

Céline Spector

Selon le principe de l'éducation négative préconisé par l'*Émile*, l'enfant doit éviter tout contact précoce avec les situations sociales qui pourraient induire l'erreur et le vice. Mais une objection surgit : il se peut que l'enfant, quoique innocent – méconnaissant le sens du bien et du mal auquel seule sa raison développée pourra le faire accéder – soit *naturellement* violent ; il se peut qu'il cause du tort à autrui, fût-ce sans le savoir ni le vouloir, dans sa propriété si ce n'est dans sa personne. Le principe tant invoqué de la « bonté naturelle » de l'homme n'exclut nullement la possibilité d'un caractère infantile nuisible. Aux *caractères doux* s'opposent les *naturels violents* qu'il faut éduquer, sous peine de devoir les enchaîner pour les empêcher de nuire. Alors même qu'il refuse tout endoctrinement précoce, Rousseau envisage donc très tôt dans l'*Émile* une première éducation à la justice. Cette contribution entend exposer les principes de cette éducation : il s'agira de comprendre le caractère fondateur de la question de la propriété dans la philosophie morale et de conforter, par là même, le déni d'une autonomie de la morale dans l'œuvre de Rousseau. Sans revenir sur les tensions relatives au problème de l'inviolabilité de la propriété¹, il conviendra d'élucider la genèse de l'obligation à respecter la propriété privée, au sein d'une société civile qui en a fait le socle des rapports sociaux.

Un sens inné de la justice ?

L'éducation a d'abord affaire à un être vulnérable : misère et faiblesse forment le premier état de l'homme, qui s'exprime à l'origine pour obtenir de la sollicitude. Le lien

¹ Voir P. Coleman, « Property, Politics, and Personality in Rousseau », in *Early Modern Conceptions of Property*, S. Staves et J. Brewer eds., Londres, Routledge, 1995, p. 254-274 ; M. Xifaras, « La destination politique de la propriété chez Jean-Jacques Rousseau », *Les Études philosophiques*, n°3, 2003 ; É. Balibar, « Le renversement de l'individualisme possessif », in *La Propriété, le Propre, l'Appropriation*, H. Guineret et A. Milanese eds., Paris, Ellipses, 2004, p. 9-30.

social est enraciné dans le besoin, qui s'énonce à la fois comme une demande de secours et d'amour – *aimez-moi* autant qu'*aidez-moi*. À l'origine, c'est l'allaitement et le soin, lorsqu'il n'est pas « mercenaire », qui initie cet attachement. Selon Rousseau, « la sollicitude maternelle ne se supplée point »². Mais la relation morale primordiale excède la sollicitude due à l'attachement ; elle peut comporter une dimension négative, une réaction à l'offense associée à la punition. Rousseau décrit ainsi la scène d'un nourrisson pleureur qui redouble de fureur lorsqu'il est frappé par sa nourrice – première preuve, selon Rousseau, d'une indignation originaire et d'une conscience de l'injustice subie : « Quand j'aurais douté que le sentiment du juste et de l'injuste fut inné dans le cœur de l'homme, cet exemple seul m'aurait convaincu »³.

Le sens du juste et de l'injuste serait-il originel, présent par nature en l'homme, avant tout développement de la raison, antérieurement à toute éducation ? Rousseau répond positivement : avant que la conscience ne se développe avec les lumières de la raison, les réactions de l'enfance témoignent de l'existence d'un sens qui identifie l'*intention* de nuire et y réagit immédiatement, dans la continuité, non seulement de l'amour de soi (atteinte à l'intégrité corporelle), mais aussi d'une forme d'amour-propre que l'on s'étonnera peut-être de découvrir si tôt présent. L'enfant réagit à ce qu'il perçoit d'emblée, dans le léger coup donné, comme une « intention manifeste de l'offenser »⁴. Rousseau associe ainsi la disposition primordiale à la colère à un sens originaire de la justice. Mais comment concevoir ce sens avant la formation des idées, et comment comprendre ce qu'est l'offense si l'on ignore ce qu'est le crime ? Il semble d'abord nécessaire de distinguer un sens moral appliqué à nos propres actions et celui qui s'applique, « parfois », aux actions d'autrui qui nous concernent :

