

## Cours n° 2 : « Naissance de l'État moderne »

Résumé : La question de l'origine de l'Etat apparaît en filigrane du second *Discours* comme l'une des conditions de l'apparition des inégalités parmi les hommes. Nous chercherons à comprendre, dans un premier temps, la manière dont Rousseau analyse les défauts de l'Etat moderne, et comment, dans un second temps, il entend corriger les défauts de cet Etat à partir d'une conception républicaine, dont il trouve le modèle dans l'organisation politique de Genève, sa ville natale. Pour nous aider à comprendre les enjeux du premier problème, nous nous appuyerons sur *Homo Domesticus* de James C. Scott, et pour comprendre les enjeux du second problème sur la lecture que Rawls propose du lien entre second *Discours* et *Du contrat social*.

### 1. Introduction. Le problème de l'Etat et le régime républicain

#### 1.1. Monarchies et républiques en Europe

La perspective d'histoire conjecturale adoptée par Rousseau possède une force certaine si on la compare à l'approche qui fut celle des théoriciens du droit naturel comme Grotius, Hobbes ou Pufendorf : elle permet de relire les institutions politiques à la lumière d'événements que nous pouvons supposer, et de comprendre les forces réelles qui s'exercent derrière des discours de justification. Sa méthode fait mouche en particulier lorsqu'il s'efforce de nous expliquer les origines de l'Etat car il ne nous propose pas une justification des formes les plus actuelles, celle du despotisme éclairé, mais nous propose une genèse dans un temps préhistorique.

Rappelons, toutefois, que la forme d'Etat la plus répandue à son époque en Europe est celle de l'Etat absolutiste dont le modèle indépassable est représenté par la monarchie de Louis XIV – la France n'est pas le seul pays à connaître cette forme de l'Etat, que Rousseau nomme « despotique », puisque l'on en trouve des variantes en Espagne et en Angleterre, à côté de modèles républicains plus ou moins résistants (en Suisse et aux Pays-Bas, après la défaite des armées espagnoles) ; et Rousseau modère ce jugement dans sa lettre dédicatoire à la République de Genève. De fait, les deux grands régimes politiques qui s'opposent sont ainsi la monarchie (plus ou moins absolue) et la république (plus ou moins aristocratique). C'est dans ce panorama européen qu'il convient donc de situer le problème de l'Etat selon Rousseau : vous savez que *Du contrat social* constitue un plaidoyer pour la forme républicaine de la politique, que Rousseau fait reposer sur l'existence d'une « volonté générale » du peuple, dont procèdent les lois.

#### 1.2. Le problème de l'Etat

La méthode de Rousseau se distingue nettement de celle de Hobbes : ses finalités n'en sont pas normatives, puisqu'il ne cherche pas à nous faire comprendre ce qui pourrait justifier, aujourd'hui encore, l'existence d'un Etat puissant, mais il veut nous faire comprendre la

genèse historique de l'Etat au moyen d'une méthode hypothétique. S'il est question dans les deux cas d'un contrat (ou d'un pacte), sa fonction n'est pas la même : dans un cas, celui de Hobbes, elle est de nous donner des raisons d'obéir à l'Etat ; dans l'autre, celui de Rousseau, elle est de nous expliquer causalement (même si cette explication demeure hypothétique) comment quelque chose comme la forme politique de l'Etat a pu apparaître à un certain moment de l'histoire. Toutefois, Rousseau ne présente pas les choses tout à fait ainsi : il fait souvent comme si les théoriciens du droit naturel moderne (y compris Hobbes) poursuivaient le même but que lui, mais ce n'est pas exact. La méthode historique de Rousseau n'est pas celle de Hobbes, et leurs finalités ne sont pas les mêmes : l'un cherche à justifier la nécessité politique de l'Etat, alors que l'autre veut nous montrer que celui-ci repose sur un pacte de dupe, bref, sur une tromperie. Les deux parlent de contrat mais pas dans le même sens. C'est ce que nous essaierons de comprendre dans un premier moment.

