©2018

Flora Champy

ALL RIGHTS RESERVED

REASSESSING ROUSSEAU'S REPRESENTATION OF ANTIQUITY

By

FLORA CHAMPY

A dissertation submitted to the

School of Graduate Studies

Rutgers, The State University of New Jersey

In partial fulfillment of the requirements

For the degree of

Doctor of Philosophy

Graduate Program in French

Written under the direction of

Professor James Swenson and Professor Catherine Volpilhac-Auger

And approved by

_____

_____

_____

_____

_____

_____

New Brunswick, New Jersey

OCTOBER 2018

ABSTRACT OF THE DISSERTATION

REASSESSING ROUSSEAU'S REPRESENTATION OF ANTIQUITY

By FLORA CHAMPY

Dissertation Directors:

Professors James Swenson and Catherine Volpilhac-Auger

This dissertation conducts a systematic examination of Jean-Jacques Rousseau's representation of Antiquity and provides a new interpretation of its meaning. Rousseau's lifelong interest in ancient Greece and Rome has so far been interpreted mainly as a personal myth, rooted in his emotional identification with examples of civic virtue. Challenging this interpretation, I analyze Rousseau's vision of Antiquity as a carefully constructed representation that seeks to answer key questions of early modern political thought. As he constructs his political system, Rousseau considers ancient material through a complex web of mediations, which alter his representation of Antiquity. The admiration for great men inherited from his childhood reading of Plutarch quickly turns into the construction of dynamic political models. Rousseau draws on ancient historical examples, as well as on Plato's and Aristotle's political philosophy, to articulate his own definition of key modern political concepts such as *sovereignty* and *body politic*. In Rousseau's view, ancient cities were politically successful because they fully understood the fundamental connection between anthropology and politics, placing the moral education of the citizens at the core of political action. Studying examples of ancient cities thus

becomes indispensable not only to define a truly legitimate political structure, but also to design methods and practices to make it last over time. In this respect, the Roman Republic, whose institutions more successfully faced the challenge of history, serves as a more significant political model than Sparta. Reassessing Rousseau's representation of Antiquity thus allows us to reevaluate the place of government in his political system.

SUBSTANTIAL ABSTRACT OF THE DISSERTATION

REASSESSING ROUSSEAU'S REPRESENTATION OF ANTIQUITY

By FLORA CHAMPY

This dissertation conducts a systematic examination of Jean-Jacques Rousseau's representation of Antiquity and provides a new interpretation of its meaning. Rousseau's lifelong interest in ancient Greece and Rome has so far been interpreted mainly as a personal myth, rooted in his emotional identification with examples of civic virtue. Challenging this interpretation, I analyze Rousseau's vision of Antiquity as a carefully constructed representation that seeks to answer key questions of early modern political thought. An interdisciplinary approach, grounding philosophical commentary on philological analysis and close text reading, has allowed me to propose a new understanding of a well-known feature of Rousseau's work: the significance of Antiquity in his political thought.

From the outset of his literary career, in the *Discourse on the Sciences and Arts* (1749), Rousseau revives the austere incorruptible Roman consul Fabricius to voice his own critique of the Enlightenment cultural and social model. The first expression of this seminal criticism is thus entrusted to a character from Plutarch's *Lives of Illustrious Men,* the very book which introduced Rousseau to the ancient world when he read it in Geneva with his father at the age of seven. In the *Confessions*, Rousseau describes this enthusiastic reading as a decisive discovery that made him perceive the superiority of republican regimes, capable of educating men to self-sacrifice for the benefit of their city.

Previous studies on the topic rely mostly on this account to analyze Rousseau's representation of Antiquity as an emotional construction, which tied together the collective account of heroic deeds with Rousseau's personal awareness of being part of a republic and the idealized image of his father. This interpretation is developed with full consistency in Yves Touchefeu's exhaustive study, *L'Antiquité et le christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*, ("Antiquity and Christianity in Jean-Jacques Rousseau", Oxford, Voltaire Foundation, 1999). Touchefeu analyzes Rousseau's system as the result of a fundamental tension between his politics, informed by classical models, and the essentially Christian inspiration of his ethics.

This interpretation relies on the notion of *exemplarity* as key to understand the meaning of Antiquity in Rousseau's thought. In this account, Rousseau, enduringly impressed by the encounter with Plutarch's exemplary figures, would try to communicate to his reader a sense of lost grandeur, extolling ancient cities and ancient men as examples to meditate on when it's no longer possible to follow them. To a certain extent, this analysis shares some traits with the comprehension of Rousseau's contemporaries themselves, who generally considered his interest for Antiquity as an attempt to revive the moral austerity of the old Romans, with different appreciations. His "brotherly foe"[1] Diderot praised him for embodying blame towards the corrupted subjects of Louis XV, whereas Christophe de Beaumont, archbishop of Paris, saw in Rousseau's consistent praise of Spartan and Roman "laws, morals and heroes" additional evidence of his disbelief over Christian dogmas, which justified banning *Émile*. A few decades later, Benjamin Constant proposed a more articulate version of this argument in the wake of the French Revolution. Constant's *Principles*

[1] To repeat Jean Fabre's expression, "Deux frères ennemis : Diderot et Jean-Jacques", *Diderot Studies*, vol. 3, 1961, p. 155-213.

of Politics (1806) and his famous speech *The Liberty of Ancients Compared to That of Moderns* (1819) interpret the excesses of the Terror as an attempt to implement blindly the system exposed in the *Social Contract*. In Constant's account, this attempt was doomed from the start, for Rousseau had neglected to consider "the changes brought by two thousand years in the dispositions of mankind"[2]; he had not realized, or had deliberately ignored, that the definition of liberty at the core of his political theory was outdated; that modern citizens no longer seek freedom in the right to participate in collective action, but in the guarantee that they can securely follow their private interests; and that blinded by the glory of the Roman and Spartan model, he was designing a city unfit for his own time – with dramatic consequences.

In the twentieth century, several critics, from Lester Crocker to Isaiah Berlin, took up Benjamin Constant's arguments to attack the *Social Contract* as a manual of totalitarianism, oblivious of individual freedom. Judith Shklar countered this interpretation in her important book *Men and Citizens: a Study of Rousseau's Social Theory* (1969). She put forward another concept to interpret Rousseau's representation of Antiquity, which she no longer defines as an *example* to imitate. In her account, two distinct *models* inform Rousseau's social theory: a political one, essentially elaborated on the myth of ancient Sparta, and a familial one, which reinterprets the myth of the Golden Age. Rousseau is thus seen as a utopist, who deliberately constructed a cohesive and military-centered ideal city, but had no intention to make it happen in reality. His aim was merely to give an idea of the distance between what he considered authentic politics, and society as it really is, ridden with selfishness, injustice and inequality.

---

[2] Benjamin Constant, *The Liberty of Ancients Compared to that of Moderns*, in *Political Writings*, tr. Biancamaria Fontana, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 317.

Therefore, what really matters, according to Shklar, is to understand the intention underlying the deliberately constructed "Spartan model". It would be useless to study Rousseau's readings and sources of information about Antiquity, for his main purpose was not to buttress his argument with factual evidence, but to present a striking image. Shklar thus saved Rousseau from the accusation of totalitarianism only at the cost of describing him as an essentially emotional writer, who had no interest either in historical accuracy or in logical consistency.

This interpretation needs to be reconsidered in the light of the results of recent research. Firstly, several studies have rehabilitated the philosophical quality of Rousseau's political thought. Roger Masters's comprehensive study[3] examined the consistency of his system, while Robert Derathé's seminal book[4] analyzed Rousseau's system as a response to natural right theory, thus demonstrating his undeniably philosophical ambition to establish the "principles of political right" more efficiently than Grotius or Pufendorf had done. In the past decade, Bruno Bernardi's decisive work[5] has renewed scholarship on Rousseau, bringing to light how his careful reworking of concepts such as *sovereignty* or *general will* questions the status of philosophy itself from both an epistemological and political angle. He emphasized that Rousseau's theory of popular sovereignty, far from a totalitarian scheme, places collective education to general ideas at the basis of social life. On the other hand, recent literary studies such as Jacques Berchtold's multiple articles[6] have

[3] *The Political Philosophy of Rousseau*, Princeton, Princeton University Press, 1968.
[4] *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1950.
[5] *La Fabrique des concepts. Recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, Paris, Honoré Champion, 2006.
[6] « La musique des murailles : Rousseau visiteur de Vauban », *Annales Jean-Jacques Rousseau* 48, 2008, p. 41-60 ; « Peut-on remettre en question l'intention vertueuse des actions héroïques des Romains ? » in *Jean-Jacques Rousseau et l'exigence d'authenticité. Une question pour notre temps,* Jean-François Perrin and Yves Citton ed., Paris, Classiques Garnier, 2014, p. 253-271 ; « Rousseau : un recours iconoclaste à l'histoire », in *Les philosophes et l'histoire au XVIIIe siècle*, Muriel Brot ed., Paris, Hermann, 2011.

demonstrated the impressive range and vivacity of Rousseau's erudition, definitely outdating the common image of Rousseau as an emotional writer. Finally, a recent special issue of the *History of Political Thought* entitled *Rousseau's Imagined Antiquity*[7] assembled four contributions highlighting the diversity of Rousseau's interests in ancient material, which include iconic figures like Socrates as well as erudite discussions of Roman institutions.

My dissertation takes into account the evolution of Rousseauian scholarship over the last fifty years to propose a consistent reassessment of Rousseau's representation of Antiquity. It brings together the results of two scholarly traditions which previously have been considered separately. My work follows the contextual approach often adopted by French scholarship since Robert Derathé's work, in order to shed a new light on the construction and function of Rousseau's political models, examined in English scholarship in the wake of Judith Shklar's interpretation. Both approaches need to be combined to reach a better understanding of the role played by Antiquity in Rousseau's system: it is impossible to understand the specific meaning of his foremost political model without situating his formation in the intellectual context of his time, when studying ancient literature and history was the indispensable basis of all education.

A detailed study of Rousseau's references to Antiquity in his political works has allowed me to closely observe the singularity of his representation. This philological inquiry covers important material which has been overlooked or neglected so far: for instance, Rousseau's reading notes in the R18 manuscript held at the Neuchâtel library, which testify his knowledge of ancient philosophy and Roman

[7] Avi Lifschitz dir., *Rousseau's Imagined Antiquity*, *History of Political Thought*, vol. 37, special issue, 2016.

law, or his unfinished historical essays on Sparta, Rome and Geneva. The most prominent results of this study are presented in annexes to my dissertation.

This preliminary study has enabled me to acknowledge the crucial role of the different mediations (editions, quotations, translations) through which Rousseau had access to ancient history, literature and philosophy. For instance, he read Plato's *Republic* and *Laws* in the Latin translation by Marsilio Ficino, and Aristotle's *Politics* in Leonardo Bruni's, which had a decisive impact on his understanding of key concepts such as *utilitas* (interest), *lex* (law), and *civitas* (city). Close reading analysis also shows that his references to ancient figures are most often based on Jacques Amyot's French translation of Plutarch and sometimes on Charles Rollin's best-selling contemporary history manuals; this helps to understand that Rousseau drew on a classical conception of history conceived not as the reconstruction of ancient facts, but as a set of adaptable moral examples. However, the most significant filter that helped to construct Rousseau's knowledge about Antiquity is the Early Modern tradition of political writing, from Machiavelli to Montesquieu. Most often, Rousseau goes back to ancient material to answer an issue encountered in his extensive political readings. In some cases, we can precisely reconstruct the reading chain which led Rousseau to a certain ancient author: He translated Tacitus' *Histories* after he encountered several quotes from Tacitus in Algernon Sidney's *Discourses on Government*, and he checked Aristotle's political definitions after observing how they were discussed by Grotius and Bodin.

This study allows us to reassess the consistency of Rousseau's representation of Antiquity. It demonstrates that Rousseau does not build his political system by elaborating on the strong impression made upon him by heroic figures. On the contrary, he deliberately constructs his representation of Antiquity in response to

modern and contemporary political theory, endowing Antiquity with an essentially *critical* function. Rousseau draws on ancient political philosophy to articulate his own definitions of key modern political concepts like *sovereignty* or *body politic*, which in turn inform his representations of ancient historical cities. Recalling ancient conceptions of citizenship (theoretical like Aristotle's, or practical like the Roman law definition) as a set of rights defining the ability to participate in public affairs aims to contest the emerging capitalistic social model relying on the competition of interests and the development of trade[8]. Rousseau contrasts strongly political communities like Sparta and the Roman Republic against models of Athens and contemporary England including those put forward by Melon, Voltaire, and Montesquieu.

The notion of "model" thus seems best adapted to describe the function of Antiquity in Rousseau's political texts. Rousseau's ancient models do not call for direct imitation as examples would do, and they do not function as a mere striking illustration of theoretical ideas. Their experimental aspect also helps to enrich political concepts by questioning them. Rousseau thus attaches particular importance to the Roman Republic, precisely because its complex social structure jars with his own theoretical definition of sovereignty. This apparent contradiction enables him to integrate a reflection on political practice in his principles of political right. In a detailed analysis of the part of the *Social Contract* devoted to Roman institutions, which remains neglected in extant scholarship, I show that the description of Roman institutions helps Rousseau to face the challenge of articulating a democratic model with the concepts coined by modern political philosophy.

[8] See Albert Hirschman, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism Before its Triumph*, Princeton, Princeton University Press, 1977.

My dissertation consists of two parts. In the first part, I analyze how Rousseau gradually constructs his representation of Antiquity as a whole, which can be globally opposed to modern corrupt and non-political societies. In the second part, I focus on the constructive potential of this representation, examining how Rousseau refers to specific ancient models to refine the different key notions of his political system.

Rousseau gradually constructs his representation of Antiquity as he defines his argument against the main Enlightenment cultural and political model, in his three *Discourses* (the *Discourse on the Sciences and Arts*, the *Discourse on the Origins of Inequality* and the *Discourse on Political Economy*). This incubation period deeply renews the representation he inherited from his Genevan childhood, rebuilding it as Rousseau asserts his ambition to enunciate the "principles of political right". The first chapter of my dissertation focuses on the watershed moment of the *Discourse on the Sciences and Arts* (1749), in which Rousseau elaborates on his reading of Plutarch to voice a sonorous accusation against modernity. This seminal work establishes a representation of Antiquity on three levels: the feats of illustrious Greek and Roman men can be understood only as the result of a specific political structure, the *city*, which favored the development of virtue. Plutarch's heroes are thus reinterpreted in the light of Montesquieu's groundbreaking definition of virtue as the political ability to sacrifice personal interest for the benefit of common good. Adopting the definition given in the *Spirit of the Laws* (1748), Rousseau characterizes political virtue as a specific feature of ancient peoples which made them particularly fit for a republican regime, while monarchy seems to be best adapted to the moderns. However, unlike Montesquieu, he refuses to consider as a truly political community a form of government that would not rely on virtue.

Rousseau asserts this vision as he develops his definition of sovereignty and general will in the *Discourse on Political Economy*, in which he settles a fruitful dialogue between ancient political philosophy and modern social theory. He takes from Plato's *Laws* arguments to appropriate the key modern notion of *interest*. The opposition of self-interest to common interest leads to a surprising reinterpretation of ancient figures in the famous parallel between Socrates and Cato. Completing a process of reinterpretation started in a minor unpublished text from 1750, the *Discourse on the virtue of a hero*, Rousseau completely overturns the iconic image of Cato as a model of stoic impassivity, depicting him as a political leader who creates a sense of common interest by communicating his passion for it. Cato thus embodies a different definition of private interest that would not necessarily reside in pleasure or profit. However, in this decisive work, Rousseau definitely shifts the focus from ancient men to ancient cities, which were capable of educating their citizens to find the satisfaction of their private interest in the common good.

Rousseau's representation of Antiquity is thus tightly related to his analytical reconstruction of the development of passions, which is mostly developed in the *Discourse on the origins of inequality*. The largest part of our third chapter is devoted to that major work. Although it contains few explicit references to Antiquity, it may be the work in which Rousseau relies most on ancient philosophy. Several features of his hypothetical history of civilization are borrowed from Lucretius' epicurean account in book 5 of the *De rerum natura*, which Rousseau endorses against the jusnaturalist interpretation of Pufendorf. However, the rousseauian concept of *conjecture* as a means to sketch a "hypothetical history of governments", is rooted in his reading of the myth of Kronos in Plato's *Laws*. However, Rousseau does not depict an ideal city. He devises a conjectural state of nature to highlight the essential

issue of political association: the progress of socialization makes men unable to observe the laws that are needed to correct its effects. Ancient cities are completely opposed to modern states, for they took into account in their legislation this fundamental anthropological fact that moral education always results from a collective undertaking. They rooted citizenship in moral education. In this respect, Rousseau's main model is Lycurgus' Sparta, which he praises not out of romantic admiration for military virtue and severe discipline, but for having deeply understood the moral mechanisms of socialization, and exceptionally changed their course. Lycurgus succeeded in creating a civic environment, truly *general will* among the Lacedæmonians, who could spontaneously want what was most profitable for their city.

Seeing the situation of ancient cities in Rousseau's "hypothetical history of governments" enables me to study, in my fourth chapter, how their ambiguous historical status turns them into perfect examples for political theory. Rousseau considers history through the fundamental opposition between ancient political communities, ordered by the consistent endeavor of a single legislator, and modern societies, which result from a piecemeal, hazardous and inconsistent process. However, his position on the question is much more complex than an utter rejection of historical change. I show that far from neglecting history, Rousseau was well aware of contemporary debates about historical methods. At first sight, he seems to adopt the most traditional stance, following Vertot's or Rollin's conception that a historian should pay more attention to moral edification than to factual accuracy. Nevertheless, Rousseau also takes into account the skepticism towards ancient history raised in the wake of Louis de Beaufort's *Dissertation* on the first centuries of Roman history (1738). Rousseau's position visibly changes between the rapidly abandoned self-

assured historical essays on Sparta and Rome, written around 1752, and the famous chapter on the roman *comitia* (elections) in the last book of the *Social Contract*. He develops the notion of *conjecture* to draw from remote and questionable facts valid consequences on the level of general principles. The consubstantial uncertainty of ancient history reinforces, in his view, the necessity of an essentially moral and political history: what really matters is not to check or doubt the accuracy of ancient accounts, but to study what they reveal of the collective spirit of the people who produced them. Analyzed from a political angle, this spirit demonstrates, in Rousseau's view, the moral discipline which ensured the longevity of Roman and Spartan institutions. Privileging examples of cities that had a long history before their decay allows to study how a body politic can last in time. Reassessing the meaning of ancient examples in Rousseau's thought thus allows us to reassess the role of history at the core of his theory: the central question of his system is how can a legitimate government last in time.

The second part of my dissertation examines the constructive role played by Antiquity in Rousseau's articulation of the "principles of political law". The fifth chapter focuses Rousseau's reinterpretation of the notion of *city*. Rousseau gives it a crucial role when he defines the city as the ancient equivalent of the modern *body politic*: the structure resulting from the social compact. This allows him to reinterpret decisive modern political concepts, like Bodin's distinction between sovereignty (the instance of supreme power) and government (the general orientation of the institutions, decided by the sovereign power), or Montesquieu's distinction between legislative and executive power. Identifying the body politic with the ancient city assembling all of its citizens on the public square to produce the body of legislation, Rousseau's democratic interpretation breaks with the tradition of the social contract

(Hobbes, Grotius, Pufendorf). He thus asserts the principle of democratic sovereignty as the ultimate political criterion: a government is legitimate only if it does not threaten the fundamental right of the people to exert legislative power. Reactivating Aristotle's definition of the citizen as a free man enjoying the right to participate to public power, Rousseau also relies on Plato to characterize the law and the public will as fundamentally general. However, this system is fraught with internal tensions. Rousseau's conception of citizenship seems impracticable in modern large states, where free men are not forbidden to do manual labor. Moreover, his claim for a right to liberty and equality between all citizens also seems ambiguous: while asserting popular sovereignty in principle, he also borrows from his ancient sources a claim to proportional rather than arithmetic equality.

Far from ignoring these tensions, Rousseau acknowledges them and puts them at the center of his argument in order to highlight the intrinsically problematic nature of the political phenomenon. At this point, specific ancient models allow him to address different issues. Sparta is a model of how to construct a general will by working on public opinion. However, it is too particular and exceptional to be acknowledged by a contemporary audience. This is the reason why Rousseau gives by far greater significance to the Roman Republic. Like contemporary European monarchies, Rome was a large and diverse state resulting from a complex historical process. These common characteristics only enhance the main difference: Rome was an enduringly successful political community who preserved the sovereignty of the people. Rousseau fully develops this view in the chapter of the *Social Contract* devoted to the Roman voting assemblies (the *comitia*), which dwells on how Servian reforms designed a social structure capable of addressing historical change. My dissertation renews the understanding of this intriguing chapter by examining in detail

how Rousseau combines several sources to frame his own interpretation. He finds in Carlo Sigonio's *De antiquo jure civium romanorum* (1560) an Aristotelian interpretation of the Roman comitia; a translation of relevant excerpts of this work is presented in annex to my dissertation. However, the main targets of this chapter are Jean Bodin's and Montesquieu's condemnation of the Roman republic as excessively democratic. Taking into account these implicit references sheds a new light on Rousseau's puzzling and often misinterpreted praise of the *comitia centuriata*, the most powerful Roman assembly, in which only the minority of the rich was given actual possibility to cast their vote. Rousseau does not endorse the principle of plutocracy. However, he admires how the Romans understood the fundamental relation between anthropology and politics. In his interpretation, the *comitia centuriata* acknowledged the inevitable tendency of the rich to usurp legislative power, and curbed it shrewdly by allowing them to participate to it only at the condition that wealth would not be valued in public opinion. In Rousseau's view, the Roman mores enduringly kept the balance between the fundamental principle of popular sovereignty, and the pragmatic necessity to take into account the constant effort of the rich to usurp power.

Rousseau's analysis of Roman policies demonstrates his attention to the pragmatic side of politics. The last part of my sixth chapter is devoted to the notion of "application", which he uses to refer to the relation between general principles and political reality, and to the relation between Ancient and modern states. Ancient models thus become an embodiment of the principles of political right, which need to be properly adapted to specific political situations.

My dissertation renews the interpretation of Rousseau's representation of Antiquity on multiple levels. A thorough study of Rousseau's use of and access to

knowledge leads to a considerable inflexion of interpretation of his political theory. It shows that Rousseau, when praising Rome and Sparta, does not promote outdated heroism, but explores the possible ways to create the fundamental condition of a political community: an understanding of self-interest in accordance, not in conflict, with common interest. This analysis of how an example becomes a political model should interest scholars working on Rousseau from both a literary and philosophical angle, but also more broadly, scholars in political science and reception studies.

Remerciements

Cette thèse de doctorat n'aurait pas vu le jour sans ceux qui m'ont soutenue et accompagnée tout au long de ce projet.

Je remercie mes directeurs, Mme Catherine Volpilhac-Auger et M. James Swenson, d'avoir accepté de diriger ce travail en co-tutelle, et de m'avoir laissé une autonomie appréciable pour développer ma pensée.

Je remercie Mmes Lorraine Piroux et Gabrielle Radica, ainsi que MM. Jacques Berchtold et Bruno Bernardi, de m'avoir fait l'honneur de participer à mon jury.

Je remercie particulièrement MM. Carlos Lévy et Jacques Berchtold, qui ont dirigé avec bienveillance le mémoire de Master à la source de ce projet.

Je remercie les membres du Groupe Jean-Jacques Rousseau de m'avoir admise en leur sein et fait profiter de leur expertise sur un auteur dont ils m'ont révélé bien des aspects.

Je remercie mes collègues du Département de Français et d'Italien de l'université de Princeton, dont les retours sur mon travail ont été un encouragement majeur.

Je remercie tous ceux dont les conseils m'ont aidée à construire ce travail, notamment Delphine Amstutz, François Cornilliat, Elise Frêlon-Allonneau, Laurent Hecketsweiler, Michel Jourde, Sara Miglietti, Michael O'Dea, Michèle Rosellini, et Yves Touchefeu.

Merci à mes camarades doctorants de l'ENS de Lyon, notamment Marion Blancher, Julien Techer, et Odile Tourneux pour nos discussions stimulantes dans le cadre des labos juniors. Mes remerciements les plus rousseauistes vont à Maria

Leone, avec qui j'ai exploré les secrets de la parole de Rousseau, et à Théophile Pénigaud, qui m'a éclairée sur le système politique du citoyen de Genève. Merci à Caroline Labrune, irremplaçable collègue et amie, pour sa rigueur scientifique exemplaire et son soutien sans faille.

Merci à mes amis des deux côtés de l'Atlantique, qui m'ont épaulée durant ces années éprouvantes : Sylvain, Claire, Charles, Camille, Esther, Bud, Emma, Austin, Ouafaa, Sara, Mina, John – et Sarah, complice de mon amour du latin et du grec depuis plus d'une décennie.

Merci enfin à ma famille. La maîtrise de Word de mon beau-frère, Thierry Vinas, m'a épargné une nuit blanche. Ma sœur, Cécilie Champy-Vinas, a toujours été présente pour m'offrir ses conseils judicieux et ses relectures attentives. Aucun mot ne peut exprimer ma gratitude envers ma mère, Ghislaine Champy, qui a suivi ce projet avec une patience et une générosité inégalées.

ABRÉVIATIONS

AJJR : *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*

CC : *Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau*

CGP : *Considérations sur le gouvernement de Pologne*

CS : *Du contrat social*

MsG : Manuscrit de Genève

DEP : *Discours sur l'économie politique*

DOI : *Discours sur l'origine de l'inégalité*

DSA : *Discours sur les sciences et les arts*

EL : *De l'esprit des lois*

PUF : Presses Universitaires de France

Romains : *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*

SVEC : Studies on Voltaire and the Eighteenth Century

Note sur la présentation de ce travail

Nous avons respecté l'orthographe originale des citations de Rousseau, telle qu'elle est donnée dans l'édition de référence (les *Œuvres complètes* de l'édition de La Pléiade). Pour les citations d'auteurs français, nous avons respecté l'orthographe des éditions citées.

Dans les citations en latin, nous avons rétabli les conventions orthographiques actuelles, notamment la dissimilation entre i et j, ainsi qu'entre u et v, afin de faciliter la compréhension du lecteur.

Les références aux citations de Plutarque sont données dans le découpage effectué par Amyot, qui diffère de celui des éditions contemporaines.

Table des matières

ABSTRACT OF THE DISSERTATION ii

Remerciements xviii

ABRÉVIATIONS xx

Note sur la présentation de ce travail xxi

Table des matières xxii

INTRODUCTION 1

1. L'Antiquité de Rousseau : un exemple moral et rhétorique 1

2. Reconnaissance progressive du modèle politique antique chez Rousseau 8

3. Méthode et plan de la recherche 13

PREMIÈRE PARTIE 18

L'Antiquité construite : un outil d'évaluation de la modernité 18

CHAPITRE 1. 19

De Genève à Vincennes : une Antiquité exemplaire et accusatrice 19

I. 1. La découverte de l'Antiquité : la lecture de Plutarque et la formation d'une conscience civique 20

I. 2. L'Antiquité dans le *Discours sur les sciences et les arts* 29

I.2. 1. Une Antiquité exemplaire 29

I. 2. 1. 1. La construction d'une Antiquité exemplaire dans le Discours 29

I. 2. 1. 2. La prosopopée de Fabricius 36

I.2. 2. L'Antiquité, instance de compréhension et de jugement de la modernité 45

I.2. 2. 1. Fabricius : le regard étranger de l'Antiquité sur les Lumières 45

I.2. 2. 2. La définition de la vertu 51

I.2. 2. 3. La confrontation avec Montesquieu : la « vertu politique » entre Anciens et Modernes 59

I.2. 3. La mise en place d'un paradigme démocratique 65

I.2. 3. 1. La figure de Socrate 65

I.2. 3. 2. L'exemplarité des Anciens, élément d'un nouveau langage 69

CHAPITRE 2. 77

Les hommes illustres de l'Antiquité et la formation politique de l'homme 77

II. 1. L'héroïsme mis en question 82

II. 1. 1. La vertu de Brutus et le maintien de l'État 82

II. 1. 2. Le Discours sur la vertu du héros et la contestation de l'héroïsme 94

II. 1. 3. Caton : du modèle de vertu au modèle d'homme d'État 97

II. 2. L'exemple de la vertu : une théorisation platonicienne ? 111

II. 2. 1. Caton, contre-modèle de Périclès 111

II. 2. 2. Présence des Lois de Platon dans le Discours sur l'économie politique 114

II. 2. 3. Caton comme instrument de modernisation de l'inspiration platonicienne 124

II. 3. Des figures exemplaires à la réflexion sur le statut de l'exemplarité 128

II. 3. 1. L'effacement des figures exemplaires 128
II. 3. 2. Une juste interprétation de la vertu antique est-elle possible ? 137
II. 3. 3. De Montesquieu à Amyot : la question de « l'autre nature » des Anciens 143

CHAPITRE 3. 157

L'Antiquité dans la représentation de l'état de nature 157

III. 1. Platon et Aristote comme guides : « considérer » la nature pour définir la loi ... 160
III. 1. 1. La « statue de Glaucos » 160
III. 1. 2. L'épigraphe du second Discours 162
III. 1. 3. Réfutation du droit romain et du droit naturel 165
III. 1. 4. « Dans le Licée d'Athènes » 167
III. 2. Adaptation des représentations antiques de l'état de nature 169
III. 2. 1. Des premiers Romains aux « Sauvages » : l'Antiquité et les peuples éloignés 169
III. 2. 2. L'âge d'or : fiction historique ou allégorie politique ? 173
III. 2. 3. Lucrèce et l'inspiration épicurienne : le sentiment et le pacte 177
III. 2. 4. L'adaptation de la genèse stoïcienne de la moralité 187
III. 3. Platon et le récit philosophique : « l'histoire hypothétique des gouvernements » 192
III. 3. 1. Platon et la genèse des cités : origines et fondements 192
III. 3. 2. Le règne de Kronos et l'état de nature : les fondements de l'association politique . 197
III. 3. 3. La méthode hypothétique : rôle de la conjecture dans la représentation de l'Antiquité 200

CHAPITRE 4. 210

Construction des cités antiques en exemples du droit politique 210

IV. 1. La Grèce et Rome dans la formulation du droit politique 210
IV. 1. 1. « Si nous avons un Prince, c'est afin qu'il nous préserve d'avoir un Maître » 210
IV. 1. 2. Le modèle spartiate : comment ancrer l'amour de la liberté chez le citoyen ? 214
IV. 1. 3. Sparte, Athènes et Rome : la hiérarchie de trois exemples politiques 220
IV. 2. Le rôle ambivalent de l'histoire dans l'élaboration du droit politique 226
IV. 2. 1. Gouvernements anciens et modernes : la philosophie contre l'intérêt particulier .. 226
IV. 2. 2. L'histoire est-elle un argument politique valable ? 249
IV. 2. 3. « Des comices romains » : les enjeux d'une histoire institutionnelle 259

SECONDE PARTIE 263

L'Antiquité constructive : les cités antiques dans la formulation des « principes du droit politique » 263

CHAPITRE 5. 264

La cité antique, outil critique de la pensée politique moderne 264

V. 1. L'image de la cité, au fondement de la définition du pacte social 266
V. 1. 1. Cité antique et République moderne 266
V. 1. 2. L'assemblée populaire, lieu de réalisation du pacte social : un modèle antique ? 273
V. 2. La philosophie politique antique, instrument de critique du *pactum subiectionis* 278
V. 2. 1. L'assemblée antique : un modèle de contrat opposé au pacte de sujétion 278
V. 2. 2. La référence à Aristote dans la réfutation du modèle familial 281
V. 2. 3. La notion de volonté, au cœur d'une conception non naturelle de la cité 292

V. 3. Le modèle antique dans la notion de volonté générale 298
V. 3. 1. La citoyenneté aristotélicienne et la souveraineté populaire 298
V. 3. 2. La loi et la volonté générale : un paradigme spartiate et platonicien 304
V. 3. 3. La figure du législateur et l'art du gouvernement 319
V. 4. La distinction entre souveraineté et gouvernement : l'Antiquité mise à distance ? 329
V. 4. 1. La distinction entre souveraineté et gouvernement : le fondement d'une démocratie moderne 329
V. 4. 2. Quelle place pour la démocratie chez les modernes ? 334
V. 4. 3. Le rôle des modèles antiques dans la définition des dangers du gouvernement 340

CHAPITRE 6. 346

Les cités antiques, instruments de généralisation et d'« application » des « principes du droit politique » 346

VI. 1. Sparte et Rome : du modèle éthico-militaire au modèle de constitution 349
VI. 1. 1. L'interprétation de Judith Shklar : un modèle utopique « sparto-romain » 349
VI. 1. 2. Sparte et Rome : deux États « bien constitués » 353
VI. 1. 3. Sparte, Rome et Genève 355
VI. 1. 4. Sparte et Rome face aux États modernes 358
VI. 2. Le modèle romain : penser la démocratie dans l'histoire 370
VI. 2. 1. Rome : un État historique 370
VI. 2. 2. La notion de souveraineté et le rejet de la « constitution mixte » 379
VI. 2. 3. Sparte et Rome : un modèle combiné d'équilibre institutionnel 383
VI. 3. « Des comices romains » comme paradigme d'assemblée populaire : un modèle problématique ? 392
VI. 3. 1. Les comices romains ou la conciliation du droit et du fait 393
VI. 3. 2. Carlo Sigonio : une lecture aristotélicienne de la République romaine 397
VI. 3. 3. Les tribus, assise de la souveraineté romaine 400
VI. 3. 4. Comices tributes et centuriates : la souveraineté de droit et de fait 405
VI. 3. 5. L'évolution du mode de scrutin : de la démocratie ancienne à la démocratie moderne 414
VI. 4. Les cités antiques et les principes du droit politique : une question d'« application » 419
VI. 4. 1. Les « Lettres écrites de la Montagne » : le rejet des « fausses applications » 420
VI. 4. 2. Les « Considérations sur le gouvernement de Pologne » : l'« application » au réel des modèles antiques 425

CONCLUSION 431

Annexes 437

Annexe 1 : L'épigraphe du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* 437
Annexe 2 : Le *De re publica* de Cicéron dans le manuscrit R 18, folio 14 verso 440
Annexe 3 : Extraits de Carlo Sigonio, *De antiquo jure civium romanorum* 446
Caput I, De cive Romano 447
Caput III. De tribubus, et curiis (p. 9) 460
Caput IV, De classibus, et centuriis 467
Caput XVII. De iure suffragiorum 469

BIBLIOGRAPHIE **479**
Œuvres de Rousseau 479
Œuvres antiques 481
Autres sources primaires 483
Études critiques 488
INDEX **507**

INTRODUCTION

Je sentois tout en me faisant petit, je ne sais quoi qui m'élevoit l'ame, et je me disois en soupirant : que ne suis-je né Romain !

Confessions, VI

Ce qu'il y a d'incroyable, c'est qu'au milieu de tant d'abus, ce peuple immense, à la faveur de ses anciens réglemens, ne laissoit pas d'élire les Magistrats, de passer les loix, de juger les causes, d'expédier les affaires particulieres et publiques, presque avec autant de facilité qu'eut pu faire le Sénat lui-même.

Du contrat social, IV, 4

1. L'Antiquité de Rousseau : un exemple moral et rhétorique

Jean-Jacques Rousseau était particulièrement bien préparé pour visiter le Pont du Gard. Il décrit cette visite, au sixième livre des *Confessions*, comme une impression unique, un moment de transport et d'illusion, qui parvient à lui faire éprouver le regret de temps qu'il n'a pas connus :

> Je pris un guide et j'allai voir le Pont du Gard. C'étoit le premier ouvrage des Romains que j'eusse vu. Je m'attendois à voir un monument digne des mains qui l'avoient construit. Pour le coup l'objet passa mon attente, et ce fut la seule fois en ma vie. Il n'appartenoit qu'aux Romains de produire cet effet. […] Je parcourus les trois étages de ce superbe édifice que le respect m'empêchoit presque d'oser fouler sous mes pieds. Le retentissement de mes pas sous ces

> immenses voutes mes faisoit croire entendre la forte voix de ceux qui les avoient bâties. Je me perdois comme un insecte dans cette immensité.[9]

La description de sa réaction fait écho sur plusieurs points à celle qu'il affirme avoir eue enfant à l'écoute des récits héroïques des *Vies des hommes illustres* de Plutarque lues en compagnie de son père : il se décrit transporté, prêt à littéralement imiter l'abnégation patriotique de Mucius Scaevola, au point d'« avancer et de tenir la main sur un réchaud pour representer son action. »[10] Parvenu à l'âge d'homme, Rousseau n'a rien perdu de son admiration pour les grands exemples antiques. Mais la conscience de la distance infranchissable qui l'en sépare transforme le désir d'imitation en « rêverie » nostalgique[11] : Rousseau visiteur du Pont du Gard sait à présent que la grandeur romaine est définitivement hors de portée.

Au premier abord, la conclusion du chapitre « Des comices romains » présente le même sentiment d'exaltation face à une grandeur perdue, qui n'est désormais concevable que par l'imagination. Le texte souligne le caractère improbable, « incroyable », d'un tel exemple aux yeux du lecteur moderne. Cependant, si le peuple romain est ici proposé en exemple, ce n'est pas pour les actes héroïques qu'il a été capable d'accomplir, mais pour l'étendue et la vigueur de son activité civique, constituée en tradition au point de lui permettre de conserver un rôle politique actif au milieu des multiples abus de la fin de la République. La phrase et le chapitre culminent en soulignant ce qui marque le point d'écart le plus considérable avec les modernes : l'autonomie du peuple romain, capable de gérer les affaires publiques avec une efficacité presque aussi complète que celle du corps restreint et aristocratique formé par le Sénat.

---

[9] *Confessions*, VI, dans *Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*, éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1959-1995 (ci-après *OC*), I, p. 255.
[10] *Confessions*, VI, *OC* I, p. 9.
[11] « Je restai là plusieurs heures dans une contemplation ravissante. Je m'en revins distrait et rêveur » *OC* I, p. 256.

Un peuple « immense », capable de se passer de tout corps intermédiaire pour intervenir et agir directement dans la vie politique : voilà qui a en effet de quoi susciter l'incrédulité du lecteur du XVIIIe siècle. Le rapport établi par le texte entre le lecteur et l'exemple romain est alors bien différent de celui représenté dans les *Confessions* entre Rousseau, auteur-personnage, et les exemples antiques. Les *Confessions* mettent en scène la réinterprétation personnelle d'une conception traditionnelle de l'histoire antique conçue comme une galerie de figures héroïques exceptionnelles, présentées comme des exemples à suivre. Le souci d'exactitude historique est alors dans cette tradition tout à fait secondaire par rapport au but d'éducation morale[12]. Rousseau la réinvestit avec une vivacité particulière : cette Antiquité exemplaire reste chez lui indissolublement liée aux circonstances de sa découverte, en compagnie de son père, dans un contexte genevois et républicain. L'enthousiasme imitatif de l'enfance se mue cependant en sentiment de perte irrémédiable : l'arrachement personnel à la patrie genevoise offre un parallèle avec la distance infranchissable qui sépare Anciens et modernes sur un plan éthique. Si l'on ne tient compte que de cette dimension « exemplaire », l'on considère Rousseau comme le maillon reliant la conception classique d'une exemplarité éducative aux « rêveries » des romantiques sur la grandeur perdue des civilisations révolues.

Cet aspect du rapport de Rousseau à l'Antiquité est si frappant qu'il tend à en oblitérer un autre, mis en évidence dans la conclusion du chapitre sur les « comices romains ». Le peuple romain joue ici le rôle « d'exemple » dans un autre sens : il a pour fonction d'affirmer la validité d'un principe de théorie politique (celui de la souveraineté populaire, ou droit fondamental et inaliénable du peuple à légiférer) en démontrant sa praticabilité.

---

[12] Cette méthode d'éducation par l'exemple est présente aussi bien dans l'œuvre d'Amyot, fameux traducteur de Plutarque et précepteur du futur Charles IX, que dans celle de Rollin, historien prolifique que consulte également Rousseau.

L'Antiquité joue ainsi dans l'œuvre de Rousseau le rôle d'un « exemple » dans les deux sens du terme, répertoriés par *L'Encyclopédie*. L'exemple est en « morale » « une action vicieuse ou vertueuse qu'on se propose d'éviter ou d'imiter »[13]. C'est, dans le vocabulaire du XVIIIe siècle, un synonyme de « modèle » : la notion d'imitation forme le point commun entre les deux termes[14]. Mais l'exemple a également une valeur démonstrative : c'est un « argument propre à la Rhétorique, par lequel on montre qu'une chose arrivera ou se fera d'une telle manière, en apportant pour preuve un ou plusieurs évenemens semblables arrivés en pareille occasion. »[15]

Si l'on ne retient que la définition morale du terme « d'exemple », l'on interprète la place prise par l'Antiquité dans l'œuvre et la pensée de Rousseau comme le résultat de l'admiration pour les conduites héroïques enracinée en lui dès l'enfance. Le « Citoyen de Genève » brandirait ainsi Fabricius et Caton d'Utique pour se démarquer de ses contemporains dégénérés ; il proposerait Sparte en « modèle » à imiter[16] à sa Genève natale pour en faire un atelier de vertu. Une telle interprétation se fait l'écho du jugement des contemporains de Rousseau, qui lui ont souvent attribué l'intention de vouloir simplement faire revivre l'austérité antique à l'époque moderne, et de vouloir ainsi mettre en œuvre une conception moralisante de l'histoire. Parfois, c'est un motif de louange : c'est ainsi que Diderot, dans ses *Essais sur la peinture*,

---

[13] *Encyclopédie*, article « Exemple » (Morale) du chevalier de Jaucourt.

[14] Voir la définition générale de « Modèle » dans l'*Encyclopédie* : « il se dit de tout ce qu'on regarde comme original, et dont on se propose d'exécuter la copie. » Cette définition permet d'englober tous les champs d'application de la notion (moral, artistique, technique), examinés séparément dans plusieurs articles. Le *Dictionnaire de l'Académie* de 1762 donne également les deux termes d' « exemple » et de « modèle » comme synonymes : l' « exemple » est défini comme « ce qui peut servir de modèle, ce qui peut être imité », le « modèle » comme un « exemplaire qu'il faut suivre ».

[15] *Encyclopédie*, article « Exemple » (Belles-Lettres) de l'abbé Mallet. Mallet renvoie à la *Rhétorique* d'Aristote. Pour un historique de la fonction rhétorique de l'exemple, voir John D. Lyons, *Exemplum. The Rhetoric of example in Early Modern France and Italy*, Princeton, Princeton University Press, 1989.

[16] Voir la *Lettre à d'Alembert*, *OC* V, p. 122-123 : « cette Sparte que je n'aurai jamais assés citée pour l'exemple que nous devrions en tirer » ; « Je donnois les fêtes de Lacédémone pour modèle de celles que je voudrois voir parmi nous. »

célèbre le « Caton, le Brutus de notre âge[17] », ou que la célèbre gravure de Moreau le Jeune montre Rousseau accueilli aux Champs-Elysées par Diogène, Socrate, et Platon. Mais cela suscite aussi l'agacement : ainsi, Voltaire dans sa correspondance désigne fréquemment Rousseau sous le sobriquet de « bâtard du chien de Diogène », et Théodore Tronchin réplique à la *Lettre à d'Alembert* en rappelant à Rousseau que la Genève de 1758 n'est pas la Sparte de Lycurgue[18]. Christophe de Beaumont, archevêque de Paris, dans son Mandement de 1762 qui condamne l'*Émile* à être brûlé, fait compter l'admiration de Rousseau pour l'Antiquité au nombre des motifs qui justifient sa condamnation pour irréligion : Rousseau refuse d'ajouter foi aux témoignages sur les miracles[19] alors qu'il « vante si souvent et avec tant d'assurance les lois, les mœurs, et les héros » de Sparte, de Rome et d'Athènes.

Devons-nous, comme l'ont fait beaucoup de ses contemporains, ne voir dans l'intérêt de Rousseau pour l'Antiquité qu'une forme de « mythologie »[20] personnelle ? Il faut prendre garde au fait que les récits autobiographiques qui vont dans cette direction ont été rédigés dans une perspective apologétique, *après* le corpus systémique de l'œuvre de Rousseau. Avant d'interpréter de manière univoque ce système comme le transfert d'une sensibilité héroïque héritée de son enfance genevoise, il faut aussi prendre en compte, à l'inverse, la dimension philosophique du récit autobiographique, qui constitue une ultime tentative de démontrer la validité du système attaqué. Rousseau autobiographe met en scène un Rousseau enfant qui aurait déjà perçu la force formatrice des institutions républicaines antiques à l'œuvre dans l'héroïsme de Scaevola et de Brutus. Or ce lien entre éthique et politique est défini

---

[17] Diderot, *Œuvres complètes*, vol. XIV, *Salon de 1765 – Essais sur la peinture*, Else-Marie Bukdahl, Annette Lorenceau, Gita May éd., Paris, Hermann, 1984, p. 370.
[18] *Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau,* R. A. Leigh éd., n°734, vol. V, p. 219-221.
[19] Ses propos sont repris par Rousseau lui-même, qui y répond, dans la *Lettre à Christophe de Beaumont*, *OC* IV, p. 986-988.
[20] C'est le terme employé par Denise Leduc-Fayette dans son ouvrage, *Jean-Jacques Rousseau et le mythe de l'Antiquité*, Paris, Vrin, 1974, p. 26.

précisément comme l'objet même du grand projet de Rousseau, les *Institutions politiques* :

> Il y avoit treize à quatorze ans que j'en avois conceu la prémière idée, lorsqu'étant à Venise j'avois eu quelqu'occasion de remarquer les défauts de ce Gouvernement si vanté. Depuis lors, mes vues s'étaient beaucoup étendues par l'étude historique de la morale. J'avois vu que tout tenoit radicalement à la politique, et que, de quelque façon qu'on s'y prit, aucun peuple ne seroit jamais que ce que la nature de son Gouvernement le feroit être ; ainsi cette grande question du meilleur Gouvernement possible me paroissoit se reduire à celle-ci. Quelle est la nature de Gouvernement propre à former un Peuple le plus vertueux, le plus éclairé, le plus sage, le meilleur enfin à prendre ce mot dans son plus grand sens.[21]

« Radicalement » s'entend ici au sens étymologique : la politique se trouve « à la racine » de tout le reste, et notamment de la formation des idées, des passions et des valeurs. Dans cette perspective, c'est moins l'étude des figures héroïques qui importe, que celle des structures collectives qui leur ont donné naissance. Il ne s'agit plus, comme chez Amyot ou Rollin, d'admirer des conduites individuelles exceptionnelles, mais d'y voir des exemples représentatifs d'une collectivité : plus que les grands hommes, ce sont les cités de l'Antiquité qui suscitent l'intérêt de Rousseau.

On comprend alors ce que le rapport de Rousseau à l'Antiquité peut avoir de singulier. Il ne s'agit pas d'une réactivation émotive de la querelle entre les Anciens et les Modernes, qui ne joue pas un rôle déterminant dans son système. Dans le seul passage où elle est mentionnée, Rousseau prend le parti des « livres des anciens », « par cela seul qu'étant les prémiers les anciens sont plus près de la nature et que leur genie est plus à eux »[22]. Mais même ce jugement esthétique et littéraire repose sur un fondement éthique et politique, comme le montre la réplique à Fontenelle : « Fontenelle disoit que toute cette dispute sur les anciens et les modernes se réduisoit à savoir si les arbres d'autrefois étoient plus grands que ceux d'aujourd'hui : si l'agriculture avoit changé, cette question ne seroit pas impertinente à faire. » La

[21] *Confessions*, IX, *OC* I, p. 404-405.
[22] *Émile*, IV, *OC* IV, p. 676.

métaphore de l'agriculture fait ici écho aux premiers mots de l'Émile, qui compare l'éducation de l'homme à la culture des plantes[23]. Il est effectivement pertinent, répond Rousseau, de se demander pourquoi les hommes de l'Antiquité paraissent plus grands que les contemporains, car cette question amène à examiner par quels moyens se forme l'homme. L'étude des cités antiques permet de comprendre que cette formation est toujours politique – l'individu ne faisant que poursuivre les objectifs assignés à l'amour-propre par l'opinion publique[24]. La force des Anciens, selon Rousseau, est d'avoir compris ce mécanisme et de l'avoir systématiquement mis en œuvre.

Rousseau construit ainsi l'Antiquité comme un terrain d'étude privilégié de l'interaction fondamentale entre anthropologie et politique, qui constitue l'interrogation centrale de toute sa pensée. Etudier l'Antiquité de Rousseau, c'est en ce sens étudier la construction même de son système philosophique. Les exemples antiques n'ont pas chez lui une valeur seulement illustrative ; ils sont destinés à la fois à prouver et à représenter la nature et les enjeux d'un lien politique authentique, dont seule l'Antiquité fournit de véritables témoignages. Notre étude se propose donc de ne pas voir seulement dans l'Antiquité de Rousseau une galerie de figures « héroïques » exemplaires, mais bien plutôt un réservoir de modèles politiques, disposant d'une valeur générale et universalisable : des systèmes explicatifs destinés à explorer et éclairer les questions posées par le phénomène politique[25]. Ce changement de

---

[23] *Émile*, I, *OC* IV, p. 246.