La raison seule nous apprend à connaître le bien et le mal. La conscience qui nous fait aimer l'un et haïr l'autre, quoique indépendante de la raison, ne peut donc se développer sans elle. Avant l'âge de

² *Émile*, p. 257. Sur l'usage de Rousseau dans les théories contemporaines du « care », voir F. Brugère, « Justice et sentiments moraux. Lecture de Martha Nussbaum et Joan Tronto », in *Modernités de Rousseau*, C. Spector éd., *Lumières*, n° 15, juin 2010, p. 181-197, et l'article de L. Mall dans le présent volume. Nous nous permettons également de renvoyer à notre ouvrage *Au prisme de Rousseau : usages politiques contemporains*, Oxford, Voltaire Foundation, 2011, chap. 8.

³ *Ibid.*, p. 286.

⁴ *Ibid.*, p. 287.

raison, nous faisons le bien et le mal sans le connaître ; et il n'y a point de moralité dans nos actions, quoiqu'il y en ait quelquefois dans le sentiment des actions d'autrui qui ont rapport à nous⁵.

Selon Rousseau, la justice qui suit le sentiment primitif de l'amour de soi est d'abord destinée à faire respecter nos droits. Mais comment faire si ces droits ne sont pas encore établis, ni fondés sur un socle rationnel ? Ayant critiqué les auteurs jusnaturalistes dont le tort est de croire au développement précoce d'un sens de la justice fondé sur la raison, Rousseau tente d'éviter le même écueil : seul un sentiment de justice issu du mouvement de la nature (du cœur) peut se concevoir chez le sauvage comme chez l'enfant. L'enfant a du moins conscience de chercher à se conserver et à satisfaire son bien-être. Pour autant, ce sentiment suffira-t-il à contrer les dispositions violentes ? S'il veut se prémunir de tout angélisme, le précepteur ne peut éluder le problème de la *violence*, qui chez Rousseau, une fois exclue l'hypothèse métaphysique du péché originel, ne peut être de prime abord qu'un désir physique de s'attaquer aux choses. À cette pulsion primitive de l'enfant désireux d'exercer son corps pour s'approprier ce qu'il désire, éventuellement pour détruire, il faut impérativement que l'éducation réponde. C'est dans ce contexte que surgit donc la première mise en scène destinée à former le sens de la justice. Très tôt, l'éducation doit faire émerger l'idée de propriété et de protection de la propriété privée :

Si j'avais donc à conduire un de ceux que je viens de supposer, je me dirais : Un enfant ne s'attaque pas aux personnes, mais aux choses ; et bientôt il apprend par l'expérience à respecter quiconque le passe en âge et en force ; mais les choses ne se défendent pas elles-mêmes. *La première idée qu'il faut lui donner est donc moins celle de la liberté que de la propriété*⁶.

L'origine de la propriété privée

Donner à l'enfant l'idée de la propriété revient à le faire accéder à son origine, c'est-à-dire, selon la méthode analytique, à sa production réelle, à son engendrement causal. De ce point de vue, il ne faut pas s'étonner que Rousseau, contempteur dans le second *Discours* des ravages de l'invention de la propriété privée, place ici l'idée de propriété à l'origine de l'éducation à la justice. La rupture n'est qu'apparente. D'une part, Rousseau reconnaît dès le second *Discours* que seul le travail, parfois en conflit avec le droit du premier occupant,

⁵ *Ibid.*, p. 288.