Pour autant, si l'Etat n'est que cela, le résultat d'une tromperie des uns par les autres, pourquoi Rousseau défend-il la forme républicaine de l'Etat dans *Du Contrat social* ? Autrement dit, si l'Etat est vicié dans son principe, on peut se demander pourquoi un Etat républicain serait meilleur qu'un Etat monarchique : de fait, on observe que des Républiques ont souvent pratiqué l'esclavage, et traité de manière discriminatoire une partie de leur citoyens. Nous chercherons à répondre à cette seconde question dans une seconde partie de ce cours, où nous nous appuyerons sur l'interprétation de Rousseau que nous propose John Rawls, l'auteur de la *Théorie de la justice*, qui entretient un rapport théorique fort avec l'auteur du contrat social.

Une dernière remarque m'a été inspirée par la lecture du dernier livre de James C. Scott, un anthropologue nord-américain, célèbre pour son histoire des peuples sans Etats, ou des peuples encastrés dans d'autres Etats (*Zomia*) – *Homo domesticus. Une histoire profonde des premiers Etats (Against the Grain. A Deep History of the Earliest States*, Yale University Press, 2017). Son chapitre 4 (« Agroécologie de l'Etat archaïque ») vous donnera à comprendre les mécanismes de formation de ces premiers Etats de Mésopotamie vers 3200 avant notre ère, dont la définition en tant qu'Etats repose sur des critères historiques en partie arbitraires : « murailles, fiscalité et existence d'une couche de fonctionnaires » (p. 134). Ce livre insiste sur le fait qu'il n'y a pas de lien mécanique entre le développement d'une agriculture et la naissance d'un Etat, mais que l'Etat n'apparaît jamais là où l'agriculture fait défaut. Rétrospectivement, Rousseau apparaît ainsi comme un pionnier dans la réflexion critique sur la forme-Etat, qu'il fait naître en relation avec le développement de l'agriculture. De ce point de vue, toute en nuanciant les termes du problème, James Scott ne lui a pas donné tort.

Pour nous résumer, le problème de l'Etat, tel que Rousseau aide à le poser, est de savoir dans quelles conditions il apparaît, mais aussi comment il est possible, une fois reconnue son origine historique dans une inégalité entre riches et pauvres, de l'intégrer à une conception républicaine de la politique. Si la république implique d'associer tous les citoyens aux décisions politiques, n'y a-t-il pas une contradiction entre une forme politique, celle de l'Etat, associée à une forme de domination oligarchique, et un régime reposant sur l'idéal de la liberté de chacun préservée par l'obéissance de tous à la loi ?

## 2. A l'origine de l'Etat : une habile tromperie

La seconde partie du *Discours sur l'inégalité* est un récit d'autant plus impressionnant qu'il procède d'une méthode conjecturale : il faut vous rappeler que Rousseau est non seulement un philosophe, mais aussi un romancier, qui sera immensément célèbre en Europe après la parution de *Julie ou la nouvelle Héloïse* (1761), dont le nom fait référence à la célèbre histoire d'amour, dans le Paris de Notre-Dame, entre le moine Abélard et Héloïse. Pour autant, ce qu'il nous propose dans la seconde partie du *Discours sur l'inégalité*, ce n'est pas tout à fait un roman : c'est une conjecture fondée sur des intuitions géniales.

### 2.1. Le pacte de dupes, ou comment les riches s'assurèrent de l'obéissance des pauvres en inventant l'Etat

Comme nous n'aurons pas le temps de faire un commentaire exhaustif du récit de la genèse de l'inégalité, je voudrais que nous nous attardions sur un épisode crucial dans la genèse des inégalités, que les commentateurs nomment le « pactes des dupes ». Voici le texte, aux pages 175-176 (OC, III), que je commenterai paragraphe par paragraphe, avec votre aide :

§29. « La société naissance fit place au plus horrible état de guerre : le Genre-humain avili et désolé ne pouvant plus retourner sur ses pas, ni renoncer aux acquisitions malheureuses qu'il avait faites et ne travaillant qu'à sa honte, par l'abus des facultés qui l'honorent, se mit lui-même à la veille de sa ruine. [...] » (OC, III, p. 175)