[24] Voir la lettre à Théodore Tronchin du 26 novembre 1758, *Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau,* éd. Ralph Leigh, Genève / Oxford, Institut et Musée Voltaire / Voltaire Foundation (ci-après *CC*), n° 743, t. V, p. 241 : « Vous faites une distinction très judicieuse sur la différence des Républiques Grecques à la nôtre, par raport à l'éducation publique: Mais cela n'empéche pas que cette éducation ne puisse avoir lieu parmi nous, et qu'elle ne l'ait même par la seule force des choses, soit qu'on le veuille, soit qu'on ne le veuille pas. »

[25] Nous reprenons ici la définition donnée par Jean-Pierre Duprat, « Histoire et construction de modèles dans la pensée politique (Machiavel, Hobbes et Rousseau) », dans *L'histoire institutionnelle et juridique dans la pensée politique, actes du XVIIe colloque de l'A. F. H. I. P.*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2006, p. 297-316.

perspective prend en compte l'évolution de la critique rousseauiste depuis un demi-siècle.

2. Reconnaissance progressive du modèle politique antique chez Rousseau

Dans son édition du *Contrat social*, Robert Derathé souligne l'importance de l'Antiquité dans la construction de la pensée politique de Rousseau : les peuples antiques fournissent à Rousseau un terrain « d'application » des principes abstraits qu'il dégage, et qui ne trouvent pas de correspondance dans les sociétés modernes. Sans « l'exemple des Anciens », « Rousseau n'aurait sans doute pas entrepris la partie constructive de son œuvre politique ni écrit le *Contrat social*. »[26] Cette interprétation met en évidence deux aspects. Elle sous-entend d'une part que Rousseau se tourne vers l'Antiquité par rejet des sociétés contemporaines. Il aurait ainsi élaboré en grande partie son système politique en interprétant des propositions théoriques d'Aristote[27] et de Platon, et en généralisant des informations historiques sur les cités antiques.

On pourrait cependant contester la valeur politique effective d'un système fondé sur des « exemples » antiques : qu'est-ce qu'une philosophie politique qui ne prend pas en compte le réel actuel ? Le constat de l'écart entre le système de Rousseau et les sociétés contemporaines a ainsi conduit Benjamin Constant à proposer le premier une critique développée du *Contrat social*, qu'il considère chimérique et « calamiteux dans son application »[28]. Cette interprétation de la pensée de Rousseau à la lumière des événements de la Terreur a été ensuite reprise et

---

[26] *OC* III, p. XCV.
[27] Robert Derathé est le premier critique à avoir revalorisé la place d'Aristote chez Rousseau : *OC* III, p. CII.
[28] *Principes de politique* (1815), chapitre premier, « De la souveraineté du peuple », dans *Écrits politiques*, éd. Marcel Gauchet, Paris, Gallimard, 1997, p. 311.

radicalisée au vingtième siècle : Lester Crocker fait ainsi du *Contrat social* le laboratoire du totalitarisme[29].

Contre cette accusation, Judith Shklar a proposé une autre interprétation, qui écarte la notion d'exemple pour mettre en avant celle de modèle. Dans son article « Rousseau's Two Models: Sparta and the Age of Gold »[30], elle affirme la valeur purement intellectuelle de ce qu'elle considère comme les deux pôles majeurs d'articulation de la pensée de Rousseau : une utopie éthico-militaire qui trouverait son paradigme dans la Sparte de Lycurgue, sous-jacente dans tous les écrits politiques, et une utopie familiale adaptant le mythe de l'âge d'or, présente dans *Julie* et *Émile*. On ne peut y voir une tentation autoritaire, car le modèle politique spartiate qu'il propose n'a selon Judith Shklar aucune ambition historique et aucune portée pratique : dépourvu de tout intérêt pour l'histoire factuelle, Rousseau se désintéresserait également des programmes d'action politique[31]. Sparte joue alors moins le rôle d'un modèle positif que d'un contre-modèle, qui vaut pour le contraste violent qu'il forme avec la modernité : il vise essentiellement à susciter chez son lecteur la prise de conscience de l'inégalité et de l'injustice présentes dans la société contemporaine.

Ces interprétations soulignent toutes deux la portée critique de la représentation de l'Antiquité chez Rousseau, construite en réaction à une modernité décevante. Dans cette direction, Jean Starobinski a montré le rôle de certaines figures antiques (Fabricius, Diogène) dans l'acte d'*accusation*, un des deux mouvements fondamentaux de la pensée de Rousseau[32]. Yves Touchefeu a élargi cette étude, en la

---

[29] *Rousseau's Social Contract. An Interpretive Essay*, Cleveland, The Press of Case Western Reserve University, 1968.

[30] *Political Science Quarterly*, vol. 81, n°1, 1966, pp. 25-51. Repris dans son ouvrage *Men and citizens. A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

[31] « He was the last great political theorist to be utterly uninterested in history, past or future, the last also to judge and condemn without giving any thought to programs of action. » *Men and citizens*, *op. cit.*, p. 1.

[32] Voir notamment l'article « La Prosopopée de Fabricius », *Revue des sciences humaines*, n° 41, 1976, p. 83-96 ; ainsi que son ouvrage *Accuser et séduire*, Paris, Gallimard, 2013.

menant de manière extensive et systématique dans l'ensemble de l'œuvre de Rousseau. Son ouvrage *L'Antiquité et le christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*[33] étudie la complémentarité des paradigmes chrétien et antique dans une critique globale de la société contemporaine. Il a mis en lumière la valeur profondément politique des références antiques :

> L'idéal de la citoyenneté républicaine et l'idéal chrétien lui donnaient tous deux, certes, la force de récuser radicalement une société qui lui paraissait prisonnière de l'inégalité, de l'injustice, de l'inauthenticité et de l'hypocrisie. Le paradigme lumineux des républiques antiques apportait spécifiquement la démonstration qu'il était possible d'échapper au dynamisme destructeur d'une histoire désolante.[34]

Ce travail considérable permet de réévaluer la présence de l'Antiquité chez Rousseau, en montrant notamment le rôle argumentatif qu'il assigne à l'histoire : les républiques antiques constituent une preuve factuelle de la fausseté des principes de la modernité politique. Nous avons choisi de poursuivre dans cette voie en étudiant non seulement l'unité des références politiques à l'Antiquité chez Rousseau, mais aussi leur diversité et leur complexité.

Cette diversité a fait l'objet d'un numéro spécial récent de l'*History of political thought* (décembre 2016), intitulé *Rousseau's imagined Antiquity*[35]. Sous la notion d'imaginaire, ce volume associe la perspective d'une Antiquité « mythique » et celle d'une Antiquité « historique » et politique. Les quatre contributions rassemblées dans l'ouvrage montrent ainsi combien le rapport de Rousseau à l'Antiquité est loin d'être univoque : les différents sujets auxquels il fait appel, de la discussion érudite

---

[33] Yves Touchefeu, *L'Antiquité et le christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau,* Oxford, Voltaire Foundation, 1999.
[34] Yves Touchefeu, *L'Antiquité et le christianisme, op. cit.,* p. 3.
[35] *Rousseau's imagined Antiquity*, éd. Avi Lifschitz, *History of political thought*, n°37, numéro spécial, 2016. Le volume comprend quatre contributions : Valentina Arena, «The Roman Republic of Jean-Jacques Rousseau », p. 8-31 ; Miriam Leonard, « Rousseau's Socrates between Cato and Christ », p. 32-45 ; Avi Lifschitz, «How to do things with signs: Rousseau's ancient performative idiom », p. 46-63 ; Jared Holley, « "In verba magistri ?" Assessing Rousseau's classicism today », p. 64-87.

sur les institutions romaines à la réinterprétation d'une figure devenue partie intégrante d'un imaginaire commun, comme Socrate, commandent de multiples modes de référence. Cet ouvrage revalorise notamment l'abondance et la profondeur de la culture de Rousseau, trop souvent encore sous-estimée.

Si la notion d'imaginaire permet de comprendre les différents aspects de l'intérêt de Rousseau pour l'Antiquité, elle ne permet cependant pas de rendre compte de la hiérarchie que l'on peut établir entre eux. Les références à l'Antiquité jouent un rôle bien plus décisif dans sa pensée politique que dans sa réflexion sur la morale ou sur le langage. Rousseau construit sa représentation des cités antiques sur la base d'informations historiques, ou du moins qu'il considère comme telles, et les confronte avec la vision des penseurs modernes qui l'ont précédé. Sa vaste érudition est ainsi tout entière ordonnée par un constant questionnement des fondements de la modernité politique. Le travail fondateur de Robert Derathé sur la place de l'école du droit naturel[36] a montré que les mentions explicites d'un auteur ne sont pas des indices fiables pour mesurer sa place dans le système de Rousseau : il doit ainsi à Grotius et à Hobbes beaucoup plus que ne le laisseraient penser les rares mentions assez peu élogieuses qu'il leur consacre. Cela est encore plus vrai de Montesquieu, qui se trouve cité explicitement assez rarement, et le plus souvent avec des éloges ambigus[37], mais qui joue un rôle central dans la construction d'une opposition à la fois éthique et politique entre les Anciens et les Modernes. La lecture de Montesquieu lui montre en effet que la disparition de la vertu à l'âge moderne ne recouvre pas uniquement un enjeu moral : elle se répercute en termes de régime politique, la démocratie devenant inadaptée pour les modernes.

---

[36] *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, *op. cit*.
[37] Voir ainsi *CS* III, 4, *OC* III, p. 405 ; *Émile*, V, *OC* V, p. 836.

Rousseau ne se réfugie pas dans l'Antiquité comme dans un pays lointain et consolateur. Il la construit comme un modèle élaboré en dialogue et en tension avec la pensée politique moderne, dont ses lectures nombreuses et attentives (Machiavel, Bodin, Hobbes, Locke, Sidney, Grotius, Pufendorf, Montesquieu) lui donnent une connaissance approfondie. La philosophie politique antique, ainsi que les exemples des cités antiques, lui permettent ainsi d'élaborer un modèle démocratique dans les termes mêmes de la philosophie moderne. Les travaux de Bruno Bernardi ont ainsi montré comment opère cette « fonction critique[38] » de l'Antiquité, notamment dans l'élaboration du concept clef de son système, celui de souveraineté : Rousseau réinvestit des éléments aristotéliciens afin de repenser le concept initialement articulé par Bodin[39].

Cette « fonction critique » prend toutefois également effet au sein même du système politique de Rousseau. Sa représentation des cités antiques lui permet d'approfondir et de mettre à l'épreuve ses propres idées. C'est en cela que réside le caractère novateur de sa démarche, qui fait d'un exemple rhétorique un modèle politique[40]. La clef de l'utilisation rhétorique de l'exemple réside en effet dans sa conformité avec l'idée qu'il est censé démontrer, comme le rappelle l'*Encyclopédie* : « On résout cet argument en montrant la disparité qui se rencontre entre les *exemples* et la chose à laquelle on veut les appliquer. » Or Rousseau n'hésite pas à utiliser et développer des exemples qui, à première vue, ne correspondent pas aux idées qu'ils sont destinés à rendre plus compréhensibles. Ainsi, le principe fondamental de la

---

[38] Rousseau, *Du Contrat social*, éd. Bruno Bernardi, Paris, Garnier Flammarion, 2012, p. 194.

[39] Bruno Bernardi, *La Fabrique des concepts*, Paris, Honoré Champion, 2006, p. 204 : « c'est dans le modèle antique de la citoyenneté démocratique qu'il [Rousseau] va chercher l'outil critique dont il a besoin. »

[40] Nous nous appuyons également sur la distinction établie par Céline Spector entre l'exemple commandé par une rhétorique circonstancielle, et le modèle disposant d'une valeur universelle (« Les principes de la liberté politique et la constitution d'Angleterre », dans *La religion, la liberté, la justice : un commentaire des « Lettres écrites de la montagne » de Jean-Jacques Rousseau* ; dir. Bruno Bernardi, Florent Guénard, Gabriella Silvestrini, Paris, Vrin, 2005, p. 193-210).

souveraineté populaire, et l'importance que Rousseau accorde dans ce cadre aux assemblées du peuple, paraissent appeler directement l'exemple de la démocratie athénienne. Or, ce sont Sparte et surtout la République romaine qui constituent les principaux modèles politiques de Rousseau[41] : la dernière partie du *Contrat social* est ainsi consacrée aux institutions romaines. Le modèle se construit dans cet écart entre les principes et les exemples, où Rousseau met son système à l'épreuve du réel et à l'épreuve de l'histoire[42].

3. Méthode et plan de la recherche

Une étude textuelle précise s'avère indispensable pour saisir dans toute sa complexité la construction des modèles politiques antiques chez Rousseau. Elle permet de mesurer l'ampleur de ses sources et la diversité des usages qu'il en fait.

La connaissance de l'Antiquité de Rousseau est en effet avant tout textuelle. Les études rousseauistes les plus récentes ont rendu obsolète l'idée d'un Rousseau « bon sauvage de la culture »[43], construite sur quelques références isolées où il condamne avec véhémence la culture livresque[44]. Cette projection de l'image d'un Rousseau précurseur du romantisme sur le Rousseau « écrivain politique »[45] ne résiste pas à l'étude attentive des textes, qui confirme la précision de son érudition. Si sa

---

[41] Sur le rôle de Rome en particulier, voir « Sur les modèles politiques chez Rousseau », *Transactions of the Seventh International Congress on the Enlightenment*, Oxford, Voltaire Foundation, 1989, p. 917-920.

[42] Sur cet aspect, voir Jean-Michel Duprat, « Histoire et construction de modèles dans la pensée politique (Machiavel, Hobbes et Rousseau) », dans *L'histoire institutionnelle et juridique dans la pensée politique, actes du XVIIe colloque de l'A. F. H. I. P.*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2006, p. 297-316.

[43] Bruno Bernardi, *La Fabrique des concepts*, Paris, Honoré Champion, 2006, p. 18.

[44] Voir *Émile*, III, *OC* IV, p. 454 : « Je hais les livres ; ils n'apprennent qu'à parler de ce qu'on ne sait pas. »

[45] Cette expression, employée par Montesquieu pour défendre l'entreprise de *L'Esprit des lois*, est reprise par Michel Launay dans le titre de son ouvrage consacré à Rousseau : *Jean-Jacques Rousseau écrivain politique*, Genève, Slatkine, 1989 (rééd.).

connaissance du grec reste élémentaire, les travaux de Raymond Trousson[46] et surtout de Catherine Volpilhac-Auger[47] ont établi les qualités de latiniste de Rousseau, malgré sa formation d'autodidacte et malgré ce qu'il en dit lui-même dans les *Confessions*[48]. Il lit ainsi plusieurs sources de première main, et lit Platon et Aristote dans des traductions latines de la Renaissance (respectivement celle de Marsile Ficin[49] et de Leonardo Bruni). Son travail en tant que secrétaire de madame Dupin lui a ensuite permis d'amasser une culture juridique et politique considérable[50], notamment par la possibilité qui lui a été offerte d'emprunter des ouvrages à la Bibliothèque du Roi[51].

L'échelle de la micro-lecture permet de voir que la connaissance de l'Antiquité de Rousseau est tout sauf naïve ou fragmentaire. Loin de projeter sans filtre des références choisies dans le flux de son imagination, Rousseau mobilise de manière réfléchie et ciblée, en fonction des questions politiques qu'il se pose, une érudition considérable. Nous avons ainsi appliqué à son corpus politique la démarche définie par Jacques Berchtold et Jean-François Perrin pour interroger notamment la place de l'Antiquité dans les *Confessions*[52]. Cette analyse de micro-lecture est

---

[46] « Jean-Jacques Rousseau, traducteur de Tacite », *Studi francesi*, n° 14, 1970, p. 231-243 ; « Rousseau, traducteur de Sénèque », *Travaux de littérature*, n°3, 1990, p. 139-151.

[47] *Jean-Jacques Rousseau traducteur de Tacite*, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 1995.

[48] Ralph Leigh (« Jean-Jacques Rousseau and the myth of Antiquity in the eighteenth-century », dans *Classical influences on Western thought*, éd. R. R. Bolgar, Cambridge, Cambridge University Press, p. 155-168) souligne que c'est précisément la formation d'autodidacte de Rousseau qui lui a permis de développer une relation plus personnelle et plus intense avec les sources antiques.

[49] Voir Michael J. Silverthorne, « Rousseau's Plato », *Studies on Voltaire and the Eighteenth-Century*, n° 116, 1973, p. 235-249.

[50] Voir Anicet Sénéchal, « Rousseau secrétaire de Mme Dupin », *AJJR*, 36, 1963-1965, p. 173-290 ; Frédéric Marty, *Louise Dupin : la pensée d'une féministe entre Montesquieu, Voltaire et Rousseau*, thèse de doctorat préparée sous la direction de Jean-Noël Pascal et soutenue à Toulouse en 2014.

[51] Jean-Pierre Le Bouler, « Les emprunts de Rousseau à la bibliothèque du roi », *AJJR,* 38, 1969-1971, pp. 241-258.

[52] « La micro-lecture accordant du sens au détail met en évidence, dans le texte de Rousseau, la collaboration active entre les matériaux prêtés par le vécu et ceux d'une érudition présente de façon exceptionnellement « habitée » et vivante », dans « La musique des murailles : Rousseau visiteur de Vauban », *AJJR* 48, 2008, p. 60 ; la même indication méthodologique est reprise en conclusion de l'article de Jean-François Perrin paru dans le même volume, « César à Bossey : le palimpseste antique au livre I des *Confessions* », p. 337.

complétée par la confrontation systématique du texte de Rousseau avec ses sources, qui permet de voir d'une part la diversité de ses modes de référence (citations, implicites et explicites, réécriture, ou allusions) et d'autre part d'observer au plus près le rôle capital des médiations : Rousseau se réfère le plus souvent à l'Antiquité non directement, mais afin de prendre position par rapport à la modernité. C'est souvent la lecture d'un écrivain politique moderne qui l'amène à auteur ancien : ainsi, il va vérifier chez Aristote une définition qu'il trouve chez Grotius[53], et est amené à traduire Tacite après avoir lu les *Discours sur le gouvernement* d'Algernon Sidney, où il a rencontré deux citations des *Histoires* qui l'ont frappé.

Nous avons pris en compte essentiellement les œuvres où le système politique de Rousseau se construit : le *Discours sur les sciences et les arts*, le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, ainsi que le *Discours sur l'économie politique* et le *Contrat social*. Sans mener une analyse exhaustive des derniers textes politiques, qui traitent de cas pratiques (les *Lettres écrites de la Montagne*, les *Affaires de Corse* et les *Considérations sur le gouvernement de Pologne*), nous les avons pris en compte dans la mesure où ils traitent du lien entre anthropologie et politique.

Notre étude s'articule en deux temps. Dans un premier temps, nous étudions la construction de l'Antiquité comme un instrument d'évaluation de la politique moderne, en même temps que s'élabore le système politique de Rousseau, essentiellement à travers les trois *Discours* (sur les sciences et les arts, sur l'origine de l'inégalité, sur l'économie politique). Loin de présenter une image déjà toute constituée, cette période est le lieu d'un profond renouvellement qui associe étroitement l'image de l'Antiquité à la recherche des « principes du droit politique ».

---

[53] Voir Bruno Bernardi, « De l'*alienatio* à l'aliénation par l'a*ppallotriôsis* : Rousseau débiteur d'Aristote », *Annales Jean-Jacques Rousseau*, 48, 2008, p. 61-77.

Cette étude aboutit à un panorama de l'Antiquité telle qu'elle est envisagée par Rousseau.

Le *Discours sur les sciences et les arts* constitue ainsi un acte d'accusation retentissant contre une modernité décadente, opposée en bloc à une Antiquité vertueuse parce qu'authentiquement politisée. Si cette dénonciation s'ancre dans la lecture initiale de Plutarque, où s'enracine la fameuse prosopopée de Fabricius, l'exaltation des grandes figures cède la place, dès cette œuvre inaugurale, à l'étude du contexte collectif qui a rendu possibles leurs illustres actions.

Cette inflexion se confirme à mesure que Rousseau pose les bases conceptuelles de son système. Le *Discours sur l'économie politique* substitue ainsi à une exaltation des figures antiques exemplaires une réflexion sur le rôle de l'exemplarité au sein du corps politique. Rousseau met en évidence la distance qui sépare États antiques et modernes sur les rapports entre individu et collectivité, en remettant toutefois en question l'idée d'une affirmation de l'individualité à l'époque moderne.

Pour comprendre la fonction que joue l'Antiquité dans la pensée politique de Rousseau, il faut la confronter à un autre modèle, décisif bien que plus restreint : l'état de nature. Rousseau assigne à l'Antiquité une place particulière, entre la nature et l'histoire. Elle ne peut être classée dans « l'histoire hypothétique des gouvernements » que retrace le second *Discours* ; mais elle propose des exemples de communautés politiques moins infidèles à l'homme naturel que les États actuels. L'Antiquité de Rousseau ne se situe donc pas complètement en dehors de l'histoire. Il est possible de reconstituer, à travers l'œuvre de Rousseau, une histoire universelle qui oppose la construction progressive, par pièces détachées, des États modernes, à la cohérence des cités antiques, résultant de l'action d'un unique législateur.

La fonction critique de l'Antiquité joue ainsi également un rôle constructif dans la définition des « principes du droit politique », dans la mesure où l'examen des différences fondamentales entre cités antiques et États modernes permet de dégager les notions capitales de toute association politique. Rousseau réélabore la notion de cité sur un plan philosophique, à la fois sur la base de la lecture de Platon et d'Aristote et de la considération des exemples d'Athènes, Sparte et Rome. Elle lui permet de proposer une redéfinition démocratique de la notion moderne de corps politique, en lui donnant pour base la participation de l'ensemble des citoyens.

Cette tentative se heurte cependant à plusieurs difficultés. La prévalence du modèle romain montre comment Rousseau explore ces problèmes en expérimentant ses principes de droit politique dans le cadre d'un vaste État résultant d'une histoire complexe et fondé sur une structure sociale inégalitaire – c'est-à-dire proche des sociétés contemporaines. En montrant comment la souveraineté populaire peut s'exercer même dans ces conditions, Rousseau met l'accent sur le rôle politique crucial des mœurs. Le modèle romain lui permet ainsi de penser toute la marge d'« application » des principes au réel, et de prendre en charge aussi bien la place du particulier dans l'action politique que la question du devenir de l'État.

PREMIÈRE PARTIE

L'Antiquité construite : un outil d'évaluation de la modernité

CHAPITRE 1.

De Genève à Vincennes : une Antiquité exemplaire et accusatrice

Le rôle crucial joué par l'Antiquité dans l'œuvre et la pensée de Rousseau s'enracine dans une expérience décisive : la lecture précoce, dès six ans, des *Vies des hommes illustres* de Plutarque. Rousseau lui-même rapporte cette découverte à trois reprises, dans ses textes autobiographiques, les *Lettres à Malesherbes*[54], les *Confessions*[55] et les *Dialogues*[56], insistant sur le caractère presque fictionnel que prennent des personnages dont la découverte est souvent associée à celle des romans. Son analyse commande généralement l'interprétation critique du rapport de Rousseau à l'Antiquité, perçue comme un ensemble avant tout mythique, dépourvu de signification historique. Yves Touchefeu, au début de son enquête[57], souligne également l'importance du contexte genevois, présent surtout dans le récit des *Confessions*, qui donne à cette lecture précoce un sens politique particulier. La situation de la Genève du début des années 1720, marquée par les revendications des

---

[54] Lettre du 12 janvier 1762, *OC* I, p. 1134 : « A six ans Plutarque me tomba sous la main, à huit je le savois par cœur ; j'avois lû tous les romans, ils m'avoient fait verser des seaux de larmes, avant l'age où le cœur prend interêt aux romans. De là se forma dans le mien ce gout heroique et romanesque…»

[55] *Confessions*, I, *OC* I, p. 9 ; texte commenté ci-après.

[56] *Dialogues*, 2, *OC* I, p. 819 : « Les hommes illustres de Plutarque furent sa prémiére lecture dans un age où rarement les enfans savent lire. Les traces de ces hommes antiques firent en lui des impressions qui jamais n'ont pu s'effacer. A ces lectures succeda celle de *Cassandre* et des vieux Romans qui, tempérant sa fierté romaine, ouvrirent ce cœur naissant à tous les sentimens expansifs et tendres auxquels il n'étoit déjà que trop disposé. Dès lors il se fit des hommes et de la société des idées romanesques et fausses. »

[57] Yves Touchefeu, *L'antiquité et le christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*, Oxford, Voltaire Foundation, 1999, p. 11-67. La première partie de l''ouvrage de Denise Leduc-Fayette est également consacrée aux « hommes illustres » de Rousseau (Denise Leduc-Fayette, *Jean-Jacques Rousseau et le mythe de l'Antiquité*, Paris, Vrin, 1974, p. 33-70).

citoyens et des bourgeois, contribue en effet à faire des grandes figures des *Vies* l'incarnation du patriotisme.

La découverte initiale de Plutarque à Genève joue le rôle d'une impulsion décisive dans la première formulation du système de Rousseau, qui se manifeste tout d'abord sous la forme d'une accusation virulente à l'encontre de la modernité[58]. Cette accusation trouve sa première expression frappante dans les mots prêtés au personnage de Fabricius, extrait de la *Vie de Pyrrhus* de Plutarque. Toutefois, dès le *Discours sur les sciences et les arts*, la représentation de l'Antiquité dans la pensée de Rousseau va bien au-delà de la constitution d'une galerie de figures exemplaires et patriotiques. Nous commencerons donc par étudier ce texte fondateur pour examiner comment la représentation de l'Antiquité de Rousseau s'élabore à mesure que se constitue sa critique des fondements de la politique moderne.

I. 1. La découverte de l'Antiquité : la lecture de Plutarque et la formation d'une conscience civique

Rousseau ne s'est pas contenté de présenter son système de pensée ; l'opposition violente à laquelle il a été en butte l'a aussi amené à fournir un important appareil de justification et d'explicitation. C'est notamment le cas en ce qui concerne sa représentation de l'Antiquité. Dans les *Confessions*, les *Lettres à Malesherbes* et les *Dialogues*, Rousseau donne une explication génétique de sa profonde admiration pour l'Antiquité. Elle serait due aux trois éléments déterminants associés à sa

[58] Sur le rôle capital joué par l'acte d'*accusation* dans le système de Rousseau, voir la réflexion fondamentale de Jean Starobinski (« The Accuser and the Accused », *Daedalus*, n° 107:3, 1978, p. 41-58 ; *Accuser et séduire*, *Accuser et séduire. Essais sur Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Gallimard, 2012).

découverte : la lecture de Plutarque, la figure paternelle et l'appartenance à la cité républicaine qu'est Genève.

Les *Confessions* nous fournissent le tableau certainement le plus connu et le plus complexe. Dès les premières pages, Rousseau évoque sa découverte de Plutarque, à l'âge de sept ans, quelque temps après son apprentissage de la lecture :

> J'y pris un gout rare et peut être unique à cet age. Plutarque, surtout, devint ma lecture favorite. Le plaisir que je prenois à le relire sans cesse me guerit un peu des Romans, et je préferai bientôt Agesilas, Brutus, Aristide à Orondate, Artamene et Juba. De ces interessantes lectures, des entretiens qu'elles occasionnoient entre mon pere et moi, se forma cet esprit libre et républicain, ce caractére indomptable et fier, impatient de joug et de servitude qui m'a tourmenté tout le tems de ma vie dans les situations les moins propres à lui donner l'essor. Sans cesse occupé de Rome et d'Athénes ; vivant, pour ainsi dire, avec leurs grands hommes, né moi-même Citoyen d'une République, et fils d'un pere dont l'amour de la patrie étoit la plus forte passion, je m'en enflamois à son exemple ; je me croyois Grec ou Romain ; je devenois le personnage dont je lisois la vie : le recit des traits de constance et d'intrépidité qui m'avoient frappé me rendoit les yeux étincellans et la voix forte. Un jour que je racontois à table l'avanture de Scevola, on fut effrayé de me voir avancer et tenir la main sur un réchaud pour representer son action.[59]

A l'instar d'Yves Touchefeu[60] et de Jacques Berchtold, on peut souligner l'importance de la figure paternelle dans ce texte, présentée comme la véritable clef de voûte d'un rapport à la citoyenneté nourri de références antiques. Rousseau développe ici les composantes du portrait de son père déjà esquissé dans la dédicace du second *Discours*[61] : « Je vois Tacite, Plutarque et Grotius, mêlés devant lui avec les instrumens de son métier. Je vois à ses côtés un fils chéri recevant avec trop peu de fruit les tendres instructions du meilleur des Péres. » Quel que soit le degré de véracité à accorder à ce portrait[62], on remarque que d'emblée, Rousseau insère la lecture de

---

[59] *Confessions*, I, *OC* I, p. 9.
[60] Yves Touchefeu, *L'Antiquité et le christianisme*, *op. cit*., p. 11.
[61] Comme le rappelle Jacques Berchtold, « le référent antique, l'imaginaire plutarquien et la réalité républicaine genevoise des années 1712-1722 sont si étroitement intriqués qu'ils s'entre-pénètrent et ne peuvent plus être dissociés. » Voir Jacques Berchtold, « Peut-on remettre en question l'intention vertueuse des actions héroïques des Romains ? » dans *Jean-Jacques Rousseau et l'exigence d'authenticité. Une question pour notre temps,* dir. Jean-François Perrin et Yves Citton, Paris, Classiques Garnier, 2014, p. 263.
[62] C'est surtout l'attitude d'Isaac Rousseau envers son fils que l'on peut remettre en doute ; il n'y a en revanche pas de raison de douter du haut niveau d'éducation des artisans genevois, que leur opposition

Plutarque dans une réflexion sur la citoyenneté. L'auteur des *Vies des hommes illustres* est associé à deux autres œuvres fondamentales dans la culture politique contemporaine : l'historien Tacite, base de la réflexion sur l'exercice du pouvoir depuis la réception de l'œuvre de Machiavel et le succès du « tacitisme » dans la première moitié du dix-septième siècle[63] ; le juriste Grotius, auteur du *Droit de la guerre et de la paix* qui fait figure de classique.

Si l'on peut s'interroger sur ce que le jeune Rousseau de sept ans a compris des implications politiques de sa lecture, c'est clairement l'idée d'imitation qu'il semble avoir retenue et choisi de mettre en valeur dans le récit des *Confessions*. Le texte introduit ici le terme clef d' « exemple », qui ne s'applique pas aux personnages des *Vies* eux-mêmes, mais à la figure du père : Rousseau s'enflamme d'admiration pour les figures antiques « à son exemple », alimentant ainsi sa passion civique et patriotique. On reconnaît ici l'influence du contexte genevois des années 1720, marquées par des tensions croissantes entre le corps des Bourgeois et des Citoyens, et le patriciat qui fournit la quasi-totalité des membres du Petit Conseil et du Conseil des Deux-Cents, organes dirigeants de la République[64]. Insérés dans la culture des artisans cherchant à légitimer la défense de leurs droits politiques, les comportements des grands hommes de l'Antiquité ne constituent pas simplement une galerie de faits admirables, mais fournissent des modèles d'action, et une preuve de valeur civique. Cette lecture de Plutarque imprègne l'esprit du jeune Rousseau : la conduite grandiose des grands hommes dont est racontée la vie n'est pas admirée pour elle-même, mais

---

au patriciat lors des crises de 1707 et 1716 a amenés à s'informer sérieusement des questions politiques ; voir Michel Launay, *Jean-Jacques Rousseau écrivain politique (1712-1762)*, Genève-Paris, Slatkine, 1989, p. 26.

[63] Voir Peter Burke, « A survey of the popularity of ancient historians, 1450-1700 », *History and theory*, n° 5, 1966, p. 135-52 et Catherine Volpilhac-Auger, *Tacite en France de Montesquieu à Chateaubriand*, Oxford, Voltaire Foundation, p. 23. Voir également Alexandra Merle et Alicia Oïffer-Bomsel (éd.), *Tacite et le tacitisme en Europe à l'époque moderne*, Paris, Honoré Champion, 2017.

[64] Voir Yves Touchefeu, *L'Antiquité et le christianisme*, *op. cit.*, p. 36-39 et Michel Launay, *Jean-Jacques Rousseau écrivain politique*, *op. cit.*, 1989, p. 22-23.

en tant que résultat de leur état de citoyens. C'est en qualité de membres d'une communauté politique dans laquelle ils ont droit de décision qu'ils accomplissent leurs actions héroïques.

Le rapport au père donne à la conscience civique un ressort affectif des plus efficaces, pouvant donner lieu à des manifestations proches du fanatisme[65]. Rousseau présente ici à travers son propre cas un exemple du renforcement du sentiment d'appartenance à une communauté politique, par la mobilisation de l'imaginaire[66], théorisé dans la *Lettre à d'Alembert*[67], les textes sur la Corse[68] et la Pologne[69]. Le jeune âge du Rousseau de sept ans l'empêche toutefois de voir une autre application possible de ces exemples que l'imitation littérale : il se montre ainsi prêt à brûler sa main comme Mucius Scævola devant Porsenna[70]. Le deuxième des *Dialogues*, qui revient sur cette première lecture, confirme cette dimension d'imitation : « Les traces de ces hommes antiques firent en lui des impressions qui jamais n'ont pu s'effacer. »[71] Jacques Berchtold, commentant cet extrait, souligne la portée significative du terme d'« impression », que l'on peut presque comprendre ici au sens

---

[65] Sur un possible bon usage du fanatisme, voir *Émile*, IV, *OC* IV, p. 632-633. Ce que Rousseau dit du fanatisme, « passion grande et forte qui élève le cœur de l'homme, qui lui fait mépriser la mort, qui lui donne un ressort prodigieux et qu'il ne faut que mieux diriger pour en tirer les plus sublimes vertus », est très proche de sa description de l'enthousiasme provoqué par la considération des exemples de l'Antiquité.

[66] Nous pouvons observer ici un exemple de la profonde continuité qui relie les textes politiques et autobiographiques. Ayant renoncé à la possibilité de recréer une communauté politique authentique dans les faits, Rousseau fait un récit de sa vie qui démontre la véracité des principes de sa philosophie politique. Voir Jean-François Perrin, *Politique du renonçant, le dernier Rousseau*, Paris, Kimé, 2011 et Christopher Kelly, *Rousseau's exemplary life. The Confessions as Political Philosophy*, Ithaca, Cornell University Press, 1987.

[67] *OC* V, p. 31.

[68] *OC* III, p. 937.

[69] *OC* III, p. 963 ; dans ce texte, l'ensemble des trois sections sur « l'esprit des anciennes institutions », « l'application » de cette description et l'éducation qu'il faut offrir aux Polonais constitue une réflexion sur les moyens de mobiliser l'imaginaire au service de la cohésion du corps politique.

[70] Voir *Vie de Publicola*, XXXIII.

[71] *OC* I, p. 819.

littéral : l'Antiquité est présentée comme un élément qui imprègne l'esprit du jeune Rousseau[72] de manière indélébile.

La force des « impressions » suscitées par la lecture de Plutarque demeure indéniable : l'historien de Chéronée demeure l'auteur antique le plus fréquemment cité par Rousseau, pour qui seule la Bible a une importance comparable[73]. Si cette première lecture a laissé une empreinte décisive, le récit qui en est présenté dans les *Dialogues* et les *Confessions* est loin de contenir toutes les composantes de la représentation de l'Antiquité qui apparaît dans l'œuvre ultérieure. Il faut ici prendre en compte le contexte d'écriture apologétique de ces récits. Il s'agit de mettre en évidence le drame de sa solitude, d'autant plus douloureuse qu'elle ne correspond pas à son sentiment d'appartenance à une communauté, tôt développé par la fréquentation des exemples antiques. La fonction de l'Antiquité dans l'œuvre ultérieure de Rousseau excède largement une telle description.

Nous mentionnerons ici les principales différences que l'on peut observer. On notera tout d'abord que Rousseau se décrit comme un enfant à l'esprit « sans cesse occupé de Rome et d'Athènes », sans mentionner Sparte, alors que, dans la suite de son œuvre, Lacédémone éclipse largement Athènes[74]. Cependant, Sparte est bien présente parmi les trois exemples « d'hommes illustres » évoqués dans le texte des

---

[72] J. Berchtold, « Rousseau et l'Antiquité », dans *Jean-Jacques Rousseau et les arts : Panthéon, 29 juin-30 septembre 2012* [catalogue], Paris, Éd. du Patrimoine, 2012, p. 34. L'imprégnation de l'Antiquité est perceptible notamment par le travail du texte : on trouve ainsi trois exemples de citations d'œuvres antiques qui sont peu à peu intégrées dans le texte même de Rousseau au point de passer pour sa propre voix. Une citation de Tacite qui apparaît pour la première fois dans la traduction du premier livre des *Histoires* réapparaît ainsi dans les *Lettres écrites de la Montagne*, VIII (*OC* III, p. 842) puis dans la sixième Promenade (*OC* I, p. 1059) ; voir Catherine Volpilhac-Auger, *Jean-Jacques Rousseau traducteur de Tacite*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1995, p. 64-65. Une autre citation de Plutarque, donnée comme telle dans la *Lettre à d'Alembert* (*OC* V, p. 124), revient presque naturellement dans la neuvième Promenade (*OC* I, p. 1095). Jacques Berchtold souligne également comment, dans le deuxième dialogue, Rousseau « s'approprie la formule » de Diogène (*OC* I, p. 792).

[73] Voir l'article « Plutarque » d'Yves Touchefeu dans le *Dictionnaire Jean-Jacques Rousseau*, dir. Raymond Trousson et Frédéric Eigeldinger, Paris, Honoré Champion, 1996.

[74] Parmi la multitude d'exemples possibles, on peut se rappeler la fin du premier *Discours*, qui établit clairement la préférence pour Sparte qui savait « bien faire » sur Athènes capable de seulement « bien dire ».

Confessions. Agésilas, Brutus et Aristide incarnent les trois principales cités antiques, dans un ordre qui semble indiquer une hiérarchie : après Sparte, Rome puis Athènes. Alors que, dans la majorité du corpus, Sparte et Rome semblent incarner ce que l'Antiquité a de meilleur aux yeux de Rousseau[75], on peut s'étonner de voir que, dans ce récit inaugural, Athènes occupe une place à part égale avec les deux autres cités. On note ainsi une première évolution entre le moment initial de la découverte du modèle antique, et son développement dans l'œuvre ultérieure. Si la lecture première de Plutarque a pu donner lieu à un modèle unifié, rassemblant les trois principales cités antiques comme décor d'actions d'héroïsme civique impensables à l'époque contemporaine, ce modèle se complexifie et se différencie par la suite. Cela ne remet pas en cause le rôle séminal joué par la lecture de Plutarque, auquel Rousseau doit précisément une bonne part de son admiration pour Rome et Sparte[76]. Mais ce n'est peut-être pas le même Plutarque qui a impressionné Rousseau à sept ans et qui lui a, par la suite, constamment servi de référence. Dans l'œuvre ultérieure, les citations des *Œuvres morales* sont bien plus significatives que les allusions aux *Vies*. Les *Apophtegmes des Lacédémoniens* en particulier constituent la source de certains des passages les plus fameux où Rousseau propose l'Antiquité en exemple : la conclusion de la *Lettre à d'Alembert*, ainsi que le fameux passage du premier livre de l'*Émile* qui donne deux Spartiates comme modèle de « Citoyen » et de « Citoyenne »[77]. Comme le rappelle Yves Touchefeu, ce sont les *Œuvres morales* et non les *Vies* que Rousseau

---

[75] Voir notamment le *Contrat social* III, 11, *OC* III, p. 424 : « Telle est la pente naturelle et inévitable des Gouvernemens les mieux constitués. Si Sparte et Rome ont péri, quel État peut espérer de durer toujours ? »

[76] Au sujet de l'admiration de Plutarque pour ces deux cités, voir dans le *Dictionnaire Plutarque*, dir. Payen *Dictionnaire Plutarque*, dans *Vies parallèles*, trad. Anne-Marie Ozanam, éd. François Hartog, Paris, Gallimard, 2001, les entrées « Paix romaine », « Rome » et « Sparte » ; ainsi que *Grecs et romains en parallèle*, *Questions romaines* et *Questions grecques*, Michèle Nouilhan, Jean-Marie Pailler et Pascal Payen (éd. et trad.), Paris, Librairie générale française, 1999.

[77] Voir *OC* V, p. 124 et Plutarque, *Apophtegmes des Lacédémoniens*, 69 ; *Émile* I, *OC* IV, p. 249 et *Apophtegmes des Lacédémoniens*, 60 ainsi que *Apophtegmes des Lacédémoniennes*, 5.

prend en note dans le manuscrit R18[78]. Rousseau se situe ainsi dans une tradition solidement ancrée – déjà Montaigne, dans les *Essais*, louait la traduction d'Amyot pour les *Œuvres morales*, plus que pour les *Vies*[79]. Si Plutarque a effectivement nourri la représentation de l'Antiquité dans toute l'œuvre de Rousseau, cela n'a pas toujours été dans le sens d'une admiration non distanciée pour des personnalités héroïques.

La présentation offerte par les *Dialogues* et les *Confessions* nous servira donc d'appui, et non pas de guide, pour étudier la fonction de l'Antiquité dans la pensée de Rousseau. Elle ne peut pas être considérée comme exacte. L'inversion de la chronologie entre les *Dialogues* et les *Confessions*[80] montre qu'il s'agit en réalité d'une reconstruction soumise aux nécessités de l'apologétique personnelle. Le texte vise à présenter moins un récit exact qu'une représentation en cohérence avec le personnage public de Rousseau, composé à partir de la « réforme » personnelle des années 1750. L'imaginaire constitutif du « citoyen de Genève » en butte à la persécution apporte la preuve ultime de la justesse de son système à travers cette peinture de soi. On ne peut donc pas en conclure trop vite que l'Antiquité de Rousseau ne présenterait qu'un seul aspect, celui d'un appel, essentiellement affectif, à l'imitation directe d'actions héroïques parce que républicaines. Une juste

---

[78] Voir l'article « Plutarque » du *Dictionnaire Rousseau*, et Ms R 18, f° 8 v – 12 v ; voir la transcription de ces pages dans *ET* IX, p. 347-360. Sur les quarante-six citations relevées par Rousseau, quarante-quatre sont extraites des *Œuvres morales*.

[79] *Essais* II, 4, éd. Jean Balsamo, M. Magnien et C. Magnien-Simonin, Paris, Gallimard, 2007, p. 382.

[80] Dans les *Confessions*, Rousseau affirme qu'il a lu Plutarque après les romans de la bibliothèque laissée par sa mère ; dans les *Dialogues* et les *Lettres à Malesherbes*, Plutarque est présenté comme sa première lecture (*OC* I 1134). Dans sa thèse, Yves Touchefeu explique ces variations entre les trois textes par leur contexte d'écriture spécifique. Il souligne notamment la différence entre le premier livre des *Confessions*, écrit vers 1765-1766, où Rousseau cherche à réaffirmer la prégnance de l'idéal civique, et les *Dialogues* où, face au désespoir et à la folie, Rousseau peut rejeter l'héroïsme antique et intrigues romanesques dans le même pays des chimères (Y. Touchefeu, *L'Antiquité et le christianisme*, p. 76).

compréhension de la notion d'exemplarité s'avère alors cruciale pour appréhender le fonctionnement de la représentation antique chez Rousseau[81].

Le récit des *Confessions* résulte d'un processus d'influence réciproque entre l'origine genevoise de Rousseau et la constitution de son propre système politique. Les débats de la Genève des années 1720 n'ont pas entièrement conditionné les références antiques de Rousseau. Yves Touchefeu[82] invite ainsi à ne pas surestimer l'importance du contexte genevois dans l'appréhension de l'Antiquité par Rousseau, pour deux raisons. D'une part, la référence à l'Antiquité s'avère en dernière analyse moins importante que d'autres dans les débats de la cité de Calvin, où l'on cherche les preuves plus convaincantes d'un raisonnement soit dans la Bible, soit dans l'histoire nationale. D'autre part, et c'est là un point encore plus important, Rousseau, parti à seize ans de sa cité natale, n'a eu somme toute qu'un contact limité avec l'univers de la « Fabrique » genevoise. Son admiration pour l'Antiquité ne peut donc en aucune manière être considérée comme le calque d'une culture courante à Genève. Ainsi, il ne reprend quasiment pas certaines des références les plus fréquentes dans les conflits genevois, comme l'opposition séculaire entre patriciens et plébéiens, souvent invoquée comme précédent historique par les Bourgeois et les Citoyens de Genève contre l'aristocratie des Conseils[83]. Le contexte genevois de la lecture d'enfance de Plutarque a certainement contribué à donner une première coloration « républicaine » à la représentation rousseauiste de l'Antiquité, en un sens cependant assez vague, qui ne s'est précisé que par la suite, au cours de recherches où Rousseau élabore

---

[81] Sur l'importance de la notion d'exemplarité, assez ambivalente dans la pensée de Rousseau, voir l'ouvrage de Christopher Kelly, *Rousseau's exemplary life*, *op. cit*. p. 24-26.

[82] Y. Touchefeu, *L'Antiquité et le christianisme*, p. 49 et suivantes. Voir aussi Helena Rosenblatt, *Rousseau and Geneva*, Cambridge University Press, 1997, p. 33.

[83] Yves Touchefeu et Michel Launay citent ainsi à titre emblématique la pièce de Jean Du Pan intitulée *Le Délire des Politiques* (1734), qui fait s'affronter le parti des Patriciens et celui des Plébéiens. Voir Yves Touchefeu, *L'Antiquité et le christianisme*…, *op. cit*., 1999, p. 43-45 et Michel Launay, *Jean-Jacques Rousseau écrivain politique*, *op. cit*., 1989, p. 53-55.

conjointement son propre système politique et son propre corpus de références antiques. C'est donc également en fonction de ses propres principes qu'il définit sa représentation de l'Antiquité et qu'il la rattache, *a posteriori*, à sa cité d'origine.

Deux éléments fondamentaux peuvent être retenus de la présentation originelle de la découverte de l'Antiquité dans les récits autobiographiques : l'Antiquité de Rousseau, modelée par la lecture de Plutarque, est avant tout républicaine et exemplaire. Ces deux dimensions sont interdépendantes : c'est la conscience d'appartenir à une communauté civique qui permet d'apprécier la valeur de conduites exceptionnelles, et de chercher à les reproduire. Ces deux aspects constitutifs connaissent toutefois une évolution marquée, où le *Discours sur les sciences et les arts* représente un tournant décisif. Il s'agit bien davantage d'un moment de transformation que de fixation[84]. Loin de consolider une vision héroïque de l'Antiquité, héritée en droite ligne de sa lecture première de Plutarque à Genève, Rousseau, au cours des années capitales occupées par la rédaction du premier *Discours* et la polémique qu'il a suscitée (1749-1753), érige d'emblée l'Antiquité en modèle, mais en esquissant un nouveau régime d'exemplarité qui ne repose pas sur l'imitation.

[84] Nous reprendrons en partie la chronologie établie par Chantal Grell, qui, dans le chapitre qu'elle consacre à Rousseau, concentre l'essentiel de son analyse aux années 1749-1753, où elle distingue trois étapes principales : le *Discours sur les sciences et les arts* (1749-1750) ; les réponses rédigées par Rousseau aux attaques contre cet écrit (1750-1752) ; ses esquisses historiques (1751-1753). Voir Chantal Grell, *Le dix-huitième siècle et l'Antiquité en France, 1680-1789*, Oxford, Voltaire Foundation, 1995, p. 449-468 et surtout p. 463.

I. 2. L'Antiquité dans le *Discours sur les sciences et les arts*

I.2. 1. Une Antiquité exemplaire

I. 2. 1. 1. *La construction d'une Antiquité exemplaire dans le* Discours

Rousseau lui-même souligne l'importance du *Discours sur les sciences et les arts*. Le jugement sévère qu'il porte sur cette œuvre dans les *Confessions*[85] ne l'empêche pas de le reconnaître comme le premier moment d'expression de son système ; dans les *Lettres à Malesherbes*, il le compte parmi les « trois principaux de [ses] écrits »[86]. S'appuyant notamment sur ce jugement, Roger Masters considère ce texte inaugural comme l'ouvrage le plus « défendable » de Rousseau[87], le plus visionnaire en raison de son enracinement dans les idées antiques. Rousseau y actualise l'orientation fondamentale de la philosophie antique, qui conçoit la communauté politique comme une structure permettant l'exercice individuel de la vertu. La pertinence non démentie de ce texte réside donc, selon Masters, dans la confrontation que Rousseau provoque entre le public moderne et les vues de Platon, Plutarque, Sénèque, Tacite dont il se fait ici l'écho, pour la première fois[88].