⁶ *Ibid.*, p. 329-330.

peut rendre raison de l'appropriation primitive, et que les premières règles de justice suivent l'établissement de la propriété privée⁷. D'autre part, Émile doit vivre dans une société civile régie par la propriété privée, la division du travail et le développement des échanges, alors même que le désir d'appropriation est donné comme un désir naturel et primitif, dépendant de l'amour de soi. Hobbes n'a pas entièrement tort : « c'est une disposition naturelle de l'homme de regarder comme sien tout ce qui est en son pouvoir »⁸. Or antérieurement à toute conception de la convention, et à tout sens du respect des conventions, comment contrer un si puissant désir d'appropriation ?

Rousseau part de l'épreuve vécue de l'injustice plutôt que d'un sens supposé de la justice. L'enfant doit prendre conscience qu'il souffre de la privation des choses qui lui appartiennent ; il doit donc être confronté au sentiment d'être privé de ce à quoi il s'est attaché. À cet égard, la mise en scène du gouverneur permet, bien mieux qu'une leçon de morale, de faire comprendre à l'enfant que le soin qu'on accorde sous forme de temps, de peine et de travail attache à l'objet du soin. C'est en investissant affectivement l'objet – en *donnant de sa personne* – que l'on éprouve l'attachement au monde ; et c'est lorsque ce lien créé se trouve détruit que l'on éprouve sa première souffrance morale. Remontant à l'origine de l'idée de propriété, Rousseau procède ainsi à une généalogie de la morale. L'expérience de l'injustice donne lieu à un premier sentiment, au-delà de la réaction primitive face à l'atteinte au corps propre. L'enfant comprend désormais qu'il peut être atteint en ce qui s'étend au-delà de lui, qui est à cet égard son « bien ». La mise en scène est éloquente. Ayant planté des fèves et arrivant l'arrosoir à la main, Émile se trouve confronté à un spectacle tragique – celui de ses fèves arrachées et du terrain sens dessus dessous :

Ah! Qu'est devenu mon travail, mon ouvrage, le doux fruit de mes soins et de mes sueurs ? Qui m'a ravi mon bien ? qui m'a pris mes fèves ? Ce jeune cœur se soulève ; le premier sentiment de l'injustice y vient verser sa triste amertume ; les larmes coulent en ruisseaux ; l'enfant désolé remplit l'air de gémissements et de cris. On prend part à sa peine, à son indignation ; on cherche, on s'informe, on fait des perquisitions. Enfin l'on découvre que le jardinier a fait le coup : on le fait venir⁹.

⁷ DOI, OC III, p. 173. Voir V. Goldschmidt, *Anthropologie et Politique. Les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, 1983.

⁸ *Émile*, p. 314.

⁹ *Ibid.*, p. 330-331.

Ce premier acte de la tragédie morale se dénoue par la prise du coupable. La morale se conçoit d'emblée dans un contexte social : la « triste amertume » soulevée par le premier sentiment d'injustice s'extériorise dans une plainte qui, une fois énoncé le sujet du grief (« qu'est devenu mon travail, mon ouvrage, le doux fruit de mes soins et de mes sueurs ? ») se tourne vers la recherche de l'auteur d'une telle faute (qui a ravi le bien ?). Ainsi faut-il souligner que la première apparition du *bien* dans la philosophie morale se livre sous les espèces de « mon bien » entendu à la fois dans sa matérialité et dans son rapport à l'affectivité (le « doux fruit » de ses soins). C'est la privation accidentelle de ce bien qui conduit à l'inquisition et aux « perquisitions » : les adultes qui entourent l'enfant se prêtent à la recherche du coupable et à l'instauration d'une forme de tribunal où l'on attend que celui-ci soit jugé. Le sentiment d'injustice, douleur réelle exprimée par des gémissements et des cris, entraîne donc la personne vulnérable dans un espace social où les secours qu'on lui prête expriment la pitié qu'il suscite. Aussi le contexte domestique (les serviteurs viennent au secours de l'enfant, c'est le jardinier qui semble être l'auteur du crime) ne doit-il pas éluder la dimension d'emblée sociale qui traduit l'expression immédiate et brute du premier sentiment d'injustice : à peine énoncée sous la forme primitive du cri, la plainte suscite l'apparition d'un ordre public de la justice. Amour de soi et pitié suffisent, sans la médiation de la raison, à passer de l'ordre immédiat de l'affectivité éprouvée (l'indignation, la douleur morale) à l'ordre public de la recherche rationnelle des causes (l'auteur du mal commis).