Il faut comprendre que la métallurgie et l'agriculture, dont nous verrons dans le cours 3 qu'elles sont au point de départ de la civilisation, s'accompagnent d'une transformation anthropologique importante. La spécialisation liée à la division du travail, la propriété privée qui accompagne l'agriculture, transforment en profondeur les relations des hommes entre eux. On n'est plus dans la naïveté de l'âge des cabanes où la comparaison s'accompagnait du plaisir d'être ensemble, mais dans une concurrence qui s'instaure pour le prestige et pour la richesse (en terres et en bétail). La plus grande transformation peut se résumer d'une expression : « Il faut pour son avantage se

montrer autre que ce qu'on était en effet. » (OC, III, p. 174), et cette victoire du paraître s'accompagna aussi d'une perte de l'indépendance de l'homme primitif (sans associer à ce terme aucune connotation péjorative) : « D'un autre côté, de libre et indépendant qu'était auparavant l'homme, le voilà par une multitude de nouveaux besoins assujéti, pour ainsi dire, à toute la Nature, et surtout à ses semblables dont il devient l'esclave en un sens, même en devenant leur maître » (OC, III, p. 174-175). Cette interdépendance, qui pourrait être le terrain d'une coopération accrue, s'accompagne au contraire d'une lutte pour la reconnaissance, qui conduit à la guerre de tous contre tous. Pour autant, l'état de guerre de Hobbes se trouve ici situé historiquement : c'est bien la même question de la sortie hors de l'état de nature qui est en jeu, mais la logique qui préside à cette sortie est mise en perspective par rapport à la préhistoire de l'humanité.

§30. « Il n'est pas possible que les hommes n'aient fait enfin des réflexions sur une situation aussi misérable, et sur les calamités dont ils étaient accablés. Les riches surtout durent bientôt sentir combien leur était désavantageuse une guerre perpétuelle dont ils faisaient seuls tous les frais, et dans laquelle le risque de la vie était commun, et celui des biens, particulier. D'ailleurs, quelque couleur qu'ils pussent donner à leurs usurpations, ils sentaient assez qu'elles n'étaient établies que sur un droit précaire et abusif, et que n'ayant été acquises que par la force, la force pouvait les leur ôter sans qu'ils eussent raison de s'en plaindre. Ceux mêmes, que la seule industrie avait enrichies, ne pouvaient guère fonder leur propriété sur de meilleurs titres. Ils avaient beau dire : c'est moi qui ai bâti ce mur ; j'ai gagné ce terrain par mon travail. Qui vous a donné les alignements, leur pouvait-on répondre ; et en vertu de quoi prétendez-vous être payé à nos dépens d'un travail que nous ne vous avons point imposé ? 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 ? Destitué de raisons valables pour se justifier, et de forces suffisantes pour se défendre ; écrasant facilement un particulier, mais écrasé lui-même par des troupes de bandits ; seul contre tous, et ne pouvant à cause des jalousies mutuelles s'unir avec ses égaux contre des ennemis unis par l'espoir commun du pillage, le riche, pressé par la nécessité, conçut enfin le projet le plus réfléchi qui soit jamais entré dans l'esprit humain ; ce fut d'employer en sa faveur les forces mêmes de ceux qui l'attaquaient, de faire ses défenseurs de ses adversaires, de leur inspirer d'autres maximes, et de leur donner d'autres institutions qui lui fussent aussi favorables que le Droit naturel lui était contraire. » (OC, III, p. 176-177.)

Le récit du pacte est fait dans la perspective de la réflexion du riche, qui se demande comment il va pouvoir survivre dans un état de nature devenu état de guerre. Certes, il y a déjà accumulé des possessions, mais rien ne lui garantit qu'il pourra les conserver si ses forces ne lui suffisent plus pour les protéger. Le riche est confronté à un problème de sécurité : il ne peut se fier à ceux qu'il exploite, c'est l'évidence, mais il ne peut se fier non plus aux autres riches – « à cause des jalousies mutuelles ». Rousseau retrace ici, avec brio, les raisonnements successifs du riche : la première étape est lockienne, puisque le riche entend justifier ses possessions en renvoyant au travail qu'il a mis dans ses terres, mais il voit bien les insuffisances de ce raisonnement : il ne suffit pas d'avoir travaillé soi-même pour justifier de profiter du travail des autres. Cette première étape du raisonnement échoue à convaincre car il lui manque le consentement de tous. Pour que la propriété soit légitime, il faudrait que la propriété d'un seul repose sur le consentement de tous les autres. C'est ainsi que ce personnage imaginaire en arrive au « projet le plus réfléchi qui soit jamais entré dans l'esprit humain » : remplacer le droit naturel, qui règne dans l'état de guerre, par un droit civil fondé sur l'accord de ceux-là mêmes qui devront en pâtir car ils ont déjà été expropriés par les riches. C'est le contrat de dupe : un contrat génial, si l'on se situe du point de vue du riche, puisqu'il va lui permettre de conquérir une sécurité qui lui faisait défaut dans l'état de guerre.