Cette analyse souligne à juste titre le lien consubstantiel entre le système de Rousseau et son rapport à l'Antiquité. Le *Discours sur les sciences et les arts*, ouvrage fondateur, est également la première de ses œuvres où l'Antiquité se voit accorder un statut particulier. Elle est clairement présentée comme un objet

---

[85] *Confessions*, VIII, *OC* I, p. 352 : « Cependant cet ouvrage, plein de chaleur et de force, manque absolument de logique et d'ordre ; de tous ceux qui sont sortis de ma plume c'est la plus foible de raisonnement et le plus pauvre de nombre et d'harmonie ». Ce jugement figure également dans l'Avertissement rédigé par Rousseau pour la réédition ultérieure du texte : « cette pièce qui m'a valu un prix et qui m'a fait un nom est tout au plus médiocre » (*Discours sur les sciences et les arts*, éd. J. Berchtold, Paris, Le Livre de poche, 2004, p. 22.)

[86] Voir la lettre à Malesherbes du 12 janvier 1762, *OC* I, p. 1136 : Rousseau y évoque les « trois principaux de [ses] écrits », « savoir ce premier discours, celui sur l'inégalité, et le traité de l'education, lesquels trois ouvrages sont inseparables et forment ensemble un meme tout. »

[87] Roger Masters, *The Political Philosophy of Rousseau*, Princeton, Princeton University Press, 1968, p. 438-444.

[88] Roger Masters reprend sur ce point l'analyse de Bertrand de Jouvenel ; voir R. Masters, *The Political Philosophy of Rousseau*, *op. cit.*, p. 443.

d'admiration et de regret, dans un texte qui, de manière délibérément paradoxale[89], apporte une réponse négative à la question de savoir « si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs. » Cette question de départ met d'emblée l'accent sur la morale. La corruption irrémédiable des mœurs du temps présent rejette la pratique de la vertu dans une Antiquité si éloignée qu'elle s'apparente davantage à un temps rêvé, imaginaire, mythique, qu'à une période historique. Cette vision est incarnée par le passage le plus célèbre du *Discours*, la fameuse prosopopée de Fabricius, point culminant du discours dont il permet d'articuler les deux parties. La lecture initiale des *Vies des hommes illustres* resurgit ici avec une force décuplée : c'est un personnage issu de la *Vie de Pyrrhus*, le consul Fabricius, réputé pour son incorruptible pauvreté, qui sert à Rousseau de porte-voix pour énoncer de manière retentissante les enjeux fondamentaux de la thèse « paradoxale » qu'il entend défendre.

Ce discours frappant est corroboré par les autres nombreuses références antiques du texte. C'est dans l'histoire ancienne que Rousseau cherche les preuves les plus convaincantes du bien-fondé de la thèse qu'il avance : dès la première partie du *Discours*, l'Égypte, la Grèce et Rome sont invoquées pour démontrer que « la vertu s'enfuit à mesure que s'élève la lumière des Sciences et des Arts »[90]. Comme le souligne Jacques Berchtold dans son édition du texte[91], Rousseau transforme la structure de la dissertation en ajoutant, aux deux parties historique et analytique traditionnelles, un troisième élément, plus déroutant : une véhémence de ton, un

---

[89] Nous employons ici le terme au sens où le prend Rousseau lui-même : non pas au sens de « contradiction », mais au sens de thèse avancée contre l'opinion commune. Rousseau reprend l'acception courante du terme dans son temps et en fait un procédé capital. A la fois procédé rhétorique et mode de raisonnement, le paradoxe lui fournit un des outils les plus féconds de son œuvre et de sa pensée. Sur le rôle clef du paradoxe, voir l'étude exhaustive de Michèle Crogiez, *Rousseau et le paradoxe*, Paris, Honoré Champion, 1997 ; voir notamment, p. 595 et suivantes, les définitions du « paradoxe » contemporaines de Rousseau.
[90] *OC* III, p. 10.
[91] *Discours sur les sciences et les arts*, *op. cit*., p. 10.

engagement personnel inhabituel, associé aux exemples positifs proposés – presque tous empruntés à l'Antiquité, alors que son ouvrage s'adresse aux modernes.

Après avoir affirmé sa thèse, et donné une réponse négative à la question posée par l'Académie de Diion, Rousseau propose au lecteur d'en vérifier le bien-fondé en considérant l'histoire ancienne. Il construit d'emblée l'Antiquité en spectacle, invitant le lecteur à la « voir » au moyen d'un impératif deux fois répété[92] : « Voyez l'Égypte », « Voyez la Grece ». Deux énumérations opposent la décadence morale de l'Égypte, de la Grèce, de la Rome antiques, de Constantinople et de la Chine contemporaine à la simplicité heureuse des « premiers Perses[93] », des Scythes, des Germains, et de Rome « dans les tems de sa pauvreté et de son ignorance ». Après cette foule d'exemples destinée à prouver la thèse par le nombre, le rappel de l'opposition classique entre Athènes et Sparte vient la synthétiser.

> Oublierois-je que ce fut dans le sein même de la Gréce qu'on vit s'élever cette Cité aussi célebre par son heureuse ignorance que par la sagesse de ses Loix, cette République de demi-Dieux plutôt que d'hommes ? tant leurs vertus sembloient supérieures à l'humanité. O Sparte ! opprobre éternel d'une vaine doctrine ! Tandis que les vices conduits par les beaux Arts s'introduisoient ensemble dans Athénes, tandis qu'un Tyran y rassembloit avec tant de soin les ouvrages du Prince des Poëtes, tu chassois de tes murs les Arts et les Artistes, les Sciences et les Savans.
>
> […] C'est d'Athénes que sont sortis ces ouvrages surprenans qui serviront de modéles dans tous les âges corrompus. Le Tableau de Lacedemone est moins brillant. Là, disoient les autres Peuples, les hommes naissent vertueux, et l'air même du Païs semble inspirer la vertu. Il ne nous reste de ses Habitans que la mémoire de leurs actions héroïques. De tels monumens vaudroient-ils moins pour nous que les marbres curieux qu'Athènes nous a laissés ?[94]

Ce passage confère aux exemples antiques un statut particulier : Athènes et Sparte incarnent et résument les deux polarités où Rousseau situe son argumentation. La question des modalités de l'exemplarité est posée au cœur du rapport à l'Antiquité. Rousseau oppose les œuvres d'art athéniennes, restes tangibles qui servent encore de

---

[92] *OC* III, p. 10.
[93] « Nation singuliere chez laquelle on apprenoit la vertu comme chez nous on apprend la Science », *OC* III, p. 11 ; comme le signale Jacques Berchtold, cette formule est empruntée à Montaigne, *Essais*, I, 25, « Du pédantisme ».
[94] *OC* III, p. 12-13.

modèles proposés à l'imitation, au souvenir des « actions héroïques » des Spartiates. L'opposition porte certes sur le contenu : adaptant la tradition antique qui fonde l'éducation morale sur l'imitation d'exemples plus que sur l'application de leçons[95], Rousseau la transpose[96] et la radicalise en une opposition entre objets et actes, véritables « monuments », au sens étymologique de « témoignages ». Si les sculptures d'Athènes fixent les canons de la production artistique contemporaine[97], les récits des actes des Spartiates donnent la mesure d'un autre canon, bien supérieur, au point d'être inimaginable pour les modernes : le niveau de vertu que l'on peut atteindre. C'est la question de l'agir que Rousseau pose à ses lecteurs. S'introduit ainsi l'idée d'une autre différence, portant cette fois non sur l'objet de l'imitation, mais sur le mode d'imitation lui-même. Les œuvres d'art athéniennes sont copiées ; mais les « actions héroïques » des Spartiates peuvent-elles, et doivent-elles, être littéralement imitées à l'époque moderne ? Rousseau se fait ici l'écho d'une réflexion de Plutarque lui-même, qui dans la *Vie de Périclès* oppose les œuvres d'art, qui ne donnent pas envie de ressembler à ceux qui les ont faites, aux actions vertueuses qui apportent un gain de connaissance :

> Car la vertu a ceste force qu'elle incite la volonté de l'homme qui la considere, à la vouloir incontinent exercer, et engendre en son cœur une envie de la mettre en execution, formant les mœurs de celui qui la contemple, non point par imitation, ains par la seule intelligence et conoissance de l'acte vertueux, qui tout soudain lui aporte un instinct et un propos délibéré de faire le semblable.[98]

---

[95] On en trouve une des plus parlantes expressions chez Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 6, 5 : *longum iter est per praecepta, breve et efficax per exempla*, « La route des préceptes est longue, celle des exemples courte et efficace ». Cette idée se trouve cœur même de l'entreprise de Plutarque écrivant les *Vies*.

[96] Par le biais de Montaigne, comme le signale Jacques Berchtold, en note (*Discours sur les sciences et les arts*, *op. cit*., p. 40). Voir dans *Essais* III, 10 l'opposition des marbres et des actions.

[97] Le premier *Discours* est rédigé et publié alors que s'affirme la première vague du « retour à l'antique », notamment autour de l'œuvre de Bouchardon, que Voltaire loue dans *Le Mondain* (*Le Mondain*, dans *Œuvres complètes de Voltaire*, éd. Nicholas Cronk, Oxford, Voltaire Foundation, vol. 16, *Œuvres de 1736*, v. 72, p. 299). Voir *Edme Bouchardon, 1698-1762, Une idée du beau*, catalogue de l'exposition du Louvre, Éditions du Musée du Louvre / Somogy, 2016.

[98] *Vie de Périclès*, I, trad. Amyot.

Ce texte aborde enfin la question de l'échelle à laquelle la vertu peut être apprise et pratiquée. Les « actions héroïques » ne sont pas le fait d'individus isolés ; elles résultent d'une émulation collective qui s'effectue à l'échelle de la cité, comme le souligne la citation rapportée au sujet de Sparte.

Le texte expose ainsi tous les enjeux liés à la présentation d'exemples antiques. Rousseau mobilise ici les caractéristiques de sa lecture initiale des *Vies* de Plutarque pour provoquer son lecteur. Il présente une Antiquité qui associe les notions d'héroïsme, de vertu et de cité. Une différence notable intervient toutefois dans le texte du *Discours*, par rapport à ce qui nous est rapporté dans les *Confessions* : alors qu'Athènes, Sparte et Rome sont présentées comme des modèles à part égale dans la découverte juvénile de Rousseau, le *Discours* de 1749 introduit une nouvelle polarisation en remotivant l'opposition classique entre Athènes et Sparte[99]. Rousseau répond ainsi aux modèles socio-économiques mis en avant par son temps.

Cette opposition reformulée permet alors de faire parler deux exemples de vertu civique représentatifs de l'Antiquité. Socrate, figure d'exception dans une Athènes corrompue, « parle » à travers une longue citation d'un des passages les plus connus de son *Apologie*, que Rousseau tourne en critique de la pratique des arts et en « éloge de l'ignorance[100] ». Cette citation prépare une prise de parole encore plus frappante, la harangue prêtée à Fabricius. Véritable acmé du *Discours*, elle constitue le point d'orgue de sa première partie et permet d'introduire la seconde. C'est là que sont exposés les véritables enjeux du texte, qui sont d'ordre non pas moral, mais politique. Le discours véhément de Fabricius dénonce non le développement des

---

[99] Cette opposition est notamment effectuée par Platon et Xénophon, avec une préférence pour Sparte, et Aristote, dont le jugement est moins tranché. Voir Leo Strauss, « The Spirit of Sparta and the taste of Xenophon », *Social Research*, 1939, 6e année, vol. 4, p. 502-536 ; Pierre Pontier, « Xénophon, Sparte, et Phlionte », *Ktèma*, vol. 32, 2007, p. 363-377 ; Lévy Edmond, « La Sparte de Platon », *Ktèma*, vol. 30, 2005, p. 217-136.
[100] *OC* III, p. 13.

sciences et des arts en lui-même, ni même le relâchement des mœurs qu'il entraîne, mais l'oubli des devoirs civiques : l'amour des arts et de la rhétorique, greffé chez les Romains, les a détournés des seules occupations qui devraient susciter leur intérêt : les assemblées du Sénat. Quel sens donner au choix de la figure de Fabricius ? Faut-il le comprendre comme un modèle de conduite proposé à l'imitation, appelant ainsi à restaurer l'austérité des mœurs des « vieux Romains » ? Ou bien s'agit-il d'un procédé rhétorique destiné à rendre plus persuasif un discours dont les enjeux sont autres ?

Cette double intervention « héroïque » vient confirmer la double dimension de l'Antiquité telle qu'elle est présentée dans le premier *Discours*, qui correspond aux deux sens possibles du terme « exemple » : fait allégué pour confirmer une thèse, mais, surtout, modèle à imiter ou à éviter[101]. Aux exemples d'histoire ancienne que Rousseau tire d'un fonds commun à ses lecteurs pour étayer sa thèse, s'ajoutent des figures que son interprétation personnelle investit d'une charge émotionnelle puissante, Socrate et Fabricius. Une première lecture met en évidence la distance entre ces deux usages possibles de l'Antiquité. Le premier usage ne semble pas accorder à l'histoire antique un statut particulier. C'est ce qu'on peut observer dans le paragraphe où Rousseau énumère, depuis la victoire d'Alexandre sur Cyrus jusqu'à la défaite de Philippe II d'Espagne contre les Pays-Bas protestants[102], tous les exemples de peuples riches subjugués ou vaincus par des peuples pauvres : l'histoire ancienne apporte simplement une preuve supplémentaire à l'appui de phénomènes également survenus dans l'histoire moderne, permettant ainsi de dégager des lois générales. Rousseau mentionne avec éloges plusieurs exemples tirés de l'histoire moderne,

[101] Les deux sens sont donnés par le Furetière et le *Dictionnaire de l'Académie* de 1762, mais c'est le sens classique de « ce qui est proposé à l'imitation » qui prime encore sur le sens rhétorique de « chose qui est pareille à ce dont il s'agit, et qui sert pour l'autoriser, la confirmer » pour reprendre la définition du *Dictionnaire de l'Académie*.
[102] *OC* III, p. 20 ; *ET* IV, p. 419.

particulièrement la Suisse[103]. Plutôt que d'isoler l'histoire ancienne comme une époque à part, la seconde partie du *Discours* paraît tout d'abord viser à dégager une continuité entre Antiquité et modernité : celle d'une décadence des mœurs observable dans l'histoire de chaque peuple[104] comme à l'échelle de l'histoire universelle, à mesure que s'y développent les arts et les sciences.

Mais une deuxième lecture fait apparaître le sens propre que l'Antiquité historique gagne au contact des figures exemplaires que nous avons mentionnées. Les exemples de peuples anciens mentionnés dans la seconde partie gagnent une valeur emblématique que n'ont pas ceux de la première. Ainsi, les armées romaines deviennent représentatives d'une Antiquité qui incarne la valeur militaire à son point maximal, contre les peuples modernes avilis[105]. L'opposition classique entre Athènes et Sparte est également reprise pour devenir emblématique de l'opposition entre les peuples brillants et corrompus, et austères mais libres ; elle sert de conclusion à l'ensemble du *Discours*[106]. L'histoire ancienne a ainsi une double fonction. Comme l'histoire moderne, elle sert d'exemple ; mais elle ne se limite pas à cette fonction purement illustrative. L'éloignement temporel met en évidence une différence structurelle entre peuples anciens et modernes. Les exemples anciens gagnent ainsi une plus forte valeur d'intelligibilité : ils mettent en lumière, par comparaison et distinction, les fondements de la modernité.

La complexité du paradigme antique tel qu'il se construit dans le *Discours sur les sciences et les arts*, n'apparaît toutefois pleinement qu'à partir de la prosopopée de

---

[103] *OC* III, p. 20
[104] Roger Masters souligne ainsi que l'argument du premier *Discours* repose moins sur la comparaison des sociétés éclairées et patriotiques, que sur l'histoire de chaque peuple examinée en elle-même (Roger Masters, *The Political Philosophy of Rousseau*, *op. cit.*, p. 223).
[105] Voir l'apostrophe aux armées modernes : « Guerriers intrépides… », *OC* III, p. 23.
[106] *OC* III, p. 30.

Fabricius, texte capital aussi bien dans l'économie générale du *Discours* que dans la représentation de l'Antiquité de Rousseau.

I. 2. 1. 2. *La prosopopée de Fabricius*

À la fin de la première partie du *Discours sur les sciences et les arts*, ce fameux discours sonne à la fois comme un résumé de la thèse principale du *Discours* et une anticipation de toute l'œuvre à venir[107]. Il s'agit, comme le rappelle Jean Starobinski dans l'article fondamental qu'il lui consacre[108], du passage le plus célèbre du *Discours*, dès sa parution : il est transcrit intégralement dans le *Mercure de France* en 1751, ainsi que dans les *Mémoires de Trévoux*. La forme du discours facilite en effet une lecture détachée, qui, si elle assure à ce passage la fortune critique qu'il mérite en tant que morceau de bravoure rhétorique, favorise également des interprétations faussées. Hors de son contexte, le discours de Fabricius est trop souvent compris comme la simple exaltation éloquente d'une vertu caricaturale, où un « vieux Romain » appellerait à détruire les artefacts efféminés (amphithéâtres, sculptures, tableaux) venus de l'extérieur. Rousseau se livrerait donc à un pastiche particulièrement réussi d'un thème déjà rebattu dans l'Antiquité[109] : la défense du *mos*

---

[107] Jacques Berchtold rappelle que la prosopopée de Fabricius « représente, aux yeux de Rousseau, le germe séminal de son œuvre tout entière » (Jacques Berchtold, « Peut-on remettre en question l'intention vertueuse des actions héroïques des Romains ? », art. cité, p. 258).

[108] Jean Starobinski, « La prosopopée de Fabricius », *Revue des sciences humaines*, n°161, 1976 : 1, p. 84-96.

[109] On trouve dans les textes antiques plusieurs versions de cette idée. Horace, dans les *Épîtres*, se félicite d'une influence bénéfique (II, 1, 156-157 : *Graecia capta ferum victorem cepit et artes / intulit agresti Latio*, « La Grèce conquise a conquis son farouche vainqueur et porté les arts dans le rustique Latium », trad. F. Villeneuve, Paris, Belles-Lettres, 1989, p. 158). Certains personnages des dialogues cicéroniens sont en revanche beaucoup plus virulents ; voir par exemple chez Cicéron, *De oratore* I, 22 : Crassus, à qui Cotta demande s'il existe quelque chose comme l'art oratoire, se récrie qu'on lui pose cette question comme à « un petit Grec oisif et bavard, peut-être aussi savant et érudit » (*tamquam alicui Graeculo otioso et loquaci, et fortasse docto atque erudito*).

majorum menacé par l'intrusion des mœurs grecques, incarné dans un personnage représentant un modèle éthique par excellence[110].

Cette interprétation moralisante appelle à être nuancée si l'on replace le texte dans l'économie générale du *Discours*. En convoquant cette figure, Rousseau, avant de faire référence à une tradition littéraire partagée, cherche avant tout à affirmer sa voix propre. Choisissant un personnage moins connu que Caton l'Ancien par exemple, Rousseau peut plus aisément l'investir de sa propre parole, afin d'exposer les enjeux profonds de sa thèse. Le texte-source est ici la lecture fondatrice de son enfance qui a avivé son sentiment républicain, les *Vies* de Plutarque. L'allusion à Cinéas, à la fin du discours, est une référence claire à la *Vie de Pyrrhus*[111].

Rousseau mobilise également le *De providentia* de Sénèque[112], afin de confirmer sa lecture du texte de Plutarque. Chez Sénèque, Fabricius intervient dans une énumération des exemples mis en valeur par la mauvaise fortune[113] ; il suit immédiatement celui de Mucius Scaevola, qui a fortement impressionné Rousseau dans son enfance, et précède Socrate, à qui il est aussi associé dans le premier *Discours*. Le recours à la figure de Fabricius peut ainsi être interprété comme une allégeance réitérée à une double tradition : la tradition collective de la philosophie morale procédant par méditation de grands exemples, et une tradition personnelle, enracinée dans la lecture de Plutarque.

---

[110] Chantal Grell, *Le dix-huitième siècle et l'Antiquité en* France, *op. cit.*, p. 464 : la représentation de l'Antiquité de Rousseau repose sur « des parallèles fondés non pas sur les institutions politiques mais sur les mœurs et la moralité. Car c'est bien la morale qui, en définitive, détermine ses jugements ».

[111] Dans leurs éditions respectives du *Discours*, Raymond Trousson et François Bouchardy (*ET* IV, p. 411-413 et *OC* III, p. 1246), affirment que l'inspiration de ce passage est à chercher chez Plutarque, IX-X, plus que dans les autres textes qui évoquent la figure de Fabricius (notamment le *De Providentia* de Sénèque).

[112] *De providentia*, III, 6 : *Infelix est Fabricius, quod rus suum, quantum a re publica vacavit, fodit ? Quod bellum tam cum Pyrrhus quam cum divitiis gerit ?* Malheureux, Fabricius ? parce qu'il laboure son champ, autant que les affaires publiques le lui permettent ? parce qu'il fait la guerre à Pyrrhus autant qu'aux richesses ? La *Réponse à Borde* (*OC* III, p. 88) cite longuement, dans le texte latin, l'éloge de Caton que l'on trouve au chapitre 2 de ce même traité de Sénèque, ce qui confirme son statut de source pour la prosopopée de Fabricius.

[113] *De providentia*, III, 6 : *Magnum exemplum nisi mala fortuna non invenit* (« Seule la mauvaise fortune découvre un grand exemple »).

La formulation première du système entier de Rousseau s'enracine dans l'expérience précoce de la lecture de Plutarque. La deuxième des *Lettres à Malesherbes*[114] nous apprend en effet que la prosopopée de Fabricius est tout ce qui reste de l'illumination primitive de la route de Vincennes : « Tout le reste a été perdu, et il n'y eut d'ecrit sur le lieu meme que la prosopopée de Fabricius. » Quel que soit le degré d'exactitude de cette affirmation, elle manifeste l'importance que Rousseau lui-même attribue à ce texte. Elle invite à le considérer comme le seul témoignage subsistant de la révélation de « toutes les contradictions du système social » et des « abus de nos institutions [115]» - donnant ainsi au texte une portée plus large que celle d'un discours à imiter. Le discours de Fabricius, ne doit donc pas être considéré uniquement comme une affirmation « d'héroïsme et de vertu [116] ». Le comportement conforme à la vertu n'est pas exalté en lui-même, mais parce qu'il permet une critique des risques politiques attachés à la pratique des vices.

La comparaison des deux textes permet d'observer l'infléchissement que Rousseau fait subir au propos de Plutarque-Amyot. La seule trace textuelle qui reste du texte-source est le mot de Cinéas comparant le Sénat à une assemblée de rois. En revanche, les traits manifestant la constance et la fermeté d'âme de Fabricius, inébranlable face aux présents destinés à l'appâter comme à l'éléphant destiné à l'effrayer, disparaissent complètement. Le personnage est présenté de manière

---

[114] Lettre à Malesherbes du 12 janvier 1762, *ET* XIX, p. 1016, *OC* I, p. 1136, *CC* n° 1633, vol. X p. 26 : « Tout Le reste a eté perdu, et il n'y eut d'ecrit Sur Le Lieu meme que La prosopopée de Fabricius. » Rousseau confirme ce récit au livre VIII des *Confessions* : une fois arrivé auprès de Diderot à la prison de Vincennes, « je lui lus la prosopopée de Fabricius écrite en crayon sous un Chêne » (*OC* I, p. 351).

[115] Lettre à Malesherbes du 12 janvier 1762, *ET* XIX, p. 1016, *OC* I, p. 1135.

[116] Pour reprendre la formulation de Rousseau lui-même dans les *Confessions*, VIII, *OC* I, p. 356 : « Ce premier levain d'héroïsme et de vertu que mon père et ma patrie et Plutarque avoient mis dans mon cœur. » Une interprétation biographique tend à oblitérer une partie du texte en y projetant ce que Rousseau dit non de son texte lui-même, mais de sa réaction au moment de l'écriture. Il faut noter que Rousseau a recours à cette formulation pour qualifier son comportement personnel après la réception et la récompense du *Discours*, et non pas sa rédaction. Elle sert à qualifier le choix de vie de Rousseau et non le contenu du texte, qui va au-delà d'une exaltation de l'héroïsme.

générale par sa valeur militaire et le renom de ses mœurs : « Rome sauvée par votre bras et que votre nom respectable avait plus illustrée que toutes ses conquêtes ». Le titre même de l'ouvrage de Plutarque, les *Vies des hommes illustres*, resurgit à travers le verbe « illustrer », qui se trouve ici investi d'un sens complexe. Il a évidemment le sens courant au XVIIIe siècle, qui est de « rendre illustre [117] » c'est-à-dire fameux, célèbre pour des qualités exceptionnelles. La gloire de la constance et de l'incorruptibilité de Fabricius rejaillit sur Rome ; ce qui introduit un autre sens. On remarque en effet que les deux motifs de sa gloire correspondent exactement aux deux volets de la mission particulière de Rome : « le seul talent digne de Rome, est celui de conquérir le monde et d'y faire régner la vertu. »[118] Le verbe « illustrer » est alors à comprendre également dans son sens actuel : Fabricius « illustre » Rome au sens où il la résume, où il en constitue un échantillon représentatif, une incarnation vivante. Il *représente* Rome dans tous les sens du terme (il en est représentatif, et il en est le représentant ou l'ambassadeur), ainsi que le précise la *Réponse à Borde* : « au tems de Pyrrhus tous les Romains étoient des Fabricius »[119]. Rousseau ne choisit donc pas comme porte-parole des figures traditionnelles d'austérité comme Caton l'Ancien ou Caton d'Utique, trop exceptionnelles même dans leur siècle[120]. Son choix est complexe : il sélectionne une figure ordinaire par rapport à ses contemporains, qui incarne cependant un moment exceptionnel de l'histoire romaine, celui de la défaite de Pyrrhus pourtant militairement vainqueur des Romains. Fabricius incarne ainsi la force des mœurs capables de renverser un rapport de forces purement physique (ou

---

[117] Voir les définitions, très proches, du Furetière et du *Dictionnaire de l'Académie* de 1762.
[118] C'est aussi l'avis de Rousseau lui-même, qui dans le *Contrat social* définit la « vertu » comme « principal objet » de Rome.
[119] *Réponse à Borde*, *OC* III, p. 89.
[120] La *Réponse à Borde* en revanche s'attache à Caton d'Utique pour en faire son éloge, précisément parce qu'il constitue une exception parmi ses contemporains : *OC* III, p. 87-88.

militaire), au point que « Pyrrus vainqueur [fut] chassé de l'Italie »[121]. Fabricius constitue ainsi un héros paradoxal dans tous les sens du terme : il incarne un renversement des évidences pour le lecteur moderne.

Jean Starobinski, puis Jacques Berchtold, rappellent que Fabricius incarne la vertu civique[122] telle que Rousseau a pu se l'imaginer d'après sa lecture précoce des *Vies*. On pourrait alors voir dans le procédé même de la prosopopée, qui amène Rousseau à adopter la voix d'un héros antique, un phénomène de « sur-personnalisation[123] », une « opération de l'imagination mimétique » où Rousseau répéterait de manière figurée l'imitation littérale qu'il avait tentée à sept ans en esquissant le geste de se brûler la main comme Mucius Scaevola devant Porsenna. L'exercice de la prosopopée offrant à Rousseau l'occasion de s'exercer à égaler un exemple illustre, sa voix propre s'estomperait alors devant une autre voix « plus forte et plus haute ».

Il nous semble que c'est précisément le processus contraire qui est à l'œuvre ici : loin de se laisser envahir par une figure extérieure, Rousseau s'en empare et la met au service de sa thèse. La force des « impressions » laissées par la lecture de Plutarque alimente un effort d'une imagination « créatrice [124]» bien plus que « mimétique ». Le contenu le texte de Plutarque-Amyot connaît une profonde modification, du fait de son insertion dans un dispositif imaginaire complexe qu'il convient à présent d'analyser en détail.

---

[121] *Réponse à Borde*, *OC* III, p. 75.
[122] Jean Starobinski, « La prosopopée de Fabricius », art. cité, p. 87-88 ; Jacques Berchtold, « Peut-on remettre en question… ? », art. cité, p. 258.
[123] Yves Touchefeu reprend ce terme à la suite de Jean Starobinski (*L'Antiquité et le christianisme*, *op. cit.*, p. 104).
[124] Nous empruntons ce terme à Rousseau lui-même, qui l'emploie pour évoquer la genèse de Julie au livre IX des *Confessions* : « L'impossibilité d'atteindre aux êtres réels me jetta dans le pays des chiméres, et ne voyant rien d'existant qui fut digne de mon délire, je le nourris dans un monde idéal que mon imagination créatrice eut bientôt peuplé d'êtres selon mon cœur. » (*OC* I, p. 427)

Rousseau confronte Fabricius, incarnation de la vertu républicaine, à son opposé historique, la Rome impériale : l'allusion au Néron « joueur de flûte[125] » constitue moins un marqueur temporel précis qu'une indication qui situe la scène au point maximum de la décadence romaine[126], qui a pourtant commencé bien avant, avec l'introduction des mœurs grecques contre lesquelles lutte déjà Caton l'Ancien[127] . Située dans un cadre temporel beaucoup plus tardif, la prosopopée fait ressortir le contraste entre deux moments extrêmes et caractéristiques de l'histoire romaine[128]. On note d'emblée la différence entre la personnalité singulière de Fabricius, et le public indistinct auquel il s'adresse : la République, capable de produire des personnalités marquées, s'oppose à l'Empire, dont les sujets perdent toute particularité dans un asservissement commun. Au-delà de l'opposition de deux époques et de deux ensembles de mœurs, ce sont les résultats de deux systèmes politiques qui sont confrontés. Ce qui rend cette confrontation particulièrement brutale, et dramatique, c'est que ces deux États opposés mis face à face sont en réalité le même : il s'agit de deux états historiques du même État. Fabricius « rappelé à la vie » permet d'exposer le drame d'une identité radicalement transformée au cours des

---

[125] La référence est identifiée par les différentes éditions du texte ; Rousseau reprend ici un détail donné par Suétone, *Vie de Néron*, 10.

[126] Plus haut dans le texte, Rousseau désigne le règne de Néron et le titre « d'arbitre du bon goût » conféré à Pétrone comme le moment de la chute de Rome : voir *OC* III, p. 10 et Tacite, *Annales*, XVI, 18.

[127] Comme l'indiquent les quelques lignes qui précèdent la prosopopée de Fabricius dans le texte du *Discours* : « Socrate avoit commencé dans Athènes, le vieux Caton continua dans Rome, de se déchaîner contre ces Grecs artificieux et subtils qui séduisoient la vertu et amollissoient le courage de ses concitoyens » (*OC* III, p. 14).

[128] Un peu plus haut dans le texte, le *Discours* situe explicitement la chute de Rome au règne de Néron : « Cette
Capitale du Monde tombe enfin sous le joug qu'elle avoit imposé à tant de Peuples, et le jour de sa chute fut la veille de celui ou l'on donna à l'un des Citoyens le titre d'Arbitre du bon goût » (*OC* III, p. 10). Dans le *Contrat social*, Rousseau confirme et affine son jugement, en se situant non plus sur le terrain de la condamnation morale, mais sur celui de l'analyse politique. Sur un plan juridique, l'État romain cesse d'exister sous le règne de Tibère : « Sylla, Jules César, Auguste devinrent dans le fait de véritables Monarques, et enfin sous le Despotisme de Tibère l'État fut dissout. » (*CS* III, 10, *OC* III, p. 422).

altérations qu'elle a subies. Il dévoile aux Romains corrompus à la fois l'ampleur de leur dégradation, et leur identité authentique.

On trouve ici un dispositif proche de celui mis en œuvre de manière plus large et plus systématique dans le second *Discours*, métaphorisé par l'évocation de la « statue de Glaucus » « défigurée » par le temps, la mer et les orages « au point d'être presque méconnoissable [129]». Dans le second *Discours*, Rousseau s'adressant au « genre humain » pour lui exposer sa nature authentique se substitue à Fabricius apostrophant les Romains. La prosopopée du premier *Discours* met en place des éléments clefs pour l'ensemble du système politique de Rousseau : une structure fondamentalement adressée, dirigée vers un public, et une conception du discours politique comme discours de démystification et de dévoilement.

L'identité « romaine » que Fabricius incarne et rappelle avec sévérité ne se résume pas au *mos maiorum*, à la coutume des anciens ; elle a trait, plus profondément, aux possibilités politiques qui y sont attachées. Il déplore moins la perte de l'austérité que celle de la liberté : le véritable scandale réside moins dans l'appréciation des œuvres d'art en elle-même, que dans l'aliénation qu'elle entraîne. Les Romains sont devenus des esclaves d'esclaves[130]. L'identité romaine défendue par Fabricius repose ainsi sur le partage non pas de coutumes héritées, mais d'une certaine pratique politique, comme on peut l'observer dans la gradation des apostrophes qui rythment le texte. Les Romains corrompus composant le public de Fabricius sont successivement invoqués de trois manières : « Insensés », « Romains », et finalement « Ô Citoyens ». Fabricius commence par mettre en évidence l'absurdité du comportement des Romains, avant de leur remémorer leur appartenance nationale,

---

[129] *OC* III, p. 122.

[130] Comme le note Jean Starobinski, Rousseau reprend ici un thème déjà énoncé par Horace : *Epîtres* II, 1, 156-157. En transposant la question sur un plan politique et non plus littéraire, Rousseau critique toutefois violemment ce qu'Horace considérait comme un progrès.

dans le but de les rappeler à leurs tâches les plus importantes, leurs devoirs civiques. Ainsi, en dernière analyse, ce qui est défini comme caractéristique de Rome, c'est moins une certaine simplicité de mœurs, opposée aux mœurs grecques efféminées, que la capacité d'action politique qu'elles apportent : elles forment des hommes « dignes de commander à Rome et de gouverner la terre ». La péroraison du discours exaltant le « spectacle » que forme le Sénat résume le reproche adressé aux Romains de l'empire, qui pour acheter des œuvres d'art négligent leurs obligations politiques : siéger à l'assemblée et décider des affaires publiques. La conséquence la plus grave du développement des sciences et des arts réside moins dans la corruption des mœurs en elles-mêmes, que dans la disparition de la liberté politique qui y est corrélée[131].

Dans ce texte, Rousseau fait donc bien plus que de reprendre à la lettre la *Vie de Pyrrhus*, ou même de répéter pour le faire partager au lecteur le saisissement qu'il a pu éprouver à la lecture des *Vies*. Cette différence se manifeste, paradoxalement, au moment même où le texte-source affleure dans celui de Rousseau. La mention de Cinéas admirant une « assemblée de rois » est en effet une référence explicite à Plutarque – Amyot, qui précise que le Sénat a paru à l'ambassadeur de Pyrrhus, être « un consistoire de plusieurs Rois[132] ». En articulant deux remarques de Cinéas, indépendantes dans le texte-source[133], Rousseau accentue le sens politique à donner à la conduite et au propos de Fabricius, qui devient l'incarnation d'un système politique reposant sur la conscience des citoyens d'être partie intégrante d'une collectivité, et leur participation à la vie collective.

Dès ce premier stade de formulation de son système, Rousseau associe l'éloge de la vertu « romaine » et celle des assemblées politiques, par le biais d'une

---

[131] Voir l'article de Sally Campbell et John Scott, « Rousseau's Politic Argument in the Discourse on the Sciences and Arts », *American Journal of Political Science*, vol. 49, n°4, oct. 2005, p. 818-828.
[132] *Vie de Pyrrhus*, trad. Amyot, XL-XLI ; voir *Œuvres de Plutarque*, Paris, Cussac, t. 4, p. 156.
[133] Chez Plutarque-Amyot, c'est en effet ce même personnage qui rapporte à Pyrrhus la réputation de Fabricius, et qui compare devant lui le Sénat à une « assemblée de rois ».

actualisation. Les « deux cents hommes vertueux » qui composent le Sénat évoqué dans le texte ne correspondent en effet à aucune réalité dans l'histoire de Rome. En revanche, ils font écho au système du gouvernement par conseils de la ville de Genève, et plus précisément au Conseil des Deux-Cents[134], comme le soulignent Jacques Berchtold[135] et Raymond Trousson[136] dans leurs éditions respectives.

Cette réalité genevoise surgissant dans le discours prêté à Fabricius confirme le lien profond entre la prosopopée et la lecture d'enfance des *Vies* de Plutarque. Par la voix singulière de Fabricius, le « citoyen de Genève »[137] s'isole du public poli et indistinct de la monarchie française et, plus largement, de l'Europe éclairée qui la suit. Mais cette allusion aux institutions de la Genève contemporaine ne contribue pas seulement à construire une posture publique d'auteur. L'opposition manifeste et revendiquée de cette apostrophe intempestive rend possible un gain de connaissance et une prise de conscience politique chez le lecteur. Comme le souligne Jean Starobinski[138], la cible principale de ce texte, construit sur un emboîtement de plusieurs publics, demeure le public français et contemporain, que Rousseau invite à s'appliquer à soi-même le discours de Fabricius aux Romains décadents (« qu'ai-je fait dire à ce grand homme, que je n'eusse pu mettre dans la bouche de Louis XII ou de Henri IV ? »). Cette dernière adresse met en évidence le véritable objectif du discours. Il s'agit moins d'exalter l'Antiquité que de comprendre la modernité, et surtout, de rendre cette compréhension d'eux-mêmes accessible aux modernes.

---

[134] Le propos de Rousseau se radicalise (et gagne en cohérence) dans la suite de son œuvre : dans le *Contrat social*, Rousseau ne fait plus l'éloge d'une assemblée réduite, mais des assemblées populaires à Rome (les comices). Il suit une évolution similaire au sujet de Genève : les *Lettres écrites de la montagne* défendent non plus le Conseil des Deux-cents mais le Conseil Général, assemblée de tous les citoyens.
[135] *Discours sur les sciences et les arts*, Paris, Le Livre de Poche, 2004, p. 47.
[136] *ET* IV, p. 413.
[137] C'est à partir de la publication du premier *Discours* que Rousseau affiche ce titre, dès la page de titre de l'ouvrage.
[138] Jean Starobinski, « La Prosopopée de Fabricius », art. cité, p. 90.

I.2. 2. L'Antiquité, instance de compréhension et de jugement de la modernité

I.2. 2. 1. *Fabricius : le regard étranger de l'Antiquité sur les Lumières*

Chantal Grell[139] souligne que Fabricius a une fonction similaire à celle des Persans de Montesquieu, chargés de porter un regard critique sur une société qu'ils révèlent à elle-même. Rousseau choisit un personnage différent, traitant de manière singulière ce procédé du « regard étranger », typique de l'écriture des Lumières[140]. Fabricius, juge sévère et lucide condamnant sans appel ce qu'il observe, se différencie nettement de la distance ironique d'Usbek et Rica. Cette sévérité s'enracine dans une différence encore plus fondamentale : Rousseau a recours à un regard extérieur historiquement, et non pas géographiquement. Le texte du *Discours* lui-même donne les raisons de cette modification du procédé, évoquant

> un Habitant de quelques contrées éloignées qui chercheroit à se former une idée des mœurs Européennes sur l'état des Sciences parmi nous, sur la perfection de nos Arts, sur la bienséance de nos Spectacles, sur la politesse de nos manières, sur l'affabilité de nos discours, sur nos démonstrations perpétuelles de bienveillance, et sur ce concours tumultueux d'hommes de tout âge et de tout état qui semblent empressés depuis le lever de l'Aurore jusqu'au coucher du Soleil à s'obliger réciproquement ; […] cet Etranger, dis je, devineroit exactement de nos mœurs le contraire de ce qu'elles sont.[141]

Contrairement à ce qui se passe chez Montesquieu et Voltaire, il ne suffit pas de faire venir un personnage d'un autre pays ou d'une autre planète pour révéler les absurdités de la société contemporaine, devenue si complexe qu'elle en est au premier abord indéchiffrable. Il s'agit alors de trouver la bonne distance pour être en mesure de l'observer avec justesse, sans en être ni trop éloigné – car alors on ne juge que sur des apparences à l'opposé du réel – et sans non plus en faire partie – auquel cas l'on est tout autant pris par des apparences que l'on confond avec le réel, en considérant

---

[139] Chantal Grell, *op. cit*., p. 461.
[140] Outre les *Lettres persanes*, l'exemple le plus célèbre est *L'Ingénu* de Voltaire (1767).
[141] *OC* III, p. 9.

comme évident ce qui constitue en réalité une absurdité, voire une monstruosité. La dissimulation qui règne dans la société contemporaine est en effet à la fois le produit et le reflet de l'aliénation profonde sur laquelle elle se constitue. Impossible donc de l'aborder directement : il faut tout d'abord passer à travers une série d'analogies. C'est la fonction de l'énumération d'exemples antiques convoqués dès les premières pages du *Discours*[142]. Après avoir cité l'Égypte, la Grèce, Rome, Constantinople pour prouver que les sciences et les arts corrompent les mœurs et amènent la fin de la liberté, Rousseau invoque la Chine contemporaine[143] : « Mais pourquoi chercher dans des tems reculés des preuves d'une vérité dont nous avons sous nos yeux des témoignages subsistans. »

La transition qui suit la prosopopée de Fabricius effectue un « retour au temps présent » similaire à celui que l'on peut observer après la mention de la Chine dans la première partie. Rousseau y invite le lecteur à un retour sur lui-même, et explique pourquoi ce retour ne peut s'effectuer que par un détour à travers l'Antiquité :

> Mais franchissons la distance des lieux et des tems, et voyons ce qui s'est passé dans nos contrées et sous nos yeux ; ou plutôt, écartons des peintures odieuses qui blesseroient notre délicatesse, et épargnons-nous la peine de répéter les mêmes choses sous d'autres noms. Ce n'est point en vain que j'évoquois les mânes de Fabricius ; et qu'ai-je fait dire à ce grand homme, que je n'eusse pu mettre dans la bouche de Louis XII ou de Henri IV ? Parmi nous, il est vrai, Socrate n'eût point bu la cigue ; mais il eût bu dans une coupe encore plus amere, la raillerie insultante, et le mépris pire cent fois que la mort.[144]

Rousseau donne ici une clef d'interprétation de la prosopopée. Fabricius exhortant les Romains de l'époque impériale serait un analogue des « bons rois » de la Renaissance, Louis XII ou Henri IV, s'adressant aux Français décadents du XVIIIe siècle. Cette analogie vise tout d'abord à justifier la présence écrasante du paradigme

---

[142] *OC* III, p. 10-11.
[143] Le jugement de Rousseau sur la Chine manifeste tout ce qui l'oppose à Voltaire, pour qui la Chine représente au contraire le modèle d'un pays éclairé : voir à ce sujet les deux premiers chapitres de l'*Essai sur les mœurs*.
[144] *OC* III, p. 15.

antique dans un texte censé répondre à une question portant spécifiquement sur l'évolution des mœurs depuis la Renaissance[145]. Rousseau justifie le détour qu'il prend pour y répondre, en avançant une explication d'ordre historique. L'examen des mœurs du siècle des Lumières ne peut se faire directement, puisque l'altération du goût a conduit les contemporains à ne plus pouvoir considérer la période de la Renaissance, jugée trop grossière. Le langage de Louis XII ou de Henri IV ne pourrait plus être compris des les Français de Louis XV, qui ne s'y reconnaissent plus. C'est pourquoi il est nécessaire de passer par un équivalent historiquement plus lointain, mais culturellement plus proche, au sens où, faisant partie d'une culture commune partagée, il est déjà reconnu par les modernes[146]. Il faut emprunter le langage codé et les références des contemporains pour pouvoir les investir d'une force nouvelle. C'est seulement à ce prix que l'on peut parvenir à toucher un public qui sinon ne serait même plus sensible aux principes que l'on souhaite lui exposer. Pour expliquer le processus qui a mené à la France des Lumières à partir de celle d'Henri IV, il faut donc passer par l'Antiquité la plus reculée, en apparence la plus étrangère : celle de la Rome républicaine.

L'Antiquité n'a pas alors seulement la fonction d'un *analôgon* de la modernité. Elle en constitue une instance de jugement - l'effet produit est ainsi radicalement différent de celui des *Lettres persanes*. Il ne s'agit pas de distancier par l'humour certaines pratiques sociales en montrant que tout leur sens dépend d'un contexte socioculturel particulier[147], d'en montrer l'absurdité, mais bien au contraire

---

[145] L'énoncé de la question du concours portait en effet sur les conséquences morales du « rétablissement des sciences et des arts ».

[146] Fabricius fait ainsi partie des personnages évoqués par Guez de Balzac dans ses *Dissertations* ; il est présenté comme l'exemple d'une vertu désormais inatteignable. Voir *Dissertations politiques*, Dissertation VIII à M. Conrart, secrétaire du roi, dans *Œuvres de M. de Balzac*, tome second, Paris, chez Louis Billaine, 1665, p. 485.

[147] C'est en revanche ce qu'il fait avec une autre figure du regard extérieur présente dans son œuvre, Saint-Preux observant la société parisienne dans *Julie*. La lettre sur l'opéra (II, 23, *OC* II, p. 280) contient une ironie digne de celle de Rica sur le même sujet (*Lettres persanes*, XXVIII).

d'en révéler le sens véritable. Le lecteur n'est pas appelé à se regarder de l'extérieur, en devenant momentanément un étranger à ses propres yeux. Au contraire, Fabricius fonctionne comme la figure même de l'authenticité, qui permet au lecteur de prendre la mesure des altérations subies par rapport à cette identité primordiale[148]. Il s'agit moins ici d'un décentrement du point de vue, comme chez Voltaire ou Montesquieu, que d'un recentrement. Si le discours de Fabricius se construit entièrement sur le rappel insistant des pronoms de la deuxième personne, qui place son public immédiat (les Romains de l'époque impériale) dans la position d'étrangers, ce n'est pas pour montrer les bénéfices qu'il faut tirer d'une telle position, mais bien au contraire pour la dénoncer comme un scandale. Il s'agit bien plutôt de s'interroger sur la formation de l'identité moderne.

La posture même de l'auteur accompagne ce mouvement du discours : après le discours, le texte met alors l'accent sur les pronoms de la première personne (il s'agit de voir « ce qui s'est passé dans *nos* contrées et sous *nos* yeux »). Rousseau quitte le personnage de Fabricius qui servait de masque au « citoyen de Genève », pour se désigner en tant que membre de la société éclairée contemporaine : le *vous* est nécessaire pour atteindre un *je* devenu indéchiffrable.

Ce faisant, Rousseau ne manifeste pas seulement son respect des conditions du concours – s'adressant au jury de l'Académie de Diion, et donc à un public français, pour répondre à une question d'histoire française. Cela lui permet d'adapter à sa propre pensée un lieu commun de la réflexion politique de ce début du XVIIIe siècle, fort critique à l'égard de la pratique « absolue » du pouvoir de Louis XIV et de

[148] Le discours appelle significativement à rejeter ce qui est extérieur – à commencer par le « langage étranger ».
Sur l'importance de la notion d'authenticité chez Rousseau, voir *Jean-Jacques Rousseau et l'exigence d'authenticité*, dir. Jean-François Perrin et Yves Citton, Paris, Classiques Garnier, 2014.

Louis XV[149], à laquelle elle oppose Henri IV et Louis XIII érigés en modèles. Dans l'analogie entre un héros de la Rome républicaine et les premiers Bourbons, on peut voir, comme Jacques Berchtold, une « concession aux monarchistes[150] », et certainement une ambivalence de Rousseau, à ce stade encore précoce de sa pensée. Elle contribue toutefois à éclairer le statut de la prosopopée de Fabricius, et, au-delà, celui de l'Antiquité comme exemple, ou modèle à suivre. Elle montre notamment quel est le véritable antagonisme en jeu ici : l'Antiquité s'oppose moins la modernité en général, qu'à une certaine modernité, la plus récente. Les exemples pris de l'histoire ancienne s'insèrent dans une réflexion qui interroge spécifiquement la formation de la société des Lumières.

La question qui se pose alors, et qui garde son acuité dans toute l'œuvre de Rousseau, est celle de l' « application »[151]. Faut-il véritablement comprendre le discours de Fabricius comme une exhortation à littéralement « renverser les amphithéâtres, briser les marbres, brûler les tableaux » dans tous les cas ? Il faut ici bien prendre en compte l'apostrophe par laquelle commence la phrase : « Romains ». L'énergie iconoclaste [152] de Fabricius ne pourrait être comprise dans un sens littéral que dans le cadre de la République romaine ; transposée dans un autre peuple, elle est susceptible d'adaptation, ce que vient expliciter la glose de Rousseau juste après le discours. Si, pour les Romains, la fin de l'aliénation implique de revenir à une

---

[149] Voir à ce sujet les *Lettres persanes* de Montesquieu et leur critique déguisée de Louis XIV, comparé à un despote oriental ; mais aussi l'œuvre de Saint-Simon, rédigée à la même période (vers 1748), la pensée de Boulainvilliers et celle de Fénelon, dont Rousseau était un lecteur assidu. Jean Starobinski (« La prosopopée de Fabricius », art. cité) rappelle que la France de Louis XV était fréquemment assimilée à la Rome de Néron.