Pourtant, il ne s'agit là que du premier acte du drame de la propriété, et le second conduit à un rebondissement inattendu, car le coupable présumé se transforme en victime, et sa défense en réquisitoire :

Mais nous voici bien loin de compte. Le jardinier, apprenant de quoi on se plaint, commence à se plaindre plus haut que nous. Quoi! Messieurs, c'est vous qui m'avez ainsi gâté mon ouvrage! J'avais semé là des melons de Malte dont la graine m'avait été donnée comme un trésor, et desquels j'espérais vous régaler quand ils seraient mûrs ; mais voilà que, pour y planter vos misérables fèves, vous m'avez détruit mes melons déjà tout levés, et que je ne remplacerai jamais. Vous m'avez fait un tort irréparable, et vous vous êtes privés vous-mêmes du plaisir de manger des melons exquis¹⁰.

L'injustice apparente dissimulait donc une injustice plus grave, que l'enfant avait commise sans s'en rendre compte : lui-même s'était rendu coupable d'une destruction de l'objet du

¹⁰ *Ibid.*, p. 331.

travail et des soins d'autrui, en négligeant le droit issu du travail d'un précédent occupant. Le dialogue qui s'engage dès lors témoigne de la complexité sociale du problème de la propriété : il est impossible de séparer la protection de la propriété privée de la question de l'origine et du fondement de l'appropriation.

Faut-il accorder la priorité au droit issu du travail ou au droit du premier occupant ? Le premier donne-t-il la clé du *fondement* de l'appropriation, là où le second n'en livrerait pour ainsi dire que l'*origine* ou le commencement¹¹ ? Le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* avait fait du droit du premier occupant une forme d'usurpation, toujours menacée par le droit du plus fort dont il ne diffère pas essentiellement¹². Mais privilégier le droit issu du travail n'a rien d'évident : si le *Contrat social* fait de la culture des terres le seul « signe de propriété qui au défaut de titres juridiques doit être respecté d'autrui »¹³, le second *Discours* stipulait clairement, contre Locke, que l'appropriation issue du travail ne peut être justifiée que par un « consentement unanime et exprès du genre humain » – consentement fort improbable dès lors que les exclus de la propriété ne sauraient rationnellement consentir au mécanisme de leur spoliation. Peu importe ici que le second *Traité du gouvernement civil* ait refusé cet argument en soutenant que le consentement unanime du genre humain n'est pas requis pour justifier l'appropriation primitive par le travail :

La quantité de terre qu'un homme laboure, plante, amende et cultive, et dont il peut utiliser le produit, voilà ce qui définit l'étendue de sa propriété. Par son travail, il l'enclôt, pour ainsi dire, en la séparant de ce qui est commun. On n'invalidera pas son droit en disant que tout le monde possédait un titre égal et qu'il ne pouvait donc se l'approprier ni l'enclorre sans le consentement de ses copossesseurs, c'est-à-dire de l'ensemble du genre humain¹⁴.

Rousseau réfute ce sophisme : antérieurement au droit positif, seul un « droit précaire et abusif » peut garantir les possessions ; rien ne peut les légitimer en droit, dès lors qu'aucun consentement ne peut justifier que l'appropriation suppose pour certains la

¹¹ Sur cette opposition entre origine et fondement, voir B. Bachofen, *La Condition de la liberté*, Paris, Payot, 2002, p. 131-143 ; et sur le rapport à Locke, « Une “robinsonnade” paradoxale : les leçons d'économie de l'Émile », *Archives de Philosophie*, 2009/1, t. 72.