§ 31. « Dans cette vue, après avoir exposé à ses voisins l'horreur d'une telle situation qui les armait tous les uns contre les autres, qui leur rendait leurs possessions aussi onéreuses que leurs besoins, et où nul ne trouvait sa sûreté ni dans la pauvreté ni dans la richesse, il inventa aisément des raisons spécieuses pour les amener à son but. « Unissons-nous, leur dit-il, pour garantir de l'oppression les faibles, contenir les ambitieux, et assurer à chacun la possession de ce qui lui appartient : institutions des règlements de Justice et de paix auxquels tous soient obligés de se conformer, qui ne fassent acception de personne, et qui réparent en quelque sorte les caprices de la fortune en soumettant également le puissant et le faible à des devoirs mutuels. En un mot, au lieu de tourner nos forces contre nous-mêmes, rassemblons-les en un pouvoir suprême qui nous gouverne selon de sages Lois, qui protège et défende tous les membres de l'association, repousse les ennemis communs, et nous maintienne dans une concorde éternelle ».

Ce qui est frappant dans ce discours, c'est qu'il présente le projet hobbesien non pas comme la fondation rationnelle de l'Etat (ce que Hobbes prétend que le contrat est) mais comme le programme politique des riches : le « pouvoir suprême » (la souveraineté) doit rassembler les forces de tous pour assurer un gouvernement au service de la protection de tous les membres de l'association. C'est le programme de souveraineté, défini par Bodin et justifié philosophiquement

par Hobbes, mais relu par Rousseau dans une perspective historique et critique : celui qui propose le contrat n'est pas présenté comme un agent rationnel neutre, mais comme un intrigant qui entend tromper ceux qui, moins riches que lui, bénéficieront certes d'une protection de l'Etat mais bien moindre que la sienne, et *surtout au prix de leur liberté*. On retrouvera cette même idée chez Marx, lorsque celui-ci nous dit que l'Etat est toujours au service de la « classe dominante » – à la différence de vocabulaire près, « riche » ou « classe dominante », c'est la même idée. Il ne s'agit pas ici de se prononcer sur la justesse, ou non, de cette idée, mais de souligner la nouveauté de l'argument de Rousseau : l'histoire de la philosophie nous donne à voir le surgissement des concepts et des problèmes dans toute leur nouveauté. Le paragraphe suivant va s'attacher à décrire les conséquences politiques de ce pacte de dupe :

§ 32. « Il en fallut beaucoup moins que l'équivalent de ce Discours pour entraîner des hommes grossiers, faciles à séduire, qui d'ailleurs avaient trop d'affaires à démêler entre eux pour pouvoir se passer d'arbitres, et trop d'avarice et d'ambition pour pouvoir longtemps se passer de Maîtres. Tous coururent au-devant de leurs fers croyant assurer leur liberté ; car avec assez de raison pour sentir les avantages d'un établissement politique, ils n'avaient pas assez d'expérience pour en prévoir les dangers ; les plus capables de pressentir les abus étaient précisément ceux qui comptaient d'en profiter, et les sages mêmes virent qu'il fallait se résoudre à sacrifier une partie de leur liberté à la conservation de l'autre, comme un blessé se fait couper le bras pour sauver le reste du Corps. »

La lecture que Rousseau fait du contrat est différente de celle de Hobbes : ce n'est pas un raisonnement logique, mais un événement qu'il décrit, certes conjectural car nous ignorons quand l'événement a eu lieu. Il souligne que ceux qui auraient pu mettre des contre-pouvoirs et limiter les effets négatifs de l'Etat ne le feront pas car ils ont intérêt à utiliser cette construction commune à leurs seules fins particulières : les affaires à démêler font que les plus pauvres ne voient dans l'Etat que sa puissance arbitrale, et leurs ambitions font qu'ils ont besoin d'un maître qui puisse, on le suppose, répartir les signes de reconnaissance. Pensez ici au fonctionnement de la cour de Versailles, qui fut un lieu de domestication de la noblesse française.