[150] *Discours sur les sciences et les arts*, *op. cit*., p. 48.

[151] Pour reprendre le terme employé dans les *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, *OC* III, p. 956-959 : après l'examen de « l'esprit des anciennes institutions ».

[152] Jean Starobinski invite à ne pas interpréter au premier degré ces exhortations ; Rousseau ne constitue pas « un chaînon intermédiaire entre l'iconoclasme protestant et le vandalisme révolutionnaire ». Pour comprendre la portée de ces termes, il faut prendre en compte le caractère oblique, indirect, de la prosopopée et l'usage de la prétérition qu'elle entraîne. Voir *Accuser et séduire*, ch. 2 « L'atelier de l'iconoclaste », Paris, Gallimard, 2012, p. 96.

radicale austérité de mœurs, pour les Français, elle signifie revenir à une monarchie véritablement éclairée qui favorisera l'étude des sciences et des arts en la réservant au très petit nombre qui en est digne[153]. En ce sens, le discours de Fabricius aux forts accents républicains ne présente pas de contradiction avec la fin du *Discours*, où Rousseau prodigue conseils et louanges aux rois, notamment pour la création des Académies. Il se situe à l'échelle nationale des exemples pratiquée tout au long du texte. Si l'histoire de chaque peuple vérifie le fait que les sciences et les arts corrompent les mœurs, il faut y apporter une réponse également adaptée aux particularités de chaque peuple ; les Français ne pouvant pratiquer l'austère vertu incarnée par Fabricius, c'est une solution moyenne qui leur convient.

Toutefois, le texte prend également en compte une autre échelle, qui situe la France éclairée par rapport à la Rome républicaine, et introduit une vision nettement plus pessimiste. L'analogie implique en effet qu'en l'espace d'à peine deux siècles, entre les règnes d'Henri IV (1589-1610) et de Louis XV, la France a connu la même décadence que celle qui a eu lieu à Rome dans les quatre siècles qui séparent Fabricius (héros des guerres contre Pyrrhus de 280 à 272 avant notre ère) de Néron (empereur de 54 à 68). Elle suggère ainsi une accélération de la loi générale de dégradation des mœurs accompagnant le progrès des sciences et des arts, ce qui redouble l'infériorité des modernes. Leur décadence intrinsèque se trouve accélérée par la loi générale de l'évolution des mœurs qui a placé les véritables vertus définitivement hors de portée des Modernes.

La réflexion de Rousseau articule d'emblée deux niveaux d'analyse, historique et philosophique. Rousseau lui-même explique cette articulation dans la *Lettre à*

---

[153] Voir l'interprétation de Leo Strauss : « L'intention de Rousseau», dans *Pensée de Rousseau*, Tzvetan Todorov éd., Paris, Editions du Seuil, 1984, p. 67-94, qui souligne le double niveau de lecture ici à l'œuvre.

l'abbé Raynal : à ceux qui lui reprochent de n'avoir pas clairement « [marqué] le point d'où il part, pour désigner l'époque de la décadence », il répond :

> J'ai fait plus ; *j'ai rendu ma proposition générale* : j'ai assigné ce premier degré de la décadence des mœurs au premier moment de la culture des Lettres dans tous les pays du monde, et j'ai trouvé le progrès de ces deux choses toujours en proportion.[154]

Les exemples antiques lui permettent de passer de l'un à l'autre[155]. Pour dégager des lois générales, il faut considérer l'évolution historique depuis l'Antiquité – Rousseau, dès son essai de *Chronologie universelle* que l'on peut dater de 1737[156], fixe le début de l'histoire aux peuples antiques, à commencer par l'Égypte (excluant ainsi les temps bibliques)[157]. Prendre en compte l'Antiquité permet à Rousseau d'envisager les résultats moraux du progrès scientifique, technique et artistique au niveau de généralité souhaitable pour traiter tous les enjeux de la question posée par l'Académie de Diion. L'examen de la question à l'échelle convenable permet d'observer que les conséquences du progrès des sciences et des arts sur les mœurs dépendent en réalité des mutations politiques qu'il accompagne et qu'il consolide.

I.2. 2. 2. *La définition de la vertu*

Les deux exemples associés de Fabricius et de Socrate montrent que la « vertu » constitue l'élément différentiel entre Antiquité et modernité. Ce terme

---

[154] *OC* III, p. 32 ; nous soulignons.
[155] Contrairement à ce qu'affirme Victor Goldschmidt, dans son article « La "constitution" du *Discours sur les sciences et les arts* », *RHLF*, 72e année, n° 3, p. 422 : « les exemples historiques peuvent bien illustrer la démarche, ils n'en sont pas des parties intégrantes. »
[156] Voir *ET* IX, p. 5 et *OC* V, p. 487-492.
[157] Ce qui passe pour une évidence à nos yeux conserve une dimension provocatrice au milieu du XVIIIe siècle. Un écrit aussi précoce que cet essai de *Chronologie universelle*, pourtant situé à maints égards à l'opposé des idées qu'il développe dans le premier *Discours*, pose déjà l'Antiquité constitue le *terminus a quo* de sa représentation de l'Histoire. Le récit biblique n'y a pas de place – alors qu'il était encore considéré comme un témoignage pleinement historique par beaucoup, comme en témoigne par exemple l'*Histoire des empires et des républiques, depuis le déluge jusqu'à Jésus-Christ*, par l'abbé Guyon, Paris, 1736-1741, 12 vol.

innerve l'ensemble du texte[158], dont il constitue en un sens le mot d'ordre, comme le souligne la *Lettre à l'abbé Raynal*[159]. Une définition très générale en est donnée au début du *Discours* : « la force et la vigueur de l'âme[160] ». Victor Goldschmidt en a analysé les éléments philosophiques, affirmant que Rousseau associe dans sa définition du terme deux composantes platonicienne et cynico-stoïcienne[161], ce qui selon lui, va « bien au-delà » du Plutarque des *Vies* dont Georges Pire reconnaît la marque dans cette définition[162]. En réalité, les deux sources d'inspiration sont étroitement liées : c'est à travers la lecture même de Plutarque que Rousseau a pu avoir un premier accès à la philosophie antique[163]. Rousseau considère les grands hommes de l'Antiquité comme le résultat de la structure politique particulière que constitue la cité antique[164].

En ce sens, le *Discours* met également en avant une définition historique du terme de vertu : la vertu est ce que l'on ne trouve que dans l'Antiquité. Point commun entre les deux exemples individuels de Fabricius et de Socrate, et les exemples de peuples antiques mis en avant, cette force morale emblématique s'est perdue à l'époque moderne. Ses effets ne sont pas perceptibles uniquement dans le

---

[158] Il n'apparaît pas moins de trente-sept fois.

[159] Voir la conclusion catégorique de cette lettre, parue dans le Mercure de France de juin 1751 en même temps que les *Observations* de Raynal auxquelles elles répondent (*OC* III, p. 33) : « A tout cela je ne répondrai que par deux autres mots, qui sonnent encore plus fort à mon oreille. Vertu, vérité ! m'écrirai-je sans cesse ; vérité, vertu ! Si quelqu'un n'apperçoit là que des mots, je n'ai plus rien à lui dire. »

[160] *OC* III, p. 8.

[161] Victor Goldschmidt, *Anthropologie et politique*, *Les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, 1974, p. 64-66.

[162] Georges Pire, « Du bon Plutarque au citoyen de Genève », *Revue de littérature comparée*, 32e année, n°4, octobre-décembre 1958, p. 510-547.

[163] Sur la présence d'un certain aristotélisme chez Plutarque, voir l'article « Aristote » de Marie-Laurence Desclos dans le *Dictionnaire Plutarque* ; sur le rapport ambivalent de Plutarque au stoïcisme, voir les travaux de Daniel Babut et notamment son ouvrage fondamental *Plutarque et le stoïcisme*, Paris, PUF, 1969.

[164] Rousseau reprend une conception historique qui fait de l'anecdote biographique un révélateur parlant du caractère individuel, mais aussi du contexte social et politique. La lecture des *Vies des philosophes* de Diogène Laërce est mobilisée à ce titre, quoique bien moins fréquemment que celle de Plutarque. Dans ses *Observations* en réponse à la critique faite par le roi Stanislas de son *Discours*, Rousseau allègue deux fois Diogène Laërce comme une autorité (*OC* III, p. 46 et 55).

comportement héroïque de quelques grands hommes exceptionnels : elle agit également à l'échelle collective, allant jusqu'à accroître les capacités physiques elles-mêmes. La disparition de cette vertu n'est pas compensée par le progrès technique. Contre l'idée selon laquelle l'évolution historique a amené un progrès dans l'art de la guerre, Rousseau apostrophe directement les armées modernes :

> Guerriers intrépides, souffrez une fois la vérité qu'il vous est si rare d'entendre ; vous êtes braves, je le sais ; vous eussiez triomphé avec Annibal à Cannes et à Trasimène, César avec vous eut passé le Rubicon et asservi son païs ; mais ce n'est point avec vous que le premier eût traversé les Alpes, et que l'autre eût vaincu vos ayeux.[165]

Les exemples allégués ici sont significatifs. Les deux défaites historiques des Romains lors de la deuxième guerre punique, ainsi que le franchissement du Rubicon, par lequel César marque le début de l'exercice du pouvoir personnel, sont opposés à deux autres événements qui, constituant une illustration d'une cité (de la même manière que Fabricius illustre Rome), manifestent la grandeur spécifique des peuples antiques. En traversant les Alpes, Hannibal a réussi un exploit inattendu qui reste attaché au renom de Carthage ; par la conquête des Gaules, César s'est pour une fois montré fidèle à la mission de Rome définie par Fabricius (« conquérir le monde et y faire régner la vertu »).

C'est ici la seule occurrence de ces exemples assez banals dans l'œuvre de Rousseau. Elle peut paraître déroutante dans la mesure où elle semble mobiliser une rhétorique anachronique. Rousseau transpose en effet dans l'opposition des peuples antiques aux peuples modernes la critique portée par Montaigne contre les sociétés européennes à partir de l'exemple des Cannibales[166], qui manifeste la supériorité de la

---

[165] *OC* III, p. 23.

[166] *Essais* I, 30 : « Assez d'avantages gaignons nous sur nos ennemis, qui sont avantages empruntez, non pas nostres : […] c'est un tour d'art et de science, et qui peut tomber en une personne lasche et de neant, d'estre suffisant à l'escrime. L'estimation et le prix d'un homme consiste au cœur et en la volonté : c'est là où gist son vray honneur : la vaillance c'est la fermeté, non pas des jambes et des bras,

force d'âme dans les combats. Dans ce cadre, il adapte surtout l'argument même de l'essai sur les « armes des Parthes »[167] où les armées modernes, empêtrées dans des équipements qui servent à protéger leur crainte du combat, sont comparées aux Parthes, opposés aux Romains dont l'endurance étonnante à porter les armes est en réalité le signe profond de leur capacité à s'en passer. Rousseau revient au jugement de Montaigne, qui sanctionne une décadence inéluctable entre Anciens et modernes.

Ce jeu de références en apparence rétrograde peut également s'observer à l'échelle de tout le *Discours*, où de nombreuses références à l'Antiquité sont, souvent explicitement, empruntées à Montaigne, « l'homme de sens[168] » qui constitue en bien des sens la « boussole » du texte. L'exemple le plus frappant en est fourni par la longue note où Rousseau cite de manière extensive l'éloge de l'éducation spartiate et perse dans « Du pédantisme »[169].

Ainsi, la préférence affichée de Rousseau pour Sparte et l'ancienne Rome semble être due en grande partie à la lecture des *Essais*. Lorsque Rousseau, pour évoquer l'évolution de Rome, cite les *Lettres à Lucilius* de Sénèque, il reprend également une citation à « Du pédantisme »[170]. Lorsqu'il exalte la grandeur de Sparte écartant les prétendus bienfaits des sciences et des arts[171], il se fait l'écho de la préférence de Montaigne pour « l'excellente police de Lycurgus », au point d'achever le *Discours* par une citation de l'opposition dressée par Montaigne entre Athènes, où l'on savait « bien dire », et Sparte plaçant au contraire sa priorité dans le « bien

---

mais du courage et de l'ame : elle ne consiste pas en la valeur de nostre cheval, ny de noz armes, mais en la nostre. » (*Essais*, *op. cit*., p. 218).

[167] *Essais* II, 10 ; la référence est signalée par Jacques Berchtold dans son édition.

[168] *OC* III, p. 22.

[169] *Essais* I, 24, p. 147-148.

[170] « Depuis que les Scavans ont commencé à paroître parmi nous, disoient leurs propres Philosophes, les Gens de bien se sont éclipsés. » *OC* III, p. 14. La traduction, particulièrement verbeuse, du *Postquam docti prodierunt, boni desunt* (*Epistulae*, 95, 13) cité par Montaigne (*Essais* I, 24, *op. cit*., p. 146) ne correspond pas aux habitudes de Rousseau, telles qu'on peut les observer notamment dans sa traduction du premier livre des *Histoires* de Tacite.

[171] *OC* III, p. 12.

faire[172] » - la préférence de Rousseau allant nettement et clairement à cette dernière. La référence continue à l'auteur des *Essais* peut être comprise comme l'acceptation d'une disparition : tout comme Montaigne, Rousseau, par son exaltation de l'exceptionnelle vertu antique, en prend congé, soulignant le fossé infranchissable qui sépare Anciens et Modernes. La conclusion du *Discours* semble confirmer cette interprétation[173].

> O vertu ! Science sublime des ames simples, faut-il donc tant de peines et d'appareil pour te connoître ? Tes principes ne sont-ils pas gravés dans tous les cœurs, et ne suffit-il pas pour apprendre tes Loix de rentrer en soi-même et d'écouter la voix de sa conscience dans le silence des passions ? Voila la véritable Philosophie, sachons nous en contenter ; et sans envier la gloire de ces hommes célébres qui s'immortalisent dans la République des Lettres, tâchons de mettre entre eux et nous cette distinction glorieuse qu'on remarquoit jadis entre deux grands Peuples ; que l'un savoit bien dire, et l'autre, bien faire.[174]

Rousseau réduit explicitement son échelle d'action dans la recherche de la vertu. À l'heure d'une corruption des mœurs aggravée, seule la solitude ouvre une voie d'accès à la vertu, et c'est à l'échelle individuelle qu'il faut modestement transposer l'opposition entre Athènes et Sparte.

Ces nombreux emprunts à Montaigne, et la préférence revendiquée pour Sparte à laquelle ils donnent autorité, prennent en 1750 le sens d'une provocation délibérément anachronique. Ils interviennent en effet alors même que se constitue une représentation que Nicole Loraux et Pierre Vidal-Naquet ont appelée « l'Athènes bourgeoise[175] », et qui correspond à une redéfinition de la vertu. Rousseau porte aux nues Sparte et l'austérité de mœurs qu'elle incarne, au moment même où Athènes fait

---

[172] Voir *Essais* I, 24 (« Du pédantisme »), *op. cit.*, p. 148 : « à Athenes on aprenoit à bien dire, et icy à bien faire ».
[173] C'est l'interprétation développée par Bernard Gittler, *Rousseau et l'héritage de Montaigne*, thèse de doctorat dirigée par Bruno Bernardi et soutenue à l'ENS de Lyon en septembre 2015, p. 171 et suivantes.
[174] *OC* III, p. 30.
[175] Nicole Loraux et Pierre Vidal-Naquet, « La formation de l'Athènes bourgeoise : essai d'historiographie 1750-1870 », dans *Classical influences on Western thought*, éd. Robert R. Bolgar, Cambridge, Cambridge University Press, p. 169-222.

depuis quinze ans l'objet d'une revalorisation considérable. L'essor du commerce, caractéristique de la modernité, a en effet constitué la cité de Périclès en modèle pour les sociétés européennes[176]. Après l'*Histoire du commerce et de la navigation des anciens*, publiée par Huet, évêque d'Avranches, en 1711, c'est surtout l'*Essai politique sur le commerce* de Jean-François Melon qui, en 1734, caractérise Athènes comme une cité commerçante. Cela lui permet de contester la valorisation traditionnelle d'une Sparte vertueuse opposée à une Athènes abîmée dans les plaisirs :

> L'austère Lacédémone n'a été ni plus conquérante, ni mieux gouvernée, ni n'a produit de plus grands hommes que la voluptueuse Athènes. Parmi les hommes illustres de Plutarque, il y a quatre Lacédémoniens et sept Athéniens, sans compter Socrate et Platon oubliés. Les lois somptuaires de Lycurgue ne méritent pas plus d'attention que ses autres lois qui révoltent tant la pudeur.[177]

Melon appelle la culture antique elle-même à l'appui des jugements moraux nouvellement établis sur des critères purement économiques. Il joue sur le sens général du terme de « vertu » et son sens particulier, appliqué à la conduite féminine, où il est synonyme de chasteté[178], pour suggérer qu'en fait, Sparte n'était pas plus « vertueuse » qu'Athènes.

Ce renversement des représentations traditionnelles est appuyé et amplifié par Voltaire. Dès 1736, *Le Mondain* donne son appui aux idées de Melon ; *La Défense du Mondain* défend le luxe en se gaussant de l'austérité si vantée des premiers Romains :

> J'entends d'ici des pédants à rabats,
> Tristes censeurs des plaisirs qu'ils n'ont pas,
> Qui me citant Denis d'Halicarnasse,
> Dion, Plutarque, et même un peu d'Horace,
> Vont criaillant qu'un certain Curius

---

[176] « C'est le négoce qui permet de séparer Athènes de Sparte et de la rapprocher d'Amsterdam, Londres ou Paris», N. Loraux et P. Vidal-Naquet, art. cité, p. 177.

[177] Jean-François Melon, *Essai politique sur le commerce,* 1735, Amsterdam, François Changuion, p. 130.

[178] Voir le *Dictionnaire de l'Académie* de 1762, entrée « Vertueux » : « On dit aussi d'une femme, *qu'elle est vertueuse*, pour dire, qu'elle est chaste. »

> Cincinnatus et des Consuls en us
> Bêchaient la terre au milieu des alarmes,
> Qu'ils maniaient la charrue et les armes,
> Et que les blés tenaient à grand honneur
> D'être semés par la main d'un vainqueur.
> […] N'allez donc pas, avec simplicité,
> Nommer vertu, ce qui fut pauvreté.[179]

Après avoir lui-même brièvement adhéré, comme le montre l'*Épître à Borde* de 1741[180], à cette nouvelle représentation valorisant l'Athènes commerçante et critiquant la fruste « vertu » de la Rome primitive, Rousseau, dans le premier *Discours*, effectue un revirement spectaculaire. En mettant en avant Fabricius, il prend résolument le parti des « consuls en –us » ridiculisés par Voltaire, et affirme qu'en effet, sa vertu a consisté dans sa pauvreté, car il s'agit là de l'essence même de la vertu. Caton l'Ancien aurait fourni un exemple de défense du *mos majorum* bien plus aisément reconnaissable. C'est précisément cela qui en fait la cible des critiques de la théorie économique naissante ; ainsi, Jean-François Melon, défendant le luxe dans son *Essai politique sur le commerce* (1734), le décrit comme « avare et intempérant, même usurier et ivrogne[181] ». Le choix de Fabricius permet alors à Rousseau d'éviter ces critiques[182], en choisissant un personnage réellement pauvre (le peu de fortune de Fabricius fait l'objet d'une insistance particulière aussi bien dans le *De providentia*[183] de Sénèque que chez Plutarque[184]). Ce qui lui permet de répliquer au nouveau modèle social qui se met en place, et qui s'articule autour de

---

[179] *La Défense du Mondain*, v. 73-98, dans *Œuvres complètes de Voltaire*, éd. Nicholas Cronk, Oxford, Voltaire Foundation, vol. 16, *Œuvres de 1736*, p. 307-308.

[180] Il y vante les mérites de Pallu, gouverneur de Lyon qui y a ramené grâce aux bienfaits du commerce « Les siècles renommés et de Tyr et d'Athènes » *OC* II, p. 1132.

[181] Jean-François Melon, *Essai politique sur le commerce*, *op. cit*., ch. IX, p. 132.

[182] Elles prennent source dans les textes antiques eux-mêmes : voir Plutarque-Amyot, *Vie de Marcus Caton*, XI.

[183] *De providentia*, III, 6 : *Infelix est Fabricius, quod rus suum, quantum a re publica vacavit, fodit ? Quod bellum tam cum Pyrrhus quam cum divitiis gerit ?* Malheureux, Fabricius ? parce qu'il laboure son champ, autant que les affaires publiques le lui permettent ? parce qu'il fait la guerre à Pyrrhus autant qu'aux richesses ?

[184] Plutarque-Amyot, *Vie de Pyrrhus*, IX : « si avertit Cineas le Roy son maistre, que ce personnage estoit celui, duquel on faisoit plus de conte a Rome, comme d'un grand homme de bien, bon Capitaine, et vaillant homme de sa personne, mais qu'il estoit extremement pauvre ».

l'accroissement continu des richesses. Fabricius incarne un modèle à la fois politique et anthropologique diamétralement opposé au modèle mis en place par ses contemporains, sur lequel Rousseau s'interroge : « que deviendra la vertu, quand il faudra s'enrichir à quelque prix que ce soit ? »[185] Ce n'est pas l'enrichissement personnel qui constitue la communauté politique, mais l'intégration à la cité qui permet l'accomplissement de l'individu.

Rousseau se place ainsi nettement à contre-courant de l'Antiquité promue par les Lumières triomphantes ; son opposition se manifeste tout d'abord dans son usage même du langage ; il réaffirme le sens étymologique de « vertu » au sens de *virtus*, « force virile »[186]. Sparte et la Rome républicaine sont ainsi mises en avant afin d'incarner une vertu qui rejetterait avec obstination tout ce qui est susceptible d'amoindrir cette force physique et morale – en premier lieu le luxe[187], défendu par Melon au chapitre IX de son traité, et par Voltaire dans *Le Mondain*. Sparte permet à Rousseau de réfuter directement l'évaluation de la force de l'État par la consommation de ses habitants, idée que Melon emprunte lui-même à la *Political Arithmetick* de William Petty[188]. L'opposition entre Sparte et Sybaris met en avant un autre critère, plus fondamental : celui de la valeur militaire, seule susceptible de garantir véritablement l'indépendance et la survie de l'État.

---

[185] *OC* III, p. 19.

[186] Cette définition est réaffirmée dans le dernier livre de l'*Émile* : « Le mot de vertu vient de force ; la force est la base de toute vertu. » (*OC* IV, p. 817) En cela, Rousseau s'avère plus proche de la définition du XVIIe que du XVIIIe siècle, comme on peut l'observer en comparant les deux définitions du terme données respectivement par le Furetière et le *Dictionnaire de l'Académie* de 1762 : « Force, vigueur, tant du corps que de l'âme » ; « Habitude, disposition habituelle de l'âme qui porte à faire le bien et à fuir le mal. »

[187] *OC* III, p. 22 : « Tandis que les commodités de la vie se multiplient, que les arts se perfectionnent et que le luxe s'étend ; le vrai courage s'énerve, les vertus militaires s'évanouissent, et c'est encore l'ouvrage des sciences et de tous ces arts qui s'exercent dans l'ombre du cabinet. »

[188] *Essai politique sur le commerce*, *op. cit.*, ch. VIII, p. 109 : « Un Anglois a calculé qu'un Matelot valoit autant à sa Nation, que sept Laboureurs. » Il s'agit d'une référence à William Petty, *Political Arithmetic*, 1687. Rousseau reprend ici une remarque de Montesquieu, *EL* XXIII, 17. Ce qui n'exclut pas une lecture directe de l'ouvrage de Petty, que Rousseau possédait ; l'exemplaire qu'il a dédicacé à Diderot est conservé à Cambridge. Voir l'étude de Marian Hobson, « Jean-Jacques Rousseau and Diderot in the late 1740s: satire, friendship, and freedom », dans *Rousseau and Freedom*, éd. Stanley Hoffmann et Christie McDonald, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 58-76.

> Les anciens Politiques parloient sans cesse de mœurs et de vertu ; les nôtres ne parlent que de commerce et d'argent. L'un vous dira qu'un homme vaut en telle contrée la somme qu'on le vendroit à Alger ; un autre en suivant ce calcul trouvera des pays où un homme ne vaut rien, et d'autres où il vaut moins que rien. Ils évaluent les hommes comme des troupeaux de bétail. Selon eux, un homme ne vaut à l'État que la consommation qu'il y fait. Ainsi un Sybarite auroit bien valu trente Lacédémoniens. Qu'on devine donc laquelle de ces deux Républiques, de Sparte ou de Sybaris, fut subjuguée par une poignée de paysans, et laquelle fit trembler l'Asie.[189]

Dans ce passage, Rousseau retourne contre ses adversaires l'argument du rendement qu'un citoyen peut apporter à l'État[190], en le déplaçant hors du domaine économique : de quelle utilité peut être un citoyen habitué au luxe en cas de guerre ? On voit ici quel est l'interlocuteur principal de Rousseau dans une polémique dont le luxe n'est pas l'enjeu fondamental. Comme bien souvent chez Rousseau, les références explicites sont loin d'être les plus importantes. Ce n'est pas Voltaire, directement apostrophé dans le *Discours*[191], ni Melon, ouvertement critiqué dans la *Dernière réponse à Borde*[192], qui alimentent véritablement sa réflexion, mais Montesquieu.

I.2. 2. 3. *La confrontation avec Montesquieu : la « vertu politique » entre Anciens et Modernes*

Il faut ici rappeler que « l'illumination » de Vincennes en octobre 1749 suit de près la publication de *L'Esprit des lois*, dont la diffusion parisienne difficile, à partir de janvier de la même année, n'a pas empêché le succès immédiat. La rédaction et la publication du premier *Discours* s'effectuent parallèlement au travail que Rousseau

---

[189] *OC* III, p. 20.

[190] Sur l'opposition de Rousseau à l'économie politique, voir les ouvrages d'Yves Citton, *Portrait de l'économiste en physiocrate : critique littéraire de l'économie politique*, Paris, L'Harmattan, 2001, et Céline Spector, *Rousseau et la critique de l'économie politique*, Pessac, Presses universitaires de Bordeaux, 2017.

[191] « Dites-nous, célèbre Aroüet, combien vous avez sacrifié de beautés males et fortes à nôtre fausse délicatesse, et combien l'esprit de la galanterie si fertile en petites choses vous en a coûté de grandes. » *OC* III, p. 21.

[192] « Il est vrai que jusqu'à ce tems, le luxe, quoique souvent en regne, avoit du moins été regardé dans tous les âges comme la source funeste d'une infinité de maux. Il étoit réservé à M. Melon de publier le premier cette doctrine empoisonnée, dont la nouveauté lui a acquis plus de sectateurs que la solidité de ses raisons. » *OC* III, p. 95.

effectue en tant que secrétaire de Madame Dupin en vue d'une réfutation de Montesquieu[193]. Rousseau formule donc les bases de son système d'autocritique des Lumières[194] en confrontation constante avec un ouvrage qui constitue la première et, à bien des égards, la plus frappante en même temps que la plus profonde cristallisation du « dessein des Lumières »[195]. Il trouve surtout chez Montesquieu une réflexion d'ampleur sur les fondements politiques de la modernité[196], définis en confrontation avec l'Antiquité. C'est là qu'il puise les éléments de sa propre représentation.

Dans le passage où sont mentionnées Sparte et Sybaris, Rousseau réfute l'argument de Melon en le resituant dans le cadre interprétatif fourni par Montesquieu. La comparaison des politiques « anciens » et « modernes » reprend un paragraphe essentiel du chapitre « Du principe de la démocratie » de *L'esprit des lois* : « Les politiques grecs, qui vivaient dans le gouvernement populaire, ne reconnaissaient d'autre force qui pût les soutenir que celle de la vertu. Ceux d'aujourd'hui ne nous parlent que de manufactures, de commerce, de finances, de richesses et de luxe même. »[197]

---

[193] Comme le rappelle Bernard Gittler dans sa thèse, *op. cit*., p. 177-183 ; voir également les études de : Michel Launay, « Le "Discours sur les sciences et les Arts" : Jean-Jacques entre Madame Dupin et Montesquieu », dans *Jean-Jacques Rousseau et son temps*, éd. Michel Launay, Nizet, Paris, 1969, p. 93-103 ; Catherine Labro, « Le débat Rousseau /Montesquieu dans le premier *Discours* : réception et médiations », dans *Débats et polémiques autour de L'esprit des lois*, *Revue française d'histoire des idées politiques*, 2012/1, n°35, p. 135-145.

[194] Nous reprenons ici le titre de l'ouvrage de Mark Hulliung, *Rousseau, autocritique of the Enlightenment*, Cambridge, Harvard University Press, 1994.

[195] Nous reprenons ici la formule de l'article de Catherine Volpilhac-Auger, « Débats et polémiques autour de *L'Esprit des lois* », *Revue française d'histoire des idées politiques*, 2012/1, n°35, p. 5.

[196] À la différence de ce qui se passe avec d'autres (Voltaire et Melon dans le premier *Discours*, Filmer ou Hobbes dans le second) Rousseau ne critique pas directement Montesquieu avant le *Contrat social* (IV, 3 *OC* III 442) et, surtout, l'*Émile* (V, *OC* IV p. 846) ; même alors, ses critiques mesurées n'ont rien de commun, par exemple, avec l'attaque en règle contre Grotius que l'on trouve dans les mêmes ouvrages. C'est qu'il ne trouve pas chez lui une défense à tout crin des Lumières, mais bien une réflexion nuancée et approfondie sur la constitution même de la modernité, qui rencontre sur bien des points son propre projet. Il est frappant de constater que Montesquieu n'est pas explicitement cité dans l'œuvre de Rousseau avant le *Contrat social* (II, 7, *OC* III 381), bien que la confrontation avec lui soit constante dès le premier *Discours*. Rousseau a attendu d'avoir formulé ses propres principes avant de se confronter ouvertement avec une telle autorité.

[197] *De l'esprit des lois*, éd. Robert Derathé et Denis de Casabianca, Paris, Classiques Garnier, 2011 (ci-après *EL* ; sauf mention contraire, nous nous rapportons à cette édition) III, 3, p. 27.

Contre la représentation d'une Athènes commerçante et éclairée donnée par Melon, Rousseau s'appuie sur l'analyse historique beaucoup plus nuancée de la même cité qu'il trouve chez Montesquieu. Le chapitre « Du principe de la démocratie » convoque en effet l'exemple d'Athènes pour démontrer que la vertu constitue le principe essentiel de la démocratie. Ce qui différencie l'Athènes victorieuse des guerres médiques, de l'Athènes vaincue et humiliée face à Philippe de Macédoine, un siècle et demi plus tard, ce n'est pas le nombre des citoyens, qui reste constant, mais la disparition de la vertu politique. Athènes a été vaincue parce qu'elle n'a pas su maintenir le ressort passionnel nécessaire de son mode de gouvernement.

L'analyse de Montesquieu repose sur une définition spécifique de la vertu, qui fait l'objet d'un chapitre entier[198] : « La vertu, dans une république, est une chose très simple : c'est l'amour de la république ; c'est un sentiment, et non une suite de connaissances ; le dernier homme de l'État peut avoir ce sentiment, comme le premier. » Cette définition rompt avec l'acception morale courante du terme, comme en témoignent les dictionnaires du temps, et comme le précise une note du livre III : « Je parle ici de la vertu politique, qui est la vertu morale, dans le sens qu'elle se dirige au bien général, fort peu des vertus morales particulières, et point du tout de cette vertu qui a du rapport aux vérités révélées. »[199] Cette acception restreinte a des enjeux politiques considérables ; elle permet d'articuler une différence fondamentale entre peuples anciens et modernes. La vertu n'est que le ressort spécifique du gouvernement populaire ; comme l'indique le titre d'un chapitre suivant, « la vertu n'est point le principe du gouvernement monarchique »[200]. Cette dernière forme de

[198] *EL* V, 2, « Ce que c'est que la vertu dans l'état politique », p. 48.
[199] *EL* III, 5, p. 30.
[200] *EL* III, 5. Cette affirmation a suscité une polémique considérable, notamment avec Voltaire qui dans le *Supplément au Siècle de Louis XIV* s'attaque explicitement à ce chapitre (voir l'édition de Claude Lauriol dans *Les œuvres complètes de Voltaire*, vol. 32c, Oxford, Voltaire Foundation, 2012, p. 376). Cette polémique amène Montesquieu, dans l'Avertissement ajouté à l'édition de 1757, à préciser

gouvernement s'avère donc plus adaptée aux peuples modernes, qui ont perdu la bonté des mœurs indissociable de l'exercice de la vertu politique[201]. Montesquieu prend acte de l'évolution historique qui a placé la monarchie dans le sens du progrès : l'Angleterre fournit la preuve de l'inutilité de chercher à rétablir la démocratie[202] à une époque où la vertu politique n'existe plus car il est devenu impossible de renoncer à « satisfaire nos passions particulières[203] ».

L'analyse de Montesquieu, qui fait de la « vertu politique » l'apanage des peuples anciens, s'associe chez Rousseau aux souvenirs de Plutarque pour définir un paradigme antique fondamentalement républicain. Il faut noter en effet la généralisation à laquelle il se livre en reprenant l'analyse de Montesquieu sur la différence entre politiques anciens et modernes ; elle apparaît nettement lorsque l'on rapproche les deux phrases :

> (*Montesquieu*) Les politiques grecs, qui vivaient dans le gouvernement populaire, ne reconnaissaient d'autre force qui pût les soutenir que celle de la vertu. Ceux d'aujourd'hui ne nous parlent que de manufactures, de commerce, de finances, de richesses et de luxe même.[204]
>
> (*Rousseau*) Les anciens politiques parlaient sans cesse de mœurs et de vertu ; les nôtres ne parlent que de commerce et d'argent.[205]

Rousseau élargit à l'ensemble des politiques antiques ce que Montesquieu réservait aux politiciens grecs actifs dans un gouvernement démocratique. Cette apparente

---

d'emblée le sens qu'il attache à ce terme : « Pour l'intelligence des quatre premiers livres de cet ouvrage, il faut observer que ce que j'appelle la *vertu* dans la république est l'amour de la patrie, c'est-à-dire l'amour de l'égalité. Ce n'est point une vertu morale, ni une vertu chrétienne, c'est la vertu *politique* ; et celle-ci est le ressort qui fait mouvoir le gouvernement républicain, comme l'*honneur* est le ressort qui fait mouvoir la monarchie. J'ai donc appelé *vertu politique* l'amour de la patrie et de l'égalité. » (*EL*, p. 3)

[201] Voir à ce sujet l'article « Lois, mœurs et manières » de Céline Spector dans *Dictionnaire Montesquieu* [en ligne], sous la direction de Catherine Volpilhac-Auger, ENS de Lyon, septembre 2013. URL : http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1376474087/fr

[202] *EL* III, 3, p. 27. Voir aussi la conclusion du chapitre XI, 9, « Manière de penser d'Aristote » : « Les anciens, qui ne connaissaient pas la distribution des trois pouvoirs dans le gouvernement d'un seul, ne pouvaient se faire une idée juste de la monarchie. »

[203] Voir l'explication du fonctionnement de la « vertu politique » en *EL* V, 2, p. 49 : « Moins nous pouvons satisfaire nos passions particulières, plus nous nous livrons aux générales. »

[204] *EL* III, 3, p. 27.

[205] *DSA*, *OC* III 19.

généralisation opère en fait une réduction : Rousseau ne retient comme authentiquement « antiques », comme véritablement représentatives d'un esprit antique opposé à la modernité, que les cités démocratiques. Cela avec une plus grande netteté encore lorsque l'on examine les exemples de peuples antiques fournis dans le *Discours*[206]. Dans la première, Rousseau oppose la décadence qui a accompagné le développement des sciences et des arts en Égypte, en Grèce, à Rome, à Constantinople et en Chine à la simplicité des mœurs des « premiers Perses », des Scythes, des Germains et de Rome « dans les temps de sa pauvreté et de son ignorance ». Dans la seconde, il reprend une partie de ces mêmes exemples (ceux de la Perse, des Scythes et de Rome) pour montrer que parmi ces peuples aux mœurs simples, ceux qui sont devenus de brillants empires n'ont pas su préserver leur valeur militaire. Comme le remarque Roger Masters dans son analyse de ces deux listes[207], une leçon se dégage : les empires et les monarchies civilisés sont généralement vaincus par des peuples barbares ou des républiques ; seule une république non corrompue peut préserver sa valeur et subsister sans être conquise.

Ainsi, bien que Rousseau cite de nombreux peuples antiques, y compris des monarchies, ce sont des régimes « républicains » qui se dégagent et constituent les exemples les plus marquants dès ce premier *Discours* : Athènes, Sparte et Rome. Cependant, un premier décalage apparaît entre ces exemples et le paradigme d'une Antiquité républicaine. Rousseau, reprenant Montesquieu, associe deux critères de classification des peuples : le gouvernement monarchique ou républicain, et le degré de civilisation des mœurs. Il établit une corrélation entre ces deux oppositions : les mœurs civilisées constituent la plus ferme assise du gouvernement monarchique ; la

[206] Voir *OC* III, p. 10-11 et p. 20.
[207] Roger Masters, *The Political Philosophy of Rousseau*, *op. cit.*, p. 221.

perte de la vertu est aussi celle de la démocratie. Cette corrélation, affirmée dès les premières pages du *Discours*[208], éclaire le traitement de ses exemples.

L'originalité du propos de Rousseau réside dans la nouvelle représentation que cette répartition rend possible. Comme le souligne Chantal Grell[209], Rousseau crée un nouveau paradigme en superposant deux oppositions traditionnelles : la Rome républicaine opposée à la Rome impériale, Athènes contre Sparte. Rome incarne ainsi successivement au cours des différentes périodes de son histoire deux modèles de société opposés, fondés, l'un sur l'austérité de mœurs et la valeur militaire, l'autre sur le développement des sciences et des arts. Si la République romaine est associée à Sparte, Athènes se trouve ainsi associée à la Rome impériale.

Ce qui fait apparaître un premier problème : comment Rousseau peut-il critiquer Athènes tout en valorisant une Antiquité essentiellement démocratique ? Chez Montesquieu, comme on l'a vu, c'est bien l'exemple d'Athènes qui est développé pour traiter de la démocratie. Comment accorder alors les différentes composantes du modèle antique de Rousseau tel qu'il s'élabore dans le premier *Discours* ? Faut-il y voir une incohérence, ou, pire, une simple méconnaissance de la longue tradition qui fait d'Athènes le modèle originel de toute démocratie[210] ?

La difficulté n'est pas résolue dans le premier *Discours*, et elle ne l'est pas non plus entièrement dans le reste de l'œuvre de Rousseau. S'il est possible de réfuter la pratique politique athénienne comme authentiquement démocratique, il est en revanche plus délicat de poser Sparte en modèle de démocratie. C'est un pas que

---

[208] « Tandis que le gouvernement et les lois pourvoient à la sûreté et au bien-être des hommes assemblés, les sciences, les lettres et les arts, moins despotiques et plus puissants peut-être, étendent des guirlandes de fleurs sur les chaînes de fer dont ils sont chargés, étouffent en eux le sentiment de cette liberté originelle pour laquelle ils semblaient être nés, leur font aimer leur esclavage et en forment ce qu'on appelle des peuples policés. » *OC* III, p. 7.

[209] Chantal Grell, *Le Dix-huitième siècle et l'Antiquité en France, op. cit*., p. 464.

[210] Cette tradition prend ses racines dans l'Antiquité elle-même : voir notamment le fameux discours de Périclès chez Thucydide, II, 35-46. Rousseau ne cite jamais la *Guerre du Péloponnèse*, mais il connaît l'ouvrage de Thucydide qu'il mentionne comme le modèle des historiens dans l'*Émile*.

Rousseau ne franchit ni dans le premier *Discours*, ni par la suite. Sparte est proposée en modèle de bonnes mœurs formées par un cadre politique. Dans ce texte inaugural, il ne va pas non plus jusqu'à récuser le caractère démocratique de la pratique politique athénienne, comme il le fait dans le *Discours sur l'économie politique*[211]. Néanmoins, il réserve un traitement particulier à la figure de Socrate, qui amorce une défense du régime démocratique. L'association de l'Athènes de Périclès et de la Rome impériale décadente permet paradoxalement à Rousseau de contester l'argument traditionnel[212] qui prend appui sur la condamnation de Socrate pour critiquer le bien-fondé de la démocratie.

I.2. 3. La mise en place d'un paradigme démocratique

I.2. 3. 1. *La figure de Socrate*

Les deux figures de Fabricius et de Socrate mettent en évidence les enjeux politiques de la remise en cause du projet des Lumières. Juste après l'analogie entre Fabricius et les « bons rois » français, qui semble réduire de manière rassurante la portée de son discours en la ramenant à une échelle nationale, l'allusion à Socrate vient rappeler l'autre échelle, celle de l'histoire universelle.

> Ce n'est point en vain que j'évoquois les mânes de Fabricius ; et qu'ai-je fait dire à ce grand homme, que je n'eusse pu mettre dans la bouche de Louis XII ou de Henri IV ? Parmi nous, il est vrai, Socrate n'eût point bû la cigue ; mais il eût bû dans une coupe encore plus amere, la raillerie insultante, et le mépris pire cent fois que la mort.[213]

Le texte souligne ainsi le lien profond entre la prosopopée de Fabricius et l'autre texte antique important du *Discours*, la citation (ou ce qui nous est présenté

---

[211] *OC* III, p. 246 : « Athènes n'était point en effet une démocratie, mais une aristocratie très tyrannique, gouvernée par des savants et des orateurs. »
[212] Il remonte à Platon lui-même.
[213] *OC* III, p. 15.

comme tel) de l'*Apologie de Socrate*, qui intervient trois paragraphes avant. Rousseau reprend une question rebattue[214], celle de la condamnation à mort de Socrate par la démocratie athénienne, pour y apporter une réponse inattendue.

Rousseau mobilise contre l'idée des bienfaits du progrès une figure souvent prise comme modèle par les « philosophes »[215]. L'allusion à Diderot, emprisonné à Vincennes, est ici transparente. En s'appuyant sur la persécution subie par son ami, et en poursuivant le retournement commencé avec la citation de *l'Apologie de Socrate* qui transformait cette figure emblématique de sagesse en louangeur de l'ignorance, Rousseau retourne contre elles-mêmes ce modèle affiché des élites éclairées. Ce sont les manières et le règne de l'opinion publique qui sont ici mises en cause. Socrate subirait dans la société contemporaine un châtiment pire que la mort physique : une forme de mort sociale consistant en l'exclusion par la dérision et le mépris, véritable équivalent de la peine capitale dans une société où l'opinion publique devient un acteur majeur[216].

La mise en parallèle des deux châtiments suggère la décadence des mœurs depuis l'Antiquité. Le jugement de Socrate, pour choquant qu'il soit, manifeste malgré tout, *a contrario*, le sens décisif que prend, dans les républiques antiques, l'appartenance à la communauté civique et le fait d'en être publiquement reconnu comme membre. Il montre également que dans la cité antique, les mœurs individuelles sont comprises comme un élément décisif de la vie politique. La condamnation même de Socrate montre que ses juges ont reconnu la force de

---

[214] Qui n'a rien perdu de son actualité : voir à ce sujet l'ouvrage de Paulin Ismard, *L'Événement Socrate*, Paris, Flammarion, 2013.

[215] Sur l'importance de la figure de Socrate dans l'affirmation des Lumières, voir l'ouvrage de Raymond Trousson, *Socrate devant Voltaire, Diderot et Rousseau, la conscience en face du mythe*, Paris, Minard, 1967.

[216] Rousseau développe ce thème, esquissé dans le premier *Discours*, dans la *Lettre à d'Alembert* (1758).

« l'exemple de sa vertu[217] », en souhaitant y mettre un frein. Au contraire, dans les sociétés européennes contemporaines qui se prétendent civilisées, ce ne sont pas les mœurs que l'on pratique effectivement, mais seulement les apparences extérieures qui sont prises en compte. Un comportement tel que celui de Socrate ne serait même plus compris : ce qui relève de la plus authentique vertu passerait à l'heure actuelle pour de la simple bêtise ou de la bizarrerie. Rousseau anticipe ici, et renverse, une possible objection, en affirmant que la condamnation à mort de Socrate ne peut pas être prise comme argument contre la supériorité des Anciens qu'il met en avant.

Ainsi, Rousseau amorce une défense de la démocratie, déjà perceptible dans la « citation » de l'Apologie de Socrate qui précède de peu la prosopopée de Fabricius. Comme l'indique Roger Masters[218], Rousseau, en reprenant la traduction de Diderot, omet la critique portée par Socrate contre les magistrats athéniens, qui figure bien pourtant dans la traduction de Diderot, citée par Rousseau[219]. Ainsi, Rousseau renverse l'argument traditionnellement extrait de la condamnation de Socrate pour attaquer le régime démocratique. Ce n'est pas l'Athènes démocratique, mais l'Athènes éclairée qui s'est rendue coupable d'une injustice en faisant périr l'homme le plus sage de la Grèce : la *Réponse à Borde* le réaffirme encore[220].

Rousseau renverse ainsi la critique des institutions démocratiques en une critique des mœurs éclairées. Il s'appuie sur l'analyse de Montesquieu qui considère l'action des mœurs comme plus décisive que celle des lois, mais ne le suit pas dans son éloge des mœurs policées de ses contemporains. L'analyse d'un « paradoxe des

---

[217] *OC* III, p. 14.
[218] Roger Masters, *The Political Philosophy of Rousseau*, *op. cit*., p. 240.
[219] Raymond Trousson a en effet démontré que le texte cité par Rousseau est bien celui de la traduction de l'*Apologie* effectuée par Diderot, dont des manuscrits ont été conservés. Voir *Socrate devant Voltaire, Diderot et Rousseau*, p. 172. Voir aussi Diderot, *Apologie de Socrate*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Hermann, 4, p. 251-253, ainsi que le texte de Platon (*Apologie* 21b-22e).
[220] *OC* III, p. 73 : « Si nul autre que Socrate ne se fût piqué de Philosophie à Athénes, le sang d'un juste n'eût point crié vengeance contre la patrie des Sciences et des Arts ».

Anciens par rapport aux mœurs », qu'il trouve dans l'*Esprit des lois* étayée sur une citation de Xénophon, se retrouve à deux lieux différents du *Discours*.

> (Montesquieu) Il faut se mettre dans l'esprit que, dans les villes grecques, surtout celles qui avaient pour principal objet la guerre, tous les travaux et toutes les professions qui pouvaient conduire à gagner de l'argent, étaient regardés comme indignes d'un homme libre. « La plupart des arts, dit Xénophon, corrompent le corps de ceux qui les exercent ; ils obligent de s'asseoir à l'ombre, ou près du feu : on n'a de temps ni pour ses amis, ni pour la république. »[221]
>
> (Rousseau) Les anciennes Républiques de la Grèce avec cette sagesse qui brilloit dans la plûpart de leurs institutions avoient interdit à leurs Citoyens tous ces métiers tranquilles et sédentaires qui en affaissant et corrompant le corps, énervent si-tôt la vigueur de l'âme.[222]

Rousseau reprend à son compte la citation de Xénophon donnée par Montesquieu à titre documentaire ; il défend la conception grecque de l'éducation morale et physique comme entraînement à la pratique de la citoyenneté. Ainsi, il n'oppose pas, comme Montesquieu, l'appartenance civique à la formation de sentiments moraux, mais fait de la première la condition de possibilité des seconds. Sa réécriture de la seconde partie de la citation de Xénophon est à ce titre significative : « Qui voudroit en un mot passer sa vie à de stériles contemplations, si chacun ne consultant que les devoirs de l'homme et les besoins de la nature, n'avoit de tems que pour la Patrie, pour les malheureux et pour ses amis ? »[223] Rousseau introduit un troisième terme, absent du texte de *L'Esprit des lois* : les « malheureux ». Il se distancie ainsi de Montesquieu pour lequel les exercices de la guerre et de la gymnastique, seuls jugés dignes d'être effectués par des citoyens grecs, ne provoquent « qu'un genre de passions, la rudesse, la colère, la cruauté [224]». Pour Rousseau ce sont au contraire les arts censés polir les mœurs qui poussent à la cruauté, comme le montre l'exemple de Socrate transposé, tandis que les exercices civiques qui paraissent trop rudes aux modernes enseignent la

---

[221] *EL* IV, 8, p. 45.
[222] *OC* III, p. 23.
[223] *OC* III, p. 17.
[224] *EL* IV, 8, t. 1, p. 47. Montesquieu attribue à cette cruauté civique la nécessité de la musique dans les républiques antiques, indispensable pour apprendre « la douceur, la pitié, la tendresse, le doux plaisir. »

véritable douceur. Ce n'est qu'à travers l'expérience civique que l'on apprend les véritables sentiments moraux, et notamment celui de la pitié. Loin d'opposer conscience civique et conscience morale, il fait dépendre la seconde de la première[225]. La connotation affective du terme de « malheureux [226]» renforce celle de « patrie », qui, plus que celui de « république » employé par Montesquieu, indique un attachement émotionnel au pays d'origine. On peut l'observer à travers les modifications qu'il introduit dans la citation, reprise presque textuellement au début de la seconde partie du *Discours*.