¹² *DOI*, p. 176.

¹³ *CS*, I, 9, p. 366.

¹⁴ Locke, *Traité du gouvernement civil*, trad. J.-F. Spitz, Paris, P.U.F., 1994, § 32, p. 25.

privation du droit à l'existence¹⁵. La différence est saisissante : là où Locke avait fini par concevoir, avec l'invention de la monnaie, l'abolition des limites d'abord posées par la loi naturelle à l'appropriation (limitations censées rendre compatibles la conservation de chacun et celle du genre humain¹⁶), Rousseau montre qu'une telle absence de limites rend illégitime toute tentative de dégager un fondement à l'appropriation – le consentement de chacun étant manifestement hors d'atteinte avant que soit énoncé le pacte dupant les dépossédés en invalidant leurs prétentions¹⁷. Que la propriété ait une origine arbitraire, qu'elle soit toujours plus ou moins issue d'un *coup de force* qui laisse le possédant « destitué de raisons valables pour se justifier »¹⁸, voilà ce qu'établit sans équivoque le second *Discours*, et dont on trouve le prolongement dans la mise en scène d'*Émile*. Il reste que face au conflit des prétentions à l'appropriation, l'ouvrage parvient à une solution formelle : le droit issu du travail est adossé, par la médiation de l'héritage, à celui du précédent occupant ; dans la société civile, il n'y a plus lieu d'opposer le droit issu de l'occupation au droit issu du travail, l'origine au fondement.

Mais justification n'est pas justice. Des circonstances singulières sont nécessaires pour faire surgir l'utilité des règles de justice : c'est la rareté des terres, une fois l'espace de la Terre saturé par l'appropriation primitive, qui suscite la nécessité d'une régulation. Locke envisageait une abondance originelle, justifiant ainsi que l'activité transformatrice issue du corps propre de l'individu puisse lui donner droit, naturellement, à sa propriété ; il écartait l'hypothèse de controverses sur les titres de propriété liés à l'empiètement des uns sur le droit des autres¹⁹. Comme l'a montré Blaise Bachofen, Rousseau rompt avec ce mythe fondateur du libéralisme naissant : l'appropriation des uns suppose l'expropriation des

¹⁵ DOI, p. 176-177. L'argument de Rousseau sera poursuivi par Robespierre. Voir notamment, sur le droit imprescriptible à l'existence, le Discours à la Convention du 2 décembre 1792, in *Pour le bonheur et pour la liberté*, Paris, La Fabrique, 2000, p. 183.

¹⁶ Locke, second *Traité*, *op. cit.*, §27.

¹⁷ DOI, p. 177. Sur la critique de la réhabilitation, par V. Goldschmidt, du « pacte de dupes », on lira avec profit les remarques de B. Bachofen, *La Condition de la liberté*, *op. cit.*, p. 159-170.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Locke, second *Traité*, *op. cit.*, §32-35, 40-45, 51 : « Ceci ne laissait aucune place aux controverses à propos des titres... » (p. 38).

autres ; elle contrevient radicalement au *droit naturel* qu'a chacun de subvenir à ses besoins primaires – seule figure du droit naturel qui vaille²⁰.

Le dialogue de l'*Émile* illustre à ce titre la nécessité de démystifier le discours du possédant, sa rhétorique et ses sophismes (ici encore innocents). Car si l'enfant demande pardon en prenant conscience du mal qu'il a commis et du tort qu'il entend immédiatement réparer (le repentir se conjuguant à la promesse de ne plus recommencer ce qui apparaît désormais comme un tort), le jardinier répond en invoquant ce qu'il faut bien nommer la *question sociale* – celle-là même que le second *Discours* avait placé au cœur de son dispositif théorique :

JEAN-JACQUES

Excusez-nous, mon pauvre Robert. Vous aviez mis là votre travail, votre peine. Je vois bien que nous avons eu tort de gâter votre ouvrage ; mais nous vous ferons venir d'autre graine de Malte, et nous ne travaillerons plus la terre avant de savoir si quelqu'un n'y a point mis la main avant nous.

