



HAL
open science

Du droit naturel aux droits de l'humanité. La norme immanente du droit politique et la résistance à l'injustice chez Rousseau

Johanna Lenne-Cornuez

► **To cite this version:**

Johanna Lenne-Cornuez. Du droit naturel aux droits de l'humanité. La norme immanente du droit politique et la résistance à l'injustice chez Rousseau. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Presses Universitaires de France, 2022, N° 115 (3), pp.303-321. 10.3917/rmm.223.0303 . hal-03831728

HAL Id: hal-03831728

<https://hal-univ-lyon3.archives-ouvertes.fr/hal-03831728>

Submitted on 27 Oct 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Du droit naturel aux droits de l'humanité. La norme immanente du droit politique et la résistance à l'injustice chez Rousseau
Johanna Lenne-Cornuez

Article paru dans *Revue de métaphysique et de morale*, n°3 (juil.-sept.), 2022, p. 303-321

Résumé. – Quoique Rousseau substitue la norme du droit politique à celle du droit naturel, sa position n'est assimilable ni au positivisme ni à un pur procéduralisme. La norme de justice immanente du contrat social produit une norme externe à tout ordre établi, permettant d'évaluer la justice des sociétés. Si le consentement n'est légitime qu'à la condition d'une réciprocité réelle, la limite du consentement se situe là où ce qui est perdu ne peut pas être compensé ni restitué sous une autre forme. Les droits de l'humanité peuvent alors être définis comme les droits inaliénables de tout individu : le droit à la vie et à la jouissance d'une égale liberté. Cette contribution cherchera à définir le droit de résistance qui peut être conçu à partir des droits de l'humanité, ainsi que les attitudes contestatrices de l'ordre établi que Rousseau envisage.

Abstract. – Although Rousseau substitutes the norm of political law for that of natural law, his position cannot be assimilated either to positivism or to pure proceduralism. The norm of justice, immanent in the social contract, produces a norm, external to all established order, that makes assessing the justice of societies possible. As consent is legitimate only on the condition of real reciprocity, the limits of consent lie in the fact that what is lost cannot be compensated or restituted through any other form. The rights of humanity on a whole can then be defined as the inalienable rights of every individual: the rights to life and to equal freedom. This contribution will define the right of resistance which can be conceived from the rights of humanity, as well as the contesting attitudes of the established order that Rousseau conceives.

La critique du jusnaturalisme n'a cessé de hanter le commentaire rousseauiste. Jointe aux célèbres affirmations de Rousseau au sujet de la rectitude de la volonté générale et du citoyen légitimement « forcé à être libre », cette critique a pu sembler priver l'auteur de toute ressource théorique pour penser une contestation politique légitime, jusqu'à l'assimiler aux précurseurs du totalitarisme¹. Ce serait cependant oublier que la critique rousseauiste de Grotius et de Pufendorf est conduite au nom de la liberté inaliénable de l'être humain et de la souveraineté du peuple. Bien que, pour cette école philosophique devenue classique au XVIII^e siècle (diffusée en France grâce aux traductions de Barbeyrac)², un consentement exprès ou tacite des individus, en vertu du droit naturel, soit au fondement de la légitimité du droit positif³, Rousseau accuse les auteurs jusnaturalistes des pires maux qui soient : partialité⁴, vénalité⁵, servilité⁶ et mauvaise foi⁷. Loin de

¹ Sur la lecture d'un Rousseau totalitaire, voir Céline Spector, *Au Prisme de Rousseau : usages politiques contemporains*, Voltaire Foundation, University of Oxford, 2011, chapitre 2.

² Sur la définition de cette école, voir Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 2009, p. 27 et s. Pour une étude récente des rapports entre droits naturels et droits de l'homme, voir Dan Edelstein, *On the Spirit of Rights*, The University of Chicago Press, 2019.

³ Voir Grotius, *Droit de la guerre et de la paix* (abrégé *DGP*), Livre I, chap. 4, §7, n.3 : le pouvoir civil est un « établissement humain ».

⁴ « La partialité des auteurs qui parlent toujours de la vérité dont ils ne se soucient guères ne songent qu'à leur intérêt dont ils ne parlent point. Or le peuple ne donne ni chaires ni pensions ni places d'Académies : qu'on juge comment ses droits doivent être établis par ces gens-là ! » (*Émile ou De l'éducation*, OC IV, p. 837). Toutes les œuvres de Rousseau sont citées dans les *Œuvres complètes*, dir. B. Gagnebin et M. Raymond, Paris, éd. de la Pléiade, 1959-1985 (notées OC suivi du numéro du volume).

⁵ Rousseau qualifie Grotius de « sophiste payé » (*Manuscrit de Genève*, abrégé *Ms G*, I, 5, OC III, p. 303) et attaque « les jurisconsultes et autres gens payés pour » légitimer la tyrannie (p. 304).

⁶ « Grotius réfugié en France, mécontent de sa patrie, et voulant faire sa cour à Louis XIII à qui son livre est dédié, n'épargne rien pour dépouiller les peuples de tous leurs droits et pour en revêtir les rois avec tout l'art possible. C'eut bien été le goût de Barbeyrac, qui dédiait sa traduction au roi d'Angleterre George I » (*Contrat Social*, abrégé *CS*, II, 2, OC III, p. 370)

trouver dans la science politique de son temps une philosophie qui garantisse la liberté, il accuse « la méthode » jusnaturaliste d'être la « plus favorable aux tyrans »⁸.

Il y a de quoi surprendre. Quoique certaines de ces accusations puissent être considérées comme injustes – Rousseau, comme l'a montré Robert Derathé, ne distingue pas la théorie de Grotius, soucieuse d'établir l'absolutisme monarchique, de celle de ses successeurs plus libéraux⁹ – pour l'auteur du *Contrat social*, le jusnaturalisme servirait d'instrument politique de justification de l'ordre établi par une loi naturelle qui serait sa caution morale, transcendante et absolue. Le droit naturel permettrait, à ses yeux, la légitimation abusive des rapports de domination. Mais Rousseau n'abandonne pas pour autant le concept de droit naturel : sous le coup de la critique du jusnaturalisme, les droits naturels sont transposés en *droits de l'humanité*, paradoxalement postérieurs au droit positif et permettant de concevoir un *droit de résistance* à toute forme de domination.

Rousseau fut souvent accusé de contradiction, tantôt défenseur des droits individuels, tantôt partisan d'un ordre politique indiscutable. On peut certes y voir une évolution de sa doctrine, le second *Discours* (1755) conservant la référence au droit naturel, le *Contrat social* (1762) la supprimant. Sans revenir sur les multiples aspects sous lesquels Rousseau rompt avec l'école du droit naturel moderne¹⁰, cette contribution défendra l'idée que la cohérence de la position rousseauiste peut être rétablie en dissociant deux plans de l'argumentation, à la fois concomitants, liés et distincts. Du point de vue du *droit politique*, le consentement à l'autorité en vertu de droits naturels préexistants que celle-ci serait supposée garantir n'est pas le fondement de la société bien ordonnée. En ce sens, la solution rousseauiste consiste à éluder toute mention du droit naturel pour ne plus reposer que sur l'immanence du contrat¹¹ : la volonté générale, en ce qu'elle suppose la stricte réciprocité du pacte et l'égalité des droits et des devoirs à laquelle tous promettent de s'obliger, est l'unique fondement de la communauté politique légitime. L'*obligation* ne saurait être naturelle pour Rousseau¹², parce qu'elle suppose d'une part le contrat social et la garantie politique de la réciprocité des limites imposées à la volonté de chacun, d'autre part le développement des lumières et la conscience de ce qui engage dans une totalité et nous rend redevables les uns à l'égard des autres.