I.2. 3. 2. *L'exemplarité des Anciens, élément d'un nouveau langage*

La représentation de l'Antiquité du premier *Discours* propose avant tout une dénonciation des conséquences de la disparition d'une certaine pratique de la citoyenneté. Cette revendication politique innerve en profondeur la représentation en apparence purement éthique et délibérément anachronique mise en avant dans le *Discours*.

La mise en valeur de Sparte et de la Rome républicaine, notamment à travers les fréquentes citations de Montaigne, paraît en effet aller résolument dans le sens contraire de la marche des idées. Rousseau nie que le progrès des sciences et des arts, et les ultimes développements de la modernité, se reflètent dans celui des mœurs ; au contraire, il affirme que les deux éléments sont associés de manière inversement proportionnelle. En un sens, Montesquieu, dans ses réflexions sur le commerce, ne disait pas autre chose, en balançant les mœurs peut-être corrompues mais « polies » de l'époque moderne commerçante avec les mœurs « pures » mais « barbares » des

---

[225] On trouve ici la première formulation d'un principe énoncé explicitement dans le Manuscrit de Genève : « nous ne commençons proprement à devenir hommes qu'après avoir été Citoyens » (*OC* III, p. 287).

[226] C'est la seule apparition d'une idée qui devient par la suite essentielle dans la pensée de Rousseau, qui intègre, notamment dans le dernier livre de l'*Émile*, les devoirs de la charité dans ce qui peut être compris à bien des égards comme une réinterprétation de la citoyenneté antique.

peuples ignorant le commerce[227]. Rousseau, qui élargit sa critique du goût et de la pratique des sciences et des arts aux ressorts mêmes de la société moderne, le luxe et le commerce, retourne l'argument de Montesquieu en faisant résider la véritable barbarie précisément dans les mœurs modernes prétendument adoucies. Il se fait ainsi l'écho de Montaigne, qui dans « Des Cannibales » désigne comme véritables barbares les Européens s'indignant des procédés des Amérindiens anthropophages[228]. Rousseau transpose toutefois cette analyse : le rapport entre Européens et Amérindiens chez Montaigne est donné comme un équivalent de celui entre Modernes civilisés et Anciens dont l'organisation civique est jugée trop « rude » (les Spartiates ou les premiers Romains).

En proposant des exemples antiques de vertu civique, Rousseau appelle ainsi l'Europe civilisée à porter un regard critique sur elle-même. Il ne l'exhorte pas pour autant à revenir en arrière ; pour le voir, il suffit d'examiner le soin avec lequel il ménage ses effets d'adresse au public. S'il évite de donner directement la parole à Louis XII et Henri IV, dont le langage ne serait plus compris par les modernes, les longues citations des *Essais* sont un moyen de le faire entendre malgré tout, venant de la part d'une autorité reconnue par les principaux auteurs des Lumières. Rousseau ménage ainsi des ponts entre la culture commune de son temps et les exemples qu'il cherche à promouvoir. Car le véritable enjeu de ce premier *Discours*, c'est avant tout de trouver des mots qui puissent toucher les modernes en leur faisant comprendre leur aveuglement en même temps que leur servitude. La première épigraphe du texte, empruntée aux *Tristes* d'Ovide, souligne l'importance de la question : *Barbarus his*

---

[227] *EL* XX, 1, t. 2, p. 2.

[228] *Essais* I, 30 : « Je ne suis pas marry que nous remerquons l'horreur barbaresque qu'il y a en une telle action, mais ouy bien dequoy jugeans à point de leurs fautes, nous soyons si aveuglez aux nostres. » (*Essais*, éd. citée, p. 216). Sur le rapport de Rousseau à Montaigne sur la question de la barbarie, voir la thèse de Bernard Gittler, *Rousseau et l'héritage de Montaigne*, *op. cit*., p. 183 *sqq*.

ego sum quia non intelligor illis[229], « C'est moi le barbare à leurs yeux, parce qu'ils ne me comprennent pas ». Pour Rousseau cependant, la difficulté est redoublée : il s'agit de se faire comprendre de la part de barbares qui se croient civilisés, et confortés dans leur illusion par leur « langage apprêté[230] ». Il est impossible de parler aux modernes un langage direct, qu'ils ne sont plus en mesure d'entendre ; ce n'est que par un détour que l'on peut les toucher. L'authenticité ne peut être atteinte qu'en empruntant les procédés les plus artificiels, les plus cultivés. Ainsi, c'est Ovide lui-même, un des « Auteurs obscènes » qui ont contribué à la chute de Rome[231], qui fournit la clef du *Discours*.

Les exemples et les références antiques jouent alors un rôle crucial. Elles sont le pivot d'une représentation élaborée avec soin afin d'éveiller dans le public contemporain la conscience de la disparition de l'échelon de la cité. Il n'est pourtant pas possible de s'adresser aux modernes comme à des citoyens, d'une part précisément parce qu'ils ne le sont plus, d'autre part parce que, de ce fait, ils ne comprennent même plus le sens du mot. Rousseau se tourne donc vers l'Antiquité pour trouver une incarnation du véritable citoyen et la présenter à son public. Il s'écrie « O Fabricius ! » de même que Fabricius s'écrie « O citoyens ». Le terme de « citoyen » n'ayant plus de sens pour les modernes, il est nécessaire pour le faire entendre de recourir à une image : une figure particulière, mais incarnant de manière emblématique la vertu civique. Ainsi, l'apostrophe finale de Fabricius, « O Citoyens[232] », rappelant leurs devoirs civiques oubliés à ses compatriotes de la Rome

---

[229] *Tristes*, I, 10, 37. Conformément aux règles du concours de l'Académie pour préserver l'anonymat des candidats, Rousseau choisit comme symbole ce vers d'Ovide exilé chez les Sarmates, auquel il s'identifie depuis longtemps : sa lettre du 17 janvier 1742 à François Joseph de Conzié, une dizaine d'années avant le *Discours*, est déjà signée par « un homme qui a eu plusieurs fois occasion de dire comme Ovide chez les Sarmathes, *Barbarus hic ego sum, quia non intelligor illis / Et rident Stolidi verba latina Getae*. » Voir *CC* n°43, vol. I, p. 139.
[230] *OC* III, p. 8.
[231] *OC* III, p. 10. Il est mentionné aux côtés de Catulle et de Martial.
[232] *OC* III, p. 15.

impériale, rencontre un écho dans le constat amer de la seconde partie du *Discours* : « Nous avons des Physiciens, des Géometres, des Chymistes, des Astronomes, des Poëtes, des Musiciens, des Peintres ; nous n'avons plus de citoyens ; ou s'il nous en reste encore, dispersés dans nos campagnes abandonnées, ils y périssent indigens et méprisés. »[233] C'est à un public sensibilisé par le discours de Fabricius que Rousseau peut évoquer les conséquences de la méconnaissance du terme même de « citoyen ». Cette figure antique exemplaire lui fournit les moyens d'une expression paradoxale de devoirs qui peuvent ainsi regagner un sens alors que les mots qui les expriment ont perdu toute signification.

En cela, l'éloquence avec laquelle le Fabricius de Rousseau vitupère contre les méfaits de l'art et particulièrement de la rhétorique va au-delà du « paradoxe piquant » relevé par Jacques Berchtold dans son édition[234]. Le Fabricius de la prosopopée n'est pas la figure intègre et fruste décrite par Plutarque ; c'est un personnage élaboré, réinventé à partir d'elle. Rhéteur particulièrement habile, il maîtrise la tradition historique et littéraire – il a lu Plutarque, puisqu'il rapporte les propos de Cinéas. Ce n'est donc pas une figure historique ; mais ce n'est pas pour autant un fantasme issu de l'imaginaire passionnel de Jean-Jacques, non plus qu'un personnage mythique extrait d'une tradition commune. En un sens, Fabricius incarne et anticipe le projet politique de Rousseau : l'idée d'utiliser la conscience que la modernité a d'elle-même et les instruments mêmes qui servent à instaurer la servitude pour mettre en évidence les principes de la liberté politique. Le paradoxe du personnage de Fabricius lui-même s'avère à la mesure de l'entreprise politique exigée par la modernité.

---

[233] *OC* III, p. 26.
[234] *Discours sur les sciences et les arts*, Paris, Le livre de poche, 2004, p. 46.

Seule la Rome républicaine semble en mesure de fournir des représentations assez puissantes pour contrebalancer le dogme moderne de la richesse. On peut observer dès ce premier *Discours* une répartition des rôles : si Sparte provoque la conscience politique du lecteur, Rome est apte à fournir des modèles et des solutions. Cela est particulièrement perceptible dans le paragraphe consacré à l'affaiblissement de la vigueur guerrière[235]. Après que sont présentés les règlements des « anciennes républiques de la Grèce » sur les métiers interdits aux citoyens, qui affaiblissent la vigueur guerrière, on pourrait s'attendre à une référence aux lois de la cité guerrière par excellence, Sparte, d'autant que la référence à Montesquieu amène, comme on l'a vu, une citation sous-jacente de Xénophon, auteur favorable à Lacédémone. Or, c'est avec l'exemple de Rome que Rousseau interpelle les armées modernes pour leur remontrer leur insuffisance, à la fin du paragraphe.

On peut proposer deux explications à cette inflexion de paradigme. Rousseau s'appuie tout d'abord sur d'autres réflexions de Montesquieu, qu'il trouve non pas dans *L'Esprit des lois* mais dans les *Considérations sur les Romains*, qui lui fournissent une analyse du fonctionnement des armées romaines, telle qu'il n'en trouve pas de similaire pour les armées grecques. Le deuxième chapitre de cet ouvrage décrit en effet le « travail continuel » par lequel les soldats romains sont devenus « plus qu'hommes »[236]. Rousseau y rencontre ainsi un thème qui s'affirme par la suite comme central dans sa réflexion sur l'Antiquité, et essentiel dans l'ensemble de son œuvre : la question de l' « autre nature », de la différence de nature entre hommes antiques et modernes. Les républiques antiques, en particulier Rome, dont la « prodigieuse fortune » paraît « inconcevable », fournissent des exemples de

---

[235] *OC* III, p. 23.
[236] *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (ci-après *Romains*), texte établi par Françoise Weil et Cecil Courtney, introduction et commentaires de P. Andrivet et C. Volpilhac-Auger, Oxford : Voltaire Foundation, Napoli : Jovene, 2000, p. 99.

force physique et morale tels qu'ils semblent mettre en jeu des hommes d'une autre espèce. Rome donne ainsi la mesure de ce dont l'espèce humaine est capable – ce dont on n'a pas idée si l'on ne considère que la modernité. Si la Grèce fournit les éléments d'un modèle démocratique qui permet de mesurer la décadence politique et morale de la modernité, seule Rome présente des exemples à la fois assez connus pour paraître familiers, et étonnants voire incroyables pour le lecteur moderne. Seuls les exemples romains sont donc aptes à attirer l'assentiment du lecteur aux thèses paradoxales de Rousseau.

Le renom d'austérité qui entoure les figures des premiers temps de Rome n'est pas plus fort que celui de Socrate ou des Spartiates ; mais son histoire donne aux événements et aux hommes de la cité romaine une vertu emblématique et généralisante que n'ont pas les cités grecques, qui apparaissent comme des exemples trop particuliers. Comme l'indique Jean Starobinski, « l'histoire romaine est le prototype et le chiffre exemplaire de toute évolution historique. […] La discussion de tout problème moral peut donc être reportée sur cette ville qui paraît avoir effectué le parcours entier d'un destin historique. »[237] Dans le premier *Discours*, Rome apparaît comme le seul exemple à même de contrebalancer efficacement l'autre paradigme à vocation universelle que Rousseau souhaite réfuter : celui des Lumières françaises, qui règnent toutefois sur l'Europe éclairée. Rousseau ne s'adresse pas en effet à un public spécifique, mais à l'ensemble du public éclairé. Sa position en tant qu'auteur demeure ainsi ambigüe : s'il s'affirme à plusieurs reprises en tant que « citoyen de Genève », il se place aussi parmi le « nous » qui lui sert à désigner les peuples modernes corrompus négligeant les véritables citoyens (« *Nous* n'avons plus de

[237] Jean Starobinski, « La prosopopée de Fabricius », art. cité, p. 87.

citoyens »). La référence à Rome donne à son propos la généralité nécessaire pour ne pas être réduit simplement au point de vue d'un Genevois sur les Français[238].

De fait, la conclusion du *Discours* semble bien inclure Rousseau parmi ses contemporains éclairés, pour lesquels la cité n'existe plus. L'opposition entre le bien faire de Sparte et le bien dire d'Athènes ne peut plus se jouer qu'à l'échelle individuelle. La corruption des mœurs a rendu impossible l'apprentissage de la vertu par le commerce d'autrui ; la cité, cadre emblématique d'enseignement et d'apprentissage de la vertu dans l'Antiquité, ayant disparu, seule la réflexion solitaire peut en donner une faible idée. Faut-il en conclure, comme le fait Roger Masters[239], que l'argument politique du *Discours* se trouve finalement écarté au profit d'un enseignement « essentiellement privé », réservé à un petit nombre recherchant la voie vers une vie bonne ? Ou bien, comme Sally Campbell et John Scott, que cet argument politique, qui amène une dénonciation des conséquences politiques de l'inégalité, se trouve délibérément dissimulé car trop audacieux ? Il nous semble que l'injonction éthique du *Discours* n'exclut pas son argument politique. Les deux coexistent dans un équilibre parfois instable. Le texte manifeste la prise en compte de la distance infranchissable qui sépare une modernité irréductiblement individualiste d'une Antiquité caractérisée à la fois comme un répertoire d'exemples exceptionnels de vertu et comme un modèle républicain.

Le caractère composite de l'Antiquité présentée dans le premier *Discours* peut désarçonner le lecteur au premier abord. Le désordre dans l'argumentation du *Discours*, dont Leo Strauss a remarqué qu'il n'empêche pas que l'on y trouve tous les éléments du système composé ultérieurement, vaut aussi pour la représentation de

---

[238] Cela n'a pas empêché le *Discours* d'être reçu et commenté dans ce sens : ainsi, le *Mercure* de janvier 1751 remarquait « l'Auteur s'est nourri l'esprit et le cœur des maximes de son pays » et les *Mémoires de Trévoux* de février 1751 « Quelques traits décèlent la première éducation reçue dans une République ». Voir *OC* III, p. 1240.

[239] Roger Masters, *The Political Philosophy of Rousseau*, *op. cit.*, p. 247.

l'Antiquité[240]. Rousseau met en avant avec une grande éloquence une Antiquité héroïque et civique, qui correspond à sa posture d'écrivain « citoyen de Genève ». Il ne s'agit là toutefois que du soubassement du système de références qui se met en place. Les souvenirs genevois de la lecture de Plutarque prennent une acuité nouvelle dans la confrontation avec la théorie économique émergente, et surtout, avec la rupture majeure que représente l'œuvre de Montesquieu qui théorise la différence radicale entre Antiquité et modernité.

Dans ce cadre, le rapport initial d'admiration et d'imitation pour les personnages de Plutarque s'infléchit en se déclinant en trois échelles possibles. Rousseau se réfère tant à des figures exemplaires qu'à l'histoire des peuples antiques pris séparément. Ces deux échelles sont étroitement interdépendantes : si, dans ce premier écrit, les deux exemples les plus saillants, Socrate et Fabricius, sont en effet des figures exemplaires, ils ne prennent tout leur sens que placés dans le contexte de leur cité d'origine. C'est cette échelle qui devient alors primordiale : l'Antiquité de Rousseau telle qu'elle s'élabore dans le premier *Discours* est essentiellement constituée de cités républicaines, dont les institutions constituent la condition de possibilité des comportements héroïques traditionnellement mis en valeur.

La référence aux cités antiques, qui détermine celle aux hommes de l'Antiquité, permet de mettre en place un troisième niveau de référence, essentiel dans la suite de l'œuvre de Rousseau, et qui n'était pas effectif dans la lecture initiale de Plutarque à Genève. L'Antiquité se trouve en effet érigée en ensemble constitué, en modèle à opposer à la modernité pour prendre connaissance des liens et des structures politiques authentiques.

---

[240] Leo Strauss, *Natural right and history*, Chicago, The University of Chicago Press, 1953, p. 256 : le raisonnement à l'œuvre dans le premier *Discours* ne peut être véritablement appréhendé que si l'on prend en compte les œuvres ultérieures.

Le *Discours sur les sciences et les arts* met ainsi en place une représentation complexe de l'Antiquité, qui opère à plusieurs niveaux. Si la mise en avant des figures héroïques paraît la plus spectaculaire, elle se trouve profondément transformée par la suite, à mesure que Rousseau élabore un système politique qui prend les cités antiques comme terrain d'observation privilégié de la relation étroite entre lois et mœurs.

CHAPITRE 2.

Les hommes illustres de l'Antiquité et la formation politique de l'homme

Dans le *Discours sur les sciences et les arts*, les figures de Socrate et de Fabricius jouent un rôle clef. Ces deux figures donnent corps à l'acte d'accusation que la considération des exemples antiques permet de dresser contre une modernité incapable de soutenir et même de reconnaître les mœurs nécessaires à l'exercice de la liberté politique.

Après la publication du *Discours*, et notamment au cours de la polémique qui s'ensuit, Rousseau continue à explorer la question des conditions de l'exercice de la vertu. Il emprunte à l'histoire antique plusieurs illustres figures qui lui permettent de représenter à son lecteur, de façon parfois provocatrice, les raisons de comportements désormais incompréhensibles pour les modernes. L'étude de ces figures permet d'observer une évolution notable. L'exemplarité de Fabricius dans le premier *Discours* diffère profondément de celle de Caton dans le *Discours sur l'économie politique*, et plus encore de celle du citoyen spartiate Pédarète cité au début de l'*Émile*. Le premier *Discours* prend une figure exemplaire reconnue comme telle, et la présente comme un modèle de conduite – tirant un effet dramatique de la distance qui ne permet plus de suivre ce modèle à l'heure actuelle. En revanche, Caton n'est pas présenté comme un exemple à suivre, et Pédarète encore moins ; dans les deux cas, il s'agit de modèles intellectuels, construits par Rousseau comme des incarnations de son système politique.

Nous nous proposons d'étudier cette évolution, des écrits polémiques qui suivent le premier *Discours* à l'*Émile*, et de voir comment le traitement des figures exemplaires évolue à mesure que se précise l'opposition entre Antiquité et modernité, articulée avec une netteté croissante sur la question du rapport entre lois et mœurs dans la survie du corps politique. Nous nous attacherons particulièrement aux écrits de la période 1751-1755, dans lesquels s'effectue le changement de statut de l'exemplarité chez Rousseau, et étudierons leurs prolongements dans l'Émile notamment. Les quelques années qui suivent la publication du premier *Discours*, jusqu'à celle, à quelques mois de distance, du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* et du *Discours sur l'économie politique* sous la forme de l'article « Économie (morale et politique) » de l'*Encyclopédie*, constituent pour

Rousseau une période d'intense réflexion, bien qu'elle ne donne lieu qu'à un petit nombre d'ouvrages publiés. Les différents projets qu'il aborde précisent la direction qu'il donne à ses recherches, en vue des *Institutions politiques*, pour lesquelles il entreprend des lectures considérables. On peut distinguer quatre principaux sous-ensembles dans ce parcours. Entre juin 1751 et fin 1752, Rousseau publie cinq réponses aux réfutations suscitées par la thèse qu'il a soutenue dans le premier *Discours*[241]. Amené à réaffirmer et clarifier ses idées, il doit notamment préciser son usage de la référence à l'Antiquité, sur lequel portent nombre des critiques qui lui sont adressées. Deux autres projets, non publiés, alimentent cette entreprise de clarification. Le rejet immédiat du *Discours sur la vertu nécessaire aux héros*, rédigé fin 1750 ou début 1751 à destination de l'Académie de Corse, et que Rousseau juge d'emblée si « mauvais » qu'il décide de ne pas l'envoyer, sanctionne l'abandon d'une conception héroïque et individualisée de l'Antiquité. A la même période, Rousseau ébauche deux textes historiques, réinvestissant à son propre compte les notes de lecture qu'il effectue pour Madame Dupin[242]. Si le *Parallèle entre Sparte et Rome* et l'*Histoire de Lacédémone* se trouvent rapidement abandonnés, ils permettent à Rousseau de préciser à la fois sa conception de l'histoire et les raisons particulières de son intérêt pour Sparte et Rome. La préface de *Narcisse* en 1753 précise contre les critiques les plus caricaturales que l'orientation de son système n'est nullement rétrograde – ce qui éclaire également son rapport à l'Antiquité.

Enfin, les notes du manuscrit R18 fournissent des témoignages précieux sur les lectures effectuées par Rousseau à cette période en vue des *Institutions politiques*.

---

[241] *OC* III, p. 31-102. Nous mettons à part la Préface d'une seconde lettre à Borde (*OC* III, p. 103-107). Plus tardif (probablement de fin 1753), ce texte est demeuré inachevé : Rousseau, à ce moment engagé dans la préparation du second *Discours*, s'est dégagé d'une polémique désormais épuisée.

[242] Rousseau demeure en effet secrétaire de Mme Dupin et de M. de Francueil de l'automne 1746 à février-mars 1751. Voir la thèse de Frédéric Marty, *Louise Dupin : la pensée d'une féministe entre Montesquieu, Voltaire et Rousseau*, thèse de doctorat préparée sous la direction de Jean-Noël Pascal et soutenue à Toulouse en 2014.

Si l'on en croit la lettre à Moultou du 18 janvier 1762[243], il faut en effet considérer l'année 1752 comme le moment où Rousseau entreprend sérieusement de réaliser l'ouvrage dont il a « conçu la première idée » lors de son séjour à Venise[244]. Les notes de lecture du manuscrit R18 semblent le confirmer. Les folios 5 verso à 11 verso contiennent les notes prises entre 1752[245] et 1754. Elles se répartissent en deux ensembles : jusqu'au folio 8 verso, Rousseau note une série de citations extraites des *Discours sur le gouvernement* d'Algernon Sidney ; ensuite, il annote les *Œuvres morales* de Plutarque. La lecture de Sidney semble être pour lui l'occasion de prendre connaissance avec la pensée républicaine moderne ainsi qu'avec les exemples historiques sur lesquels elle s'appuie : il lui emprunte des citations de Machiavel, Aristote, Tacite, Tite-Live, Sénèque, et plusieurs réflexions sur l'histoire de Rome. La lecture des *Œuvres morales* est elle aussi orientée dans un sens politique : nombre des citations relevées portent sur la pratique du pouvoir, et onze d'entre elles sont tirées des *Instructions pour ceux qui manient affaires d'État*[246]. Le rôle majeur de Plutarque ne se dément donc pas, mais il change d'appui : au cours de la préparation des *Institutions politiques*, le centre d'intérêt de Rousseau semble se déplacer des *Vies* vers les *Œuvres morales*. Si Plutarque demeure une source d'inspiration majeure, l'usage qu'en fait Rousseau évolue considérablement, signalant par là même un changement du statut de l'exemplarité dans son œuvre.

---

[243] *CC* n° 1641, vol. X, p. 41 : « Je dois vous dire que je fais imprimer en Hollande un petit ouvrage qui a pour titre *Du Contract social ou Principes du Droit politique* lequel est extrait d'un plus grand ouvrage intitulé, *Institutions Politiques*, entrepris il y a dix ans et abandonné en quitant la plume. »
[244] *Confessions*, IX, *OC* I, p. 404.
[245] Les folios 3 verso à 5 recto du manuscrit contiennent en effet des citations tirées et extraites du *De incertitudine et vanitate omniarum scientiarum* de Cornelius Agrippa, que Rousseau a emprunté à la Bibliothèque du Roi en 1752 (voir Jean-Pierre Le Bouler, « Les emprunts de Rousseau à la bibliothèque du roi », *AJJR,* n°38, 1969-1971, p. 241-258) Le folio 12 recto, après la dernière citation de Plutarque, présente une citation tirée du quatrième volume de l'*Encyclopédie*, de 1754.
[246] Voir la transcription de ces notes dans *ET* IX, p. 547 *sqq*.

Ce changement se fait voir avec une netteté particulière dans deux textes complémentaires, écrits à quelques mois de distance[247], le *Discours sur l'origine de l'inégalité* et le *Discours sur l'économie politique*. L'enquête anthropologique du second *Discours* permet de dégager les concepts fondamentaux du système politique de Rousseau, qui apparaissent dans le *Discours sur l'économie politique* : la volonté générale, ainsi que la distinction entre souveraineté (pouvoir législatif) et gouvernement (pouvoir exécutif)[248]. La place fondatrice du second *Discours* a également un impact considérable dans l'évolution de l'exemplarité. La recherche des qualités de l'homme naturel permet en effet de reconsidérer la valeur des figures exemplaires antiques : elle amène à les prendre non plus comme guides, mais comme représentants d'une des formes possibles de l'homme social, dont le second *Discours* a exploré la genèse. La réflexion d'ampleur engagée dans ces années de lectures et de recherches intensives consolide ainsi le statut de la représentation de l'Antiquité comme modèle d'interprétation et de réflexion politique[249]. L'exemplarité y joue toujours un rôle crucial, mais elle est déplacée pour s'intégrer à l'entreprise de formulation des « principes du droit politique ». Rousseau met en effet progressivement de côté les grandes figures telles que Fabricius, pour s'attacher à expliciter de manière générale les fondements du phénomène d'association politique.

---

[247] Dans l'introduction à leur édition, Blaise Bachofen et Bruno Bernardi démontrent que le second *Discours* a été rédigé « entre novembre 1753 et juin 1754 » (Paris, Garnier Flammarion, 2008, p. 11). Le *Discours sur l'économie politique* a quant à lui été rédigé « selon toute vraisemblance dans les derniers mois de 1754, ou les premiers de 1755 » (*Discours sur l'économie politique*, éd. Bruno Bernardi, Paris, Vrin, 2002, p. 27). Tout d'abord publié en 1755 sous la forme de l'article « Économie politique » de l'*Encyclopédie* (tome V, p. 337-349), il est publié à part dès 1758, sans l'aveu de l'auteur, puis avec son accord par Marc Michel Rey.

[248] Voir l'introduction de Bruno Bernardi, éd. citée, p. 15.

[249] Bruno Bernardi et Blaise Bachofen rappellent que ces textes activent les recherches engagées pour préparer les *Institutions politiques*, auxquelles Rousseau travaille dès cette période (*Discours sur l'origine de l'inégalité*, éd. Bruno Bernardi et Blaise Bachofen, Paris, Garnier Flammarion, 2008, Introduction, p. 11 ; voir aussi l'introduction de Bruno Bernardi au *Contrat social*, Paris, Garnier Flammarion, 2001).

II. 1. L'héroïsme mis en question

II. 1. 1. *La vertu de Brutus et le maintien de l'État*

Dans la suite de la publication du premier *Discours*, Rousseau, en répondant à ses adversaires, mais aussi en rédigeant puis abandonnant le *Discours sur la vertu du héros*, est amené à préciser les motifs de l'importance qu'il accorde aux grandes figures de l'histoire antique. Cette précision s'accompagne d'une réflexion globale et d'une remise en question de l'héroïsme, que Rousseau interroge à la suite de ses contemporains. L'article essentiel de Jacques Berchtold sur l'héroïsme chez Rousseau[250] ouvre de nouvelles perspectives sur les figures présentées en exemple par Rousseau, en invitant à se défier d'une lecture naïve. Interroger la lettre du texte au plus près permet d'éviter les interprétations réductrices. Tout en adoptant cette injonction méthodique, notre analyse se situe sur un autre plan , non psychanalytique mais politique. L'attitude paradoxale de Rousseau vis-à-vis de l'héroïsme, dans ces années intermédiaires, n'est pas seulement l'indice d'un soupçon jeté sur les grandes actions qu'il semble exalter. Il s'agit également d'une mise à distance : les figures exemplaires sont considérées non plus en elles-mêmes mais pour leur inscription dans une communauté politique dont elles rendent manifestes la cohésion et l'efficacité.

Jacques Berchtold analyse la défense délibérément excessive que Rousseau propose, dans la *Réponse à Borde*, du comportement de Caton d'Utique et du premier Brutus, à la lumière de deux autres textes qui invitent à revoir le caractère authentiquement vertueux de ces actions ostentatoires. Le *Discours sur la vertu nécessaire au héros*, contemporain de ces écrits, et le premier livre des *Confessions*, qui donne une image idyllique et faussée d'Isaac Rousseau en père tendre, permettent

---

[250] « Peut-on remettre en question l'intention vertueuse des actions héroïques des Romains ? », dans *Jean-Jacques Rousseau et l'exigence d'authenticité*, dir. Jean-François Perrin et Yves Citton, Paris, Classiques Garnier, 2014, p. 253-271.

de voir comment la vertu sert de masque pour légitimer la violence. Rousseau, exaltant en apparence ces « vertus cruelles[251] », les mine dans un même mouvement, permettant d'en comprendre le mécanisme. L'analyse des textes et du traitement des exemples héroïques empruntés à l'histoire romaine pose donc deux questions : « en quoi un comportement authentiquement vertueux consisterait-il ? Est-ce en imitant les exemples des anciens Romains que l'on peut espérer le mieux se situer à la hauteur d'un cadre moral et de cette vertu indiscutable chez eux ? »[252] Ainsi, il ne faut surtout pas prendre au pied de la lettre les hyperboles civiques de la *Réponse à Borde*, mais au contraire les comprendre comme une dénonciation déguisée.

Le texte pose indéniablement la question des modalités de l'imitation : faut-il imiter la rigueur des anciens Romains ? Et si oui, comment ? Il nous semble que Rousseau ne remet pas en cause la qualification des vieux Romains comme « vertueux ». Il se défend en revanche d'en proposer une imitation littérale, qu'il sait être devenue impensable : en défendant Brutus, Rousseau se situe explicitement aux antipodes de la morale défendue par ses contemporains : « Prenons l'exemple qui révolte le plus notre siécle »[253]. En marquant ainsi l'écart maximal entre les conduites antiques et modernes, Rousseau rend sensible un élément qui a disparu : le dévouement à la cause politique, à la république au sens étymologique du terme. En effet, l'argument décisif mobilisé par Rousseau pour défendre Caton et Brutus n'est pas une définition morale, mais politique, de la vertu.

Ce déplacement du débat est particulièrement net dans la défense énergique de Brutus l'ancien, assistant au supplice de ses deux fils qu'il a lui-même, en tant que consul, condamnés à mort pour avoir conspiré contre la République romaine à peine

---

[251] *OC* III, p. 88. Rousseau reprend cette expression à Charles Borde, chez qui elle a un sens évidemment négatif.
[252] Jacques Berchtold, « Peut-on remettre en question… ? », art.cité, p. 257.
[253] *OC* III, p. 88.

instaurée. Dans un célèbre passage de la *Réponse à Borde*, Rousseau prend résolument le parti du consul. Jean Ehrard[254] et Yves Touchefeu[255] rappellent l'importance du débat autour de cette figure, repris depuis Montaigne[256] par Bossuet et Bayle[257] mais aussi par les historiens consultés par Rousseau : Vertot, les jésuites Catrou et Rouillé[258] et Charles Rollin[259]. Tous approuvent, à des degrés divers (Bayle avec une certaine prudence, Catrou et Rouillé avec enthousiasme), la conduite de Brutus, qui a sacrifié l'amour paternel au salut de la République naissante. Rousseau, lorsqu'il convoque cette figure, se situe ainsi dans une tradition littéraire bien connue. Il tente de redonner son intégrité à une figure qui est déjà ambivalente depuis un demi-siècle[260]. Son originalité, comme l'indique Yves Touchefeu, est de ne pas évoquer la figure de Brutus pour en tirer un jugement, mais pour « penser le statut du politique »[261].

Il faut ainsi noter qu'à la différence de Plutarque dans la *Vie de Publicola*[262], de Tite-Live, et des commentateurs modernes, Rousseau ne mentionne pas la question

---

[254] « Brutus en France vers 1700 : un héros à problèmes », dans *Bruto il Maggiore nella letteratura francese a dintorni*, dir. Franco Piva, Fasano, Schena editore, 2002, p. 141-156.
[255] Yves Touchefeu, *L'Antiquité et le christianisme*, *op. cit*. p. 488-501.
[256] *Essais*, II, 2, « De l'yvrognerie », p. 366 : la condamnation de ses enfants par Brutus, « au dessus » de « nostre goust », donne lieu à une « sinistre interprétation ».
[257] Voir l'article « Brutus (Lucius Junius) » du *Dictionnaire historique et critique*.
[258] Rousseau a consulté leur *Histoire romaine* : l'ébauche d'un *Essai sur les événements importants dont les femmes ont été la cause secrète*, qu'il faut probablement dater de la période où Rousseau travaille pour le compte de Mme Dupin, renvoie à leur ouvrage, « T. 4. p. 169 » (voir *OC* II, p. 1257).
[259] Catherine Volpilhac-Auger met en évidence les motifs de la popularité de la figure de Brutus chez les historiens du premier XVIIIe siècle : ce héros de la liberté offre également, à travers son dilemme moral, « un récit historique modèle : forçant l'intérêt, instructif, fondé sur l'étude des passions et donc sur toutes les ressources de l'art oratoire » (« Brutus au carrefour des genres ou à quoi sert Brutus ? », dans *Bruto il Maggiore nella letteratura francese a dintorni*, dir. Franco Piva, Fasano, Schena editore, 2002, p. 157).
[260] Comme le souligne Jean Ehrard, art. cité, p. 151 : « Vers 1700 le débat que suscite Brutus n'est pas politique, mais moral […] Vers 1700 l'on ne sait trop que penser de cette action extraordinaire. »
[261] Yves Touchefeu, *L'Antiquité et le christianisme*, p. 495.
[262] *Vie de Publicola*, VIII, trad. Amyot : « Mais au contraire on dit que leur père propre ne tourna jamais sa vue ailleurs, ni n'adoucit onques par pitié la rigueur et la sévérité qu'il montrait en son visage, ains regarda toujours avec les yeux fichés, punir ses propres enfants, jusqu'à ce qu'ils fussent étendus tout de leur long sur la terre, et leur furent à tous deux les têtes tranchées avec une hache : quoi fait, Brutus se retira, laissant faire la punition des autres à son compagnon ». Jacques Berchtold fait justement remarquer que c'est dans la même *Vie de Publicola* qu'est relaté l'épisode de Mucius Scaevola, repris au livre I des *Confessions*. Voir *Vie de Publicola*, XXXIII.

de la supposée impassibilité de Brutus dans la *Réponse à Borde*. Il déplace ainsi le débat traditionnel[263], qui porte sur la question de savoir si Brutus a été ou non ému à la vue de ses deux fils décapités sur son ordre. Dans la *Vie de Publicola*, Plutarque propose deux interprétations de cette absence d'émotion apparente : il s'agit soit d'une « excellence de vertu, qui rendait ainsi son cœur impassible », soit d'une « violence de passion qui le rendait insensible » ; cette dernière interprétation est privilégiée dans la *Vie de Marcus Brutus*, qui oppose la dureté du premier Brutus à la douceur philosophique du second[264]. Dans l'un et l'autre cas, Brutus « surpasse l'ordinaire d'humaine nature », « tenant ou de la divinité, ou de la bestialité »[265]. Rousseau laisse complètement de côté cette question dans la *Réponse à Borde*[266], pour développer un autre aspect qui n'est qu'abordé chez Plutarque[267] : celle de la pertinence de son acte dans le contexte d'une République à peine établie et encore fragile.

> Mais si les Citoyens de cet état qu'on admire, se trouvoient réduits par quelque malheur ou à renoncer à la vertu, ou à pratiquer ces vertus cruelles, et qu'ils eussent la force de faire leur devoir, seroit-ce donc une raison de les admirer moins ?
>
> Prenons l'exemple qui révolte le plus notre siécle, et examinons la conduite de Brutus souverain Magistrat, faisant mourir ses enfans qui avoient conspiré contre l'État dans un moment critique où il ne faloit presque rien pour le renverser. Il est certain que, s'il leur eût fait grace, son collegue eut infailliblement sauvé tous les autres complices, et que la République étoit perdue. Qu'importe, me dira-t-on ? Puisque cela est si indifférent, supposons donc qu'elle eût subsisté, et que Brutus ayant condamné à mort quelque malfaiteur, le coupable lui eût parlé ainsi : « Consul, pourquoi me fais-tu mourir ? Ai-je fait pis que de trahir ma patrie ? et ne suis-je pas aussi ton enfant ? » Je voudrois bien qu'on prît la peine de me dire ce que Brutus auroit pu répondre.[268]

---

[263] Yves Touchefeu, à la suite de Mouza Raskolnikoff, rappelle que ce débat a même donné lieu à une controverse philologique entre Rollin et l'abbé François Bellenger, sur le sens de l'expression *eminente patrio animo* que l'on trouve chez Tite-Live.
[264] Voir *Vie de Marcus Brutus*, I.
[265] *Vie de Publicola*, IX.
[266] Cela n'est plus le cas dans la Lettre à Franquières du 15 janvier 1769. Voir ci-dessous.
[267] Après avoir exposé les deux interprétations possibles du comportement de Brutus, Plutarque penche pour l'interprétation en faveur de sa vertu, « car les Romains estiment, que ce ne fut pas si grand exploit à Romulus d'avoir premièrement fondé Rome, qu'à Brutus d'avoir recouvré sa liberté, et établi le gouvernement de la chose publique » (*Vie de Publicola*, IX).
[268] *OC* III, p. 88.

Ce texte pose la question de la responsabilité des magistrats. Brutus n'est pas seulement Lucius Junius Brutus, père de deux enfants ; c'est aussi et surtout un consul dont la conduite est soumise à l'observation publique. Ce devoir d'exemplarité se trouve redoublé par la situation particulière de l'action. Le moment décisif de la fondation de la République romaine confère en effet à toute décision politique une valeur inaugurale, formant un précédent dans l'histoire de l'État.

Rousseau s'appuie ici sur le récit de Rollin dans son *Histoire romaine*, qui justifie l'acte de Brutus au nom de son efficacité politique. Rollin rappelle que Brutus « fait ici deux personnages, celui de consul et celui de père », et qu'« il en doit également remplir les obligations ». Laisser vivre ses fils aurait fait encourir un risque majeur au nouveau gouvernement, alors que l'horreur durable suscitée par leur condamnation permettait d'« inspirer aux Romains pour toujours une haine souveraine et irréconciliable de la royauté et de la tyrannie »[269].

Si Rousseau reprend l'idée principale de Rollin, son argumentation est toutefois tout à fait différente. Rollin s'appuie sur une confrontation des textes antiques. Au récit de Plutarque rapportant l'impassibilité de Brutus devant la mort de ses fils[270], il préfère celui de Tite-Live, selon qui Brutus a manifesté sa tendresse paternelle ; Rollin cite et commente le texte des *Histoires* : *eminente animo patrio inter publicae poenae ministerium*[271], « son sentiment paternel se manifestant pendant l'exécution du châtiment des crimes contre l'État ». Cette version se trouve confirmée, selon Rollin, par celle de Virgile qui indique que l'amour de la patrie

[269] Rollin, *Histoire romaine* II, 1, p. 351-352 , dans Œuvres complètes, édition Firmin Didot, Paris, 1823.
[270] *Vie de Publicola*, VIII éd. Amyot : « leur père propre ne tourna jamais sa vue ailleurs, ni n'adoucit onques par pitié la rigueur et la sévérité qu'il montrait en son visage ».
[271] *Ab Urbe condita*, II, 5.

prévaut chez Brutus[272]. Rollin s'appuie sur ces deux textes pour affirmer que ce n'est pas sans difficulté que Brutus a pris sa décision ; son affection paternelle lui a rendu difficile le spectacle de la mort de ses fils. La version de Plutarque, si elle est juste, ne fait alors paraître qu'un « monstre »[273].

Alors que Rousseau décrit dans la lettre à Franquières du 15 janvier 1769 un Brutus déchiré entre devoir politique et tendresse paternelle[274], il ne suit pas cette démarche dans la *Réponse à Borde*. Se situant dans une position résolument polémique – il s'agit de prendre l'exemple qui choque le plus son « siècle », il refuse même d'entrer dans la question de savoir si Brutus a été ému ou pas, pour ne s'attacher qu'à l'efficacité politique de l'acte de Brutus. Rousseau cherche moins à convaincre qu'à persuader, ne s'appuyant pas sur l'érudition, mais sur un procédé qui implique l'imagination du lecteur, amené à intervenir dans le dialogue mis en scène par Rousseau. Invité à formuler la réponse de Brutus à un hypothétique condamné à mort qui lui demande grâce, le lecteur se trouve placé dans l'impossibilité de répliquer : « Je voudrois bien qu'on prît la peine de me dire ce que Brutus auroit pu répondre. » On voit ici comment Rousseau dépasse l'argumentation de Rollin ; alors que ce dernier évoquait la difficulté pour Brutus de punir les autres coupables de la conjuration contre la république, Rousseau élargit et généralise cette idée. Il ne s'agit plus alors d'examiner la question, ponctuelle, du comportement de Brutus, ni même d'examiner les conditions historiques de fondation de la République romaine. Le cas du premier consul devient un laboratoire pour ébaucher deux thèses que Rousseau

---

[272] *Énéide*, VI, 820 : *Vincit amor patriae laudumque inmensa cupido*. Rollin ne cite que le premier hémistiche, laissant de côté le « désir de gloire » qui fournit à Augustin le cœur de sa critique dans la *Cité de Dieu* III, 16 et V, 18.

[273] Rollin, *op. cit*., p. 352 : « S'il n'eût fait paraître, comme le suppose Plutarque, ni trouble, ni douleur, ni sensibilité, Brutus, ce me semble, devrait être regardé comme un monstre. »

[274] « Brutus faisant mourir ses enfants pouvait n'être que juste. Mais Brutus était un tendre père ; pour faire son devoir il déchira ses entrailles, et Brutus fut vertueux. » *Lettres philosophiques*, éd. J.-F. Perrin, p. 377. La lettre à Franquières reprend la comparaison entre le premier Brutus, véritable exemple de vertu, et l'empereur Titus, déjà développée dans la *Réponse à Borde*.

développe par la suite : la distinction de l'ordre naturel et de l'ordre civique, mais aussi, nous semble-t-il, la question de l'application des peines dans l'État.

La question abordée ici à travers la figure de Brutus est en effet réarticulée en termes généraux dans le *Discours sur l'économie politique*, dans un passage qui oppose le bon père au bon magistrat :

> En effet, si la voix de la nature est le meilleur conseil que doive écouter un bon père pour bien remplir ses devoirs, elle n'est pour le magistrat qu'un faux guide qui travaille sans cesse à l'écarter des siens, et qui l'entraîne tôt ou tard à sa perte et à celle de l'état, s'il n'est retenu par la plus sublime vertu. La seule précaution nécessaire au père de famille, est de se garantir de la dépravation, et d'empêcher que les inclinations naturelles ne se corrompent en lui ; mais ce sont elles qui corrompent le magistrat. Pour bien faire, le premier n'a qu'à consulter son cœur ; l'autre devient un traître au moment qu'il écoute le sien : sa raison même lui doit être suspecte, et il ne doit suivre d'autre regle que la raison publique, qui est la loi.[275]

Comme l'indique Yves Touchefeu[276], « l'image de Brutus » est à la source de ce passage. On peut en effet remarquer que le terme de « traître » revient dans le *Discours sur l'économie politique*, après avoir qualifié dans la *Réponse à Borde* le comportement d'un Brutus qui aurait abdiqué le consulat[277]. Dans le *Discours* toutefois, l'argumentation ne se limite pas à opposer le père au magistrat ; cette opposition est donnée comme la conséquence d'une autre opposition radicale, entre nature et état social. De ce fait, il est impossible de laisser libre cours aux sentiments naturels dans l'ordre politique constitué ; ceux-ci doivent être constamment rapportés au corps politique qui conditionne leur existence. De ce fait, l'argumentation d'un éventuel coupable demandant sa grâce à Brutus est pertinente. Ce dialogue fictif annonce et condense l'argument exposé de manière générale au chapitre « Du droit de vie et de mort » du *Contrat social*[278].

---

[275] *OC* III, p. 243.
[276] Yves Touchefeu, *L'Antiquité et le christianisme*, *op. cit*., p. 495.
[277] *OC* III, p. 89.
[278] *CS* II, 5, *OC* III, p. 376 : « Or le Citoyen n'est plus juge du péril auquel la loi veut qu'il s'expose, et quand le Prince lui a dit, il est expédient à l'État que tu meures, il doit mourir ; puisque ce n'est qu'à

Contrairement à Rollin, Rousseau ne choisit pas la voie conciliatrice et objective de l'érudition historique pour gagner son lecteur. Il l'amène au contraire à se déplacer par l'imagination dans une époque oubliée, afin de prendre conscience d'impératifs qui lui sont devenus étrangers, et qui sont d'ordre politique. Il y a certes une part de provocation délibérée, dans les deux paragraphes suivants, où Rousseau reformule deux fois son argument avec une insistance croissante :

> Brutus, me dira-t'on encore, devoit abdiquer le Consulat, plutôt que de faire périr ses enfans. Et moi je dis que tout Magistrat qui, dans une circonstance aussi périlleuse, abandonne le soin de la patrie et abdique la Magistrature, est un traître qui mérite la mort.
> Il n'y a point de milieu ; il faloit que Brutus fût un infâme, ou que les têtes de Titus et de Tiberinus tombassent par son ordre sous la hache des Licteurs. Je ne dis pas pour cela que beaucoup de gens eussent choisi comme lui.[279]

Mais la provocation ici n'est pas gratuite. La reformulation de plus en plus radicale permet d'insister sur l'importance de l'obligation politique, rendant sensible une notion étrangère à tout lecteur moderne. Rousseau marque ici le point d'écart maximal entre Antiquité et modernité, et fait intervenir une critique héritée de la pensée politique moderne.

Les *Fragments politiques* montrent en effet que Rousseau, en défendant la conduite de Brutus, prend le parti de Machiavel contre celui d'Augustin :

> Après avoir absous ou refusé de condanner son fils de quel front Brutus eut-il jamais osé condanner un autre Citoyen ? Ô consul, lui eut dit ce criminel, ai-je fait pis que de vendre ma patrie, et ne suis-je pas aussi vôtre fils ?
>
> Je suis faché pour St Augustin des plaisanteries qu'il a osé faire sur ce grand et bel acte de vertu. Les Péres de l'Eglise n'ont pas su voir le mal qu'ils faisoient à leur cause en fletrissant ainsi tout ce que le courage et l'honneur avoient produit de plus grand ; à force de vouloir elever la sublimité du christianisme ils ont appris aux chretiens à devenir des hommes lâches et sans…[280]

---

cette condition qu'il a vécu en sureté jusqu'alors, et que sa vie n'est plus seulement un bienfait de la nature, mais un don conditionnel de l'État. »

[279] *OC* III, p. 88-89.

[280] *OC* III, p. 506. Ces deux fragments se suivent sur le folio 8 du manuscrit R43 conservé à Neuchâtel. L'idée développée dans le dernier fragment est reprise dans un autre texte, *OC* III, p. 507, ms N R47, f°1 ; elle est surtout développée, sur un autre plan, dans l'avant-dernier chapitre du *Contrat social*,

Le premier des deux fragments correspond exactement au texte de la *Réponse à Borde*. Le second rend manifeste un intertexte qui demeure implicite dans le texte imprimé : la critique de la vertu des païens, et particulièrement du premier Brutus. Le sacrifice de ses propres enfants est dénoncé dans la *Cité de Dieu*[281] comme un acte de fausse vertu ; s'appuyant sur Virgile[282], Augustin attribue au pur désir de gloire cet acte apparemment héroïque. En outre, il oppose l'inhumanité de Brutus mettant à mort ses propres fils à l'humanité de la vertu chrétienne qui permet d'élargir le nombre de nos fils[283]. Comme le souligne Jacques Berchtold, Rousseau, lorsqu'il défend la vertu des païens auprès de ses contemporains, s'adresse à des lecteurs qui connaissent la réfutation d'Augustin. Les *Fragments politiques* suggèrent que cette prise de position par rapport à Augustin intervient non seulement dans le premier livre des *Confessions*[284], mais dès la préparation de la *Réponse à Borde*.

Le vocabulaire hyperbolique auquel a recours Rousseau dans ce texte pour qualifier la conduite d'un Brutus « traître » et « infâme » doit être compris, non dans l'absolu, mais par rapport à une instance en fonction de laquelle ces adjectifs se déterminent : la « patrie ». Ce terme a ici un sens plein. Il renvoie à un autre intertexte, implicitement présent dans le second extrait des *Fragments politiques* que nous avons cité[285]. Pour contrer l'argumentation d'Augustin, Rousseau reprend l'argumentation développée par Machiavel dans les *Discours sur la première décade*

---

consacré à la religion civile. Voir la notice de Robert Derathé, *OC* III, p. 1512. Voir également le commentaire d'Yves Touchefeu, *L'Antiquité et le christianisme*, *op. cit*., p. 494.