ROBERT

Oh! bien, messieurs, vous pouvez donc vous reposer, car il n'y a plus guère de terre en friche. Moi, je travaille celle que mon père a bonifiée ; chacun en fait autant de son côté, et toutes les terres que vous voyez sont occupées depuis longtemps²¹.

Si la question de la justice est indissociablement sociale et morale, c'est que la question du « surnuméraire » est inséparable des origines de la propriété privée²². C'est parce que l'appropriation primitive a laissé des hommes démunis, dépourvus de moyens de subsistance, que l'émergence première du sentiment d'injustice a égard pour eux – les laissés-pour-compte du dispositif de l'inégalité. Toutes les dimensions de la société civile qui appelleront l'institutionnalisation de la justice sont en un sens contenues dans ce moment originaire : ceux qui ne peuvent hériter de la propriété foncière en sont souvent

²⁰ Voir *Émile*, p. 467-468. Voir B. Bachofen, « “Les douceurs d'un commerce indépendant” : Jean-Jacques Rousseau, ou le libéralisme retourné contre lui-même », *Astérior*, n° 5, juillet 2007, <http://asterion.revues.org/document778.html>.

²¹ *Émile*, p. 331-332.

²² DOI, p. 175. Voir B. Bachofen, *La Condition de la liberté*, *op. cit.*, p. 143-148.

irréremédiablement exclus, et réduits pour vivre à la dépendance d'autrui. Ainsi la question de la justice se pose-t-elle d'emblée comme une question sociale : celle des hommes privés de la possibilité de travailler pour eux-mêmes et de s'approprier leur bien propre. A cet égard, l'idée de propriété, antérieure dans la gradation des idées morales à l'idée de liberté, y conduit implicitement : celui qui ne peut posséder ne peut être son propre maître. Tout ceci n'est pas encore accessible à l'enfant, mais le dispositif rhétorique dans lequel il se trouve pris lors de sa première épreuve de l'injustice l'engage sur cette voie. Au moment même où il souffre pour la première fois d'une atteinte à ce qui lui semble être sa propriété, Émile est soumis au doute sur la valeur de ce sentiment apparemment primitif : *sous* la propriété qu'il s'est acquise, par son soin, gît une autre propriété qui invalide la prétention précédente. La mise en scène morale vaut comme une leçon de choses : ce qui est premier n'est pas originaire ; l'indignation a beau paraître naturelle, elle n'est pas toujours légitime pour autant.

Loin de tout naturalisme naïf, Rousseau expose donc les ressorts du mécanisme social qui exclut toute conception autonome de la morale. Dans la société civile où l'inégalité est le ressort de la société, la morale ne peut être que sociale. Mais dans l'*Émile*, il ne s'agit pas tant de critiquer la société civile « bourgeoise » que d'y préparer l'enfant sans le corrompre par ses préjugés. Il faudra donc rendre compte du principe de respect de la propriété et de l'*obligation* qui en découle. La suite de la fiction en témoigne :

ÉMILE

Monsieur Robert, il y a donc souvent de la graine de melon perdue ?

ROBERT

Pardonnez-moi, mon jeune cadet ; car il ne nous vient pas souvent de petits messieurs aussi étourdis que vous. Personne ne touche au jardin de son voisin ; chacun respecte le travail des autres, afin que le sien soit en sûreté²³.

23

Ibid., p. 332.