Cependant, cette thèse ne justifie pas que l'on fasse de Rousseau un pur procéduraliste – la rectitude de la volonté générale, exprimée dans un vote majoritaire, la rendrait par définition juste sans qu'aucune norme indépendante ne doive être conçue¹³ – ni *a fortiori* un simple positiviste – quoique certaines de ses affirmations puissent le laisser penser¹⁴. La conception de

⁷ Grotius, appelé ironiquement « le maître de tous nos savants » en matière de droit politique, est « un enfant de mauvaise foi » (*Émile*, p. 836).

⁸ *CS*, I, 2, p. 353.

⁹ Burlamaqui et Barbeyrac notamment. Voir Derathé, *op. cit.*, p. 84 et s.

¹⁰ Outre l'ouvrage de R. Derathé précédemment cité, il faut notamment se reporter à : Léo Strauss, *Droit naturel et histoire*, Paris, Champs essais, [1953] 2008 ; Céline Spector, « Soi-même comme un autre : Rousseau et la crise du droit naturel moderne », *Zimbun* (Revue de l'Institut des Sciences humaines Zimbunken, Université de Kyoto), 2014, n°44, p. 51-60 ; « De Diderot à Rousseau : la double crise du droit naturel moderne », dans *Rousseau, Du contrat social, ou Essai sur la forme de la République (Manuscrit de Genève)*, B. Bachofen, B. Bernardi, et G. Olivo (éd.), Paris, Vrin, 2012, p. 141-153.

¹¹ Les mentions du droit naturel, présentes dans le *Manuscrit de Genève*, disparaissent de la version définitive du *Contrat social*. Sur cette modification, voir Roger D. Masters, *La Philosophie politique de Rousseau*, Lyon, ENS éditions, [1968] 2002, p. 199-207 et p. 307-323 ; André Charrak, « Du droit naturel au droit naturel raisonné », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 2002, t. 13, p. 107-118 ; Bruno Bernardi, « Sur le concept de droit naturel raisonné », dans *Rousseau, Du contrat social, ou Essai sur la forme de la République*, p. 231-244.

¹² Les commentateurs ont souvent défendu l'idée d'une rupture radicale avec le jusnaturalisme dans la philosophie politique de Rousseau, mais un retour au droit naturel dans sa philosophie morale. Bruno Bernardi montre que la rupture est complète, tant sur le plan de l'obligation morale que politique. Voir *Le Principe d'obligation. Sur une aporie de la modernité politique*, Paris, EHESS/Vrin, 2007.

¹³ Voir Christopher Brooke, « Aux limites de la volonté générale : silence, exil, ruse et désobéissance civile dans la pensée politique de Rousseau », trad. J.-F. Spitz, *Les Études philosophiques*, PUF, 2007/4, n°83, p. 225-244.

¹⁴ Voir par exemple : la « volonté générale [...] est pour tous les membres de l'État par rapport à eux et à lui, la règle du juste et de l'injuste » (*Discours sur l'économie politique*, OC III, abrégé DEP, p. 245). Cependant, on ne saurait oublier que : « La volonté générale est toujours droite, mais le jugement qui la guide n'est pas toujours éclairé. » (*CS*, II,6) et que partout en Europe les lois sont injustes car la volonté générale est introuvable (*Émile*, p.857). S'il n'y a pas de lois injustes c'est à la condition que les lois soient formées selon les strictes conditions de généralité et d'impartialité définies par le *Contrat social*.

droits inhérents à tout individu est requise pour penser, dans une société républicaine (telle que Genève), les abus de pouvoir et les décisions injustes, ou pour résister, dans une société politiquement illégitime (telle la France d'Ancien Régime), à l'intolérable. Si, en théorie, la rectitude de la volonté générale garantit que les citoyens vivent libres et égaux sous la protection des lois, en pratique, aucun peuple ne dispose de garantie absolue, compte tenu notamment de la difficulté d'établir les conditions drastiques du vote énoncées par Rousseau¹⁵. Si, dans l'idéal d'une société où la volonté du citoyen veut ce qu'elle doit (vivre libre et associé), il n'est nul besoin de définir le « commun » que doit viser la volonté générale, en pratique, il est nécessaire de cerner le point de rupture à partir duquel les décisions politiques peuvent être critiquées. Dans une société bien ordonnée, le « point commun » des « différents intérêts, qui forme le lien social¹⁶ », pourrait s'élargir à des biens plus « subtils » que « la paix, l'union, l'égalité¹⁷ ». Mais lorsque le peuple est radicalement menacé par un pouvoir autoritaire, le bien commun se resserre sur un socle minimal de droits inhérents à notre condition humaine commune – le droit de chacun de pourvoir à ses besoins et de jouir d'une égale liberté – explicitant ce qui est nécessairement compris dans la définition de la volonté générale.

Ainsi, au sein des sociétés injustement établies ou corrompues, ces *droits de l'humanité* désignent ce dont un être humain ou un peuple *ne peut pas avoir consenti à se dépouiller*, quand bien même dans les faits celui-ci semblerait avoir donné son accord. Le consentement suppose la conscience des *limites de l'acceptable* et cherche à cerner le point de bascule justifiant une opposition des individus au pouvoir en place. Si le contrat social fonde l'obéissance à la loi dans la volonté générale, le consentement légitime ne peut advenir qu'en vertu de la garantie des droits de l'humanité¹⁸. En théorie, cette garantie est inhérente aux institutions républicaines¹⁹. En pratique, tant les abus du gouvernement et son « effort continu » pour usurper la souveraineté du peuple²⁰, l'absence de vertu civique des individus des sociétés modernes²¹, que les inégalités réelles et matérielles au sein du peuple, viennent fissurer le pacte. Que ce soit du point de vue politique ou moral, un unique principe de justice est à l'œuvre : celui qui exige le respect de *l'égalité* des libertés et la possibilité pour chacun de pourvoir aux besoins communs à tout être humain.

Par-delà les difficultés exégétiques du texte rousseauiste, je chercherai à faire valoir l'idée que les droits de l'humanité désignent le point-limite qui justifie la dénonciation d'abus du gouvernement ou le point de résistance face aux inégalités qui menacent d'abolir les conditions de réciprocité au fondement du contrat et de faire basculer la société dans l'injustice. Ce point de basculement n'a rien de psychologique ou de relatif, sans être pour autant transcendant : les droits de l'humanité désignent négativement ce à quoi tout être humain ne saurait renoncer sans que les conditions de l'égalité des droits ne soient abolies, positivement ils énoncent ce qui doit *a minima* être garanti au sein de toute société quelle qu'elle soit. Cela ne signifie pas que la société politique doit s'en tenir à la seule protection de ces droits fondamentaux mais qu'il s'agit d'une condition *sine qua non* de tout consentement à l'autorité politique. Les droits de l'humanité offrent un principe de résistance universelle à toute légitimation d'un rapport ou d'une condition sociale qui menacerait la liberté et la dignité d'un individu ou d'un groupe, même si certains pourraient en apparence y avoir consenti.

¹⁵ Le caractère drastique de ces conditions (vote sans faction, sans rhétorique, vertu des citoyens...) est de plus en plus au patent aux Livres III et IV du *Contrat social*, si bien que le pessimisme historique semble de mise.

¹⁶ CS, II, 1, p. 368

¹⁷ CS, IV, 1, p. 437

¹⁸ Sreenivasan nomme ces intérêts communs fondamentaux des « intérêts critiques ». Il distingue de façon éclairante la versant objectif du consentement à l'obéissance (il faut que la décision promeuve ces « intérêts critiques » identifiés dans « la liberté, la préservation de soi et la propriété (sous une certaine forme) ») et le versant subjectif (il faut que l'individu puisse au moins en un sens reconnaître la justice de la décision). Voir Gopal Sreenivasan, « What Is the General Will? », *The Philosophical Review*, 109, (4), 2000, p. 545-581.

¹⁹ « Tout Gouvernement légitime est république » (CS, II, 4).

²⁰ CS, III, 10.