Trois personnages sont présents en filigrane : les « plus capables », les « sages », et les autres. Les sages sont les intellectuels, qui comprennent le subterfuge mais ne le dénoncent pas car il est déjà trop tard (pensent-ils), et les puissants trop puissants ; ceux qui comprennent les dangers du mécanisme et entendent en profiter, les riches et les autres, qui sont les dindons de la farce, aveugles à la nature réelle du contrat que l'on a voulu leur faire signer.

Il nous faut maintenant comprendre le point de vue à partir duquel Rousseau développe sa critique : si la corruption est aussi marquée, une philosophie critique est-elle encore possible ? N'est-il pas déjà trop tard pour formuler un point de vue critique sur un processus que les riches ont tout intérêt à présenté comme irréversible.

## 2.2. L'Etat et la liberté des citoyens

L'axe normatif de la critique de Rousseau repose sur le refus d'une fondation de l'Etat sur le renoncement à la liberté des sujets, en bref, il repose sur le refus du pouvoir arbitraire de l'Etat et la défense de la liberté des sujets et la critique de tout dispositif politique qui suppose la renonciation par certains à la liberté et aux droits fondamentaux qui sont les leurs :

« Les politiques font sur l'amour de la liberté les mêmes sophismes que les Philosophes ont faits sur l'Etat de Nature ; par les choses qu'ils voyent ils jugent des choses très différentes qu'ils n'ont pas vues, et ils attribuent aux hommes un penchant naturel à la servitude par la patience avec laquelle ceux qu'ils ont sous les yeux supportent la leur, sans songer qu'il en est de la liberté comme de l'innocence et de la vertu, dont on ne sent le prix qu'autant qu'on en jouit soi-même, et dont le goût se perd sitôt qu'on les a perdues. » (OC, III, p. 181).

Le ressort de cet argument est de contester la méthode des « politiques », à savoir, de ceux qui forment les règles du jeu politique – comparés ici aux philosophes lorsqu'ils parlent de l'état de nature, dont on a vu que Rousseau voulait réviser de fond en comble l'analyse. Quelle erreur ces « politiques » font-ils ? Ils jugent de ce qui devrait être en fonction de l'état actuel de l'humanité : si l'humanité que nous avons sous nos yeux est dégradée ou corrompue, il ne faut pas en déduire que les hommes ont toujours été dans un tel état. Le ressort de la critique de Rousseau est de remonter plus haut et de juger de ceux qui viennent après à l'aune des vertus de ceux qui étaient là avant. Si les hommes ses contemporains ne sont plus capables de se battre pour leur liberté, cela ne veut pas dire que la liberté politique n'est rien : cela correspond seulement à un ressort psychologique en fonction duquel il est très difficile de retrouver le goût de la liberté quand on y a renoncé. La philosophie de Rousseau est fondamentalement une philosophie de la liberté, qu'il voit s'exprimer dans les mœurs des peuples les moins civilisés, et son problème politique principal est de comprendre en quoi la forme de l'Etat, née d'une privation de liberté par un raisonnement spécieux, peut répondre à une aspiration à la liberté, et non pas simplement la détruire. C'est le problème de *Du contrat social*, que nous allons envisager de manière générale à travers la spécificité de sa perspective théorique et sa différence avec la perspective du second *Discours*. Pour cela, nous nous appuierons sur la lecture que Rawls fait de ce problème.

### 3. Mettre l'Etat réel au service d'une refondation du contrat social

#### 3.1. Une anticipation de *Du contrat social* dans le *Discours sur l'inégalité*

Beaucoup a été écrit sur le rapport entre les deux œuvres : je me contenterai de signaler pour ma part les éléments d'une réflexion sur la bonne constitution que l'on trouve dans le second Discours :

« Sans entrer aujourd'hui dans les recherches qui sont encore à faire sur la Nature du Pacte fondamental de tout Gouvernement, je me borne en suivant l'opinion commune à considérer ici l'établissement du Corps politique comme un vrai Contract entre le Peuple et les Chefs qu'il se choisit ; Contract par lequel les deux Parties s'obligent à l'observation des Loix qui y sont stipulées et qui forment les liens de leur union. Le Peuple ayant, au sujet des relations Sociales, réuni toutes ses volontés en une seule, tous les articles sur lesquels cette volonté s'explique, deviennent autant de loix fondamentales qui obligent tous les membres de l'Etat sans exception, et l'une desquelles règle le choix et le pouvoir des Magistrats chargés de veiller à l'exécution des autres. Ce pouvoir s'étend à tout de qui peut maintenir la constitution sans aller jusqu'à la changer. » (OC, III, p. 184-185.)