Le dialogue pourrait s'arrêter là, et la justification de l'ordre social reposerait dès lors sur le principe prudentiel de réciprocité : chacun s'engage à ne pas porter atteinte aux droits d'autrui afin que celui-ci respecte ses propres droits. Mais il n'en est rien, car le principe de réciprocité ne peut prendre sens que si ceux qui l'appliquent sont égaux. *L'asymétrie des positions vient donc hanter le principe du fonctionnement social*. Rousseau met en lumière le désordre initial qui engendre toutes les « contradictions du système social »²⁴. Le dispositif lockien est déstabilisé par l'objection très simple du surnuméraire (ici Emile, fils de riche artificiellement mis dans la peau du démuné par un échange de place fictif avec le jardinier, son serviteur) :

ÉMILE

Mais moi je n'ai point de jardin.

ROBERT

Que m'importe ? si vous gêtez le mien, je ne vous y laisserai plus promener ; car, voyez-vous, je ne veux pas perdre ma peine²⁵.

Le quatrième acte du drame prouve ainsi que la réciprocité ne peut fonder la justice. La voix enfin entendue de l'exclu, du surnuméraire, vient déstabiliser ce qui apparaissait pourtant comme le socle moral de l'ordre social. L'asymétrie empêche de clore le dispositif de réparation de l'injustice : il ne suffit pas de restaurer l'ordre rompu par l'atteinte à la propriété, car cet ordre même s'avère injuste. Loin de s'arrêter à la leçon de Locke et à sa version de la modernité (protéger les droits naturels issus de la propriété, du travail, et ultimement, de la propriété de soi et de son corps), Rousseau subvertit cette morale sociale dont le naturalisme n'est qu'un paravent idéologique. Si l'acquisition primitive doit toujours être soupçonnée d'usurpation, la propriété de soi ne peut servir de fondement naturel à la propriété privée. Éviter que l'invocation de la nature ne soit qu'un leurre, un simulacre qui

²⁴ *Émile*, p. 311. Une immense littérature est consacrée à l'analyse de ces contradictions. Voir notamment V. Goldschmidt, *Anthropologie et Politique. Les principes du système de Rousseau*, op. cit. ; J. Shklar, *Man and Citizen*, Cambridge, Cambridge UP, 1969 ; R. D. Masters, *La Philosophie politique de Rousseau*, Lyon, ENS Editions, 2002 ; M. Viroli, *La Théorie de la société bien ordonnée chez Jean-Jacques Rousseau*, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1988 ; J.-F. Spitz, *La Liberté politique*, Paris, P.U.F, 1995, chapitres VIII à XI.

²⁵ *Ibid.*, p. 332.

requière l'hypothèse métaphysique de la loi naturelle, suppose de démystifier les fausses genèses. La généalogie rousseauiste de la morale ne saurait se satisfaire de la découverte d'une origine qui n'a de naturel que le nom (et Dieu derrière ce nom). Mettre à jour les fondements naturels de la morale suppose, une fois l'homme en société, que l'on prenne en compte la dimension sociale – le caractère inégalitaire des rapports sociaux. A ce stade, Rousseau ne s'interroge pas sur la justice de cette origine (pourquoi Émile est-il privé de jardin, pourquoi est-il exclu, soi-disant, des bienfaits de la propriété foncière ?). Mais il montre que l'exclu se trouve confronté à un déni de son questionnement légitime : « peu m'importe », répond le jardinier, peu soucieux de savoir d'où provient son héritage et s'il n'est pas le fruit d'une injustice originelle.

Il reste que cette solution, une fois encore, est insatisfaisante. La justice ne saurait (sur le modèle humien cette fois²⁶) s'en tenir au respect de la propriété et des contrats. Un tiers opportunément arrivé sur les lieux (« Jean-Jacques ») suggère en effet une négociation ou un compromis :

JEAN-JACQUES

Ne pourrait-on pas proposer un arrangement au bon Robert ? Qu'il nous accorde, à mon petit ami et à moi, un coin de son jardin pour le cultiver, à condition qu'il aura la moitié du produit²⁷.