²¹ « Ces deux mots, patrie et citoyen, doivent être effacés des langues modernes. » (*Émile*, p. 250)

En revenant sur la critique rousseauiste du jusnaturalisme, je chercherai d'abord à montrer que la substitution de la norme immanente du contrat social à celle du droit naturel ne prive en aucun cas Rousseau de ressources théoriques pour juger l'injustice de l'ordre établi. On verra dans un second temps qu'il est possible de conférer un contenu aux droits inaliénables de l'individu. Les conditions fondamentales d'un consentement légitime pourront alors être définies et justifier une résistance lorsque celles-ci ne sont pas respectées. Je me demanderai enfin quelle forme de résistance face à l'injustice est envisagée par Rousseau.

Les droits inviolables des membres de l'État

En donnant une norme extérieure au droit positif, l'objectif de la théorie du droit naturel est de libérer les peuples de la tyrannie en discernant les conditions d'un consentement légitime et en délimitant un droit de résistance en cas d'abus du pouvoir²². Il semble alors paradoxal que Rousseau accuse les théoriciens du droit naturel d'avoir « dépouill[é] les peuples de tous leurs droits²³ ». À ses yeux, le jusnaturalisme est loin de contester les rapports de soumission au nom d'une justice universelle. Rousseau lit chez ses prédécesseurs que les droits des individus sont fondés sur une loi naturelle prescriptrice d'obligations. Ainsi, il décèle dans la conception rationaliste et perfectionniste de la nature humaine qu'il trouve principalement chez Grotius le danger d'une justification de l'ordre établi et de l'obligation des sujets de se conformer à des prescriptions prédéfinies au motif qu'elles seraient conformes à leur nature²⁴. Plutôt que de servir de norme de justice protectrice des libertés individuelles, le droit naturel serait un prétexte rhétorique et un instrument de légitimation d'un ordre social à l'avantage des puissants. Rousseau accuse avec véhémence ces auteurs de ne vouloir dire « que ce qui convient à ceux qui commandent » : « payés par le fort pour prêcher le faible, ils ne savent parler au dernier que de ses devoirs, et à l'autre que de ses droits »²⁵.

Par-delà l'accusation d'hypocrisie et de connivence avec le pouvoir politique établi, c'est le concept de droit naturel qui apparaît, dès le second *Discours*, contradictoire en bien des points. D'abord, les juristes conçoivent un droit naturel fondé sur la raison, là où le développement de celle-ci suppose la société. En ce sens, Rousseau opère un retour à Hobbes²⁶ : seul le désir de conservation est naturellement premier chez tout être, et permet de déduire un droit à tout ce dont celui-ci a besoin pour se maintenir dans l'existence. Le droit de nature n'est pas fondé sur le raisonnement mais sur une constitution physique à la fois anté-rationnelle et amoral. Si le droit naturel est un droit originel, il s'ancre, avec Hobbes, dans des passions primitives²⁷. Il dérive alors du désir naturel de se conserver et non de la rectitude naturelle du raisonnement qui ferait convenir de la réciprocité des obligations, même si, contre Hobbes, ces sentiments naturels maintiennent les hommes dans leur indépendance primitive plutôt que de les rendre belliqueux²⁸.

²² Voir *DGP*, Livre I, chap. 4, ainsi que la note de Barbeyrac au livre I, chap. 3, §8. Burlamaqui, dans ses *Principes du droit politique*, consacre un chapitre au droit de résistance (Seconde Partie, Chapitre 4). Sur cette question, voir Robert Derathé, *op. cit.*, p. 28-33 ; Jean Terrel, *Les Théories du pacte social : droit naturel, souveraineté et contrat de Bodin à Rousseau*, Paris, Seuil, 2001.

²³ *CS*, II, 2, p. 370.

²⁴ « On commence par rechercher les règles dont, pour l'utilité commune, il serait à propos que les hommes convinssent entre eux ; et puis on donne le nom de Loi naturelle à la collection de ces règles, sans autre preuve que le bien qu'on trouve qui résulterait de leur pratique universelle. Voilà assurément une méthode très commode pour composer des définitions, et d'expliquer la nature des choses par des convenances presque arbitraires » (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, abrégé *DOI*, OC III, p. 125).

²⁵ *Lettre à C. de Beaumont*, OC IV, p.967.

²⁶ « Hobbes a très bien vu le défaut de toutes les définitions modernes du droit Naturel : mais les conséquences qu'il tire de la sienne montrent qu'il la prend dans un sens, qui n'est pas moins faux » (*DOI*, p. 153).

²⁷ Au chapitre XIV du *Léviathan* (« Des deux premières lois naturelles et des contrats »), Hobbes distingue cependant le droit de nature de la loi naturelle, qui est « un précepte, une règle générale découverte par la raison » (trad. François Tricaud, Paris, GF, 2016, p. 101).

²⁸ La « maxime de bonté naturelle » (« Fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible ») peut être lue à la fois comme une critique du jusnaturalisme moderne qui suppose que le principe de réciprocité est naturel alors qu'il s'agit d'une « maxime sublime

Cette conception des droits naturels permet à Rousseau de penser une extension possible de leur reconnaissance chez tout être sensible. Là où le jusnaturalisme entend fonder les droits de l'homme dans sa nature rationnelle à l'exclusion des animaux, un continuum de l'être humain à l'animal peut être conçu : « tenant en quelque chose à notre nature par la sensibilité dont ils sont doués, on jugera que [les animaux non doués de raison] doivent aussi participer au droit naturel, et que l'homme est assujéti envers eux à quelque espèce de devoirs ». En ce sens, l'humain a des obligations envers l'animal « moins parce qu'il est un être raisonnable que parce qu'il est un être sensible ; qualité qui étant *commune* à la bête et à l'homme, doit au moins donner à l'un *le droit de ne pas être maltraité inutilement par l'autre*²⁹ ». Le droit naturel déborde le cadre défini par la règle d'or de réciprocité. Si Rousseau maintient un aspect de cette règle d'or – le rapport d'obligation entre deux êtres suppose qu'ils aient une condition commune – cela ne présuppose pas la symétrie de ce rapport. La bête ne saurait reconnaître en nous les droits de l'être sensible que nous devons respecter en elle. L'obligation ne tient pas ici à une maxime sublime mais à la reconnaissance en l'autre de ce qui peut le faire souffrir, alors que cette souffrance pourrait être évitée. La sensibilité confère à l'animal un droit et à l'être humain l'obligation de ne pas le maltraiter. Elle est ici comprise au prisme de la douleur et de la souffrance parce que ces dernières entravent l'amour naturel de soi et provoquent un sentiment spontané de pitié.

Les droits de la nature sensible ne sont cependant pas superposables aux droits humains. L'humanité ne se définit pas seulement par la condition humaine ici réduite à sa condition physique, quasi animale. L'humanité se définit par sa liberté et par la conscience de ses affections morales à l'origine de « l'amour des hommes »³⁰. Pourtant, contre les juristes modernes, le postulat de la sociabilité naturelle est une double erreur. D'une part, si la sociabilité *naturelle* a un sens, elle doit être ancrée dans des penchants et non dans un calcul rationnel. Mais, à l'état de nature, aucune passion n'est assez puissante pour garantir un désir d'union. Celui-ci requiert le développement d'attaches et de liens qui naissent précisément de la vie sociale. La sociabilité dérivera de la pitié ou d'une (dé)formation passionnelle par les institutions publiques³¹. D'autre part, l'hypothèse de la *société* naturelle suppose l'idée d'un accord naturel entre les hommes, indépendamment des institutions : celle-ci préexisterait et transcenderait toute société établie. Or, Rousseau refuse cette idée d'une union des êtres humains malgré eux, car elle serait sans aucune garantie véritable de réciprocité³². Ainsi défini, le droit naturel est incapable de fournir la norme de justice des sociétés humaines. Il apparaît bien plutôt comme un oxymore : il n'y a de « droit » au sens véritable du terme que s'il est l'expression de volontés humaines et positivement garanti par un contrat social. On ne saurait trouver dans la nature humaine ni norme transcendante, ni prescription divine, ni exigence d'accomplissement de sa perfection. En ce sens, il faut bien accorder que selon Rousseau, comme l'a montré Léo Strauss, il « devenait nécessaire d'abandonner toute tentative de trouver le fondement du droit dans la nature »³³. Le *Contrat social* substitue la norme immanente du droit politique à celle, transcendante, du droit naturel : la nature de la loi civile – générale dans son objet et expression de la volonté du peuple – est à elle-même la garantie de sa légitimité et permet ainsi de se passer de toute référence à la loi naturelle. C'est de la nature interne du droit politique – de la résolution du problème d'une association sans renonciation à la liberté – que peut être déduite la constitution qui rend légitime le contrat : le peuple souverain se donne à lui-même ses lois.