[281] *De civitate Dei*, III, 16 et V, 18, dans *Œuvres* de Saint Augustin, t. 33, *La cité de Dieu*, éd. G. Bardy, trad. G. Combès, Paris, 1959, Desclée de Brouwer, p. 466 et 720.

[282] *Énéide*, VI, 824 : *Vincit amor patriae laudumque inmensa cupido*. Rollin citait déjà ce vers, en amputant le second hémistiche.

[283] *Non filii occiduntur, sed Christi pauperes inter filios computantur*, « Loin que des fils soient mis à mort, les pauvres du Christ sont mis au nombre de nos fils », *De civitate Dei*, V, 18, éd. citée, p. 721.

[284] J. Berchtold, « Peut-on remettre en question… ? », art. cité, p. 266.

[285] Contrairement à d'autres auteurs, rien ne permet de dater avec précision la lecture de Machiavel par Rousseau. Les notes tirées de la lecture d'Algernon Sidney indiquent que l'attention de Rousseau a été attirée sur Machiavel, dont il relève des citations (ms R18, f° 5 v°).

de Tite-Live[286]. Le deuxième chapitre du livre II attribue en effet au christianisme l'affaiblissement de l'amour de la liberté que l'on peut observer en comparant les peuples anciens et modernes. La connaissance des véritables biens, situés en dehors de ce monde, a conduit les hommes à négliger les devoirs de la « vertu » qui exige « que l'on exalte et défende la patrie »[287]. La « vertu » de Brutus dans la réponse à Borde n'est pas uniquement celle de Fabricius évoquée dans le premier *Discours* ; elle convoque également la notion machiavélienne de *virtù*. En défendant l'acte de Brutus, Rousseau remotive le précepte de Machiavel : « jamais un caractère sage ne reprochera à quiconque d'avoir eu recours à une action extraordinaire pour ordonner un royaume ou instituer une république. »[288] A travers l'examen de la conduite de Brutus, c'est la question de la durée de l'État qui est posée. Rousseau reprend l'interprétation machiavélienne de cette figure, donnée en exemple de conduite politique avisée au troisième livre des *Discours* : cet « exemple rare » a permis de conserver la liberté nouvellement établie à Rome[289].

L'argumentation de Rousseau pour justifier le sacrifice de ses propres enfants par Brutus n'a donc pas pour objet les motivations secrètes ou le dilemme intérieur du

---

[286] Machiavel n'est pas cité dans ce texte des *Fragments politiques*. Toutefois, ce texte reprochant au christianisme d'avoir ôté tout courage aux hommes fait nettement écho aux analyses des *Discorsi*, II, 2, qui sont reprises et amplifiées dans le chapitre IV, 8 du *Contrat social*, « De la religion civile ».

[287] Voir l'opposition entre l'oisiveté et la vertu en *Discorsi*, II, 2 : « Et bien qu'il semble que le monde se soit efféminé et que le ciel se soit désarmé, cela naît plutôt, sans doute, de la lâcheté des hommes qui ont interprété notre religion selon l'oisiveté et non selon la vertu. » (trad. Alessandro Fontana et Xavier Tabet, Paris, Gallimard, 2004, p. 265). (*E benché paia che si sia effeminato il mondo e disarmato il cielo, nasce più, sanza dubbio, dalla viltà degli uomini, che hanno interprÉtato la nostra religione secondo l'ozio, e non secondo la virtù*., *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a cura di Francesco Bausi, Roma, Salerno Editrice, 2001, p. 319.) Rousseau qui, lit Machiavel dans la version originale, comme le montrent les citations des *Historie fiorentine* et des *Discorsi* dans le *CS*, II, 3 et II, 7.

[288] *Discorsi*, I, 9 : « né mai uno ingegno savio riprenderà alcuno di alcuna azione straordinaria che per ordinare uno regno o constituire une republica usasse. » *Discorsi, op. cit.,* éd. citée, tome I, p. 64. Machiavel s'appuie sur l'exemple de la fondation de Rome, et du meurtre de Rémus par Romulus, pour affirmer que l'on ne peut juger des actions politiques, et notamment des actions ayant pour but de refonder l'État, avec les critères ordinaires du jugement moral. Ainsi, c'est par souci de l'intérêt commun que Romulus s'est débarrassé tant de son frère que de son collègue, afin d'exercer le pouvoir avec plus d'efficacité.

[289] *Discorsi*, III, 3, *Come egli è necessario, a volere mantenere una libertà acquistata di nuovo, ammazzare i figliuoli di Bruto*; « Qu'il est nécessaire, pour maintenir une liberté nouvellement acquise, de tuer les fils de Brutus », trad. A. Fontana et Xavier Tabet, p. 398.

personnage[290]. Elle s'articule au contraire sur ce que la survie du corps politique peut exiger de ses membres. On voit que d'emblée, Rousseau établit ses exemples personnels en fonction de cette question capitale. Certains peuples de l'Antiquité, Sparte et la Rome républicaine, sont parvenus à obtenir de leurs membres ce qui paraît inimaginable aux yeux des modernes. Le terme de « patrie », présent ici dans le discours du malfaiteur imaginaire[291] à Brutus et repris dans l'argumentation de Rousseau lui-même[292], intervient pour rappeler qu'au sentiment paternel de Brutus s'oppose une autre filiation, non naturelle, conventionnelle, mais qui a la primauté car une fois instaurée, elle constitue la condition de possibilité de tous les autres liens. Dans l'ordre social, c'est l'acte d'association politique qui permet d'exister : Brutus doit sacrifier ses propres enfants pour permettre à la communauté politique naissante de remplir sa fonction à l'avenir envers ses membres. C'est donc moins la force d'âme, monstrueuse ou pas, de Brutus, qui est ici l'objet de l'éloge, que sa conscience politique. Rousseau finit par souligner la difficulté extrême de l'exercer : « Je ne dis pas pour cela que beaucoup de gens eussent choisi comme lui. » Ce qui est remarquable dans la Rome antique, c'est qu'elle ait permis à cette conscience politique, muette car toujours étouffée chez les modernes, de se développer et de s'exprimer.

Rousseau mobilise ses lectures variées (Plutarque, Rollin, Augustin, Machiavel) pour incarner, à travers la figure traditionnelle et problématiques de Brutus, des questions qu'il pose ultérieurement sur un plan abstrait et général. Le lexique de cette page (« vertu cruelle », « faire son devoir », « patrie », « traître »,

---

[290] A la différence de la *Lettre à Franquières*, qui s'adresse à « un jeune homme en proie au doute en matière de foi » (dans *Lettres philosophiques*, éd. Jean-François Perrin, *op. cit*., p. 362), et qui mène donc un examen de morale individuelle.

[291] « Consul, pourquoi me fais-tu mourir ? Ai-je fait pis que de trahir ma patrie ? et ne suis-je pas aussi ton enfant ? » *OC* III, p. 88.

[292] «…tout Magistrat qui, dans une circonstance aussi périlleuse, abandonne le soin de la patrie et abdique la Magistrature, est un traître qui mérite la mort. » *OC* III, p. 88.

« infâme »), doit ainsi se comprendre à deux niveaux, individuel et politique – il met en place les éléments d'une réflexion sur la dépendance entre vie sociale et vie morale, et sur les limites du pouvoir politique collectif. La figure de Brutus, se prête particulièrement à poser cette question : comme le montre Catherine Volpilhac-Auger, ce récit met en scène « l'image d'un pouvoir qui s'impose à des acteurs-spectateurs médusés et bientôt gagnés à sa cause »[293]. En reprenant et en outrant ce motif oratoire par excellence, Rousseau prépare une présentation différente du même problème, dans le chapitre « Du droit de vie et de mort » du *Contrat social*[294]. La question se pose en termes plus mesurés : « On n'a le droit de faire mourir, même pour l'exemple, que celui qu'on ne peut conserver sans danger. » Mais n'est-ce pas là un écho net de la position de Brutus ? Le consul s'est trouvé dans la position malheureuse de ne pas pouvoir s'empêcher de « faire un exemple » aux dépens de ses propres enfants, afin de sauver l'État. La question qui se pose est alors celle du droit de grâce : la suite du chapitre rappelle également l'inflexibilité du sénat et des consuls romains sur ce sujet[295]. Cependant, si les Romains n'ont pas accordé de grâce, ce n'est pas pour démontrer leur austère vertu, mais parce que l'excellence de leur gouvernement leur en a ôté l'occasion : « Dans un Etat bien gouverné il y a peu de punitions, non parce qu'on y fait beaucoup de graces, mais parce qu'il y a peu de criminels ».

On observe alors un infléchissement net de la perspective par rapport au premier *Discours*. Paradoxalement, l'exaltation de Brutus marque moins l'apogée que le glas de l'héroïsme chez Rousseau : l'héroïsme de Brutus est objet de louange, parce

---

[293] « Brutus au carrefour des genres », art. cité, p. 166. La mise en scène du pouvoir politique met en abyme le « pouvoir même de l'histoire sur ses lecteurs », ce qui explique la fortune de Brutus dans l'histoire « rhétorique » du début du XVIIIe siècle.
[294] *CS* II, 5, *OC* III, p. 376-377.
[295] « Sous la République romaine jamais le Sénat ni les Consuls ne tenterent de faire grace », *OC* III, p. 377.

qu'il a permis de ne pas devoir être imité dans la suite de la République. L'éloge oratoire des vertus « héroïques » se trouve en effet progressivement transformé par l'attention accordée aux conditions de constitution et de maintien du corps politique, comme le manifeste le jugement de Rousseau lui-même sur un texte contemporain de la *Réponse à Borde*, le *Discours sur la vertu du héros*.

II. 1. 2. *Le* Discours sur la vertu du héros *et la contestation de l'héroïsme*

L'étude du *Discours sur la vertu du héros* vient confirmer la nouvelle orientation manifestée par le traitement de la figure de Brutus dans la *Réponse à Borde*. Selon Jacques Berchtold[296], le soupçon jeté sur les actes héroïques dans ce texte permet de désavouer la défense des Romains. Le *Discours* évoque en effet les mauvaises intentions cachées d'actes en apparence héroïques : « Combien d'actions mémorables ont été inspirées par la honte ou par la vanité ? Combien d'exploits, exécutés à la face du Soleil, sous les yeux des chefs et en présence de toute une armée, ont été démentis dans le silence et l'obscurité de la nuit ? »[297] Selon nous, la concomitance des deux textes ne manifeste pas une contradiction, mais au contraire la confirmation de l'interprétation politique adoptée par Rousseau.

L'abandon immédiat du *Discours sur la vertu du héros* confirme, plus qu'il ne démentit, la perspective adoptée dans la *Réponse à Borde*. L'Avertissement ajouté pour l'édition de ses *Œuvres complètes* désavoue le texte en ces termes :

> Cette Piéce est très mauvaise, et je le sentis si bien après l'avoir écritte que je ne daignai pas même l'envoyer. Il est aisé de faire moins mal sur le même sujet, mais non pas de faire bien : car il n'y a jamais de bonne réponse à faire à des questions frivoles. C'est toujours une leçon utile à tirer d'un mauvais écrit.[298]

---

[296] « Peut-on remettre en question… ? », art. cité, p. 258.
[297] *OC* II, p. 1267.
[298] *OC* II, p. 1262.

C'est une vision individualisée et moralisante de l'héroïsme que Rousseau rejette ainsi en bloc. L'Académie de Corse avait en effet posé la question suivante : « Quelle est la vertu la plus nécessaire au héros et quels sont les héros à qui cette vertu a manqué ? » La qualification de cette question comme « frivole » par Rousseau doit nous mettre en garde contre une lecture qui réduirait sa représentation de l'Antiquité à une galerie de figures. À la première lecture, le *Discours sur la vertu du héros* semble se situer dans la continuité du *Discours sur les sciences et les arts*, dont il reprend la définition de la vertu. La vertu vraiment constitutive de l'héroïsme, affirme Rousseau en conclusion de son écrit, est « la force de l'ame [299]». Cependant, la perspective du *Discours sur la vertu du héros* est radicalement différente : le texte gomme toute la dimension historique de l'étude de la morale, adoptant dès les premières lignes une définition générale, atemporelle de l'héroïsme[300]. L'Antiquité fournit alors une galerie de figures qui peuvent être détachées de leur cité d'origine et examinées à la lumière du vocabulaire moral traditionnel des vertus cardinales (prudence, tempérance, force d'âme, justice)[301]. Ainsi, le texte analyse à la lumière de ces catégories des séries de noms dont on peut confronter la conduite : Lycurgue, Auguste, Solon, Caton d'Utique, César[302] ; César, Alexandre, Pyrrhus, Hannibal[303] ; Régulus, Caton, Epictète, Socrate[304].

Claude Pichois et René Pintard[305] mettent en évidence que ce texte a été rédigé plus tôt que ne l'affirme la tradition éditoriale, relayant une indication inexacte due au

---

[299] *OC* II, p. 1274. Comparer avec la définition donnée dans le premier *Discours* : *OC* III, p. 8 : « …la vertu qui est la force et la vigueur de l'âme. »
[300] *OC* II, p. 1262 : « On sent donc que l'Héroïsme a des vertus à lui, qui ne dépendent point de la fortune, mais qui ont besoin d'elle pour se développer. »
[301] Le *Discours* se conclut ainsi sur un examen du rôle respectif des quatre vertus dans l'héroïsme : voir l'avant-dernier paragraphe, *OC* II, p. 1273.
[302] *OC* II, p. 1267.
[303] *OC* II, p. 1272.
[304] *OC* II, p. 1275.
[305] *Jean-Jacques entre Socrate et Caton*, Paris, José Corti, 1972, p. 58-59. Voir également la présentation de ce texte par Raymond Trousson, *ET*, XVII, p. 231.

défaut de mémoire de Rousseau. Ce dernier indique dans une lettre à Laliaud du 18 janvier 1769[306] que l'Académie de Bastia a mis le sujet au concours en 1751, pour l'année 1752, alors que le sujet a été diffusé en 1750 en proposant comme date limite d'envoi le 1er mai 1751, comme l'indique le numéro de novembre 1750 du *Mercure de France*. Le texte a donc été rédigé vraisemblablement au cours d'une période allant du second semestre de 1750 au printemps 1751. Ainsi, sa rédaction n'est pas contemporaine de la *Réponse à Borde*, mais elle précède toutes les réponses aux objections suscitées par le premier *Discours*, la première, la *Lettre à Raynal*, ayant été publiée dans le *Mercure de France* de juin 1751[307].

Cette réévaluation de la datation du *Discours sur la vertu du héros* apporte une indication importante : très tôt, Rousseau prend acte de la définition historique et politique de la vertu qu'il a mise en évidence dans le premier *Discours*. Elle implique de porter un nouveau regard sur les figures antiques, en donnant congé à la vision traditionnelle qui voit dans ces figures des modèles individuels de conduite à suivre[308]. Cela a des conséquences sur la vision d'ensemble de l'histoire ancienne, qui ne peut plus être considérée comme un réservoir d'exemples moraux codifiés, chacun illustrant une qualité morale particulière. Le *Discours sur la vertu du héros* demeure un texte intéressant dans la mesure où il présente plusieurs personnages dans des termes que l'on retrouve dans la suite de l'œuvre. Les exemples et contre-exemples personnels de Rousseau sont déjà en place dans ce texte : ainsi, Catilina y forme déjà avec Cromwell la paire de « scélérats » historiques incarnant la plus grande menace

---

[306] *CC* n°6534, vol. 37, p. 33.
[307] *OC* III, p. 1256.
[308] Cette tradition est représentée notamment par Rollin qui dans le « Discours préliminaire » de son *Traité des études* conseille de prendre pour guides les héros de l'histoire ancienne, plus persuasifs que les leçons d'un maître : « Il faut leur donner des maîtres qui ne leur soient point suspects, et dont ils ne puissent se défier. Pour les préserver ou les guérir de la contagion du siècle présent, il faut les transporter dans d'autres pays et d'autres temps. […] Ils écoutent volontiers les leçons que leur font un Camille, un Scipion, un Cyrus » dans *Œuvres complètes*, Paris, Didot, 1821, t. 25, p. 37.

pour le corps politique, qui réapparaissent dans le chapitre du *Contrat social* consacré à la religion civile[309]. Toutefois, l'abandon immédiat du *Discours sur la vertu du héros* manifeste une prise de distance par rapport à une approche individualisée de l'histoire conçue comme un réservoir d'exemples.

Ainsi, il ne désavoue pas les propos tenus dans la *Réponse à Borde* ; au contraire, il va dans la même direction en insistant sur la dimension politique, à privilégier par rapport à la dimension purement morale. Si la notion d'exemplarité, héritée de Plutarque, demeure capitale, elle se trouve profondément infléchie. Cette évolution est illustrée en particulier par l'évolution du personnage de Caton d'Utique, du *Discours sur la vertu du héros* au *Discours sur l'économie politique*.

II. 1. 3. *Caton : du modèle de vertu au modèle d'homme d'État*

II. 1. 3. 1. Le Caton personnel de Rousseau : un chef politique

Caton d'Utique constitue en effet un des exemples les plus développés dans le *Discours sur la vertu du héros*. Il y est présenté comme le modèle même du héros :

> Ferons-nous cet affront à l'Héroïsme d'en refuser le titre à Caton d'Utique ? Et pourtant cet homme ne s'est point illustré dans les combats, et n'a point rempli le monde du bruit de ses exploits. Je me trompe ; il en a fait un, le plus difficile qui ait jamais été entrepris, et le seul qui ne sera point imité, quand d'un corps de gens de guerre il forma une société d'hommes sages, équitables et modestes.[310]

Si Rousseau adopte une position traditionnelle en faisant l'éloge du second Caton, les motifs de cet éloge ne sont pas conventionnels : il s'ancre dans la lecture fondatrice des *Vies parallèles.* Rousseau s'appuie en effet ici sur un épisode peu connu de la vie de Caton, rapporté, comme l'ont noté Claude Pichois et René Pintard[311], par Plutarque. Au début de la *Vie de Caton d'Utique*, Plutarque évoque comment, après

[309] Voir *OC* II, p. 1266 et III, p. 466.
[310] *OC* II, p. 1268.
[311] *Jean-Jacques entre Socrate et Caton*, p. 50.

avoir manifesté ses qualités de commandement au cours de la guerre contre Spartacus, Caton est envoyé en Macédoine à la tête de mille hommes, et par la force de son exemple en fait les meilleurs soldats :

> […] il s'estudia de rendre tous ceux qui estoyent sous sa charge, semblables à lui. Pour à quoi parvenir il ne leur osta pas la crainte de son autorité, mais il y aiousta la raison, en leur remonstrant et les instruisant sur chaque poinct, acompagnant tousiours neantmoins ses remonstrances de remuneration de ceux qui faisoyent bien, et de punition de ceux qui faisoyent mal, de maniere qu'on n'eust su dire s'il les avoit rendus plus paisibles, ou plus aguerris, plus vaillans ou plus iustes.[312]

L'examen de ce passage permet de comprendre les raisons particulières de l'intérêt de Rousseau, et comment ces intérêts singuliers contribuent à forger le statut particulier de l'exemplarité dans sa représentation de l'Antiquité. Pourquoi Rousseau sélectionne-t-il ce passage en particulier, entre tous les autres épisodes de la vie de Caton ? Le texte met en scène un personnage non seulement exemplaire, mais qui emploie consciemment son exemplarité dans le but de guider les autres. Trois éléments entrent en ligne de compte ici. Caton ne se contente pas en effet d'être vertueux. Il n'agit pas par la seule force de son exemple. Il a également recours à un discours explicatif qui expose le bien-fondé et les raisons de ses actions (« il y ajouta la raison, en leur remontrant et les instruisant sur chaque point »), et, en dernière instance, à un système complémentaire de récompenses et de peines afin de pousser ceux qu'il commande à suivre son exemple. Ces trois éléments sont nécessaires pour arriver au but proposé : il ne s'agit pas uniquement d'entraîner de bons soldats, mais d'ancrer cette valeur guerrière dans une constance morale.

En sélectionnant ce passage, Rousseau infléchit considérablement la représentation traditionnelle du personnage de Caton. L'incarnation de la résistance solitaire et héroïque face à l'établissement d'un pouvoir personnel devient le modèle

[312] *Vie de Caton d'Utique*, XV, trad. Amyot, Paris, Cussac, t. VI, p. 334.

du dirigeant politique. La lecture personnelle de Plutarque effectuée par Rousseau demeure une source vive pour toute la suite de l'œuvre, non seulement pour sa représentation du personnage de Caton mais aussi pour sa conception du « gouvernement » des individus, telle qu'elle se manifeste notamment dans *Julie* et dans l'*Émile*. Dans cette section, nous nous attacherons à la figure de Caton d'Utique, afin de voir comment la vision de ce personnage en chef politique, propre à Rousseau, héritée de la lecture de Plutarque, s'associe à la vision traditionnelle pour faire de cette figure une incarnation de la conception du gouvernement de Rousseau.

II. 1. 3. 2. Caton dans la *Réponse à Borde* et le second *Discours* : reprise d'une figure traditionnelle de résistance solitaire

Dans la *Réponse à Borde*, Rousseau semble revenir à une vision traditionnelle de Caton, le présentant comme un modèle de vertu « pour le genre humain[313] » et exaltant sa constance solitaire à résister à la tyrannie naissante de César. Cette vision s'appuie sur une longue citation du *De providentia*, donnée en latin à la page suivante. Rousseau cède la parole à Sénèque décrivant Caton « se dressant au milieu des ruines publiques, alors que les partis s'étaient déjà plus d'une fois déchirés »[314]. L'accent mis sur l'idée de « spectacle » montre que Caton est ici considéré dans la perspective de l'éducation morale traditionnelle, qui invite à considérer des exemples illustres pour déterminer sa conduite. Rousseau reprend ce terme à la citation de Sénèque en décrivant Caton comme « le spectacle et le modele de la vertu la plus pure qui ait jamais existé ». « Modèle » semble ici devoir être compris comme un strict synonyme

[313] *OC* III, p. 87 : « Je ne sçais s'il n'a rien fait pour sa Patrie ; mais je sçais qu'il a beaucoup fait pour le genre humain, en lui donnant le spectacle et le modele de la vertu la plus pure qui ait jamais existé ».
[314] *OC* III, p. 88. Rousseau cite en latin un long extrait du *De Providentia*, II, qui s'achève sur ce que nous traduisons : …*Catonem, jam partibus non semel fractis, nihilominus inter ruinas publicas erectum*.

d'« exemple »[315] : Caton constitue un guide de conduite. Si sa gloire se fonde sur ses choix politiques, ceux-ci doivent être célébrés moins pour leur dimension proprement politique qu'en tant qu'exemples de constance et de courage.

Ce retour à une vision plus traditionnelle s'explique par le contexte d'écriture de la *Réponse à Borde*, parue dans le *Mercure* d'avril 1752[316], soit peu après la représentation de *Rome sauvée, ou Catilina*, de Voltaire, en février 1752. Cette dernière pièce, qui raconte l'épisode de la conjuration de Catilina, se situe dans une polémique : réhabilitant Caton et surtout Cicéron[317], elle répond au *Catilina* de Crébillon (1748), qui présentait un Catilina sympathique contrastant avec un Cicéron faible et un Caton philosophe fanfaron. Dans ce débat, Rousseau se situe nettement dans la continuité de Montesquieu, qui au chapitre 12 des *Romains*[318] fait l'éloge de la conduite de Caton dans l'affaire Catilina, par rapport à celle de Cicéron, plus occupé du souci de sa propre gloire que de celle de la république. Quelques années plus tard, dans la *Lettre à d'Alembert*, Rousseau attaque directement la pièce de Crébillon, « où Caton, le plus grand des humains, fait le rolle d'un Pédant »[319]. Or c'est de cette vision dont Charles Borde se fait l'écho, accusant Caton de n'avoir rien fait d'autre que de « déclamer » toute sa vie[320]. Contre cette accusation, Rousseau réaffirme la pertinence des choix politiques de Caton – sans se situer toutefois sur un plan

---

[315] Selon le *Dictionnaire de l'Académie* de 1762, les deux termes sont synonymes : « Modèle, se dit aussi figurément, tant des ouvrages d'esprit, que des actions morales, et signifie, exemplaire qu'il faut suivre. »
[316] *OC* III, p. 1270.
[317] Voltaire réserve toutefois le rôle le plus actif au consul Cicéron. Caton, s'il incarne la vertu et voit clair dans le jeu de Catilina et de César, n'a pas le rôle le plus déterminant dans sa tragédie. La préface de l'édition de 1753 est sans ambiguïté : dès les premières lignes, Voltaire affirme avoir voulu « faire connaître Cicéron aux jeunes personnes qui fréquentent les spectacles » (*Rome sauvée, ou Catilina*, 1753, Genève, Antoine Philibert, p. III). Pour un rappel des interprétations conflictuelles de Caton parmi les contemporains de Rousseau, voir Yves Touchefeu, *L'Antiquité et le christianisme*, *op. cit.*, p. 415-418.
[318] *Romains*, éd. citée, p. 179.
[319] *OC* V, p. 27. Nous n'avons pas rencontré, dans l'œuvre de Rousseau, de référence directe à la pièce de Joseph Addison, *Cato, a Tragedy* (1713), qui décrit plus spécifiquement les derniers jours de Caton d'Utique ; plusieurs passages de la pièce de Voltaire sont une adaptation d'Addison.
[320] *OC* III, p. 87.

réellement argumentatif. Il est inutile de tenter de démontrer le bien-fondé de la conduite de Caton à des esprits prévenus ; de plus, l'éloignement temporel rend l'une comme l'autre position, chez les modernes, arbitraire. Pour mesurer la valeur de Caton, c'est la voix des Anciens elle-même qui doit compter : c'est pourquoi Rousseau a recours à l'argument d'autorité, à travers une longue citation de Sénèque, en latin.

Ce retour à la vision traditionnelle et orthodoxe de Caton d'Utique prend toutefois un autre sens lorsque cette figure se trouve à nouveau convoquée, à la fin du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*. Rousseau associe alors les deux dimensions du personnage de Caton, modèle de vertu et chef politique, attribuant cette idée à son lecteur pour lui prêter plus de force :

> Il sentira que le Genre-humain d'un âge n'étant pas le Genre-humain d'un autre âge, la raison pourquoi Diogène ne trouvoit point d'homme, c'est qu'il cherchoit parmi ses contemporains l'homme d'un tems qui n'étoit plus : Caton, dira-t-il, périt avec Rome et la liberté, parce qu'il fut déplacé dans son siécle, et le plus grand des hommes ne fit qu'étonner le monde qu'il eût gouverné cinq cens ans plûtôt.[321]

Ce texte, en articulant les deux dimensions politique et morale du personnage, manifeste la consolidation de la pensée de Rousseau. L'image de Caton comme gouvernant, issue de la lecture de Plutarque, est à nouveau convoquée. Caton aurait pu être un bon gouvernant, et il l'a été à petite échelle, lorsqu'il a exercé des fonctions de commandement militaire. Il lui a toutefois été impossible de les exercer à l'échelle décisive de la cité : la dimension fondamentale d'exemplarité ne peut plus fonctionner parmi ses contemporains, incapables de suivre le modèle qu'il incarne. Caton incarne une possibilité anthropologique déjà anachronique de son temps – mais par là même,

[321] *OC* III, p. 192.

dotée d'emblée d'une valeur générale : ne pouvant être réduit à une époque, il vaut comme modèle possible de ce qu'un homme peut accomplir.

En cela, Rousseau reprend et adapte à sa pensée la représentation traditionnelle, exprimée notamment par Sénèque dans les *Lettres à Lucilius* 14 et 71[322]. Après avoir apostrophé Caton pour son attachement à une liberté devenue inutile, Sénèque le loue au contraire pour sa compréhension de la situation politique de son temps, manifestée par son suicide. En se donnant la mort, Caton montre que son apparente incompréhension des attentes de ses contemporains manifeste en réalité une profonde *compréhension* du devenir de sa patrie et de l'univers, où la liberté (*libertas*) n'a plus de place[323].

L'idée de la pertinence politique de l'action de Caton se trouve toutefois profondément transformée en étant intégrée à la pensée de Rousseau telle qu'elle se constitue dans le second *Discours*. Il ne s'agit plus de juger si Caton a bien ou mal fait de s'opposer à César, si son suicide est glorieux ou ostentatoire. La mort de Caton ne vaut plus comme exemple extrême de courage à imiter, mais comme preuve des possibilités anthropologiques ouvertes par un autre âge et une autre manière d'envisager la politique. Loin d'exalter Caton comme un modèle à suivre, le second *Discours* insiste au contraire sur l'éloignement radical qui nous en sépare : « le Genre humain d'un âge n'est pas le Genre humain d'un autre âge ». Caton marque donc le point maximum d'écart par rapport aux hommes contemporains.

---

[322] Voir *Ep*. 14, 13 et 71, 15.

[323] Voir sur ce point l'article de Carlos Lévy, « Sénèque et la circularité du temps », in *L'ancienneté chez les Anciens*, B. Bakhouche éd., t.2, Montpellier, 2003, p. 499 : « La mort est la manière choisie par Caton pour montrer à la fois sa soumission à l'ordre du monde et sa liberté par rapport à César ». La récurrence du terme de « liberté », associé à Caton chez Sénèque comme chez Rousseau, ainsi que la familiarité de Rousseau avec les textes de Sénèque, suggèrent une filiation entre les deux auteurs dans la représentation du personnage de Caton. S'il est difficile de dater avec précision les lectures de Sénèque par Rousseau, sa présence dans les textes est indéniable. Plusieurs citations implicites et variantes du texte de l'*Émile* montrent la présence de Sénèque, à commencer par l'épigraphe, tirée du *De ira*. Mais dès la préparation du second *Discours*, Rousseau à travers ses lectures de Sidney et Bodin prend des notes de *Thyeste* et de la *Lettre à Lucilius* 57 (ms R18, f° 6r° et 13 r°).

Faut-il voir là une contradiction avec le « modèle de vertu » évoqué dans la *Réponse à Borde* ? Rousseau renoncerait-il à l'éloge de la vertu des Romains ? Ou bien relèguerait-il Caton au statut de figure idéalisée, chérie avec nostalgie, mais complètement dénuée de pertinence pour les lecteurs contemporains ? Non ; il redonne au contraire à ces figures une nouvelle pertinence, mais la notion d'exemple se trouve ainsi repensée en profondeur. Il ne peut plus s'agir de modèle de conduite à imiter, mais de modèle explicatif. En cessant de devenir un modèle moral, Caton devient un modèle intellectuel plausible : il offre au lecteur la possibilité de concevoir, et éventuellement de comprendre, un type d'homme qui lui était étranger. La figure de Caton a donc pleinement sa place dans l'entreprise qui est celle du second *Discours*, cherchant à définir « l'homme en général » : Caton incarne une des possibilités que peut prendre la figure humaine.

Caton est ainsi opposé à Socrate qui apparaît également dans le second *Discours*, pour être écarté en tant qu'exemple. En décrivant, dans la première partie du *Discours*, la pitié comme seule passion naturelle à l'homme, Rousseau défend les passions, et non le raisonnement, comme moyen d'instruction morale. Il écarte alors l'exemple de Socrate, que l'on pourrait lui objecter comme preuve du primat du raisonnement dans la constitution des notions morales. Rousseau récuse la valeur générale de ce personnage trop exceptionnel : « Quoi qu'il puisse appartenir à Socrate, et aux Esprits de sa trempe, d'acquerir de la vertu par raison, il y a longtems que le Genre-humain ne seroit plus, si sa conservation n'eût dépendu que des raisonnemens de ceux qui le composent. »[324] Comme le souligne Raymond

[324] *OC* III, p. 156-157.

Trousson[325], « Socrate reste un individu unique, un objet de respect, mais il ne peut être proposé en exemple, en modèle. »

Rousseau se situe ici à la fois dans la continuité du premier *Discours* et en rupture par rapport à ce texte. Dans la suite de la conclusion du *Discours*, la science véritable, et l'art de savoir construire un raisonnement, sont réservés à un petit nombre, non représentatifs. Dans le second *Discours*, qui cherche au contraire à définir « l'homme en général », Socrate ne peut donc plus occuper la place centrale qu'il avait dans le premier. Il est alors supplanté par deux autres figures évoquées à la fin du texte : Diogène et Caton, en revanche, s'avèrent des modèles explicatifs fiables[326]. Ils permettent de mieux appréhender des questions insolubles et difficiles, « une infinité de problêmes de morale et de Politique que les Philosophes ne peuvent résoudre. »[327] Il faut alors noter que les deux exemples permettent d'appréhender le lien entre morale et politique. Dans l'interprétation de Rousseau, Diogène, assistant à la soumission des cités grecques par Alexandre, manifeste en recherchant un homme, sa compréhension aigue des problèmes liés à la perte de la liberté politique. L'enjeu de cette perte est en effet profondément moral et anthropologique : car la perte de la liberté affecte en profondeur les hommes dans l'objet même de leurs intérêts et leurs passions, fabriquant des hommes qui ne sont plus capables d'être des citoyens. Le suicide de Caton rend manifeste cette même compréhension des enjeux liés à la perte de la liberté politique, de manière encore plus éclatante puisqu'il signale son courage. Il existe toutefois une différence notable entre les deux caractères : Caton, à la

[325] *Socrate devant Voltaire, Diderot et Rousseau*, *op. cit.*, p. 89-90.

[326] En cela, Rousseau renverse le jugement de Montaigne, qui dans l'essai « De la physionomie » (*Essais* III, 12, éd. citée, p. 1082-1083) préférait Socrate à Caton précisément pour le « mouvement naturel et commun » de son raisonnement, alors que Caton, notamment à l'heure de sa mort, est « tousjours monté sur ses grands chevaux ». Chez Rousseau, l'opposition fondamentale entre politique des Anciens et des Modernes transforme radicalement la perspective. Le caractère exceptionnel de la conduite de Caton n'est tel qu'aux yeux des modernes : il est en revanche représentatif du tempérament des Anciens. Caton a donc une valeur généralisante plus forte que Socrate, constituant un exemple valable.

[327] *OC* III, p. 192. Cette phrase précède immédiatement l'évocation de Diogène et de Caton.

différence de Diogène, se présente d'emblée en homme public. Diogène le cynique ne recherche qu'un homme, sans chercher à s'insérer dans la cité ; Caton au contraire, en se suicidant, manifeste son appartenance à une cité disparue. Par conséquent, la figure de Caton s'avère plus présente dans l'œuvre de Rousseau que celle de Diogène, qui après cette mention dans le second *Discours* ne réapparaît plus de manière explicite. Nous divergeons sur ce point de l'interprétation de Jean Starobinski, qui fait de la figure de Diogène la figure cardinale du second *Discours*, selon lui orienté par l'exemple du cynique qui se soustrait aux obligations de la dépendance sociale. Le projet même du *Discours* serait ainsi profondément lié à la « réforme » entreprise par Rousseau dans ces mêmes années[328]. Une telle interprétation, aussi féconde qu'elle soit, néglige cependant le fait que le second *Discours* n'est pas seulement un texte de rupture, mais aussi un texte de fondation, qui élabore des principes développés dans la suite de l'œuvre. De fait, alors que Diogène disparaît, Caton occupe une place capitale dans le texte où se met en place le système politique de Rousseau : le *Discours sur l'économie politique*.

II. 1. 3. 3. Caton dans le *Discours sur l'économie politique* : un politique platonicien ?

Le parallèle entre Socrate et Caton se trouve explicité et développé dans le *Discours sur l'économie politique*, à l'avantage de ce dernier.

> Osons opposer Socrate même à Caton : l'un étoit plus philosophe, et l'autre plus citoyen. Athenes étoit déjà perdue, et Socrate n'avoit plus de patrie que le monde entier : Caton porta toûjours la sienne au fond de son cœur ; il ne vivoit que pour elle et ne put lui survivre. La vertu de Socrate est celle du plus sage des hommes : mais entre César et Pompée, Caton semble un dieu parmi les mortels. L'un instruit quelques particuliers, combat les sophistes, et meurt pour la

[328] *OC* III, p. XLVIII : « Quand Diogène abandonne jusqu'à son écuelle, le riche ne peut plus regarder sans honte le luxe superflu dont il s'environne. »

> vérité : l'autre défend l'état, la liberté, les lois contre les conquérans du monde, et quitte enfin la terre quand il n'y voit plus de patrie à servir. Un digne éleve de Socrate seroit le plus vertueux de nos contemporains ; un digne émule de Caton en seroit le plus grand. La vertu du premier feroit son bonheur, le second chercheroit son bonheur dans celui de tous. Nous serions instruits par l'un et conduits par l'autre, et cela seul décideroit de la préférence : car on n'a jamais fait un peuple de sages, mais il n'est pas impossible de rendre un peuple heureux.[329]

Ce texte réinvestit la réflexion abordée dans des notes rédigées entre le premier *Discours* et, vraisemblablement, le printemps de 1752, éditées par Claude Pichois et René Pintard[330]. Il retravaille également, comme l'a noté Yves Touchefeu[331], la distinction entre le sage et le héros établie dans le *Discours sur la vertu du héros* :

> En effet, le soin de sa propre félicité fait toute l'occupation du Sage, et c'en est bien assez sans doute pour remplir la tâche d'un homme ordinaire. Les vues du vrai Héros s'étendent plus loin ; le bonheur des hommes est son objet, et c'est à ce sublime travail qu'il consacre la grande ame qu'il a reçue du Ciel.[332]

Socrate et Caton semblent offrir des figures incarnant chacun un de ces deux pôles, comme l'indique le fragment suivant : « Socrate pouvoit vivre sous des Tyrans car il étoit bien sur de conserver partout sa liberté, Caton abhorroit la Tyrannie, car il ne lui suffisoit pas d'être libre il vouloit que tous les Citoyens le fussent. »[333] À la vertu individualiste de Socrate s'oppose le souci collectif de Caton. Cette citation signale toutefois aussi un changement de paradigme, qui permet à Rousseau de dépasser les catégories convenues du sage et du héros, pour élaborer sa propre distinction. Le fragment reformule l'opposition en des termes nettement politiques, qui la modifient radicalement. C'est ce que met en évidence un fragment décisif, proche du texte du *Discours sur l'économie politique* :

---

[329] *OC* III, p. 255.
[330] *Jean-Jacques entre Socrate et Caton, op. cit*. Pour proposer une datation, Claude Pichois et René Pintard rappellent que ces fragments sont rédigés sur des feuillets dont l'un contient aussi deux brouillons relatifs au premier *Discours*. Ils proposent le *terminus ante quem* de 1752 sur la base d'une comparaison de ces textes avec l'éloge de Caton qui figure dans la *Réponse à Borde*.
[331] Yves Touchefeu, *L'Antiquité et le christianisme*, *op. cit*., p. 115 et 420.
[332] *OC* II, p. 1263.
[333] *Jean-Jacques entre Socrate et Caton, op. cit*., p. 54.

> Socrate les eut rendus sages Caton les eut rendus heureux.
> Et pour rendre un peuple sages [sic] et heureux, il faudrait qu'il fut instruit par Socrate et gouverné par Caton.
> Et le meilleur souhait que tout peuple auroit à faire pour devenir sage et heureux seroit d'être instruit par Socrate et gouverné par Caton.[334]

Ici prend forme la distinction véritablement décisive chez Rousseau : non plus l'opposition entre le sage et le héros, mais entre celui qui instruit le peuple et celui qui le gouverne. Il faut toutefois relever l'évolution notable qui se met en place entre le fragment et le texte définitif du *Discours sur l'économie politique*. Dans le fragment, Rousseau accorde une place à Socrate dans l'instruction du peuple, alors que le *Discours* semble l'exclure : le pronom personnel pluriel « nous » à la fin du texte ne renvoie pas spécifiquement au peuple comme corps politique constitué. De plus, alors que le fragment préparatoire ménage un équilibre entre l'action des deux grands hommes, le *Discours* fait un choix net : « cela seul décideroit de la préférence ». Tout se passe comme si le *Discours* apportait une réponse à une interrogation que Rousseau se pose depuis plusieurs années.

Ce choix s'effectue en conséquence de la définition de plusieurs notions capitales dans le système politique de Rousseau, et notamment celle de patrie. L'opposition entre Socrate et Caton dans le *Discours sur l'économie politique* intervient en effet afin de préciser le rôle que joue l'attachement à la patrie dans la constitution du corps politique, c'est-à-dire dans la généralisation des volontés particulières, qui permet de donner corps à la volonté générale. Il s'agit de faire en sorte que les citoyens dirigent leur volonté particulière vers l'intérêt commun, et non vers leurs seuls intérêts particuliers. Rousseau propose alors une définition de la vertu radicalement différente de celle présentée à l'orée du premier *Discours* : « la vertu

[334] *Jean-Jacques entre Socrate et Caton, op. cit.*, p. 54-55.

n'est que cette conformité de la volonté particulière à la générale. »[335] Abandonnant une définition seulement morale, il adopte une définition proprement politique. « Faire régner la vertu » devient alors synonyme de « généraliser les volontés particulières », ce qui est la tâche même de l'homme d'État[336]. La vertu n'est plus alors une question de comportement individuel, et ses enjeux politiques vont bien au-delà de la tâche assignée à l'homme d'État de donner l'exemple d'actes vertueux. Généraliser sa volonté particulière signifie mettre de côté son intérêt particulier au profit de l'intérêt commun ; ou plus exactement, c'est considérer l'intérêt commun comme la meilleure voie de satisfaction de l'intérêt particulier – Rousseau affirmant en effet que l'ordre de priorités inverse, commençant par la satisfaction de l'intérêt particulier des citoyens, ne constitue en réalité qu'un outil pour la satisfaction de l'intérêt des plus puissants[337].

Il faut toutefois remarquer l'ambivalence entre « vertu » et « bonté » présente dans ce texte du *Discours sur l'économie politique*. Après avoir indiqué que l'objectif du « chef » politique est que « la vertu règne », Rousseau le reformule en termes plus directifs : « Ce n'est pas assez de dire aux citoyens, soyez bons ; il faut leur apprendre

---

[335] *OC* III, p. 252.

[336] Il semble que le *Discours sur l'économie politique* réunisse deux fonctions qui sont distinguées dans le *Contrat social*, où c'est au législateur que revient la tâche de généraliser les volontés particulières des citoyens (c'est-à-dire de les attacher affectivement à la cité), tandis que l'homme d'État a pour charge d'exécuter la volonté générale. Le *Discours* représente dans ce cas un moment intermédiaire de la pensée politique de Rousseau.

[337] « Enfin toute l'habileté de ces grands politiques est de fasciner tellement les yeux de ceux dont ils ont besoin, que chacun croye travailler pour son intérêt en travaillant pour *le leur* » (*OC* III, p. 253 : les italiques sont dans le texte original). Rousseau s'oppose ainsi à la théorie naissante selon laquelle la satisfaction de l'intérêt particulier de chacun permet de parvenir à la satisfaction de l'intérêt commun. Voir sur cette question décisive l'ouvrage d'Albert Hirschman, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism Before its Triumph*, Princeton, Princeton University Press, 1977, et, sur le rôle de cette notion chez Rousseau spécifiquement, Bruno Bernardi, *La Fabrique des concepts*, chapitre 6, p. 269-306 ; Blaise Bachofen, « Intérêt individuel, intérêt privé, intérêt commun », dans *Philosophie de Rousseau*, dir. Blaise Bachofen, Bruno Bernardi, André Charrak et Florent Guénard, Paris, Classiques Garnier, 2014, p 393-411 ; Théophile Pénigaud de Mourgues, « Intérêt commun ou intérêt général ? De l'enjeu d'une décision terminologique chez Rousseau », *Astérion*, n°17, 2017, p. 1-11.

à l'être »[338]. Former un corps politique peut donc en un sens se réduire à une entreprise platonicienne, un apprentissage de la justice. Pour être un bon citoyen, il suffit d'être bon ; la justesse des lois doit se mesurer à leur capacité à améliorer le caractère des citoyens. La morale constitue ainsi l'assise de la politique[339]. Le texte semble mettre ici entre parenthèses une question cruciale, abordée notamment à travers la figure de Brutus : parfois, observer les lois de la cité impose de ne pas être bon sur un plan moral. Faut-il alors comprendre que Rousseau adopte ici une définition relativiste de la bonté morale, qui ne dépendrait que des règles propres à chaque cité[340] ?

La figure de Caton, qui peut être reconnu comme un exemple d'homme juste, voire même d'homme bon, et dont en même temps l'attachement à la patrie est indéniable, permet de résoudre la difficulté. Elle peut illustrer le propos de Rousseau, selon lequel la bonté et la justice ne peuvent réellement être connus et mis en œuvre qu'à l'échelle réduite de la cité. La patrie propose comme objet de l'intérêt des citoyens d'autres citoyens qui leur sont proches, et pour lesquels ils peuvent être sensibles : « il est bon que l'humanité concentrée entre les concitoyens, prenne en eux une nouvelle force par l'habitude de se voir, et par l'intérêt commun qui les réunit. »[341]

Le comportement de Caton correspond bien davantage à cette définition de la vertu que celui de Socrate, qui incarne un idéal de cosmopolitisme trop exceptionnel

---

[338] *OC* III, p. 254.
[339] *OC* III, p. 252 : « Rien ne peut suppléer aux mœurs pour le maintien du gouvernement. Non-seulement il n'y a que des gens de bien qui sachent administrer les lois, mais il n'y a dans le fond que d'honnêtes gens qui savent leur obéir. »
[340] Par la suite, Rousseau effectue une distinction conceptuelle nette entre bonté et vertu, qui semble l'amener, paradoxalement, à écarter la notion de vertu du champ politique. James Swenson fait ainsi remarquer qu'entre le Manuscrit de Genève et la version définitive du *Contrat social* de 1762, le terme a été délibérément écarté : « La vertu républicaine dans le *Contrat social* », dans *Philosophie de Rousseau*, dir. Blaise Bachofen, Bruno Bernardi, André Charrak et Florent Guénard, Paris, Classiques Garnier, 2014, p. 379-392.
[341] *OC* III, p. 255.

pour servir de fondement à la cohésion du corps politique. Caton en revanche réunit dans sa seule personne les deux moyens indiqués par Rousseau pour faire advenir concrètement la généralisation des volontés particulières : « l'exemple » et « l'amour de la patrie[342] ». En arrière-plan du texte du *Discours sur l'économie politique*, il faut certainement voir celui, déjà cité, de la *Vie de Caton* de Plutarque, où est évoquée l'habileté de Caton à ancrer la vaillance physique de ses soldats dans leur bonté morale. L'entreprise de Caton sur les mille soldats dont il avait la charge, rapportée par Plutarque, illustre parfaitement le propos de Rousseau : Caton, pour faire de bons soldats, commence par faire des hommes bons. Son but ne se limite pas à l'entraînement militaire ; il va au-delà, visant à la création d'un intérêt commun : les hommes qu'il commande font preuve d'émulation pour suivre son exemple et mériter ses louanges. En outre et surtout, sa position « entre César et Pompée » manifeste son attachement à la patrie ; il illustre ainsi également le deuxième et plus sûr moyen de constituer une communauté d'intérêt. La force de l'exemple de Caton ne vaut pas seulement comme correctif des mœurs des citoyens, mais aussi comme incitatif pour s'attacher à la patrie. Cette fidélité de Caton à la patrie est constitutive du personnage chez Rousseau : dans l'*Émile*, il réinterprète un autre passage de Plutarque, qui montre que même les facultés intellectuelles de Caton ne se sont manifestées que pour la défense de la République romaine[343]. Socrate en revanche incarne l'idéal du philosophe, cosmopolite au sens étymologique du terme, qui ayant cultivé le

---

[342] *OC* III, p. 254.

[343] *OC* IV, p. 343 : « Le jeune Caton durant son enfance sembloit un imbecille dans sa maison. Il étoit taciturne et opiniâtre : voila tout le jugement qu'on portoit de lui. Ce ne fut que dans l'antichambre de Sylla que son oncle apprit à le connoitre. S'il ne fut point entré dans cette antichambre peut-être eut-il passé pour une brute jusqu'à l'age de raison. Si Cesar n'eut point vécu, peut-être eut-on toujours traitté de visionnaire ce même Caton qui pénétra son funeste génie et prévit tous ses projets de si loin. » Rousseau ici dramatise et accentue le récit de Plutarque, qui n'évoque pas l'imbécillité de Caton mais simplement sa lenteur à comprendre ; il a visiblement gardé surtout le souvenir de la réplique de Caton adolescent à son oncle Sarpédon, à la vue des têtes coupées de notables passant dans l'antichambre de Sylla : « Que ne m'as-tu donques, repliqua il, baillé une espée à fin que je le tuasse, pour delivrer nostre païs d'une si cruelle servitude ? » (*Vie de Caton d'Utique*, VI, trad. Amyot, Paris, Cussac, 1801, t. 6, p. 326).

raisonnement pour lui-même et non pour la défense d'une patrie inexistante, se trouve partout chez lui de la même manière qu'il manie des concepts abstraits et universels : il incarne l'idéal d'une raison sans ancrage, qui est précisément ce que Rousseau reproche à ses contemporains *philosophes*. Socrate ne peut pas constituer un modèle politique valable car il ne fournit pas les éléments de réponse requis par la question principale posée par Rousseau : sur quelles bases et par quels moyens maintenir la cohésion du corps politique.