Le cinquième et dernier acte se joue ici : en proposant d'acheter un coin de terre en échange de la moitié du produit du travail qu'il y accomplit, « Jean-Jacques » expose le processus qui conduit ceux qui ne possèdent rien à se vendre en nature, c'est-à-dire à vendre leur force de travail. À nouveau, le modèle lockien se trouve retourné : loin que la propriété des biens procède naturellement de la propriété du corps, c'est la propriété du corps qui se trouve mise en cause par l'absence d'universalité d'une possession des biens ; le « pauvre » devra vendre son corps afin de subvenir à ses besoins. Le dénouement de l'histoire ressemble dès lors à une réconciliation, à une restauration de l'ordre perturbé par le tort d'abord qualifié d'irréparable : le marché est conclu par un « arrangement » à l'avantage d'Émile (le généreux Robert lui faisant grâce de sa contribution en nature). Du

²⁶ Hume, *Traité de la nature humaine*, Paris, GF-Flammarion, 1995, III, II, 2-5.

²⁷ *Émile*, p. 332.

point de vue de la genèse du sentiment de justice, la leçon est sans équivoque ; une fois qu'une forme de symétrie est établie (Émile devient propriétaire à son tour, quoique seulement pour l'usufruit), c'est bien la réciprocité qui fonde prudemment la morale. C'est ce que suggère le jardinier, apaisé mais toujours méfiant : « Je vous l'accorde sans condition. Mais souvenez-vous que j'irai labourer vos fèves, si vous touchez à mes melons »²⁸.

Antérieurement à toute institutionnalisation de la justice, le marché de l'enfant et du jardinier témoigne donc d'une première genèse du sens de la justice. La « scène originare » doit servir de leçon et enraciner dans l'imagination de l'enfant les motivations qui devront le conduire au respect des règles protégeant la propriété privée. Cette scène originare ne recourt pas à la raison pour légitimer les règles et les conventions ; seule l'imagination, sous la forme d'un souvenir traumatique et d'une menace future de représailles en cas de transgression, peut enraciner le sentiment d'obligation.

En dernière instance, cette genèse permet non seulement de *récuser toute conception autonome de la moralité* (une fois l'homme en société, la morale est forcément sociale) mais aussi d'*éliminer toute vision naïvement naturaliste de la morale*. Penser une morale et une politique « selon la nature » revient à dévoiler les artifices dont elle pourrait se parer en se faisant passer pour une morale ou une politique naturelle ; il s'agit de déjouer les ruses de la réciprocité qui voudrait se donner comme fondement naturel et rationnel – fondement que les jusnaturalistes ont cristallisé dans leur règle d'or : *ne pas faire à autrui ce que l'on ne voudrait pas qu'il nous fasse*. De cette règle d'or, fondement de la sociabilité humaine et, de là, de la justice, Rousseau et le gouverneur exposent les limites : la règle de droit ne peut prendre sens qu'entre des êtres égaux en fait. Il serait absurde de prétendre que les hommes sont égaux par nature et que la raison leur fait reconnaître cette règle rationnelle en même temps qu'elle les fait prendre conscience de leur égalité. Car l'inégalité de fait, en société, introduit une asymétrie que la morale ne peut en aucun cas résorber. Les hommes naissent libres et égaux dans l'état de nature ; ils ne naissent plus libres et égaux dans l'état civil – ne serait-ce qu'en raison de l'héritage, qui perpétue l'inégalité originelle. En récusant la thèse attribuée à Filmer d'une propriété fondée sur l'héritage issu d'Adam, Locke n'a donc fait que perpétuer le mythe : l'héritage demeure en tant que noyau arbitraire de la société civile. De ce fait, la

28

Ibid., p. 332.

justice ne saurait se restreindre à des règles de stabilisation de la propriété, de son acquisition à sa conservation et à sa cession. La genèse du sens de la justice pose d'emblée la question de « l'individualisme possessif »²⁹.

²⁹ Voir C. B. Macpherson, *La Théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke*, trad. M. Fuchs, Paris, Gallimard, 1971 ; et sur le renversement que Rousseau fait subir à la thèse libérale sur ce point, É. Balibar, art. cit.