Il faut cependant d'emblée noter que ce qui fait la possibilité du juste contenu de la loi exprimée par la volonté générale tient à ce que les volontés de chacun ont de « commun » et

de justice raisonnée » (« *Fais à autrui comme tu veux qu'on te fasse* »), et comme une critique de Hobbes qui naturalise l'hostilité (DOI, p. 156).

²⁹ DOI, p. 126, je souligne.

³⁰ *Émile*, p. 423. Sur ce « second pas d'homme », je me permets de renvoyer à mon ouvrage : Johanna Lenne-Cornuez, *Être à sa place. La formation du sujet dans la philosophie morale de Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, 2021, p. 155 et s.

³¹ Selon la célèbre alternative entre l'éducation naturelle et l'éducation publique : *Émile*, p. 249-250.

³² Voir le *Ms G, I, 2* et le commentaire de C. Spector précédemment cité.

³³ Léo Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 237.

renvoie à l'intérêt commun qui préside originellement au contrat³⁴. Dès le *Discours sur l'économie politique* (1755), l'État « légitime ou populaire » qui suit « en tout la volonté générale » garantit « les droits de l'humanité »³⁵, c'est-à-dire les droits d'êtres humains définis par leur désir de se conserver et par leur liberté. Répondant au contexte genevois et à l'adoption de lois fiscales taxant les biens de première nécessité et épargnant le luxe³⁶, Rousseau achève son discours par une « importante distinction ». Si la taxation des « choses d'absolue nécessité », qui est toujours sujette à « des conséquences dangereuses », requiert « l'express consentement du peuple ou de ses représentants », la taxation des biens superflus peut être décidée par simple décret du gouvernement : « car pourquoi le peuple s'opposerait-il à toute imposition qui ne tombe que sur quiconque veut bien la payer ? ». Tandis que la taxation des biens nécessaires à tous est illégitime – le peuple ne saurait avoir d'intérêt commun à empêcher l'accès à de tels biens – le consentement du peuple peut être présumé dans toute mesure qui touche à la limitation des biens exclusifs et des inégalités : « la médiocrité des fortunes », c'est-à-dire leur relative égalité, « fait la véritable force de l'État »³⁷. Ainsi, un principe de justice, immanent à la rectitude de la volonté générale visant le bien commun, peut être tiré de celle-ci afin d'évaluer la justice de certaines lois, quand bien même ces dernières émaneraient d'institutions républicaines : *toute mesure qui favorise les écarts de richesses ou qui dépouille les pauvres de leur droit fondamental à l'existence est inique*. De même, l'État « doit à ses membres » la « protection » de leur vie : *nul ne saurait être sacrifié*. Une des « lois fondamentales de la société » est que « loin qu'un seul doive périr pour tous, tous ont engagé leurs biens et leurs vies à la défense de chacun d'eux, afin que la faiblesse particulière fût toujours protégée par la force publique, et chaque membre par tout l'État. » Toute institution politique légitime doit se distinguer par « son attention scrupuleuse à respecter *les droits inviolables* de tous les membres de l'État »³⁸.

Que le droit politique n'ait pas besoin, pour être légitime, de se fonder sur un ordre naturel qui lui serait extérieur et supérieur, ne signifie pas pour autant qu'aucune norme ne peut juger de la légitimité et de la justice du droit établi³⁹. La légitimité des lois positives repose sur leur source – la volonté générale – et sur leur objet – le peuple dans son ensemble. Ce qui garantit la justice de la société est l'égalité des libertés conventionnelles⁴⁰ : chacun ne consent à s'unir que si les conditions de l'accord sont égales pour tous et si cet accord libère de tout rapport de domination des uns vis-à-vis des autres. En théorie, la rectitude naturelle de la volonté générale suffit à garantir ce principe de justice⁴¹, mais en pratique, tant les abus du gouvernement que les inégalités sociales et économiques viennent constamment menacer l'ordre social établi de

³⁴ « La volonté générale peut seule diriger les forces de l'État selon la fin de son institution, qui est le bien commun : car si l'opposition des intérêts a rendu nécessaire l'établissement des sociétés, c'est l'accord même de ces intérêts qui l'a rendu possible. C'est ce qu'il y a de commun dans ces différents intérêts qui forme le lien social, et s'il n'y avait pas quelque point dans lequel tous les intérêts s'accordent, nulle société ne saurait exister. Or c'est uniquement sur cet intérêt commun que la société doit être gouvernée. » (CS, II, 1, p. 368)

³⁵ *Discours sur l'économie politique*, OC III, p. 247. Sur l'invention conceptuelle de la volonté générale, voir Bruno Bernardi, *La Fabrique des concepts. Recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, Paris, Honoré Champion, 2014.

³⁶ Voir Helena Rosenblatt, *Rousseau et Genève. Du Premier Discours au Contrat social, 1749-1762*, trad. S. Kleiman-Lafon, Genève, Markus Haller, 2019. L'opposition de Rousseau à la théorie du droit naturel est liée au contexte genevois et à l'usage contradictoire de cette doctrine dans la querelle entre bourgeoisie et patriarcat, sans pour autant qu'il faille réduire l'originalité de la position rousseauiste à cette contextualisation. Voir Gabriella Silvestrini, « Le Républicanisme de Rousseau mis en contexte : le cas de Genève », *Les Études philosophiques*, 83 (4), 2007, p. 519-541.

³⁷ DEP, p. 277-8. Voir aussi p. 258 : « C'est sur la médiocrité seule que s'exerce la force des lois [...] C'est donc une des plus importantes affaires du gouvernement, de prévenir l'extrême inégalité des fortunes ».

³⁸ DEP, p. 256-7 (je souligne). Rousseau fait ici référence à l'équité dans les procès et à la loi Porcia qui permettait chez les Romains de commuer la peine de mort en exil afin d'éviter de verser le sang d'un de ses membres. Sur la définition d'un républicanisme qui ne s'oppose pas à la garantie de droits fondamentaux, voir Christopher Hamel, « Le républicanisme des droits. Enjeux conceptuels d'un passé utile », *Républiques et républicanismes. Les cheminements de la liberté*, dir. O. Christin, Lormont, Au bord de l'eau, 2019, p.79-97.

³⁹ « Mais l'ordre social est un droit sacré, qui sert de base à tous les autres. Cependant ce droit ne vient *point de la nature* ; il est donc fondé sur des conventions. Il s'agit de savoir *quelles sont ces conventions* » (CS, I, 1, p. 352, je souligne).

⁴⁰ « Tant qu'un Peuple est contraint d'obéir et qu'il obéit, il fait bien ; sitôt qu'il peut secouer le joug et qu'il le secoue, il fait mieux encore » (CS, I, 1, p. 352). Voir Étienne Balibar, *La Proposition d'égalité*, Paris, PUF, 2010.

⁴¹ CS, II, 4, p. 373.

somber dans l'injustice⁴². Le *Contrat social* n'oublie pas les leçons du second *Discours* : définir ce qui doit être ne signifie pas verser dans l'utopie, mais fournir un étalon de mesure de la justice des sociétés existantes⁴³.