Afin d'élaborer un exemple susceptible de répondre à cet impératif fondamental, Rousseau incorpore la vision traditionnelle de Caton comme le dernier rempart de la république romaine, héritée notamment de la tradition stoïcienne, à sa propre représentation de Caton comme chef politique, issue de sa lecture de Plutarque. Cependant, cette représentation même se trouve considérablement approfondie par rapport à la version présentée dans le *Discours sur la vertu du héros*, qui ne proposait qu'une reprise implicite mais évidente de Plutarque, sans élaboration. Dans le *Discours sur l'économie politique*, les deux composantes de la figure de Caton se trouvent réinterprétées à la lumière d'une question de principe : le rôle des mœurs dans la constitution et le maintien du corps politique. Le *Discours* présente l'aboutissement d'une réflexion sur les hommes antiques illustres amorcée dans la *Réponse à Borde*, mais profondément infléchie par l'incorporation d'éléments nettement platoniciens.

II. 2. L'exemple de la vertu : une théorisation platonicienne ?

II. 2. 1. *Caton, contre-modèle de Périclès*

La figure positive de Caton en « chef » politique seul capable d'assurer le véritable bonheur du peuple dont il a la charge répond en effet à une autre figure, cette fois négative. Dans une note significative de la *Réponse à Borde*, Périclès effectue sa

seule apparition notable dans l'œuvre de Rousseau[344]. Opposé au modèle spartiate, il incarne l'autre option possible dans la construction de l'association politique : placer le bonheur des citoyens non dans le respect des lois et la pratique de la vertu, mais dans le rayonnement culturel de la cité.

> Periclès avoit de grands talents, beaucoup d'éloquence, de magnificence et de goût : il embellit Athénes d'excellens ouvrages de sculpture, d'édifices somptueux et de chef-d'œuvres dans tous les arts. Aussi Dieu sçait comment il a été prôné par la foule des écrivains ! Cependant il reste encore à sçavoir si Périclès a été un bon Magistrat : car dans la conduite des États il ne s'agit pas d'élever des statues, mais de bien gouverner des hommes. Je ne m'amuserai point à développer les motifs sécrets de la guerre du Péloponnese, qui fut la ruine de la République ; je ne rechercherai point si le conseil d'Alcibiade étoit bien ou mal fondé, si Periclès fut justement ou injustement accusé de malversation ; je demanderai seulement si les Athéniens devinrent meilleurs ou pires sous son gouvernement ; je prierai qu'on me nomme quelqu'un parmi les Citoyens, parmi les Esclaves, même parmi ses propres enfans, dont ses soins aient fait un homme de bien. Voilà pourtant, ce me semble, la premiere fonction du Magistrat et du Souverain. Car le plus court et le plus sûr moyen de rendre les hommes heureux, n'est pas d'orner leurs villes ni même de les enrichir, mais de les rendre bons.[345]

Ce texte montre toute la complexité des différentes sources que Rousseau mobilise pour constituer son système. Comme l'a noté Bertrand de Jouvenel[346], repris par François Bouchardy[347], il s'agit d'un texte d'inspiration platonicienne : il reprend la teneur des propos de Socrate à Calliclès dans le *Gorgias*, 515 c-d, y associant un trait issu du *Protagoras*[348] (Périclès n'a pas même réussi à faire de ses propres enfants des hommes de bien). Toutefois, il est nettement plus probable que la source directe de ce texte soit une source intermédiaire : le *Traité des études* de Charles Rollin. Dans son « Discours préliminaire », ce dernier pose l'excellence morale, et non l'accumulation de savoirs, comme but de l'éducation :

---

[344] Il est mentionné une seconde fois dans les *Lettres de la montagne*, où sur la base de la *Vie de Périclès* de Plutarque (XIV éd. Amyot), Rousseau évoque un Périclès sophiste, qui fournit un parallèle efficace pour démontrer la mauvaise foi du gouvernement genevois. Voir *LEM* IX, *OC* III, p. 892.
[345] *OC* III, p. 85.
[346] Voir son édition du *Contrat social*, Genève, Editions du Cheval Ailé, 1947, p. 140-143.
[347] *OC* III, p. 1275.
[348] Le propos du *Protagoras*, 319e-320a, est toutefois légèrement différent : Socrate n'y affirme pas que Périclès n'a pas su faire de ses enfants des hommes de bien, mais qu'il n'a pas pu leur transmettre la science politique, parce qu'elle ne peut pas être transmise.

> Sénèque avait emprunté cette solide pensée de la philosophie de Platon, qui établit en plusieurs endroits de ses écrits ce grand principe, que le but de l'éducation et de l'instruction des jeunes gens, est de les rendre meilleurs ; et que quiconque s'écarte de cette fin, quelque mérite qu'il paraisse avoir d'ailleurs, n'est point véritablement digne de l'estime ni de l'approbation du public. C'est le jugement que ce grand philosophe portait de l'un des plus illustres citoyens d'Athènes, qui avait long-temps gouverné la république avec une réputation extraordinaire, qui avait rempli la ville de temples, de théâtres, de statues, d'édifices publics ; qui l'avait ornée par les monuments les plus célèbres, et rendue toute brillante d'or ; qui avait épuisé ce que la sculpture, la peinture et l'architecture ont de plus beau et de plus grand, et avait établi dans ses ouvrages le modèle et la règle du goût de toute la postérité. Mais Platon demandait si l'on pouvait nommer un seul homme, citoyen ou étranger, esclave ou libre, à commencer par ses propres enfants, que Périclès eût rendu par ses soins plus sage et plus homme de bien. Il remarquait très judicieusement qu'il avait au contraire, par sa conduite, fait perdre aux Athéniens les vertus de leurs ancêtres, et qu'il les avait rendus paresseux, mous, causeurs, curieux, amateurs des folles dépenses, admirateurs des choses vaines et superflues. D'où il laissait à conclure que c'était à tort qu'on donnait de si grandes louanges à son administration, puisqu'il n'en méritait pas plus qu'un écuyer qui, s'étant chargé de dresser un beau cheval, ne lui aurait appris qu'à broncher, qu'à être rude, pesant, vicieux, ombrageux.[349]

La formulation de Rousseau, qui reprend presque à la lettre celle de Rollin, incline à voir dans la note de la *Réponse à Borde* une réécriture[350] du passage du *Traité des études* plus que la réunion de deux citations de Platon. Cependant, Rousseau se situe dans la lignée de Platon bien plus que dans celle de Rollin. Il ne se contente pas de réécrire le texte de ce dernier, substituant à ses balancements binaires et équilibrés (« citoyen ou étranger, esclave ou libre ») une énumération incisive qui balaie l'ensemble du corps social pour démontrer l'inanité de l'action de Périclès. La modification la plus significative est que Rousseau se substitue en sujet de la phrase, là où Rollin rapportait les questions de Platon : « Platon demandait » devient « je prierai qu'on me nomme ». Rousseau se situe littéralement à la suite de Platon. Alors que Rollin déplaçait la question posée par Platon vers un contexte d'éducation morale individuelle, Rousseau la replace dans l'ordre politique. Rendre les hommes meilleurs n'est plus seulement le but de l'éducation ; c'est l'éducation à la vertu même qui

[349] « Discours préliminaire » de son *Traité des études*, « Second objet de l'instruction », dans *Œuvres complètes*, Didot, Paris, 1821, t. 25, p. 34-35.

[350] Nous adoptons ce terme, faute d'une meilleure dénomination. Les usages de la citation chez Rousseau sont d'une complexité qui excède, nous semble-t-il, les typologies existantes de la critique. Il paraît difficile de parler dans le cas du texte de Rollin d'une « citation », étant donné que Rousseau ne vise absolument pas ni à se référer à Rollin ni même à exprimer la substance de son texte (comme c'est le cas pour d'autres hypotextes implicites). Le terme de « réécriture » nous semble plus adéquat pour désigner ce que fait Rousseau ici, qui reprend en partie la lettre même du texte de Rollin mais en modifie le sens en profondeur.

devient le but de l'association politique. Alors même qu'il fournit l'intertexte principal de la note de la *Réponse à Borde*, Rollin ne constitue pas l'interlocuteur essentiel de Rousseau ici : il sert de médiation. Il amène Rousseau à examiner la cité platonicienne, qui lui fournit les éléments nécessaires pour élaborer un contre-modèle valide au modèle « athénien » de ses contemporains, favorisant le commerce extérieur et le développement culturel.

II. 2. 2. *Présence des* Lois *de Platon dans le* Discours sur l'économie politique

Si Rousseau, dans la *Réponse à Borde* d'avril 1752, suit le texte de Rollin plutôt que le texte antique, ses notes de lecture nous apprennent qu'il est également allé lire de près le texte de Platon. Nous pouvons ainsi observer de près l'empreinte décisive de cette lecture sur sa conception du rôle de l'homme d'État tel qu'elle se développe après et à partir de la *Réponse à Borde*.

Dimitri El Murr a relevé les annotations de Rousseau dans son exemplaire, conservé à la British Library[351]. Ce document exceptionnel nous permet non seulement de savoir que Rousseau lit Platon dans la traduction latine de Marsile Ficin[352], mais également de voir quels passages ont suscité son intérêt. Rousseau a annoté plusieurs dialogues : l'*Apologie*, le *Phédon*, le *Politique*, la *République* et les *Lois*. C'est ce dernier ouvrage qui semble peut-être le plus présent dans le *Discours sur l'économie politique*. D'une part, Rousseau s'y réfère explicitement :

---

[351] Dimitri El Murr, « Rousseau lecteur du *Politique* de Platon », *Revue française d'histoire des idées politiques*, 37e année, volume 1, 2013, p. 5-33. Nous nous appuyons sur le relevé présenté en appendice de son article (p. 24-30) et qui présente un relevé des annotations de Rousseau sur le *Politique*, la *République* et les *Lois*. Voir aussi Michael Silverthorne, « Rousseau's Plato », *Studies on Voltaire and the Eighteenth-Century*, n° 116, 1973, p. 235-249, qui a fourni la première analyse de cet exemplaire.
[352] Il le consulte dans l'édition publiée à Lyon, chez J. Tornæsius, en 1550. Voir Michael Silverthorne, art. cité, p. 237.

> La puissance des lois dépend encore plus de leur propre sagesse que de la sévérité de leurs ministres, et la volonté publique tire son plus grand poids de la raison qui l'a dictée : c'est pour cela que Platon regarde comme une précaution très-importante de mettre toûjours à la tête des édits un préambule raisonné qui en montre la justice et l'utilité.[353]

Comme l'indique Robert Derathé, il s'agit ici d'une référence au livre IV des *Lois*[354]. Comme souvent chez Rousseau, la référence explicite ne constitue que la partie émergée de l'iceberg ; au-delà de cette référence ponctuelle, c'est toute la réflexion sur la place de la vertu des citoyens dans le gouvernement qui s'appuie sur les livres IV et V des *Lois*. Un passage capital résume cette idée. L'annotation de Rousseau montre l'importance qu'il lui accorde : non seulement il le place entre crochets dans le texte de son exemplaire[355], mais c'est de surcroît la seule citation tirée de sa lecture de Platon qu'il recopie dans son carnet de notes[356]. Elle est tirée d'une réplique de l'Athénien, au début du livre IV :

> *Non enim servari ac esse solum, hominibus summo in pretio habendum existimamus, ut vulgus putat, sed ut quamdiu sunt optimi sint.*
>
> Selon nous, ce que les hommes doivent estimer à plus haut prix, ce n'est pas d'avoir la vie sauve et d'exister, comme le pense la multitude, mais d'être les meilleurs possibles tant qu'ils sont en vie.[357]

---

[353] *OC* III, p. 249.

[354] *OC* III, p. 1396. « Eh bien, oui, Clinias, tu m'as bien l'air d'avoir raison sur ce point, quand tu dis qu'il est possible de mettre des préludes avant toutes les lois et qu'il faut, quand on commence une œuvre législative, mettre en avant le prélude qu'il est naturel de mettre avant tout discours. » (*Lois*, 723c, trad. Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris, Garnier Flammarion, 2006, vol. 1, p. 251) *Mihi, o Clinia, eo dixisse videris, quod omnibus legibus proœmium quoddam præerit, et quod oportet in omnis legum conscriptionis principio, omni sermoni præponere exordium legibus singulis accomodatum* (trad. de Marsile Ficin, *Divini Platonis opera omnia Marsilio Ficino interprete,* Lyon, 1588, p. 537).

[355] Dimitri El Murr, art. cité, p. 27.

[356] Manuscrit R18, f° 13 v°. La seule autre citation de Platon dans ce manuscrit est une citation indirecte du Cratyle tirée de l'*Histoire de l'Académie des Inscriptions*, sur le sens du verbe grec θέω, au f° 1 v°.

[357] *Lois* 707d (*Divini Platonis opera omnia Marsilio Ficino interprete,* Lyon, 1588, Lyon, p. 533). Nous traduisons le texte latin, afin de rester au plus près possible de ce qu'a pu lire Rousseau. Voici la traduction de référence du texte grec : « parce que nous estimons que la chose la plus précieuse pour les hommes n'est pas de sauver leur vie et de continuer seulement à exister, comme le pense la multitude, mais de devenir les meilleurs possibles et de l'être aussi longtemps que se prolongera leur existence. » (trad. Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris, Garnier Flammarion, 2006).

Bernard Gittler, commentant cette citation[358], signale qu'elle s'insère dans la préparation du *Discours sur l'économie politique*. Il la met notamment en rapport avec un fragment isolé du brouillon du *Discours* publié par Bruno Bernardi[359] :

> Si les Citoyens tirent d'elle tout ce qui peut ~~leur rendre possible~~ donner du prix à leur propre existence : De justes Loix, des moeurs simples, le nécessaire, la paix, la liberté, et l'estime des autres ~~personnes~~ peuples, leur zèle s'enflammera pour une si tendre mère. Ils ne connoitront de véritable vie que celle qu'~~elle leur~~ qu'ils ~~lui~~ tiendront d'elle, ni de vrai bonheur ~~véritable gloire~~que de l'employer à son service et ils compteront au nombre de ses bienfaits l'honneur de verser au besoin tout leur sang pour sa deffense.

Rousseau reprend à Platon le postulat selon lequel la finalité de l'association politique est d'assurer aux hommes ce qui fait la valeur de l'existence. L'expression « donner du **prix** à leur propre existence » constitue certainement un écho du *summo in* ***pretio*** *habendum* qui se trouve chez Marsile Ficin. Son sens dépend de la phrase qui la précède.

> *Verum spectantes nunc civilis disciplinae virtutem, et regionis naturam, et legum ordinem consideramus. Non enim servari ac esse solum, hominibus summo in pretio habendum existimamus, ut vulgus putat, sed ut quamdiu sunt optimi sint.*
>
> A présent, examinons, en considérant la valeur du régime, la nature du pays et l'ordre des lois. En effet, selon nous, ce que les hommes doivent estimer à plus haut prix, ce n'est pas d'avoir la vie sauve et d'exister, comme le pense la multitude, mais d'être les meilleurs possibles tant qu'ils sont en vie.

La médiation du texte latin s'avère importante ici. La traduction de πολιτείας ἀρετή par *civilis disciplinae virtus* introduit un double sens. Alors que le texte grec se situe uniquement sur le plan de l'examen constitutionnel, le lexique choisi par Marsile Ficin met également l'accent sur l'importance des mœurs. *Disciplina civilis* constitue un équivalent strict de πολιτεία au sens de « régime politique » ou « constitution » ; mais le terme de *disciplina* à lui seul renvoie aux principes ou règles de vie, et placé à

---

[358] Bernard Gittler, *Rousseau et l'héritage de Montaigne*, *op. cit*., p. 38.
[359] *Discours sur l'économie politique,* éd. Bruno Bernardi, Paris, Vrin, 2001, p. 61 n. 84.

côté du terme de *virtus*, il introduit l'idée des règles nécessaires pour atteindre la vertu. Ce qui semble confirmé par le contexte : cette citation suit immédiatement la comparaison par l'Athénien des batailles de Marathon et de Platées, dont la première a rendu les Grecs meilleurs, alors que la seconde ne les a pas changés[360]. La citation relevée par Rousseau et son contexte dans le texte latin qu'il consulte mettent ainsi l'accent sur le rôle des mœurs dans la vie politique, définissant le progrès moral des citoyens comme finalité du corps politique. La phrase notée par Rousseau fait nettement écho direct dans le paragraphe du *Discours sur l'économie politique* qui amène le parallèle entre Socrate et Caton :

> Ce n'est pas assez de dire aux citoyens, soyez bons ; il faut leur apprendre à l'être ; et l'exemple même, qui est à cet égard la premiere leçon, n'est pas le seul moyen qu'il faille employer : l'amour de la patrie est le plus efficace ; car comme je l'ai déjà dit, tout homme est vertueux quand sa volonté particuliere est conforme en tout à la volonté générale, et nous voulons volontiers ce que veulent les gens que nous aimons.[361]

Plusieurs éléments sont à prendre en considération ici. Il faut voir comment la question des mœurs s'articule avec celle de la vertu. Rousseau trouve chez Platon les arguments généraux d'une réfutation adressée à ses contemporains, d'abord formulée à travers la critique de la figure de Périclès dans la *Réponse à Borde*. Rousseau conteste l'idée que la finalité de l'association politique réside dans le rayonnement extérieur, culturel et économique, de l'État. Il s'oppose en cela à une idée émergente forte parmi ses contemporains : l'importance du commerce pour une nation[362]. Ainsi, il s'oppose, plus fondamentalement, à l'idée selon laquelle l'enrichissement personnel

---

[360] *His quidem pugnis meliores Graecos factos fuisse, alii non meliores* dans le texte de Ficin, p. 533.
[361] *OC* III, p. 254.
[362] Cette idée est théorisée notamment par Melon et par Montesquieu. Elle trouve un large écho chez les philosophes : voir notamment dans les *Lettres philosophiques* de Voltaire l'éloge de la Bourse de Londres et de la quête du gain comme instrument de tolérance (*Lettres philosophiques*, VI). Voir Albert Hirschman, *The Passions and The Interests*, *op. cit*., p. 56 *sqq*.

des citoyens amène un bien collectif[363]. Contre ce postulat, Rousseau affirme une autre finalité ; selon lui, l'association politique vise à rendre ses membres non pas plus riches, mais plus heureux, c'est-à-dire meilleurs. C'est également la thèse de Platon. Rousseau a annoté d'un trait marginal la presque totalité du chapitre du livre V des *Lois* qui condamne l'emploi de l'or et de l'argent à l'intérieur de la cité. Dans ce texte, un passage frappe notamment par sa proximité avec la thèse développée dans le *Discours sur l'économie politique* :

> *Haec autem ciuitati optima esse, sic recte quispiam iudicabit, si ad præcipuam ipsam recti legumlatoris semper referat voluntatem. Nam viri civilis mentem habentis non ea voluntas est, ut nos afferimus, quam in legum latore optimo esse debere multi affirmant, ut quàm maximam et ditissimam esse velit civitatem ; auro et argento refertam, ac terra marique plurimum dominantem, quibus addunt, ut quam optimam etiam ac felicissimam esse velit, si recte leges laturus est.*[364]
>
> Que ces dispositions soient les meilleures pour la cité, on en jugera bien, si l'on se rapporte toujours à la volonté même particulière du bon législateur. Car la volonté d'un homme civil qui a tout son esprit n'est pas, comme nous le démontrons, celle qui, selon une opinion répandue, doit se trouver chez le meilleur législateur, à savoir de vouloir que la cité soit la plus grande et la plus riche possible, remplie d'or et d'argent, et exerçant une vaste domination sur la terre et la mer. A quoi l'on ajoute, qu'il veuille que la cité soit la meilleure et la plus heureuse possible, s'il a l'intention d'établir justement les lois. [365]

On peut mesurer à quel point Rousseau suit Platon : il ne s'agit pas seulement de rendre les citoyens meilleurs, mais de les rendre plus heureux. La finalité de l'association politique est alors déterminée en fonction d'une définition morale du bonheur, compris comme la pratique de la bonté et de la vertu[366].

La relation à Platon ne permet toutefois pas seulement à Rousseau d'opposer le bonheur à la richesse dans sa définition de la finalité de l'association politique. Plus

---

[363] Il s'oppose ainsi notamment à la *Fable des abeilles* de Mandeville.
[364] *Lois*, V, 742 d, *Divini Platonis opera*, op. cit., p. 543.
[365] Platon vient de recommander de n'employer qu'une monnaie qui n'ait de valeur que dans la cité et pas à l'extérieur ; de bannir la tradition des dots ; d'interdire le prêt à intérêt.
[366] Nous avons pu voir que cette position platonicienne est adoptée dès la *Réponse à Borde* : « Car le plus court et le plus sûr moyen de rendre les hommes heureux, n'est pas d'orner leurs villes ni même de les enrichir, mais de les rendre bons. » (*OC* III, p. 85) Pour l'instant, conformément à l'ambivalence présente dans le texte même du *Discours sur l'économie politique*, nous prenons bonté et vertu comme deux synonymes dans le champ politique.

fondamentalement, le recours aux *Lois* lui permet de déplacer sur un plan général ce que l'on pourrait définir comme une caractéristique historique de la modernité politique. Il se situe ainsi notamment par rapport à Montesquieu, qui au vingt-et-unième livre de l'*Esprit des lois* analyse les facteurs matériels favorisant la pratique du commerce à l'époque moderne, absents dans l'Antiquité[367]. Pour Rousseau, le retour à Platon et la généralisation qu'il permet d'opérer facilite la réfutation : ce que l'on pourrait comprendre comme le propre des États modernes (le développement du commerce, et par conséquent l'accroissement de la richesse collective par l'agrégation des fortunes particulières) doit en réalité être rapporté soit à l'ambition d'un mauvais législateur (qui ne vise qu'à rendre une cité riche) soit au rêve improbable d'un législateur à bonnes intentions mais irréaliste (rendre les citoyens à la fois riches et honnêtes, ce qui, selon Platon, est impossible[368]).

Cette conception particulière de la finalité de l'action politique, fondée sur la lecture de Platon, a un impact direct sur le choix des figures exemplaires, et la définition même du statut de l'exemplarité chez Rousseau. Puisque la visée de l'association politique est de rendre les hommes heureux, l'action politique réside alors en grande partie dans un apprentissage de la justice[369]. Le bon « chef » politique est celui qui sait conduire cet apprentissage. Le parallèle de Socrate et de Caton dans le *Discours sur l'économie politique* constitue l'aboutissement de cette réflexion.

Ce qu'il faut éviter au premier abord, c'est de développer le goût des richesses. Le souci de s'enrichir amène en effet à ne plus considérer que son intérêt particulier,

---

[367] Voir notamment *EL* XXI, 6 : « Du commerce des Anciens ». Montesquieu évoque notamment la taille et la forme des bateaux, ainsi que l'étendue du monde connu.

[368] *Lois*, V, 742 d : *Divites autem valde simulque probos esse impossibile*. *Divini Platonis opera omnia*, *op. cit*., p. 543.

[369] Rousseau manifeste ici sa profonde compréhension de la pensée de Platon : dans l'ensemble des *Lois*, l'éducation est posée comme fin majeure de l'entreprise politique et législatrice. Voir sur ce point Luc Brisson et Jean-François Pradeau, *Les* Lois *de Platon*, Paris, PUF, 2007, p. 75 *sqq*.

le sien propre et celui de ses enfants. Rousseau annote ainsi un passage éloquent des *Lois* sur ce point :

> *Nemo igitur liberorum gratia pecuniis cumulandis incumbat, ut ditissimos eos relinquat. Neque enim ipsis, neque civitate id conducit.*[370]
>
> Que personne donc ne s'applique à accumuler des fortunes pour ses enfants, dans le but de les laisser très riches à sa mort. Car cela n'est utile ni pour eux ni pour la cité.

En revanche, l'apprentissage de la vertu amène à considérer l'intérêt commun. S'exercer à la vertu, c'est rechercher l'estime des autres, c'est-à-dire adopter sur soi-même un regard collectif ; c'est donc s'habituer à raisonner non plus en fonction uniquement de soi-même, mais également en fonction d'autrui. L'idée d'imitation s'avère alors essentielle ; Rousseau, qui considère « l'exemple[371] » comme un des deux moyens de rendre les citoyens meilleurs, emprunte également cette idée à Platon, comme le montre un des passages qu'il a le plus marqués[372].

> *Nam ubi senes minus pudici sunt, necesse est ibi iuuenes impudentissimos esse, præstans enim et iuniorum et seniorum disciplina est, non verborum increpatio, sed ut quæ increpando quis diceret et monendo, eadem ipse in omni vita facere videatur*.[373]
>
> Car là où les vieillards manquent le plus de pudeur, il est nécessaire que les jeunes soient impudents au plus haut point ; de fait, la règle de vie qui prévaut pour les jeunes comme les vieux ne réside pas dans des discours de réprimandes, mais dans le fait de montrer que l'on pratique soi-même dans toute sa vie les préceptes de ses reproches et de ses conseils.

La mise en œuvre de cette exemplarité ne peut toutefois s'effectuer qu'à une échelle réduite, si les citoyens sont en mesure de se voir et de se connaître. Rousseau affirme

---

[370] *Lois*, V, 729 a, *Divini Platonis opera omnia*, *op. cit*., p. 539.
[371] *OC* III, p. 254.
[372] Le texte est non seulement souligné mais aussi marqué d'une accolade et d'un trait horizontal en marge. Dimitri El Murr, « Rousseau lecteur du Politique », art. cité, p. 30.
[373] *Lois*, V, 729 c, *Divini Platonis opera omnia*, *op. cit*., p. 539.

ainsi, également en écho aux *Lois*, la nécessité de développer chez les citoyens « l'habitude de se voir[374] ».

> *Quo quidem nihil civitati melius, quam videlicet vt cives invicem, seque cognoscant. Vbi enim non lux inter cives est in eorum moribus, sed tenebrae, ibi nec honores pro dignitate, neque magistratus recte dabuntur, neque jus suum cuique tribui poterit. Nihil est autem, si unum uni conferas, in quo maius studium in omnibus civitatibus ponere quisque debeat, quam in hoc, ut nec ipse adulterinus esse unquam cuiquam videatur, sed simplex semper ac verus : nec alius ipsum talis fraudet*.[375]
>
> Par conséquent, il n'y a rien de mieux pour la cité, que la certitude que les citoyens se connaissent mutuellement. En effet, là où, parmi les citoyens, il n'y a pas transparence, mais opacité sur leurs mœurs, les honneurs ne seront pas accordés selon le mérite, les magistratures ne seront pas accordées justement, et on ne pourra pas exercer la justice équitablement envers chacun. Aucun motif d'empressement, si tu les compares un à un, ne doit surpasser, pour chacun, dans toutes les cités, le souci de ne jamais se montrer duplice envers quiconque, mais toujours franc et vrai, et de ne pas être soi-même trompé par un tel homme. [376]

Si ce passage a certainement suscité l'intérêt de Rousseau, puisqu'il l'a annoté, et si l'on peut le rapprocher du texte du *Discours sur l'économie politique*, c'est dans le traitement de cette idée que le *Discours* s'écarte des *Lois*. Dans le *Discours*, le commerce fréquent et mutuel entre les citoyens n'est pas présenté comme un moyen de contrôler leurs mœurs, mais comme un instrument de connaissance[377]. Il est lié au second et « plus efficace » moyen d'éduquer les citoyens à la vertu : « l'amour de la patrie ». Ce n'est pas le terme de « patrie » qui introduit un changement décisif par

---

[374] *OC* III, p. 254.

[375] *Lois*, V, 738 e 1-8, *Divini Platonis opera omnia*, *op. cit*., p. 542. Rousseau a annoté ce passage d'un trait vertical et d'une croix en marge (Dimitri El Murr, « Rousseau lecteur du Politique », art. cité, p. 31). Un tel passage souligne bien sûr l'importance de la transparence dans le système de Rousseau ; on peut le mettre en rapport avec l'anecdote, tirée des *Instructions pour ceux qui manient affaires d'État* de Plutarque, de Julius Drusus demandant à ses architectes que ce qui se passe dans sa maison puisse être vu de tous. Elle est rapportée pour illustrer un « précepte de morale » dans *Julie* IV, 6, *OC* II, p. 424 et est notée dans le ms R18, f° 11 v°. La lecture de Platon joue certainement un grand rôle dans l'importance de la transparence chez Rousseau, mise en évidence par Jean Starobinski (*Jean-Jacques Rousseau*. *La Transparence et l'obstacle,* Paris, Gallimard, 1971).

[376] Cette phrase intervient dans le cadre d'une discussion sur la juste répartition des terres entre les citoyens.

[377] L'idée platonicienne d'un contrôle réciproque des mœurs des citoyens par les citoyens eux-mêmes n'est toutefois pas absente de la pensée de Rousseau. Elle est développée essentiellement dans la *Lettre à d'Alembert*.

rapport aux éléments platoniciens[378], mais la notion d'intérêt[379]. La fonction de cette notion est capitale : c'est elle qui assure la relation entre morale et politique. L'intérêt régissant tous nos attachements, il doit également se trouver au fondement de celui pour la patrie. Or seul l'amour de la patrie peut donner une assise véritablement solide à la bonté morale ; le commun des mortels ne peut en effet être bon envers le genre humain dans son ensemble, il faudrait pour cela non seulement être capable de concevoir correctement une abstraction, mais également pouvoir éprouver un sentiment envers cette abstraction. Autrement dit, le sentiment ne peut être provoqué que par la rencontre avec une image, une figuration concrète[380]. Ainsi, la patrie fournit la seule échelle juste pour apprendre l'authentique « sentiment de l'humanité », conservant sa généralité sans disparaître dans l'abstraction[381]. La connaissance

---

[378] Le terme figure dans le texte de Marsile Ficin lu par Rousseau : voir par exemple, lorsque Platon évoque les cités de second choix, *Quippe cum ea regio* ***patriae*** *sit, magis eam colere debent, quam filii matrem. Haec enim cum dea sit, domina mortalium est*. (« Puisque cette terre appartient à la patrie, ils doivent en prendre soin plus que les fils de le font de leur mère. Car celle-ci est une déesse, tandis qu'une maîtresse de maison fait partie des mortels. » *Lois*, V, 740 a, *Divini Platonis opera omnia*, *op. cit*., p. 543 éd° Ficin 1588.

[379] Absente à notre connaissance du système platonicien et même du vocabulaire grec, cette notion a en revanche des racines romaines (le terme d'*utilitas*) que Rousseau explore notamment en lisant le *De republica* de Cicéron, vraisemblablement au cours de la même période, également pour la rédaction du *DEP* comme le montrent ses notes du ms R18, f° 14 v°. Une des citations qu'il note semble ainsi particulièrement pertinente pour le passage que nous commentons : *Resp*[a] *est res populi. Populus autem non omnis coetus multitudinis, sed coetus juris consensus et* ***utilitatis communione*** *sociatus*. (« La république est le bien du peuple. Or le peuple n'est pas une association de la multitude, mais une association faite par l'assentiment au droit et l'alliance d'une communauté d'intérêt. »)

[380] On peut ici mesurer dans un même mouvement à quel point la philosophie morale et politique de Rousseau est platonicienne, et sur quel point Rousseau se démarque fondamentalement de Platon. Là où Platon condamne l'attachement aux images ou reproductions, qui détournent des Idées, Rousseau prend acte de cette tendance à s'attacher aux objets intermédiaires, pour en tirer parti dans l'éducation morale comme dans l'éducation politique : loin d'être un obstacle à la connaissance des Idées, les images intermédiaires constituent la seule voie d'accès à elles. Voir ce que dit Rousseau lui-même de son propre mode de raisonnement : « toutes mes idées sont en images », *Confessions*, OC I, p. 174**.** La notion d'*image*, et par conséquent, celles de *rapport* et d'*analogie*, jouent un rôle capital dans les deux systèmes.

[381] Voir *OC* III, p. 254 : « Il semble que le sentiment de l'humanité s'évapore et s'affoiblisse en s'étendant sur toute la terre, et que nous ne saurions être touchés des calamités de la Tartarie ou du Japon, comme de celles d'un peuple européen. Il faut en quelque maniere borner et comprimer l'intérêt et la commisération pour lui donner de l'activité. » Rousseau donne ici une reformulation complexe et paradoxale du schéma stoïcien des cercles concentriques de l'οἰκείωσις ou « appropriation » (qui nous est parvenu notamment dans un fragment de Hiéroclès ; voir Valéry Laurand, *La politique stoïcienne*, Paris, PUF, 2005). À la première lecture, il semble rompre complètement avec cet idéal cosmopolite, affirmant qu'il est rigoureusement impossible, du moins à la grande majorité des mortels, d'élargir à l'ensemble des hommes de l'univers le rapport que l'on a à soi-même. Mais cette rupture apparente constitue bien plutôt une réinterprétation. L'objectif de cette appropriation progressive reste bien le

mutuelle des citoyens est alors capitale pour conserver la vivacité de cet attachement : « Or comme ce penchant en nous ne peut être utile qu'à ceux avec qui nous avons à vivre, il est bon que l'humanité concentrée entre les citoyens, prenne en eux une nouvelle force par l'habitude de se voir, et par l'intérêt commun qui les réunit. »[382] L'exemplarité ne constitue pas un devoir entre les citoyens, mais du chef politique envers ceux dont il a la charge.

Ce passage permet de comprendre que la forte présence de l'intertexte platonicien dans ces pages du *Discours sur l'économie politique* ne fait pour autant de Rousseau un penseur politique anachronique. Sa réflexion sur l'exemplarité des chefs ne vise pas à recréer la cité platonicienne ; elle permet au contraire de l'adapter et de la moderniser. La lecture de Platon joue un rôle décisif pour proposer un contre-modèle à la conception contemporaine de l'État comme association politique visant à l'enrichissement particulier et collectif. S'il emprunte aux *Lois* les éléments de sa critique, s'il s'appuie sur Platon pour définir l'entreprise politique comme entreprise d'éducation morale, Rousseau prend également en compte l'apport déterminant de la réflexion politique récente : la notion d'intérêt, c'est-à-dire, plus fondamentalement, l'intégration des passions dans la science du gouvernement[383].

---

même : il s'agit de se reconnaître soi-même dans les représentants de l'humanité. Cependant, Rousseau affirme l'impossibilité de réaliser cette entreprise à l'échelle universelle. Le cosmopolitisme ne peut pleinement s'effectuer qu'au sein de la petite cité. Il propose ce que l'on pourrait appeler une réinterprétation réaliste de l'οἰκείωσις.

[382] *OC* III, p. 254-255.

[383] Albert Hirschman (*The Passions and the Interests*, *op. cit.*) montre que ces deux notions sont les clefs de la représentation de la moralité à la base de la conception économique moderne telle qu'elle se développe au XVIIIe siècle.

II. 2. 3. *Caton comme instrument de modernisation de l'inspiration platonicienne*

Alors que chez Platon, l'éducation morale des citoyens dispensée par la cité vise à développer en eux la faculté rationnelle de l'âme[384], Rousseau définit l'éducation comme une éducation des passions elles-mêmes, qu'il ne s'agit pas de réprimer, mais bien au contraire de les développer en leur donnant de justes objets. Les passions jouent un rôle décisif, si ce n'est le premier rôle, dans l'ordre politique. Le texte du *Discours sur l'économie politique* est sans ambiguïté : « un homme qui n'auroit point de passions seroit certainement un fort mauvais citoyen. »[385] En cela, Rousseau se situe, comme le signale Robert Derathé[386], dans la lignée de Montesquieu qui pose une passion comme principe actif de chaque régime.

Si les « chefs » doivent ainsi donner l'exemple de l'amour de la patrie afin de le développer chez les citoyens, c'est parce que cette affection constitue la meilleure voie d'accès à la vertu, et par conséquent au bonheur commun, but de l'action politique. Caton incarne alors un complexe mécanisme psychique et social que Rousseau décrit en ces termes : « Il est certain que les plus grands prodiges de vertu ont été produits par l'amour de la patrie : ce sentiment doux et vif qui joint la force de l'amour propre à toute la beauté de la vertu, lui donne une énergie qui sans la défigurer, en fait la plus héroïque de toutes les passions. »[387] L'amour de la patrie permet de faire jouer l'un sur l'autre deux éléments distincts. Il permet de transformer l'amour-propre, dont le *Discours sur l'origine de l'inégalité* a démontré qu'il s'agit de

---

[384] Voir Luc Brisson et Jean-François Pradeau, *Les* Lois *de Platon*, *op. cit*., p. 75 : « Selon Platon, le destinataire de la loi n'est pas dès lors exactement le citoyen en tant que tel, mais ce qui, dans le citoyen, est sujet de connaissance et principe des conduites ou des actions : l'âme. » Voir dans les *Lois*, IV, 714 a le parallèle entre l'âme des individus et l'âme des cités, et dans les *Lois* V, 726 a le discours de l'Athénien qui fait dépendre la préférence pour la vertu de la primauté de l'âme.
[385] *OC* III, p. 259.
[386] *OC* III, p. 1400. Voir dans *EL*, III, 1 la distinction entre la nature et le principe des trois gouvernements : « L'une est sa structure particulière, et l'autre les passions humaines qui le font mouvoir. »
[387] *OC* III, p. 255.

la passion sociale par excellence[388], en une passion proprement politique. L'amour de la patrie, c'est-à-dire l'affection pour des concitoyens que l'on considère comme étroitement apparentés à soi, sinon comme autant d'autres soi-même, permet d'appliquer l'amour-propre à l'idée de vertu. L'on n'agit pas pour obéir à l'idée de vertu mais pour manifester l'intérêt que l'on porte à ses concitoyens – c'est-à-dire, en dernière analyse, pour soi-même. Ainsi, le principe abstrait de vertu peut alors s'incarner pour devenir lui-même une passion : il devient même la plus « héroïque », c'est-à-dire la plus forte des passions, celle qui implique l'intérêt personnel dans son propre dépassement, parce qu'elle met en jeu la passion fondamentale (l'amour-propre) appliquée à l'objet le plus élevé (la beauté de la vertu).

On s'avère alors loin du citoyen bon et vertueux des *Lois*, où la cité entraîne ses membres à faire parler la partie rationnelle de leur âme. La figure de Caton permet alors à Rousseau de répondre au reproche d'idéalisme que l'on pourrait lui adresser : elle montre que sa théorie, tout en posant le progrès moral comme objectif de l'association politique, n'en prend pas moins en compte la donnée passionnelle fondamentale en politique.

Le parallèle entre Socrate et Caton du *Discours sur l'économie politique*, et le développement de la figure de Caton autour des deux éléments centraux que constituent son exemplarité morale et son attachement à la patrie, montrent bien comment le choix des figures exemplaires de Rousseau se modifie à mesure que son système politique se consolide. Ils répondent à une question que Rousseau se pose dès les fragments sur Socrate et Caton : « Une des plus grandes chimères de la

[388] La distinction entre le naturel amour de soi et l'amour-propre comme la passion fondamentale de l'état social, est tracée dans la note XV du *DOI*, *OC* III, p. 219. La conclusion du *Discours* (*OC* III, p. 192-193) en décrit les effets nocifs : l'amour-propre constitue un instrument d'aliénation en ce qu'il transporte continuellement le sujet en dehors de lui-même sous l'effet de comparaisons avec ses semblables (« l'homme sociable toûjours hors de lui ne sait vivre que dans l'opinion des autres, et c'est, pour ainsi dire, de leur seul jugement qu'il tire le sentiment de sa propre existence »).

Philosophie est d'avoir voulu chercher quelque forme de Gouvernement dans laquelle par la seule force des loix les citoyens pussent être libres et vertueux. »[389] Dès ces écrits, Rousseau pose la seule action des lois comme impuissante pour garantir le maintien du corps politique. Les grandes figures exemplaires sont alors revues dans une nouvelle optique : il ne s'agit plus de trouver des exemples de morale à suivre, mais des exemples d'intégration des mœurs comme élément moteur du corps politique.

Le vivier de figures exemplaires de Rousseau se modifie alors considérablement, sous l'effet des critiques et, surtout, de l'articulation de ses propres concepts. L'évolution des figures exemplaires invoquées, de la *Réponse à Borde* au *Discours sur l'économie politique*, est à ce titre révélatrice. Brutus l'ancien, tout d'abord érigé en figure plus représentative encore de l'Antiquité que Caton d'Utique, lui cède la place et disparaît complètement[390]. Ce changement de modèle correspond, à un premier niveau, à la prise en compte, de la part de Rousseau, des critiques que l'exaltation d'un acte tel que celui de Brutus pouvait susciter. Si la provocation a sa place dans un écrit de polémique tel que la *Réponse à Borde*, elle n'est plus de mise dans un texte qui vise à emporter l'adhésion du lecteur, comme l'est l'article « Économie morale et politique » de l'*Encyclopédie*.

Mais, plus profondément, cette évolution correspond à l'articulation des principes mêmes et des notions clefs du système politique de Rousseau. La prise en compte de la réaction du lecteur face à la conduite de Brutus joue également à ce

---

[389] Claude Pichois et René Pintard, *Jean-Jacques entre Socrate et Caton*, *op. cit*., p. 42. Yves Touchefeu (*L'Antiquité et le christianisme*, *op. cit*., p. 115) rapproche ce fragment du *Discours sur la vertu du héros*.

[390] Brutus n'est plus mentionné dans les œuvres publiées de Rousseau. Il faut remarquer qu'il ne figure même pas parmi les figures énumérées dans la *Lettre à Voltaire* comme des exemples illustres de sacrifice de soi à la patrie (Codrus, Curtius, les Décies, les Philènes : *OC* IV, p. 1068). S'il est encore mentionné dans la *Lettre à Franquières*, comme on l'a vu, cette apparition n'apporte pas de modification significative : Brutus est alors invoqué comme un exemple topique de dilemme entre devoir politique et attachement familial.

niveau-là. Si l'exemplarité constitue le premier devoir du gouvernant, il est difficile de valoriser la figure de Brutus, que peu de citoyens seraient prêts à suivre. Alors qu'on ne peut considérer comme attrayant l'infanticide de Brutus, quelque vertueux qu'il soit par ailleurs, la figure de Caton et son suicide, qui ont valeur d'engagement politique, peuvent vraisemblablement incarner « la beauté de la vertu » dans toute la rigueur du dépassement de l'intérêt personnel qu'elle implique, sans pour autant la « défigurer ».

Ainsi, plus fondamentalement encore, le passage de Brutus à Caton constitue une étape décisive dans la réflexion rousseauiste sur le rôle capital des mœurs en politique. L'impression des figures antiques s'enrichit ici de la lecture approfondie de Platon, qui l'infléchit radicalement. Ces grands personnages deviennent des incarnations d'un modèle politique dont la cité des *Lois*, assurant le bonheur de ses membres par leur éducation à la vertu, fournit l'assise théorique, et qui s'oppose au modèle contemporain. Si Brutus peut difficilement s'intégrer à cette inspiration platonicienne, en revanche, Caton, dont la *Vie* par Plutarque[391] nous rapporte qu'il lit le *Phédon* avant de se donner la mort, y correspond plus aisément. Mais la figure de Caton permet également d'aller au-delà, et d'en faire un modèle opérant pour l'analyse des situations politiques contemporaines, en y greffant un apport fondamental de la théorie politique récente : le rôle capital des passions dans le maintien de l'association politique. Comme le montre James Swenson, Rousseau s'approprie ici le vocabulaire de Montesquieu, qui définit la vertu politique comme l'amour de la patrie : cette appropriation passe cependant à la fois par la reprise de la théorie platonicienne et la réinterprétation de la figure de Caton, qui permet à

[391] Voir *Vie de Caton d'Utique*, XIX éd. Amyot.

Rousseau d'intégrer le vocabulaire de *L'Esprit des lois* dans son propre modèle politique[392].

Ce travail complexe induit toutefois deux transformations profondes. C'est tout d'abord le contenu même de la figure de Caton qui change. Rousseau présente une vision personnelle et pour le moins paradoxale de cette figure : le héros traditionnel trouvant dans son détachement stoïcien de toute passion la force de s'opposer solitairement à une tyrannie qui s'installe devient chez lui précisément le contraire, un chef politique fédérant les citoyens autour de sa personne, incarnant au plus degré d'intensité « la plus héroïque des passions. » En outre, au-delà des figures historiques considérées, c'est l'usage même de ces exemples qui se trouve profondément affecté, connaissant une réduction considérable. Il ne s'agit pas seulement de proposer des exemples de conduite avisée, mais de trouver des personnages qui ont eux-mêmes pu servir d'exemple dans un cadre politique. Pour devenir un exemple dans le discours de Rousseau, il faut avoir pu être un exemple moral dans le cadre de la cité – ce qui réduit considérablement le nombre de figures envisageables.

II. 3. Des figures exemplaires à la réflexion sur le statut de l'exemplarité

II. 3. 1. *L'effacement des figures exemplaires*

Après le *Discours sur l'économie politique*, les grandes figures historiques tirées de l'histoire antique cessent d'occuper le devant de la scène dans l'œuvre de

[392] Il s'agit cependant d'une étape : « Rousseau travaille à ce moment avec un concept encore en formation de la volonté générale, qui implique que la généralisation est une opération morale ou passionnelle qui a lieu à l'intérieur de la conscience individuelle » (« La vertu républicaine dans le *Contrat social* », art. cité, p. 386). Dans la version finale du *Contrat social*, Rousseau ne semble pas reprendre à son compte le lexique de la vertu républicaine.

Rousseau. Ni la *Lettre à d'Alembert*, ni le *Contrat social*, ni les œuvres politiques « pratiques » (les *Lettres écrites de la Montagne*, les deux textes sur la Corse et la Pologne) ne contiennent de passage comparable à la prosopopée de Fabricius, à la défense de Brutus ou au parallèle entre Socrate et Caton[393].

Un seul passage peut y être comparé : la fameuse évocation symétrique, à l'ouverture de l'Émile, des deux Spartiates qui incarnent respectivement « le Citoyen » et « la Citoyenne ». On ne retient et ne commente généralement que la fin de cette page, qui présente les deux personnages de Pédarète et de la mère spartiate anonyme de manière spectaculaire, en deux paragraphes symétriques s'achevant chacun sur une conclusion retentissante : « voila le Citoyen » ; « Voila la Citoyenne. » Or ces deux exemples ne sont pas les seuls invoqués par Rousseau ici. Destinés à montrer la différence radicale qui oppose Anciens et Modernes dans leur rapport à la communauté politique dont ils font partie, ils font suite à un autre exemple, non pas spartiate, mais romain : Regulus[394]. Il est nécessaire de citer l'ensemble de l'argumentation pour observer la différence dans le traitement des exemples.

> Les bonnes institutions sociales sont celles qui savent le mieux dénaturer l'homme, lui ôter son existence absolue pour lui en donner une relative, et transporter le moi dans l'unité commune ; en sorte que chaque particulier ne se croye plus un, mais partie de l'unité, et ne soit plus sensible que dans le tout. Un Citoyen de Rome n'étoit ni Caius ni Lucius ; c'étoit un Romain : même il amoit la patrie exclusivement à lui. Regulus se prétendoit Carthaginois, comme étant devenu le bien de ses maîtres. En sa qualité d'étranger il refusoit de siéger au Senat de Rome ; il falut qu'un Carthaginois le lui ordonnât. Il s'indignoit qu'on voulut lui sauver la vie. Il vainquit, et s'en retourna triomphant, mourir dans les supplices. Cela n'a pas grand raport, ce me semble, aux hommes que nous connoissons.

---

[393] On pourrait éventuellement objecter l'anecdote d'Alexandre et du médecin Philippe, tirée de sa *Vie* par Plutarque, rapportée et analysée au livre II de l'*Émile*. Elle ne nous semble toutefois pas avoir le même statut : alors que Fabricius et Caton sont chargés d'incarner le système de Rousseau, à deux moments différents de sa constitution, et participent à son élaboration, la figure d'Alexandre ne modifie ni n'approfondit en rien les principes développés dans l'*Émile*. Elle ne fait que les confirmer.

[394] Marcus Atilius Regulus, consul en 265 et 256 avant notre ère. Lors de son deuxième consulat, il commande une des expéditions de Rome en Afrique au cours de la première guerre punique. Fait prisonnier par les Carthaginois, il est réputé avoir été envoyé par eux en ambassade à Rome, après avoir fait la promesse de revenir – promesse qu'il honore, non sans avoir parlé au Sénat de Rome avec véhémence contre les Carthaginois. A son retour, ceux-ci le font mourir sous la torture (les formes de cette torture varient selon les sources ; Horace évoque cette figure dans les *Odes*, III, 5).