Ce texte est intéressant car il constitue un premier résumé des idées qui seront formulées plus en détail dans *Du Contrat social*, qui connut lui-même plusieurs versions (notamment, le MS de Genève), et plusieurs titres (*Institutions politiques*, le premier titre). Nous en retiendrons une idée centrale : les lois ne sont pas définies en fonction du bon plaisir des magistrats (prince, ministres, etc.), mais en fonction d'une unique volonté, qui, lorsqu'elle s'exprime, produit autant de lois. Il ne parle pas ici de volonté générale, mais d'une volonté du peuple, qui produit des lois, qui obligent tous les membres de l'Etat sans exception. Cette « généralité » de la loi signifie d'emblée que la loi n'est pas sujette à exceptions, et qu'elle ignore les privilèges (la loi privée, réservée à l'usage de quelques-uns). C'est une affirmation très forte, qui s'oppose à l'idée couramment reçue dans les monarchies selon laquelle c'est le roi qui forge la loi, en fonction de son « bon plaisir », sans nécessairement se soucier de la volonté de ses sujets.

Ce texte constitue, toutefois, un changement de ton et de projet à l'intérieur du second Discours. Pour mieux comprendre l'écart entre les deux projets, nous allons nous appuyer sur la lecture que Rawls fait de Rousseau car sa *Théorie de la justice* prolonge à certains égards la théorie rousseauiste de la volonté générale. Cette TJ est à la recherche d'un critère permettant d'exprimer le juste indépendamment des intérêts particuliers des membres de l'Etat. Les méthodes sont différentes – la volonté générale, et le choix sous voile d'ignorance –,



mais l'esprit est le même.

### 3.2. Une interprétation rawlsienne de Rousseau

Comme on peut le lire dans *Justice et critique* («John Rawls : For the Record», *The Harvard Review of Philosophy*, 1991, trad. fr. et présentation L. Foisneau et V. Munoz-Dardé), Rawls a fait pendant toute sa carrière à Harvard un cours sur la *Théorie de la justice* et un cours sur les auteurs de la tradition. Le cours sur Rousseau se trouve dans les *Lectures on the history of political philosophy*, qui n'a pas encore été traduit en français. Je vous encourage à lire les leçons sur Rousseau en entier. Vous verrez que Rawls est aussi un bon historien de la philosophie : non pas un érudit, mais un lecteur attentif à ce que dit un auteur, et soucieux, en philosophe, de démêler les problèmes.

Il va nous aider à comprendre la place d'un ouvrage de philosophie normative comme *Du contrat social*, qui dit ce que les institutions devraient être, comme un modèle possible de la *Théorie de la justice*. Quel est le problème ? Comment articuler une description de la décadence des sociétés humaines, qui culmine avec ce que les hommes des Lumières appelaient la civilisation, et la possibilité d'une philosophie politique suggérant des manières de réformer les institutions que nous avons héritées de l'histoire ? On voit bien, à la lecture du second *Discours*, que l'humanité court à la catastrophe. Les discours que nous entendons aujourd'hui ont une tonalité très rousseauiste : nous courrons à la catastrophe, et nous ne voyons pas comment l'humanité pourrait rectifier le cours d'une histoire catastrophique.

Rawls va interpréter Rousseau comme un philosophe qui conçoit la possibilité d'une société politique reposant sur les tendances les plus positives de la nature humaine, en même temps qu'il mesure le degré d'éloignement de cet idéal qui est le nôtre :

« La croyance de Rousseau que la nature humaine est bonne et que c'est à travers les institutions sociales que nous sommes devenus méchants, conduit aux deux propositions suivantes :

- (a) Les institutions sociales et les conditions de la vie sociale exercent une influence prédominante sur les tendances humaines à se développer et à s'exprimer dans le temps. Lorsqu'elles ont été réalisées, certaines de ces tendances sont bonnes et d'autres mauvaises ;
- (b) Il existe au moins un type possible et raisonnable d'institutions politiques légitimes qui satisfont tout à la fois les principes du droit politique, les exigences de la stabilité institutionnelle et du bonheur humain. » (Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, Harvard, Harvard UP, 2007, p. 206)

Rawls ne prétend pas proposer une interprétation originale – il fait référence à un interprète reconnu de Rousseau aux Etats-Unis, Masters –, mais ce qu’il dit du projet de Rousseau éclaire la possibilité même d’une philosophie politique, qui ne soit pas simplement le récit historique de la manière dont nous avons atteint un certain degré d’inégalité et de corruption des mœurs.