Aussi le principe de justice interne au droit politique est-il explicité indépendamment de tout droit établi et conçu en termes de droits inaliénables, toutes les fois qu'une loi peut être contestée au motif que la condition d'égalité n'est pas respectée. Chaque fois que l'égalité qui fonde la réciprocité du contrat est violée, l'ordre établi peut être critiqué et l'obligation d'obéissance est abolie⁴⁴. C'est cette extériorisation du principe de justice immanent au droit politique, à cause de sa propre mise en péril par l'ordre établi, que l'on peut nommer, avec Rousseau, les « droits de l'humanité »⁴⁵.

Nul ne peut consentir au dépouillement

Aussi la norme immanente de justice du contrat social produit-elle la norme externe à tout ordre établi et susceptible d'évaluer la justice des sociétés. « L'aliénation totale » à laquelle peuvent « se réduire » toutes « les clauses bien entendues » du contrat social revêt le sens d'une autolimitation réciproque des volontés : « car premièrement, chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous, et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres⁴⁶ ». Il s'agit de rendre illégitime à la fois tout privilège – nul ne peut conserver des droits dont seraient exclus les autres – et toute exonération de ses obligations – nul ne peut jouir en passager clandestin des droits garantis par la communauté⁴⁷. La « société générale du genre humain », supposée par les jusnaturalistes, n'est qu'une pure chimère dans la mesure où, dans l'état de nature, aucune institution ne garantit la stricte réciprocité qui rend légitime les conventions⁴⁸. Là où les règles du droit naturel sont tirées de la règle d'or qui suppose d'agir en se mettant à la place des autres⁴⁹, Rousseau montre que ce principe de réciprocité ne peut être assuré que par le droit politique bien compris. Ce principe lui-même n'est juste que si les places sont symétriques et la réciprocité des rapports garantie par la communauté établie. Dans le cas contraire, il s'agit d'une duperie : les uns s'astreindront à des devoirs pour que les autres puissent mieux y échapper. Le consentement n'est légitime qu'à la condition d'une réciprocité réelle. Est ainsi invalidé tout contrat de soumission à un despote ou un souverain absolu, mais aussi tout rapport de domination dans lequel les uns se dépouilleraient de leurs droits, à l'avantage exclusif des autres.

La limite du consentement se situe là où ce qui est perdu ne peut être compensé ni restitué sous une autre forme par un quelconque moyen. Ainsi, tout contrat dépouillant une partie contractante de ce que l'autre partie s'approprie sans dédommagement possible est un accord inégalitaire et injuste. « Dépouillement » est le terme récurrent sous la plume de Rousseau pour désigner une réduction de soi à « rien », un anéantissement de sa propre humanité, dans la mesure où l'on est dépossédé de ce qui est insubstituable⁵⁰. Le dépouillement correspond donc

⁴² Voir notamment *Émile*, p. 524, note* : « L'esprit universel des Lois de tous les pays est de favoriser toujours le fort contre le faible, et celui qui a, contre celui qui n'a rien ; cet inconvénient est inévitable, et il est sans exception ». Cf. *CS*, I, 9, p. 367, note*.

⁴³ C'est bien cet étalon qui sera fourni à Émile avant de voyager.

⁴⁴ « [L]e pacte étant violé, chacun rentre alors dans ses premiers droits et reprend sa liberté naturelle » (*CS*, I, 6, p. 360).

⁴⁵ Robert Derathé, pour ne pas avoir conçu les droits de l'humanité dans leur fonction critique et contestatrice du droit établi s'étonne : d'un côté, l'autolimitation de la souveraineté est déduite de la nature du droit politique qui ne prescrit rien que d'égal et d'utile à tout le peuple (voir *op. cit.*, p. 248) ; d'un autre côté, Rousseau ne cesse de mettre en garde contre les abus réels de tout pouvoir et la dégénérescence de tout ordre établi (voir l'objection conclusive, *op. cit.*, p. 361). Alors même qu'il aurait été conscient de la menace qui pèse constamment sur l'égalité des droits des individus, Rousseau aurait au fond pêché par idéalisme en ne fondant son système politique que sur la rectitude formelle de la volonté générale.

⁴⁶ *CS*, I, 6, p. 360-1.

⁴⁷ Voir Céline Spector, *Éloges de l'injustice. La philosophie face à la déraison*, Paris, Seuil, 2016.

⁴⁸ « Ce prétendu traité social dicté par la nature est une véritable chimère ; puisque les conditions en sont toujours inconnues ou impraticables » (*MS G*, I, 2, p. 284).

⁴⁹ La deuxième loi de nature « est celle de l'Évangile qui dit : “tout ce que tu réclames que les autres te fassent, fais-le leur”, ainsi que la loi commune à tous les hommes qui dit : *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*. » (Hobbes, *Léviathan*, I^{ère} partie, chap. 14, trad. F. Tricaud, Paris, GF, 2016, p. 104).

⁵⁰ Nul ne peut se « se dépouiller de sa liberté » (*DOI*, p. 183).

toujours à une usurpation et à l'établissement d'un rapport inique et aliénant. Si tant est que l'individu soit consentant à ce dépouillement, il faut alors postuler l'invalidité d'un tel consentement et plaider la déraison : « la folie ne fait pas droit⁵¹ ». Les droits de l'humanité peuvent alors être définis comme les droits inaliénables de tout individu. L'hypocrisie dénoncée chez les jusnaturalistes tient précisément à ce que, tout en prétendant protéger les droits des peuples, ils ont conçu leurs droits naturels sur le modèle d'une propriété dont on pourrait se déposséder⁵². Le consentement peut alors devenir un prétexte pour justifier l'injustifiable. Or, dans n'importe quelle convention, la condition ne peut jamais être égale lorsque l'on transfère à autrui ce dont la perte est irremplaçable.

En substituant la référence à « l'humanité » à celle de « la nature », il s'agit ainsi de mettre l'accent sur la dignité et la liberté inhérentes à tout sujet humain⁵³. Tout consentement à une convention, pour être légitime, a lieu sur fond de reconnaissance réciproque de ce dont aucun être humain ne peut se dépouiller. L'humanité des rapports dépend de ce qu'il y a d'identifiable ou de commun entre des êtres par ailleurs distincts et auquel ils ne peuvent renoncer. Tel est le sens de « l'égalité naturelle » entre des individus inégaux en force ou en capacités. Tout être humain est l'égal d'un autre dans ce qui lui importe de façon primordiale, à savoir se maintenir dans l'existence et jouir de sa liberté. Aucun être humain n'est autorisé par nature à commander à un autre : tous sont également libres⁵⁴. On peut alors en déduire deux droits inaliénables : le droit à la conservation de soi – c'est ce qu'il reste de référence à la *nature* – et la liberté – *l'humanité* de tout sujet. Ces droits, pour être subjectifs, n'en sont pas pour autant individualistes au sens où ils opposeraient égoïstement la liberté des uns à celle des autres. Au contraire, leur reconnaissance réciproque est mutuelle et non exclusive. Tandis que la stricte détermination des clauses du contrat politique suffit à garantir le respect des droits de chaque membre et n'impose par conséquent nul appel à l'empathie, les abus constants du pouvoir et les injustices de la société établie imposent au sujet moral de se préoccuper du sort de ceux dont les droits de l'humanité sont bafoués. Là où le *Contrat social* fait l'économie de la pitié, *l'Émile* concilie le double sens du terme humanité afin de montrer que ces droits sont aussi ceux qu'aucun être moral ne saurait « oublier » de défendre en tout lieu⁵⁵.

Résister à l'injustice

L'inaliénabilité de la liberté est le principe qui rapproche Rousseau de Locke⁵⁶. Quoique les droits naturels lockéens soient théologiquement fondés sur des devoirs⁵⁷ et conçus sur le modèle de la propriété, Locke ne saurait être assimilé aux jusnaturalistes modernes « fauteurs de despotisme » : il s'agit bien pour lui, comme pour Rousseau, de délégitimer tout contrat de soumission et tout dépouillement des individus de leur liberté. Mais deux points du dialogue

⁵¹ *CS*, I, 4, p. 356.

⁵² « Tout transfert de droit leur paraît légitime, pourvu qu'il se fasse par le moyen d'une convention, c'est-à-dire avec le consentement des intéressés » (Derathé, *op. cit.*, p. 371).

⁵³ Là où le *CS* associe liberté et droits de l'humanité (I, 4, p. 356), le résumé du *CS* dans *l'Émile* insiste sur la dimension subjective de ce que l'on ne peut aliéner : aucun contrat ne peut exiger que l'on renonce « à sa personne, à sa vie, à sa raison, à son *moi*, à toute moralité dans ses actions et cesser en un mot d'exister avant sa mort, malgré la nature qui le charge immédiatement de sa conservation, et malgré sa conscience et sa raison qui lui prescrivent ce qu'il doit faire et ce dont il doit s'abstenir » (p. 839).

⁵⁴ « 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 faible, rompt l'espèce d'équilibre que la Nature avait mis entre eux » (*Émile*, p. 524).

⁵⁵ *Émile*, p. 812.

⁵⁶ *Lettres écrites de la montagne*, VI, OC III, p. 812. Voir Christopher Brooke, « Locke en particulier les a traitées exactement dans les mêmes principes que moi: revisiting the relationship between Locke and Rousseau », Balliol College, Oxford, 2008 ; Céline Spector, « L'inaliénabilité de la liberté », in *Rousseau et Locke. Dialogues critiques*, dir. Johanna Lenne-Cornuez et Céline Spector, Oxford University Studies in the Enlightenment, Liverpool, Liverpool University Press, 2022, chap. 9.

⁵⁷ Chez Locke, le droit naturel à se conserver est une conséquence de la prescription divine de se maintenir en vie : « car, les hommes étant tous l'ouvrage d'un ouvrier tout-puissant et infiniment sage, les serviteurs d'un souverain maître, placés dans le monde par lui et pour ses intérêts, ils lui appartiennent en propre, et son ouvrage doit durer autant qu'il lui plaît, non autant qu'il plaît à un autre. [...] Chacun est donc obligé de se conserver lui-même, et de ne quitter point volontairement son poste pour parler ainsi » (second *Traité du gouvernement civil*, abrégé *TGC*, trad. D. Mazel, chap. II, §6).

critique de Rousseau avec Locke méritent d'être relevés. D'abord, là où, pour le premier, la société juste neutralise toute désobéissance légitime à la loi civile, ce dernier défend un droit de résistance et de sédition lorsque le gouvernement rompt le pacte en ne protégeant plus les droits naturels des individus, seule mission pour laquelle il a été institué et en raison de laquelle des individus libres peuvent consentir à obéir à une autorité⁵⁸. Or, dans le *Contrat social*, la rupture avec la théorie du droit naturel est nette : là où, chez Locke, la loi naturelle est supérieure et le gouvernement doit l'appliquer, tout comme les individus sont dans l'obligation de la suivre, Rousseau définit la liberté politique comme la puissance de légiférer conférant au peuple un *droit incommunicable*⁵⁹. Les droits de l'humanité impliquent donc un droit de tout individu à la liberté politique, c'est-à-dire à la participation à la puissance législative. En vertu même du principe d'inaliénabilité de la liberté, Rousseau rend illégitime tout consentement à un gouvernement qui dépouillerait le peuple de son autonomie.

Du second *Discours* jusqu'à l'*Émile*, le droit à l'appropriation pose lui aussi problème⁶⁰. L'inégalité des richesses place les pauvres dans la situation impossible de consentir à renoncer à ce dont ils ont besoin pour pourvoir à leur subsistance et à leur bien-être. Là où Locke fonde un droit naturel à la propriété, Rousseau lui oppose le droit à l'existence dont personne ne peut consentir à se dépouiller. L'inaliénabilité de la liberté est paradoxalement mise en péril par l'individualisme possessif lockéen⁶¹ : non seulement les « surnuméraires » – ceux qui sont dépossédés de tout moyen de subsistance – sont contraints de vendre leur travail à ceux qui ont accumulé des terres, mais les riches peuvent acheter la liberté des pauvres en vertu d'un droit pourtant inaliénable à la propriété de « sa vie, sa liberté et ses biens ». Le second *Discours* montre que le « droit de propriété » est établi sur un « droit au bien d'autrui », conduisant d'un côté aux « usurpations des riches » et de l'autre aux « Brigandages des pauvres ». Mais ces vols ne sauraient être évalués symétriquement, car ces derniers ne menacent le bien d'autrui qu'en raison de l'extorsion abusive de leurs moyens de subsistance par les premiers. Nul ne peut en réalité consentir à être dépouillé de ce qui lui est nécessaire pour vivre⁶². Le droit légalisant l'accumulation des biens par les uns au détriment de la subsistance des autres est « contraire » au « Droit naturel » ici compris comme découlant de l'amour de soi et auquel nul ne peut renoncer sans folie ou désespoir⁶³. Ce droit de l'humanité est un droit à l'existence et à la subsistance, inscrit dans l'amour naturel de soi chez chacun. Il est conçu postérieurement au droit établi qui l'enfreint et doit être compris comme un principe de contestation de la justice de l'ordre des rapports. Aussi Rousseau légitime-t-il, au nom des droits de l'humanité, le vol dans le cas des plus démunis qui y sont acculés pour survivre⁶⁴. Ainsi, contre Locke, l'auteur du *Discours sur l'inégalité* dissocie les droits inaliénables à la vie et à la liberté du droit de propriété :

le Droit de propriété n'étant que de convention et d'institution humaine, tout homme peut à son gré disposer de ce qu'il possède : mais il n'en est pas de même des Dons essentiels de la Nature, tels

⁵⁸ Voir Jean Terrel, « Pouvoir instituant et résistance », in *Rousseau et Locke. Dialogues critiques*, op. cit., chap. 10.

⁵⁹ « Celui qui rédige la loi n'a donc ou ne doit avoir aucun droit législatif, et le peuple même ne peut, quand il le voudrait, se dépouiller de ce droit incommunicable ; parce que selon le pacte fondamental il n'y a que la volonté générale qui oblige les particuliers, et qu'on ne peut jamais s'assurer qu'une volonté particulière est conforme à la volonté générale, qu'après l'avoir soumise aux suffrages libres du peuple » (*CS*, II, 7, p. 383, je souligne).

⁶⁰ La critique de l'économie politique est un dossier aujourd'hui bien instruit par le commentaire rousseauiste. Voir Céline Spector, *Rousseau et la critique de l'économie politique*, Presses universitaires de Bordeaux, 2017.

⁶¹ Voir Crawford B. Macpherson, *La Théorie de l'individualisme possessif, De Hobbes à Locke*, Paris, Folio, 2004 ; Etienne Balibar, « Le renversement de l'individualisme possessif », dans *La Propriété : le propre, l'appropriation*, éd. H. Guineret et A. Milanese (Paris, 2004) ; Blaise Bachofen, *La Condition de la liberté. Rousseau, critique des raisons politiques*, Paris, Payot & Rivages, 2012.

⁶² « Ignorez vous qu'une multitude de vos frères périt, ou souffre du besoin de ce que vous avez de trop, et qu'il vous fallait un consentement exprès et unanime du Genre-humain pour vous approprier sur la subsistance commune tout ce qui allait au-delà de la vôtre ? » (*DOI*, p. 176-7). Au contraire, Locke présuppose un consentement de tous à l'inégalité des richesses : « il est clair, par une conséquence nécessaire, que le même consentement a permis les possessions inégales et disproportionnées [...] le consentement mutuel et unanime rend justes les démarches d'une personne qui, avec des espèces d'argent, agrandit, étend, augmente ses possessions, autant qu'il lui plaît' (*TGC*, V, §50, p. 180)

⁶³ *DOI*, p. 177. Voir aussi : « Que les Pauvres n'ayant rien à perdre que leur liberté, c'eût été une grande folie à eux de s'ôter volontairement le seul bien qui leur restait pour ne rien gagner en échange » (p. 179).