### 3.3. Deux approches de la philosophie politique

La fonction du *Contrat social* est de rendre pensable ce que pourrait être un état de la société dans lequel nous pourrions être en accord avec ce qu’il y a de plus positif dans notre nature : notre capacité à coopérer les uns avec les autres selon des principes qui exprimeraient la volonté générale. On voit ainsi se dessiner deux dimensions ou deux approches de la philosophie politique dans l’œuvre de Rousseau :

1. La première tendance, qui sera prolongée par les théoriciens de l’histoire comme Marx, est de décrire de manière conjecturale, mais fidèle à ce que l’on estime la vérité, les tendances à l’œuvre dans l’histoire des sociétés humaines.
2. La deuxième dimension de la philosophie politique est de dessiner les contours institutionnels de ce que pourrait être une société dans laquelle nous ne serions pas étrangers à nous-mêmes, dans laquelle nous pourrions nous sentir en conformité avec notre nature, et développer notre goût pour la vie sociable et la coopération avec autrui.

### 3.4. Conclusion. Eloge de la république

Cette double caractérisation est très utile encore aujourd’hui :

1. Certaines philosophies politiques, qui connaissent souvent un succès de scandale, proposent une lecture de notre situation culturelle et historique (Slavoj Zizek, par ex.). Que sommes-nous devenus en tant qu’êtres humains et qu’est-ce qui caractérise le type de culture dans laquelle nous vivons ?
2. Un autre type de philosophie politique se demande ce que pourrait être nos institutions pour mieux fonctionner, pour être plus en accord avec nos attentes en tant qu’êtres humains doués du sens de la coopération : la philosophie politique normative.

La thèse de la bonté de la nature humaine possède, chez Rousseau interprété par Rawls, une signification normative très précise : elle constitue un point de repère permettant de réfléchir aux transformations institutionnelles nécessaires dans tous les domaines de la société, en politique, en économie, en droit, etc. Quand on évoque cette disposition, on peut toujours bien sûr protester que

ces réformes ne serviront à rien dès lors que les êtres humains ne sont pas capables de vouloir les appliquer, à savoir, se donner les moyens, par leurs efforts, de faire émerger une société juste.

Face à la question des inégalités, on peut adopter, par conséquent, deux attitudes : 1. Celle qui consiste à dire qu'il ne sert à rien de faire quelque chose, puisque de toute façon les hommes tendront toujours à réaliser leurs intérêts égoïstes au détriment des autres ; 2. Celle qui considère qu'il est possible de penser de meilleurs arrangements institutionnels car les êtres humains sont capables de coopérer entre eux – la forme républicaine est l'une des modalités de cette coopération, qui fut envisagée dans l'histoire pour corriger les tendances négatives, voire criminelles, de la structure-Etat, qui est, ne l'oublions pas, une structure visant avant tout à obtenir l'obéissance. C'est ce qui justifie le fait que Rousseau ait fait précéder son second Discours d'une lettre dédicatoire (« Dédicace ») à la République de Genève, dont la particularité est de s'adresser successivement à toutes les composantes du corps politique genevois, au lieu de ne chercher les faveurs que des seuls princes – comme dans les dédicaces du temps de Louis XIV. Nous terminerons par une citation extraite de cette préface, où il rend hommage à son père, un artisan de la ville basse, qui lui a donné le goût des lettres :

« Je ne me rappelle point sans la plus douce émotion la mémoire du vertueux Citoyen de qui j'ay reçu le jour, et qui souvent entretint mon enfance du respect qui vous était dû. Je le vois encore vivant du travail de ses mains, et nourrissant son ame des vérités les plus sublimes. Je vois Tacite, Plutarque et Grotius, mêlés devant lui avec les instruments de son métier. » (OC, III, p. 118.)

En rendant hommage aux citoyens de Genève, c'est aussi à son père qu'il rend hommage, qui lui a donné le sens des valeurs républicaines.