⁶⁴ « S'il est quelque misérable État au monde, où chacun ne puisse pas vivre sans mal faire, et où les citoyens soient fripons par nécessité, ce n'est pas le malfaiteur qu'il faut pendre, c'est celui qui le force à le devenir » (*Émile*, p. 468).

que la vie et la liberté, dont il est permis à chacun de jouir, et dont il est au moins douteux qu'on ait *Droit de se déponiller* : En s'ôtant l'une on dégrade son être ; en s'ôtant l'autre on l'anéantit autant qu'il est en soi ; et comme *nul bien temporel ne peut dédommager de l'une et de l'autre* ce serait offenser à la fois la Nature et la raison que d'y renoncer à quelque prix que ce fût⁶⁵.

Les droits de l'humanité supposent non seulement le droit de résister aux abus de pouvoir, « le Droit de renoncer à sa Dépendance⁶⁶ », mais aussi le droit de dénoncer les usurpations des riches. Symétriquement, le contrat social légitime suppose que le peuple conserve toujours sa souveraineté et que les inégalités sociales et économiques ne menacent jamais la subsistance des plus démunis. Les ouvrages écrits ou projetés par Rousseau peuvent être conçus comme des instruments d'évaluation des sociétés établies au nom des droits inaliénables à la vie et à la liberté. À la fin du second *Discours*, Rousseau projette un ouvrage qui évaluerait « les avantages et les inconvénients de tout Gouvernement, relativement aux Droits de l'État de nature » et dévoilerait « les faces différentes sous lesquelles l'inégalité s'est montrée jusqu'à ce jour, et pourra se montrer dans les Siècles selon la Nature de ces Gouvernements, et les révolutions que le temps y amènera nécessairement »⁶⁷. Dans l'*Émile*, le *Contrat social* sert d'étalon de mesure de la liberté politique des peuples européens. En ce sens, les œuvres rousseauistes sont des déclarations des droits de l'humanité.

Formes de la contestation

Mais que faire de ce refus de consentir à l'iniquité au nom des droits de l'humanité ? Quoique l'héritage rousseauiste fût omniprésent chez les Révolutionnaires français, la méfiance de l'auteur du *Contrat social* à l'égard des soulèvements populaires, difficilement dissociables de l'esprit de faction, est connue. Rousseau envisage cependant au moins deux attitudes contestatrices de l'ordre politique. L'une peut être définie comme une contestation *de l'intérieur* du système politique arbitraire. Contre ceux qui traitent « les réclamations des faibles » de « murmures séditieux »⁶⁸, Émile va « jusqu'aux pieds du trône faire entendre la voix des infortunés⁶⁹ ». Son humanité tient à la fois au sentiment de ce qu'il y a de *commun* entre les êtres en rapport et à la reconnaissance de l'*asymétrie* injuste des situations dans lesquels ils sont placés. Là où les nobles déniaient le droit à l'existence des misérables parce qu'ils ne les considéraient pas comme leurs semblables, le juste développement de la pitié s'adresse d'abord à ceux que leur place sociale empêche de pourvoir à des besoins pourtant communs à tous. L'humanité désigne alors la condition humaine commune à laquelle nul n'échappe, sauf de façon chimérique. L'injustice des sociétés établies tient au déni des droits de l'humanité perpétué par un ordre social qui arrose des privilèges aux uns au détriment des autres. Les droits humains reposent sur la nécessité équivalente chez tous de pourvoir à ses besoins : « l'estomac du riche n'est pas plus grand que celui du pauvre⁷⁰. » Rien ne justifie que la subsistance des uns soit menacée par le luxe des autres : nous sommes tous semblables et unis par nos souffrances communes – la faim, la maladie, la mort⁷¹. L'injustice tient au fait que certains puissent aisément se délivrer de la loi de la nécessité, quand d'autres y sont assujettis, ou pire, sacrifiés pour les besoins d'autrui. La position d'Émile n'est cependant pas sans ambiguïtés : le riche exempt de préjugés peut difficilement se

⁶⁵ DOI, p. 184 (je souligne).

⁶⁶ DOI, p. 186 (droit réciproque à celui d'abdiquer). Voir aussi Ms G, I, 5 : « tout ce que disent là-dessus les jurisconsultes et autres gens payés pour cela, ne prouve pas que le peuple n'ait pas le droit de reprendre sa liberté usurpée, mais qu'il est dangereux de le tenter » (p. 304).

⁶⁷ DOI, p.189-90.

⁶⁸ DOI, p.190.

⁶⁹ *Émile*, p. 544.

⁷⁰ *Émile*, p. 468.

⁷¹ « C'est la faiblesse de l'homme qui le rend sociable : ce sont nos misères communes qui portent nos cœurs à l'humanité » (*Émile*, p. 503).

défaire d'une attitude paternaliste⁷² ; une action contestatrice qui demeure dans les limites de la légalité imposée par le pouvoir absolu risque en tout point d'être très limitée⁷³.

La seconde attitude correspond à celle qu'adopte Rousseau lui-même durant son exil. Contre les fauteurs de despotisme, il faut empêcher que les peuples ne soient dépouillés de leurs droits. Étant donné la tendance à l'abus de pouvoir de toute autorité établie et la tendance inévitable des lois à favoriser les possédants, le philosophe a le devoir de défendre la cause du peuple dans sa double acception politique et sociale. Dans un passage de la *Lettre à Christophe de Beaumont*, Rousseau affirme avec force, contre les jusnaturalistes, la responsabilité de celui qui devient homme public par ses écrits. Jetant un regard rétrospectif sur ses œuvres, l'auteur affirme la continuité de la démarche qu'il a toujours poursuivie : la tyrannie de l'ordre social impose de « réclamer les droits » de la nature⁷⁴ et de dénoncer l'intention délibérée de tromper de la part d'auteurs qui ne tendent qu'à servir « leur intérêt »⁷⁵. L'éthique du philosophe engage nécessairement une critique sociale. Les « gens qui parlent en public » forment une classe consciente de ses intérêts, tandis que les « faibles » ou « le peuple » sont des dupes⁷⁶, des victimes de la manipulation des « charlatans ». Révéler la vérité c'est aussi défendre la cause du peuple⁷⁷. Les recherches philosophiques de Rousseau sont envisagées comme une contribution de l'auteur au bien public. Mais tandis que dans ses projets politiques pour la Pologne ou la Corse Rousseau tente d'occuper la place de conseiller politique qui murmure à l'oreille du législateur⁷⁸, l'écrivain politique s'adresse ici au peuple en droit de réclamer les lumières qui lui sont dues : « quoi qu'on fasse, l'intérêt des hommes publics sera toujours le même, mais les préjugés du peuple n'ayant aucune base fixe sont plus variables ; ils peuvent être altérés, changés, augmentés ou diminués. C'est donc de ce côté-là que l'instruction peut avoir quelque prise, et c'est là que doit tendre l'ami de la vérité⁷⁹ ». Tel est le devoir du philosophe : éclairer le peuple sur les droits de l'humanité dont il est dépouillé, afin qu'il puisse les réclamer.

Pour conclure, substituer la norme du droit politique à celle du droit naturel, c'est tenir pour indissociables deux idées : d'une part, seul le contrat social légitime est garant de droits véritables ; d'autre part, ce contrat permet de concevoir les droits inviolables de l'individu et de fournir une norme externe au droit établi. Les droits de l'humanité s'adosent à la reconnaissance réciproque de ce dont aucun être humain ne peut se dépouiller. Deux droits fondamentaux peuvent alors être déduits : celui de se maintenir dans l'existence et de jouir d'une égale liberté. En vertu du principe d'inaliénabilité de la liberté, Rousseau rend illégitime tout consentement à un gouvernement qui dépouillerait le peuple de son autonomie. En vertu de la loi de nécessité, il révoque toute appropriation privée qui rendrait impossible la subsistance d'une partie du peuple. La résistance aux abus de pouvoir, mais aussi aux usurpations des riches, peut alors être justifiée. Rousseau envisage deux attitudes contestatrices de l'ordre établi, l'une située de l'intérieur de la société, l'autre en exil. Ces deux manières de faire valoir les droits de l'humanité peuvent cependant apparaître limitées, compte tenu des injustices dénoncées.

Références

⁷² Le paradoxe est ainsi résumé : « en devenant le bienfaiteur des uns et l'ami des autres il ne cesse point d'être leur égal » (*Émile*, p. 805).

⁷³ « [T]ant qu'il y aura des hommes de ce siècle, ce n'est pas toi qu'on viendra chercher pour servir l'État » (*Émile*, p. 860).

⁷⁴ *Lettre à C. de Beaumont*, OC IV, p. 966.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 967.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 967-8.

⁷⁷ De même, dans les *Lettres de la Montagne*, Rousseau défend la cause du « peuple » genevois (même si celui-ci s'entend au sens politiquement restreint de la bourgeoisie). Voir Gabriella Silvestrini, « Genève comme modèle politique dans la pensée politique de Rousseau. Du second *Discours* aux *Lettres écrites de la montagne* », dans *Religion, Liberté, Justice. Sur les Lettres écrites de la Montagne de J.-J. Rousseau*, dir. B. Bernardi, F. Guénard et G. Silvestrini, Paris, Vrin, 2005, p. 211-240.

⁷⁸ Voir Christophe Litvin (dir.), *Affaires de Corse*, éd. J. Swenson, Paris, Vrin, 2018.

⁷⁹ *Lettre à C. de Beaumont*, p. 968.

- BACHOFEN B., *La Condition de la liberté. Rousseau, critique des raisons politiques*, Paris, Payot & Rivages, 2012.
- BALIBAR É., 'Le renversement de l'individualisme possessif', in *La Propriété : le propre, l'appropriation*, H. Guineret et A. Milanese (dir.), Paris, 2004.
- BALIBAR É., *La Proposition d'égalité*, Paris, PUF, 2010.
- BERNARDI B., *Le Principe d'obligation. Sur une aporie de la modernité politique*, Paris, EHESS/Vrin, 2007.
- BERNARDI B., « Sur le concept de droit naturel raisonné », in *Rousseau, Du contract social, ou Essai sur la forme de la République, (Manuscrit de Genève)*, B. Bachofen, B. Bernardi, et G. Olivo (dir.), Paris, Vrin, 2012, p. 231-244.
- BERNARDI B., *La Fabrique des concepts. Recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, Paris, Honoré Champion, 2014.
- BROOKE C., « Aux limites de la volonté générale : silence, exil, ruse et désobéissance civile dans la pensée politique de Rousseau », trad. J.-F. Spitz, *Les Études philosophiques*, PUF, 2007/4, n°83, p. 225-244.
- BROOKE C., « 'Locke en particulier les a traitées exactement dans les mêmes principes que moi': Revisiting the Relationship between Locke and Rousseau », Balliol College, Oxford, 2008.
- BURLAMAQUI J.-J., *Principes du droit politique*, Chez Zachari Chatelain, 1751.
- CHARRAK A., « Du droit naturel au droit naturel raisonné », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 2002, t. 13, p. 107-118.
- EDELSTEIN Dan, *On the Spirit of Rights*, The University of Chicago Press, 2019.
- GROTIUS H., *Droit de la guerre et de la paix* [1625], Paris, PUF, 2012.
- HAMEL C., « Le républicanisme des droits. Enjeux conceptuels d'un passé utile », in *Républiques et républicanismes. Les cheminements de la liberté*, O. Christin (dir.), Lormont, Au bord de l'eau, 2019, p.79-97.
- HOBBS T., *Léviathan* [1651], trad. F. Tricaud, choix de chapitres et présentation par P. Crignon, Paris, GF, 2016.
- LENNE-CORNUEZ Johanna, *Être à sa place. La formation du sujet dans la philosophie morale de Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, 2021
- LITWIN C. (dir.), *Affaires de Corse*, éd. J. Swenson, Paris, Vrin, 2018.
- LOCKE J., *Traité du gouvernement civil* [1689], trad. D. Mazel, Paris, GF, 1984.
- MACPHERSON C. B., *La Théorie de l'individualisme possessif* [1962], *De Hobbes à Locke*, Paris, Folio, 2004.
- MASTERS R. D., *La Philosophie politique de Rousseau* [1968], Lyon, ENS éditions, 2002.
- PUFENDORF S., *Le droit de la nature et des gens*, Amsterdam, Chez Pierre de Coup, 1706.
- ROSENBLATT H., *Rousseau et Genève. Du Premier Discours au Contrat social, 1749-1762*, trad. S. Kleiman-Lafon, Genève, Markus Haller, 2019.
- ROUSSEAU J.-J., *Œuvres complètes*, B. Gagnebin et M. Raymond (dir.), Paris, La Pléiade, 1959-1985.
- SILVESTRINI G., « Genève comme modèle politique dans la pensée politique de Rousseau. Du second Discours aux Lettres écrites de la montagne », in *Religion, Liberté, Justice. Sur les Lettres écrites de la Montagne de J.-J. Rousseau*, dir. B. Bernardi, F. Guénard et G. Silvestrini, Paris, Vrin, 2005, p. 211-240.
- SILVESTRINI G., « Le Républicanisme de Rousseau mis en contexte : le cas de Genève », *Les Études philosophiques*, 2007/4 n° 83, p. 519-541.
- SPECTOR C., *Au Prisme de Rousseau : usages politiques contemporains*, Voltaire Foundation, University of Oxford, 2011.
- SPECTOR C., « De Diderot à Rousseau : la double crise du droit naturel moderne », in *Rousseau, Du contract social, ou Essai sur la forme de la République (Manuscrit de Genève)*, B. Bachofen, B. Bernardi, et G. Olivo (dir.), Paris, Vrin, 2012, p. 141-153.

- SPECTOR C., « Soi-même comme un autre : Rousseau et la crise du droit naturel moderne », *Zimbun, Revue de l'Institut des Sciences humaines Zimbunken*, Université de Kyoto, 2014, n°44, p. 51-60.
- SPECTOR C., *Éloges de l'injustice. La philosophie face à la déraison*, Paris, Seuil, 2016.
- SPECTOR C., *Rousseau et la critique de l'économie politique*, Pessac, Presses universitaires de Bordeaux, 2017.
- SPECTOR C., « L'inaliénabilité de la liberté », in *Rousseau et Locke. Dialogues critiques*, J. Lenne-Cornuez et C. Spector (dir.), Oxford University Studies in the Enlightenment, Liverpool, Liverpool University Press, 2022, chapitre 9.
- SREENIVASAN G., « What Is the General Will? », *The Philosophical Review*, 2000, Duke University Press, Vol. 109, No. 4, p. 545-581.
- STRAUSS L., *Droit naturel et histoire*, Paris, Champs essais, [1953] 2008.
- TERREL J., *Les Théories du pacte social : droit naturel, souveraineté et contrat de Bodin à Rousseau*, Paris, Seuil, 2001.
- TERREL J., « Pouvoir instituant et résistance », in *Rousseau et Locke. Dialogues critiques*, J. Lenne-Cornuez et C. Spector (dir.), Oxford University Studies in the Enlightenment, Liverpool, Liverpool University Press, 2022, Chapitre 10.