> Le Lacédémonien Pédaréte se présente pour être admis au conseil des trois cents ; il est rejetté. Il s'en retourne tout joyeux de ce qu'il s'est trouvé dans Sparte trois cens hommes valans mieux que lui. Je suppose cette démonstration sincère, et il y a lieu de croire qu'elle l'étoit : voilà le Citoyen.
>
> Une femme de Sparte avoit cinq fils à l'armée, et attendoit des nouvelles de la bataille. Un Ilote arrive ; elle lui en demande en tremblant. Vos cinq fils ont été tués. Vil esclave, t'ai-je demandé cela ? Nous avons gagné la victoire. La mére court au temple et rend grace aux Dieux. Voila la Citoyenne.[395]

Seules les deux dernières figures présentées dans ce passage constituent des « exemples » à proprement parler. Regulus n'est pas placé sur le même plan que les deux citoyens spartiates. Regulus incarne ce qu'est « un » citoyen particulier, celui de la République romaine, tandis que Pédarète et la mère spartiate incarnent « le » citoyen dans ses deux formes masculine et féminine. Le passage de l'article indéfini au défini manifeste le changement de registre d'exemplarité. L'exemple de Regulus n'est pas intelligible sans la thèse qu'il illustre, tandis que les deux figures suivantes sont autonomes, proposées comme incarnations d'une idée qu'elles résument à elles seules, sans commentaire explicatif. La différence est également sensible dans le changement de temps des verbes : l'imparfait situe Regulus dans les habitudes particulières et révolues d'un certain peuple, tandis que le présent gnomique fait de Pédarète et de son pendant féminin des figures universelles[396]. Dans une même page, des personnages de l'Antiquité tiennent dans le discours le rôle de deux figures rhétoriques distinctes. L'écriture de Rousseau réactive la distinction rhétorique entre *exemplum* et *exemplar*. Si Regulus constitue un *exemplum*, une preuve apportée à l'appui d'un raisonnement, qui reste dans l'ordre du particulier, Pédarète et la mère spartiate sont davantage des *exemplaria*, des modèles possiblement généralisables[397].

---

[395] *OC* IV, p. 249.

[396] C'est également le présent qui était employé pour faire de Socrate et de Caton deux figures au contenu antithétique dans le *Discours sur l'économie politique*, *OC* III, p. 255 : « La vertu de Socrate est celle du plus sage des hommes : mais entre César et Pompée, Caton semble un dieu parmi les mortels. »

[397] Sur la différence entre ces deux catégories constitutives de la rhétorique classique, voir le rappel dans l'ouvrage de Marie-Claude Malenfant, *De l'une ou l'autre espèce de femme*, Laval, Presses de l'Université Laval, 2003, p. 47-57 et 63-67. Il s'agit d'une distinction élaborée essentiellement dans la

Toutefois, la prise en compte de la distance chronologique et structurelle entre Antiquité et modernité modifie également cette dernière catégorie. Alors que la définition rhétorique classique fait de l'*exemplar* un modèle à imiter ou un contre-modèle à fuir, Rousseau combine ces deux catégories. Ses « exemples » constituent des modèles, mais des modèles qu'il est devenu impossible de suivre.

Ainsi, c'est davantage dans l'évocation de Pédarète et de la Spartiate patriote, que dans celle de Regulus, que l'on trouve le dispositif discursif qui construit les figures antiques exemplaires dans l'œuvre de Rousseau. On observe ainsi un même processus de dramatisation dans ces textes : Rousseau se livre à une mise en scène presque théâtrale. Cela est évident dans la prosopopée de Fabricius, qui donne à entendre une parole adressée à un public imaginaire. L'évocation de Brutus dans la *Réponse à Borde* fait également entendre un dialogue imaginaire entre un Brutus qui aurait épargné ses enfants, et un hypothétique criminel condamné à mort implorant sa grâce. Le parallèle entre Socrate et Caton ne fait pas intervenir la parole, mais il en appelle également à l'imagination du lecteur, invité à se représenter Caton « entre César et Pompée, comme un dieu parmi les mortels ». Le recours à l'hyperbole apparente ce texte avec les deux précédents. Plusieurs de ces éléments se retrouvent dans l'évocation de Pédarète et de la citoyenne spartiate. L'effet de mise en scène, de dramatisation auquel se livre Rousseau, est particulièrement sensible lorsque l'on compare les deux épisodes avec leur texte-source, Plutarque-Amyot.

La réponse de Pédarète telle que Rousseau la rapporte est plus proche de la version donnée dans la *Vie de Lycurgue*, moins détaillée que celle des *Apophtegmes*

---

rhétorique de la Renaissance. Rousseau n'en a probablement pas une connaissance directe ; son écriture est formée par les principes de la rhétorique du Grand siècle et notamment par la *Rhétorique* de Bernard Lamy. Il est toutefois remarquable d'observer comment son écriture joue sur les différents registres possibles de l'exemple, et jette en même temps les bases de l'acception moderne de « modèle » au sens de « système représentant les structures essentielles d'une réalité » (*Dictionnaire historique de la langue française*, dir. Alain Rey, article « Modèle »).

des Lacédémoniens[398] : ainsi, elle ne mentionne pas le détail des éphores renvoyant quérir Pédarète, et ne fait pas parler ce dernier au discours direct. De cette manière, toute l'attention du lecteur est portée sur ce qui doit susciter son étonnement : le sentiment de joie éprouvé par Pédarète. Rousseau reprend mot pour mot la description de son humeur par Plutarque-Amyot, « tout joyeux », qui contient toute la substance du texte. Le choix de suivre la version où Pédarète ne parle pas est éloquent : en un sens réduit au silence, le personnage illustre le sens politique du texte, qui met en avant la capacité de la cité spartiate à faire taire chez ses membres une passion aussi profondément ancrée que l'amour-propre.

L'épisode suivant va encore plus loin dans ce sens, introduisant une gradation : il doit non plus seulement étonner, mais choquer le lecteur. En effet, ce n'est plus seulement l'amour-propre du personnage qui est mis entre parenthèses, mais la passion peut-être la plus élémentairement sociale (au sens où elle crée un lien avec autrui) : l'amour maternel. Rousseau, dans sa réécriture, introduit plus de changements par rapport au texte-source qu'il ne l'a fait pour l'épisode précédent. Il réécrit au présent l'épisode, tiré des *Apophtegmes des Lacédémoniennes*, mais il élague de surcroît tous les détails circonstanciels (ainsi de la mention « aux faubourgs de la ville » qui situe la scène), et réduit considérablement le discours du personnage : sa première réplique passe de vingt-quatre mots dans la version d'Amyot, à sept chez Rousseau. Les trois incises (« dit-elle », « répondit-il ») disparaissent également, donnant plus de rapidité et de vigueur au dialogue. Cela permet de mettre en relief la réaction finale de la mère : sa réplique de la version d'Amyot est remplacée chez Rousseau par un mouvement spectaculaire.

---

[398] Rousseau connaît certainement les deux versions de l'épisode : les *Apophtegmes des Lacédémoniens* sont abondamment cités dans son œuvre, et notamment dans la *Lettre à d'Alembert*.

Cette substitution s'avère ambivalente. Elle permet d'une part de ménager la sensibilité du lecteur moderne, qu'il ne s'agit plus de provoquer comme dans la *Réponse à Borde*. Aussi Rousseau évite-t-il, à la différence d'Amyot, de faire dire ouvertement à son personnage : « Je suis maintenant contente de la perte de mes enfants » −ce qu'il n'a même pas fait dire à Brutus. La réaction qu'il lui substitue est cependant plus éloquente encore, quoique silencieuse : remercier les dieux constitue une manifestation de joie plus spectaculaire encore que le discours. Le fait de s'en rapporter à une instance religieuse supérieure, plutôt qu'à l'instance collective de la cité, peut également contribuer à rendre l'épisode plus acceptable pour le lecteur du XVIIIe siècle.

Il n'en reste pas moins que l'abnégation de la mère spartiate est, à bien des égards, plus choquante que celle de Pédarète. Elle se situe aux antipodes du monde référentiel du lecteur, à plusieurs titres. Il faut tout d'abord noter que ce personnage, à la différence du précédent, n'a même pas de nom. Elle n'existe que par son appartenance à la cité. Le travail de la réécriture est révélateur également à ce titre : là où, pour introduire le récit, Amyot écrit « une autre mère[399] », Rousseau définit son personnage comme « une femme de Sparte ». Son identité de mère n'est mentionnée qu'à la fin du paragraphe, lorsque se manifeste sa joie après avoir appris la mort de ses cinq fils et la victoire de Sparte. Ainsi, la désigner comme « la mère » rend paradoxalement encore plus sensible l'effacement du sentiment maternel dans celui de l'appartenance à la communauté – ce qui est d'autant plus frappant que ce récit intervient quelques pages après la dédicace de l'ouvrage à une « tendre et prévoyante mère[400] ». Réduite au silence par le travail de la réécriture, comme l'était son pendant masculin, ce n'est pas seulement l'amour-propre qui se tait dans ce personnage. Ici,

[399] Le récit s'insère en effet dans une suite d'anecdotes sur le comportement des mères spartiates.
[400] *OC* IV, p. 245. Il s'agit de Mme de Chenonceaux.

l'appartenance à la cité ne prévaut pas seulement sur la préférence que l'on tend naturellement à s'accorder à soi-même, mais sur tous les autres attachements, y compris les liens familiaux.

Les trois exemples sont ainsi disposés en une gradation[401] qui dessine avec une force croissante la distance infranchissable séparant le public moderne auquel Rousseau s'adresse de la manière antique de se situer par rapport à autrui. Alors que l'homme antique se rapporte constamment à la cité, l'homme moderne rapporte tout à soi[402]. Dans l'énonciation de ce contraste, Regulus ne peut plus constituer un exemple comme l'étaient Fabricius, Brutus ou Caton, pour au moins deux raisons, qui nous sont exposées notamment dans les *Fragments politiques*. Un de ces textes souligne tout d'abord l'ambivalence de cette figure, traditionnellement présentée comme une incarnation de la *fides romana*, du respect des engagements, alors qu'elle peut au contraire être comprise comme un exemple typique de ruse de guerre et de trahison[403]. Cette figure problématique permet à Rousseau d'évoquer et de révoquer, dans un même mouvement, l'héroïsme individuel, toujours passible de soupçon. Jacques

---

[401] L'examen des manuscrits nous fait voir combien cette gradation est consciemment orchestrée par Rousseau. Regulus, Pédarète et la mère spartiate ne sont pas présents dans le manuscrit Favre, la première version de l'*Émile*. Ils interviennent dans le manuscrit Hérault de Séchelles, conservé à l'Assemblée Nationale, numérisé. Mais dans cette version intermédiaire, l'ordre des épisodes est différent : la mère spartiate intervient avant Pédarète ; elle est ainsi intercalée entre Regulus et lui. L'ordre choisi pour la version finale ménage une progression qui, accentuant de plus en plus le contraste entre ces personnages antiques et le lecteur moderne, le rend plus sensible.

[402] Cela ne les empêche pas pour autant, selon Rousseau, d'être tout aussi aliénés que les citoyens antiques, sans qu'ils aient même les avantages de leur aliénation, qui, contrairement à celle des anciennes cités, ne leur procure pas le bonheur. La conclusion du second *Discours* montre que l'homme social moderne, précisément parce qu'il cherche à se mettre en avant en tant qu'individu, se soumet constamment au jugement d'autrui. Les sociétés antiques en revanche prennent acte de ce qui constitue un principe neutre appliqué à mauvais escient dans la société moderne (« l'homme sociable toûjours hors de lui ne sait vivre que dans l'opinion des autres », second *Discours*, *OC* III, p. 193) et l'appliquent de manière conséquente : le citoyen et la citoyenne spartiates vivent eux aussi pleinement dans le jugement d'autrui, mais ils ne sont pas victimes d'une illusion de singularité et de supériorité sur leurs semblables.

[403] *OC* III, p. 537 : « Regulus lui même qui se traittoit de Carthaginois et qui refusoit de prendre sa place dans le Senat de Rome y parla tellement contre les interests de sa nouvelle patrie et contre les instructions de ses maitres que s'il étoit vrai qu'il fut obligé de leur être fidèle et d'obéir à leurs ordres la plus sublime des actions humaines ne seroit plus que le crime d'un traitre et l'on devroit équitablement approuver le supplice affreux que lui imposérent les feroces Carthaginois en punition de sa desobeissance. » Le passage se trouve au f° 62 v° du manuscrit de Neuchâtel 7840, qui contient également le brouillon du *Discours sur l'économie politique*.

Berchtold, dans son article sur la vertu des Romains, met en évidence également le caractère duplice de l'action de Mucius Scaevola[404], qui accompagne le sacrifice de sa main d'un mensonge destiné à épouvanter Porsenna. Il est possible que l'absence de Scaevola des textes systémiques de Rousseau, alors qu'il occupe une place si importante dans le premier livre des *Confessions*, soit due au même motif qui amène à mettre Regulus au second plan derrière Pédarète et la mère spartiate au début de l'Émile. Rien ne peut garantir que ces apparentes manifestations héroïques ne résultent de bas calculs intéressés plutôt que d'un véritable sentiment des obligations dues à la cité.

Cela est dû également à une autre raison structurelle : la différence entre Rome et Sparte, explicitée dans un autre des *Fragments politiques*. Alors que la République romaine fait partie des « États où les mœurs valent mieux que les lois », « à Sparte les loix sont la source des mœurs »[405]. Rome produit donc des hommes illustres qui conservent une dimension de singularité encore trop forte pour corroborer la thèse de Rousseau. En tant qu'exemple historique, pourvu d'une histoire qui lui est propre et d'un nom célèbre, Regulus ne peut devenir un exemple dans le propos de Rousseau. Alors que le patriotisme romain conduit à l'affirmation de l'individu (on peut ainsi comparer entre elles les figures exemplaires de l'histoire romaine et savoir laquelle a surpassé les autres), le civisme[406] spartiate appelle son effacement, constituant ainsi une image plus exacte de ce que représente l'Antiquité pour Rousseau.

---

[404] Jacques Berchtold, « Peut-on remettre en question l'intention vertueuse… ? », art. cité.

[405] *OC* III, p. 488. Ce passage se trouve également dans le manuscrit R16 (N 7840), f°75r°. Il fait partie des passages du brouillon du *DEP* non retenus dans la version définitive ; voir éd. Bruno Bernardi, Vrin, *op. cit.*, p. 21.

[406] Il faut remarquer que dans cette page de l'*Émile*, le terme de « patrie » n'intervient que lorsqu'il est question de Rome : « Un Citoyen de Rome…aimoit la patrie exclusivement à lui. » Le terme paraît inadéquat pour parler de Sparte : l'idée de « patrie » fait envisager le rapport à la cité sur le modèle du rapport familial aux parents, alors que, comme on l'a vu dans l'analyse du cas de la mère spartiate, Sparte opère une hiérarchie inverse des liens, le rapport à la famille étant envisagé comme une dépendance du rapport à la cité. Les termes de « patrie » et de « patriotisme » s'avèrent alors inappropriés pour décrire le phénomène politique spartiate.

L'analyse des exemples de Regulus, Pédarète et de la mère spartiate au début de l'Émile permet ainsi de mesurer comment le modèle antique de Rousseau s'est précisé depuis sa première apparition fracassante à travers la prosopopée de Fabricius. C'est l'étude des cités antiques qui permet de comprendre leurs grands hommes, et non l'inverse. En un sens, cette évolution prend acte des principes mis en avant par la prosopopée du premier *Discours*, mais aussi par la défense de Brutus et l'éloge de Caton. Toutes ces figures ont en commun d'être exaltées pour leur attachement à leur patrie : elles se définissent avant tout et par-dessus tout par rapport à leur cité d'origine. On note toutefois une évolution : Fabricius, Brutus mais aussi Caton sont examinés en tant que magistrats, parce qu'ils ont exercé des fonctions de commandement, alors que Pédarète et la mère spartiate sont pris au contraire comme exemples de simples citoyens. La prise en compte des mœurs dans l'espace politique, effective surtout dans les cités de l'Antiquité, amène paradoxalement à dépasser l'examen de l'exemplarité des chefs. C'est donc l'analyse des mœurs et des institutions des cités antiques qui occupe désormais la place plus déterminante dans le système de Rousseau.

Une première analyse laisserait croire que cette évolution et consolidation du modèle antique de Rousseau implique également un changement de référent historique. Comme on a pu le constater, toutes les figures saillantes qui font l'objet d'un traitement particulier chez Rousseau (Fabricius, Brutus, Caton, Regulus) sont tirées de l'histoire romaine, et plus précisément, de l'histoire de la République. En revanche, comme on l'a vu à l'ouverture de l'Émile, le recentrement du point de vue à l'échelle de la cité s'opère à travers la mise en avant de Sparte comme paradigme de collectivité. Faut-il en conclure que Rousseau, à mesure qu'il consolide son système

politique et les exemples qui lui permettent de l'approfondir, passe d'un modèle romain à un modèle spartiate ?

Une telle hypothèse viendrait confirmer l'interprétation proposée par Judith Shklar. Dans son ouvrage *Men and citizens*, elle oppose les deux modèles qui constitueraient les deux pôles autour desquels se construit la pensée de Rousseau : Sparte, et un idéal domestique qui reprend ses éléments constitutifs à la représentation de l'âge d'or[407]. Les références à Rome n'ont, dans cette interprétation, pas de fonction propre : elles suivent un cadre de pensée défini par la représentation de la cité spartiate, caractérisée par une grande cohésion, l'indifférenciation entre les citoyens et une forte stabilité qui se traduit par la quasi-absence d'histoire. Selon que l'on attribue à Rome ou à Sparte la place la plus significative dans le système politique de Rousseau, la compréhension même que l'on a de ce système change. Voir un « modèle spartiate » à l'œuvre chez Rousseau amène à envisager sa pensée politique comme un système fixe. Il n'est pas possible de répondre par la seule étude des figures présentes dans ses textes. Il faut également examiner pourquoi la représentation de l'Antiquité de Rousseau se fonde principalement sur ces deux États, et comment la notion même de cité joue un rôle décisif pour poser l'Antiquité en critique de la modernité.

II. 3. 2. *Une juste interprétation de la vertu antique est-elle possible ?*

La question de la juste interprétation de la vertu antique est explicitement posée par Rousseau lui-même. Au livre deux de l'*Émile*, la discussion autour de la vertu d'Alexandre[408] expose certains enjeux de la question. Nous nous proposons

---

[407] *Men and citizens*, *op. cit*. « Sparta and the Age of Gold », p. 12-32.

[408] Rousseau, comme Montesquieu, affirme une vision nouvelle d'une figure classique de la tradition historique et rhétorique. Il ne fait cependant pas d'Alexandre une figure majeure de sa pensée, rejetant

d'analyser ce passage en montrant cependant qu'il est plus exceptionnel que représentatif de ce que signifie l'Antiquité chez Rousseau.

Il faut tout d'abord noter que le contenu de cet épisode, rapporté par Quinte-Curce et par Plutarque, n'est pas rappelé[409]. En effet, il ne s'agit pas, comme pour les figures précédentes, d'une anecdote méconnue, sélectionnée par Rousseau dans ses lectures personnelles, mais d'un épisode dont la célébrité a été encore accrue par le tableau de Jean Restout auquel Rousseau fait allusion[410]. Rousseau ici ne cherche pas à faire connaître l'Antiquité sous un nouveau jour ; il expose sa position singulière en s'exprimant sur un élément d'une culture partagée. Ainsi, il incrimine les modes de connaissance utilisés pour appréhender l'Antiquité : selon lui, ils en donnent une image faussée. En effet, les modernes n'appréhendent l'Antiquité qu'à travers leurs propres catégories. De cette manière, voir dans l'action d'Alexandre la manifestation de tel ou tel vice ou vertu (« témérité », « intrépidité », « fermeté », « courage ») constitue la preuve d'une grave mécompréhension[411]. Il faut ici se rappeler que c'est précisément à ce type d'analyse que Rousseau s'est livré dans le *Discours sur la vertu du héros*, et qu'il a immédiatement rejetée. Les actions des grands hommes de l'Antiquité ne peuvent être jugées à l'aune des catégories morales modernes, trop étroites. Ce qui rend remarquable la confiance d'Alexandre envers Philippe, c'est, selon Rousseau, précisément le fait qu'elle n'est pas exceptionnelle : elle manifeste une confiance dans la possibilité et même dans le caractère *ordinaire* de la vertu.

---

aussi bien l'image traditionnelle du conquérant que le symbole de prospérité et d'expansion commerciale évoqué par Montesquieu. Pour une étude de l'évolution de l'image d'Alexandre au siècle des Lumières, voir Pierre Briant *Alexandre des Lumières, Fragments d'histoire européenne,* Paris, Gallimard, 2012 (Rousseau n'y est pas étudié, car il laisse peu de place à Alexandre).

[409] Voir la *Vie d'Alexandre*, XXXIV et Quinte-Curce, *Histoire d'Alexandre*, III, 6.

[410] Rousseau introduit le passage en évoquant « le trait connu du médecin Philippe qu'on a mis en tableau et qui surement en valoit bien la peine » (*OC* IV, p. 348). Voir le tableau de Jean Restout, *Alexandre malade recevant le breuvage du médecin Philippe* (1747) actuellement conservé à Amiens, Musée de Picardie.

[411] *OC* IV, p. 349 : « Le plus grand nombre blâma la témérité d'Alexandre ; quelques uns à l'exemple du gouverneur admiroient sa fermeté, son courage ; ce qui me fit comprendre qu'aucun de ceux qui étoient présens ne voyoit en quoi consistoit la véritable beauté de ce trait. »

Contrairement aux modernes[412], Alexandre n'a pas de difficulté à croire à l'incorruptibilité de Philippe ; loin de manifester telle ou telle vertu particulière, son attitude montre la croyance en un phénomène plus général devenu presque inconcevable pour les contemporains, *la* vertu.

Dans cet épisode, Alexandre lui-même n'incarne pas la vertu ; il n'est jamais qualifié de vertueux, mais Rousseau lui prête une « grande âme ». Cela correspond à l'image par ailleurs mitigée qu'il présente de ce personnage, dont il critique la domination dans le premier *Discours*[413] et la cruauté dans la *Lettre à d'Alembert*[414]. Le sens de cet épisode réside donc moins dans l'image d'Alexandre qui y est présentée, que dans la distance entre Antiquité et modernité. L'apostrophe au lecteur montre que le comportement d'Alexandre est devenu indéchiffrable : « Infortunés ! S'il faut vous le dire, comment le comprendrez-vous ? » Ce qui était ordinaire pour les Anciens doit être expliqué aux modernes.

Cet épisode confirme donc une définition « historique » de la vertu, comprise comme ce qui est propre aux Anciens, mise en place dans le premier *Discours*. La vertu de Philippe, incorruptible et incapable de penser même à commettre une action fausse ou mensongère, correspond à ce qu'incarne un personnage tel que Fabricius. Toutefois, le traitement de cet épisode manifeste également l'évolution de la représentation de l'Antiquité de Rousseau. La confrontation de ce passage avec l'évocation de Regulus, de Pédarète et de la mère spartiate au début du livre I montre que Rousseau introduit une distinction importante qui n'était pas présente dans le texte du premier *Discours*. Si le terme de « vertu » constitue la clef de l'épisode d'Alexandre et de Philippe, il n'apparaît pas dans les épisodes du livre I. Cela est dû,

---

[412] Pour une étude de la manière dont cet épisode met en scène l'opposition entre Rousseau et les « philosophes », voir l'article de Catherine Volpilhac-Auger dans le volume *Rousseau et les philosophes*, Michael O'Dea (dir.), Oxford, Voltaire Foundation, 2010, p. 99-107.
[413] *OC* III, p. 7.
[414] *OC* V, p. 99.

en premier lieu, au régime d'écriture très différent de ces deux passages. Tous deux traitent du fossé infranchissable entre Antiquité et modernité : dans les deux cas, l'on peut dire « cela n'a pas grand raport, ce me semble, aux hommes que nous conoissons »[415]. Mais leur situation d'énonciation est fort différente. Dans le livre I, Rousseau se situe au niveau des principes généraux. Il présente une analyse impersonnelle. Dans le livre II, il intervient lui-même, de la façon la plus personnelle : l'enjeu est alors déplacé. Il ne s'agit plus de connaître les causes de la différence entre hommes anciens et modernes, mais de voir comment cette connaissance peut enrichir ou non notre appréhension de la moralité. Ce qu'est capable de concevoir Jean-Jacques Rousseau dans ce domaine va alors bien au-delà de la compréhension de ses contemporains.

Le terme de « vertu » paraît donc désormais issu d'une énonciation subjective, qui révèle une proximité avec l'Antiquité gagnée par la sensibilité personnelle du narrateur. Il n'a pas de place dans l'évocation de Regulus, de Pédarète et de la mère spartiate, qui consistent en de courts récits, ne laissant que peu de place au commentaire du narrateur – car ils parlent d'eux-mêmes. Rousseau emploie alors une terminologie morale strictement définie, qui n'était pas encore en place à l'époque de la rédaction du premier *Discours* et qui peut apparaître encore ambigüe dans le *Discours sur l'économie politique*. Dans son vocabulaire moral, le terme de « vertu » reste attaché à l'idée d'effort, et plus précisément, de dépassement de son intérêt ou de ses inclinations les plus spontanés : à l'homme bon qui suit ses inclinations naturelles vers le bien s'oppose l'homme vertueux qui sacrifie ses inclinations les plus intimes à ce qu'il sait être juste, comme le montrent dans la *Lettre à Franquières*[416] les exemples de Titus et de Brutus illustrant cette distinction entre bonté et vertu. Ce

[415] *OC* IV, p. 249.
[416] *Lettres philosophiques*, *op. cit.*, p. 377.

dernier terme pourrait donc directement correspondre au comportement de Regulus, Pédarète ou de la mère spartiate. La *vertu* en politique consiste en effet à faire passer ses intérêts les plus intimes, les plus chers, après l'intérêt commun : elle conserve une dimension sacrificielle fondamentale.

Mais ce qu'il y a de remarquable dans ces trois personnages, et surtout dans les deux derniers (car, comme on l'a vu, la sincérité de Regulus peut être sujette à caution), c'est moins le fait qu'ils sacrifient ce qui semble être le plus naturel (l'amour-propre, l'amour maternel) à la cité que le fait qu'ils le fassent précisément *sans effort*. On ne peut alors plus rigoureusement parler de « vertu » au sens que lui donne Rousseau. C'est une explication possible de l'effacement délibéré du terme de « vertu » du *Contrat social*, mis en évidence par James Swenson[417]. Le cœur de l'action politique, comme l'indique la conclusion du chapitre « Division des loix »[418], porte en effet sur les mœurs des citoyens. Or former les mœurs des citoyens signifie les habituer à considérer l'intérêt commun *avant* leur intérêt propre. En ce sens, l'action du législateur vise son propre effacement. Il s'agit de rendre l'amour de la patrie naturel, donc d'effacer toute apparence d'effort ou d'artificialité dans ce qui est pourtant une construction on ne peut plus artificielle. Tout le propos du *Contrat social* est de montrer la nécessité de rendre les citoyens vertueux sans qu'ils le sachent : mais peut-on alors parler de vertu ? L'ambivalence du *Discours sur l'économie politique*, qui définissait la vertu comme le fait de conformer sa volonté particulière à la volonté générale, et demandait de former des citoyens « bons », semble clarifiée dans l'Émile. Le terme n'a de sens que pour marquer une distance avec les lecteurs contemporains, qui conçoivent l'oubli de l'intérêt particulier comme un sacrifice. Rousseau a bien conscience qu'il est impossible, dans les faits, de faire spontanément

---

[417] « La vertu républicaine dans le *Contrat social* », art. cité.
[418] *CS* II, 11, *OC* III, p. 394.

passer l'intérêt commun avant l'intérêt particulier[419] – à moins de vivre à Sparte. On ne peut alors parler de « vertu des anciens » que d'un point de vue extérieur, celui des modernes, pour qui cette vertu ne va pas de soi – et pour qui donc elle peut encore être appelée « vertu ».

Pédarète et la mère spartiate représentent ainsi ce que l'on pourrait appeler le paradoxe des Anciens, vertueux sans l'être, puisque leur comportement s'effectue sans effort et sans conscience de sa difficulté – c'est sur ce point que les Spartiates se distinguent des Romains, encore trop conscients de leur différence. Le choix même des figures que Rousseau érige en modèles s'avère significatif. On note d'emblée qu'il écarte les chefs militaires pour leur préférer les magistrats ou hommes d'État. La préférence de Rousseau ne va pas aux « héros » de l'Antiquité. Déjà, le *Discours sur la vertu du héros*, tout en distinguant le « héros » du « sage », refusait, contrairement à la définition courante de l'héroïsme[420], de conférer ce titre aux seuls guerriers, préférant le conférer à ceux qui savent « gouverner les peuples ». Alexandre n'est ainsi pas reconnu comme authentiquement vertueux, et Fabricius cède rapidement la place à Brutus, puis à Caton. Si l'admiration de Rousseau pour ce dernier se fonde d'abord sur l'action accomplie au cours de son éphémère commandement militaire, elle porte bien davantage sur ses qualités de dirigeant politique que de soldat. Caton est valorisé parce qu'il a su former des hommes : il a en cela effectué une action véritablement politique, au sens où l'entend Rousseau. Ce sens plein de la politique n'a été mis en œuvre que par les cités antiques, comme l'illustrent les exemples de Pédarète et de la mère spartiate, dont les inclinations les plus intimes sont affectées par l'action de la cité. Ces deux personnages montrent que l'intérêt de Rousseau pour

---

[419] Voir *CS* III, 2, *OC* III, p. 401.

[420] Voir ainsi l'article « Héros » de Jaucourt dans l'*Encyclopédie* : le héros réunit les vertus guerrières aux vertus morales et politiques, mais il se distingue surtout par sa vaillance dans les combats. L'article « Héroïsme », attribué de façon douteuse à Diderot, est beaucoup plus critique envers l'héroïsme, dont il suggère qu'il s'agit surtout d'une illusion du peuple.

la politique l'amène à se désintéresser des grandes figures ; dans l'histoire antique, les citoyens ordinaires s'avèrent plus représentatifs que les hommes illustres.

Cette évolution résulte d'une réflexion sur la différence structurelle entre la politique ancienne et moderne, élaborée à partir de la lecture fondamentale que représente l'œuvre de Montesquieu. Rousseau s'appuie sur la définition de la vertu politique, critère de distinction entre Anciens et Modernes dans l'*Esprit des lois*, pour développer son interprétation propre, en opposant aux concepts de Montesquieu une représentation de l'héroïsme antique héritée notamment de la lecture de Plutarque.

II. 3. 3. *De Montesquieu à Amyot : la question de « l'autre nature » des Anciens*

Rousseau envisage en effet constamment les actions des hommes illustres de l'Antiquité du point de vue des modernes. Il reprend en cela le constat de Montesquieu, qui sanctionne la différence radicale entre les habitudes anciennes et modernes. Cette idée apparaît notamment dans un fragment politique particulièrement révélateur :

> LES PHILENES
>
> On auroit beau dire que ces faits ne sont pas vrais, car même en les supposant faux il falloit au moins qu'ils eussent dans ces tems là quelque probabilité qui les fit adopter par les historiens. Si l'on nous racontoit aujourd'hui un trait semblable de quelqu'un de nos contemporains nous n'en ferions que rire et personne ne daigneroit en parler.[421]

L'histoire des deux frères Philènes, deux Carthaginois qui acceptèrent d'être enterrés vivants pour marquer la frontière avec la Cyrénaïque, est relatée par Salluste[422]. On

[421] *OC* III, p. 559 ; ms N 7840, f° 62.

[422] *Guerre de Jugurtha*, LXXIX. Rousseau mentionne une seconde fois les deux frères Philènes dans la *Lettre à Voltaire*, aux côtés de Codrus, de Marcus Curtius, et du consul Decius, comme exemples de dévouement à la patrie (*OC* IV, p. 1068). On peut se demander pourquoi cet épisode, qui semble avoir particulièrement frappé Rousseau, n'est jamais repris dans ses œuvres principales (pas plus que les

peut noter le parallèle entre la formule finale de ce texte et le sort que le premier *Discours* prédisait à un Socrate qui, à l'époque contemporaine, serait condamné à la dérision publique[423]. Le texte sur les Philènes va cependant plus loin. Tout comme l'épisode d'Alexandre et du médecin Philippe dans l'Émile, il donne comme caractéristique des Anciens une croyance en des actes vertueux qui sont inconcevables aux modernes. Mais cette croyance est ici interprétée comme l'indice de structures politiques : les Anciens étaient habitués à accepter le sacrifice de soi pour la patrie, et à le considérer comme normal. L'Antiquité n'est pas l'âge de la vertu, un âge où tous les personnages seraient vertueux, mais un temps où la vertu est considérée comme possible, voire commune – ce qui est l'indice de structures politiques et sociales profondément différentes.

L'enjeu de l'examen de ces conduites morales héroïques se situe alors bien au-delà de l'incrédulité devant tel ou tel acte particulier, comme celui de Regulus par exemple. Il concerne les structures politiques mêmes qui rendent ces manifestations de vertu possibles, voire fréquentes, et qui reposent sur elles. Rousseau, à la suite de Montesquieu, interroge ici le nœud étroit entre mœurs et institutions : les premières sont formées par les secondes, et les maintiennent en retour. Les modernes, ne pouvant plus pratiquer la vertu parce qu'ils n'y croient pas, et n'y croyant pas parce qu'ils ne peuvent pas l'observer, ne peuvent par conséquent connaître d'autre gouvernement que le monarchique ou le despotique, qui ne reposent pas sur la vertu. Les actions des hommes illustres de l'Antiquité apparaissent ainsi non comme des

---

autres mentionnés dans la *Lettre à Voltaire*). Plusieurs raisons peuvent être avancées. Tout d'abord, ces deux frères appartiennent à une cité (Carthage) dont Rousseau ne fait pas l'éloge par ailleurs, en raison de sa trop forte propension au luxe et au commerce. Trop exceptionnels, les Philènes ne peuvent pas être pris comme le produit des institutions de la cité. D'autre part et surtout, comme l'illustre le texte même du « fragment politique », cet exemple véritablement extraordinaire pourrait susciter l'incrédulité pure et simple des lecteurs modernes. Il montre toutefois le degré d'érudition historique de la part de Rousseau, et suggère une lecture directe de Salluste, qui lui fournit par ailleurs des renseignements précis que l'on retrouve dans le chapitre « De la religion civile » du *Contrat social*.

[423] *OC* III, p. 15 : « Parmi nous, il est vrai, Socrate n'eût point bû la cigue ; mais il eût bû dans une coupe encore plus amere, la raillerie insultante, et le mépris pire cent fois que la mort. »

modèles de conduite atemporels, mais comme le résultat de structures politiques particulières, qui donnent la véritable mesure de la modernité. Ces grandes actions valent moins en elles-mêmes, et prises séparément, que comme indice de ce qui a pu être considéré comme plausible dans l'Antiquité, et qui paraît un mirage aux modernes.

Rousseau reprend ici directement les analyses de Montesquieu, et y répond. Un passage capital de l'*Esprit des lois* aborde cette question de l'incrédulité des modernes face au récit des conduites héroïques des Anciens :

> Dans les monarchies, la politique fait faire les grandes choses avec le moins de vertu qu'elle peut ; comme, dans les plus belles machines, l'art emploie aussi peu de mouvements, de forces et de roues qu'il est possible.
>
> L'État subsiste indépendamment de l'amour pour la patrie, du désir de la vraie gloire, du renoncement à soi-même, du sacrifice de ses plus chers intérêts, et de toutes ces vertus héroïques que nous trouvons dans les anciens, et dont nous avons seulement entendu parler.[424]

La formulation de Montesquieu est ambigüe. La relative qui conclut le texte peut s'interpréter de deux manières. Ces « vertus héroïques » qui amènent à tout sacrifier, y compris soi-même, pour la patrie, ne sont pour les modernes que des récits, et non des faits observables. On peut donc soit mettre en doute ces récits, qu'aucun témoignage sûr ne permet de corroborer, soit les tenir pour véridiques, mais prendre acte du fait qu'ils ne correspondent à aucune réalité contemporaine. Les deux options amènent dans les faits à la même conclusion : les Anciens, dans leur dévouement patriotique, ne peuvent plus servir de modèle aux Modernes.

Cela a des implications politiques majeures. La question de l'héroïsme est fondamentalement liée à celle du « gouvernement », ou régime politique, adapté aux modernes. Les « vertus héroïques » évoquées par Montesquieu correspondent en effet à sa définition de la « vertu politique » : définie positivement comme « l'amour des

[424] *EL* III, 5, éd. cit., t. 1, p. 28 éd. Derathé-Casabianca.

lois et de la patrie », elle a pour les modernes une signification essentiellement négative, puisqu'elle implique « un renoncement à soi-même, qui est toujours une chose très pénible », et « une préférence continuelle de l'intérêt public au sien propre »[425]. Ainsi, si les modernes, ne pouvant plus observer la manifestation de la vertu politique, ne peuvent plus la pratiquer. Le régime monarchique, qui les dispense de pratiquer une vertu aussi difficile, s'avère alors le plus adapté pour les contemporains.

Rousseau reprend l'analyse de Montesquieu, mais il n'accepte pas au même degré la nécessité du gouvernement monarchique. Il ne reconnaît pas la légitimité de cette forme de gouvernement. Il examine ainsi la différence structurelle entre Anciens et modernes du point de vue des principes et non de l'évolution historique : il ne s'agit pas pour lui de tirer les conséquences d'une évolution inéluctable mais de voir comment cette évolution a placé les Modernes, peut-être définitivement, en-dehors de toute légitimité politique. L'examen du caractère désormais exotique des actions héroïques de l'Antiquité joue un rôle important dans la détermination de cette conclusion.

Rousseau, comme Montesquieu, constate l'incrédulité des modernes devant les actions héroïques des Anciens. Toutefois, il n'adopte pas le scepticisme que ces actes invérifiables peuvent provoquer. S'appuyant sur le système de relations entre mœurs et institutions politiques mis en évidence par Montesquieu, il en fait une arme contre les modernes, alors que l'auteur de l'*Esprit des lois* s'en servait pour définir et justifier leurs besoins politiques spécifiques. La vérité historique des actes de vertu des Anciens devient alors une question secondaire. Même s'il s'agit de récits mythiques ou enjolivés, le fait même que l'on ait pu penser à les présenter pour vrais

[425] *EL* IV, 5, « De l'éducation dans le gouvernement républicain ».

montre qu'il a existé un public susceptible d'y croire[426], et par conséquent des institutions capables de les provoquer. Le fait même que les actes de vertu des Anciens paraissent improbables aux modernes devient alors le signe de la corruption de leurs institutions politiques.

Ainsi, Rousseau, tout en reprenant le diagnostic de Montesquieu, aborde ce que l'on pourrait appeler la question de « l'autre nature » des Anciens dans une perspective radicalement différente. S'il se refuse à considérer leurs hauts faits comme la manifestation d'une nature supérieure[427], il n'adopte pas pour autant la position relativiste qu'il attribue à Montesquieu[428]. Il tente de rendre compte de la différence essentielle qui existe entre les hommes antiques et modernes, sans la réduire à un jeu de circonstances, qui conduirait à devoir simplement accepter un état de fait déjà présent.

Si la question de « l'autre nature » des Anciens innerve toute l'œuvre de Rousseau depuis le premier *Discours*, on en trouve la formulation la plus complète dans la dernière de ses œuvres politiques, les *Considérations sur le gouvernement de Pologne* :

> Quand on lit l'histoire ancienne, *on se croit* transporté dans un autre univers et parmi d'autres êtres. Qu'ont de commun les François, les Anglois, les Russes avec les Romains et les Grecs ? Rien presque que la figure. Les fortes âmes de ceux-ci paroissent aux autres des exagérations de l'histoire. Comment eux qui se sentent si petits penseroient-ils qu'il y ait eu de si grands hommes ? Ils existèrent pourtant, et c'étoient des humains comme nous : qu'est-ce qui nous empêche d'être des hommes comme eux ? Nos préjugés, notre basse philosophie, et les passions

---

[426] Il faut remarquer l'importance cruciale que Rousseau accorde à la relation entre le récit et son public. Il prend en compte les relations réciproques entre l'écrit et le lecteur : le premier est formé en fonction du second, et par conséquent le révèle en retour. S'il est conscient de cet effet sur un plan général, il en tire des conséquences décisives dans sa propre pratique d'écriture.

[427] Comme c'est le cas notamment chez Montaigne, qui reconnaît et accepte la faiblesse des modernes par rapport aux anciens : « En ces vanitez mesme nous descouvrons combien ces siecles estoyent fertiles d'autres esprits que ne sont les nostres. Il va de cette sorte fertilité, comme il fait de toutes autres productions de la nature. » (*Essais* III, 6, éd. citée, p. 951).

[428] Dans l'*Émile*, Rousseau reproche à Montesquieu de s'être contenté de « traiter du droit positif des gouvernements établis », en s'empêchant par conséquent de « traiter des principes du droit politique ». Voir *Émile*, V, *OC* IV, p. 836.

> du petit intérest, concentrées avec l'égoïsme dans tous les cœurs par des institutions ineptes que le génie ne dicta jamais.[429]

La singularité du point de vue de Rousseau est nette lorsque l'on confronte ce texte avec sa source, le troisième chapitre des *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* :

> Comme les peuples de notre Europe ont à peu près les mêmes arts, les mêmes armes, la même discipline et la même manière de faire la guerre, la prodigieuse fortune des Romains nous paraît inconcevable. D'ailleurs il y a aujourd'hui une telle disproportion dans la puissance qu'il n'est pas possible qu'un petit État sorte par ses propres forces de l'abaissement où la providence l'a mis.
>
> Ceci demande qu'on y réfléchisse, sans quoi nous verrions des événements sans les comprendre et, ne sentant pas bien la différence des situations, *nous croirions* en lisant l'histoire ancienne voir d'autres hommes que nous.[430]

La réécriture au présent, chez Rousseau, de ce qui apparaît au conditionnel chez Montesquieu est très significative. Là où Montesquieu propose une réflexion sur les facteurs matériels qui permettent de comprendre les différences évidentes entre les Romains et les contemporains, ce qui permet de réduire la distance, Rousseau, au contraire, met l'accent sur le contraste.

Les explications qu'il avance pour expliquer ce contraste sont d'un tout autre ordre. Il ne l'attribue pas à la « différence des situations », mais à un facteur structurel : l'appréhension par les Anciens de la structure politique. Cela est mis en évidence dès le *Discours sur l'économie politique* :

> Formez donc des hommes si vous voulez commander à des hommes : si vous voulez qu'on obéisse aux lois, faites qu'on les aime, et que pour faire ce qu'on doit, il suffise de songer qu'on doit le faire. C'était là le grand art des gouvernements anciens, dans ces temps reculés où les philosophes donnaient des lois aux peuples, et n'employaient leur autorité qu'à les rendre sages et heureux. De là tant de lois somptuaires, tant de règlements sur les mœurs, tant de maximes publiques admises ou rejetées avec le plus grand soin. Les tyrans mêmes n'oubliaient pas cette importante partie de l'administration, et on les voyait attentifs à corrompre les mœurs de leurs esclaves avec autant de soin qu'en avaient les magistrats à corriger celles de leurs concitoyens.

---

[429] *OC* III, p. 956.
[430] *Romains*, III, éd. citée, p. 105.

> Mais nos gouvernements modernes qui croient avoir tout fait quand ils ont tiré de l'argent, n'imaginent même pas qu'il soit nécessaire ou possible d'aller jusque-là.[431]

Les hauts faits des hommes de l'Antiquité sont le résultat de pratiques de gouvernement qui prennent en compte les mœurs, et s'attachent donc à transformer les hommes. Une telle pensée ne peut être comprise sans prendre en compte le concept central de perfectibilité[432] développé dans le second *Discours*. Cette faculté de l'homme lui permet en effet de se changer, jusqu'à paraître avoir une autre nature[433]. Les gouvernements antiques savent travailler dans cet espace de jeu rendu possible par la nature humaine elle-même, tandis que les modernes ne le prennent pas en compte. L'accent mis sur l'échelle de la cité, qui, envisagée comme une patrie, crée un rapport de dépendance qui permet au citoyen de se reconnaître non pas toujours en soi-même, mais à une échelle supérieure. De ce fait, ils ouvrent une possibilité non seulement politique mais véritablement anthropologique, comme le montre la fin de la deuxième partie du *Discours sur l'économie politique*.

> Si, par exemple, on les exerce assez tôt à ne jamais regarder leur individu que par ses relations avec le corps de l'État, et à n'apercevoir, pour ainsi dire, leur propre existence que comme une partie de la sienne, ils pourront parvenir enfin à s'identifier en quelque sorte avec ce grand tout, à se sentir membres de la patrie, à l'aimer de ce sentiment exquis que tout homme isolé n'a que pour soi-même, à élever perpétuellement leur âme à ce grand objet, et à transformer ainsi en une vertu sublime, cette disposition dangereuse d'où naissent tous nos vices. Non seulement la philosophie démontre la possibilité de ces nouvelles directions, mais l'histoire en fournit mille exemples éclatants ; s'ils sont si rares parmi nous, c'est que personne ne se soucie qu'il y ait des citoyens, et qu'on s'avise encore moins de s'y prendre assez tôt pour les former.[434]

« L'histoire » renvoie ici à l'histoire antique, par opposition à l'histoire moderne et aux gouvernements contemporains. Ce texte important met l'accent sur une différence essentielle : l'effacement, à l'âge moderne, de la cité. Il montre que la création du

---

[431] *OC* III, p. 252.
[432] *OC* III, p. 142.
[433] Ce même principe se trouve au fondement de la théorie éducative de Rousseau, et notamment de sa théorie éducative, comme le montre Christophe Martin dans son ouvrage, *« Éducations négatives », fictions d'expérimentations pédagogiques au dix-huitième siècle*, Paris, Classiques Garnier, 2010.
[434] *OC* III, p. 260.

sentiment patriotique joue un rôle clef dans la formation même de cette entité qu'est la cité. Il permet de surcroît de créer véritablement un autre homme, en retournant la « disposition dangereuse » que constitue l'amour-propre pour en tirer des effets bénéfiques.

Cette réflexion sur le rôle de la cité dans la transformation de l'homme amène une modification profonde de la notion même de vertu. Nous avons vu comment, dans le premier *Discours* notamment, Rousseau emploie « vertu » dans un sens très proche de la définition de la « vertu politique » par Montesquieu : la capacité à sacrifier son intérêt personnel au profit de l'intérêt commun. Toutefois, Rousseau n'emploie jamais l'expression de « vertu politique », et dans le développement de son système propre, ce syntagme devient presque un oxymore, puisque l'objet même des sociétés politiques, comme on peut le voir en considérant celles de l'Antiquité, est de faire en sorte que la vertu ne soit plus considérée comme telle par les citoyens. L'action politique doit tendre à modifier les critères moraux des citoyens au point de faire disparaître l'idée de vertu. Cette conception est reflétée et matérialisée par le choix des exemples de Rousseau, qui après avoir exalté des hommes d'État, prend dans l'Émile de simples citoyens ordinaires comme figures exemplaires.

En précisant ainsi sa conception de l'exemplarité, pensée en fonction du rôle qu'elle joue dans l'association politique, et par là même en élaborant sa galerie de figures personnelles, Rousseau oppose à l'analyse de Montesquieu une autre médiation essentielle, la lecture de Plutarque-Amyot. On peut remarquer en effet que toutes les figures antiques véritablement saillantes présentes chez Rousseau (Fabricius, Brutus, Caton, Pédarète et la mère spartiate), qui contribuent à construire l'image d'une Antiquité civique, s'enracinent dans cette lecture fondamentale. La prosopopée de Fabricius, on l'a vu, contient une allusion implicite mais claire à la *Vie*

de Pyrrhus ; la discussion sur le comportement de Brutus se fonde sur un passage de la *Vie de Publicola* ; Rousseau élabore l'interprétation de Caton comme chef politique d'après un passage de la *Vie de Caton d'Utique* ; enfin, nous avons pu voir que les deux anecdotes de Pédarète et de la mère spartiate sont directement issues de la *Vie de Lycurgue* et des *Apophtegmes des Lacédémoniennes*. On peut même observer un recentrement sur l'hypotexte plutarchéen : alors que le personnage de Fabricius est élaboré à la fois sur la base de la *Vie de Pyrrhus* et du *De Providentia* de Sénèque, alors que la défense de Brutus ne mentionne pas la version de la mort de ses fils attestée par Plutarque (où Brutus reste impassible), l'évocation de Caton et des deux Spartiates du début de l'Émile s'appuie bien davantage sur un rapport personnel et direct au texte de Plutarque, dont Rousseau affirme son interprétation propre. A mesure que Rousseau élabore et consolide son système, il se rapporte de plus en plus étroitement à cette lecture fondamentale.

Le resserrement des figures antiques autour de leur appartenance à la cité résulte en effet de la présentation du texte de Plutarque par Amyot. La lecture « civique » de Plutarque n'est pas uniquement due au contexte genevois de l'enfance de Rousseau ; elle est présente dans la traduction même par laquelle Rousseau prend connaissance du texte. Comme le rappelle judicieusement Yves Touchefeu[435], l'édition d'Amyot aborde d'emblée la question de la différence qui sépare les hommes de Plutarque des hommes modernes. Dans la dédicace de sa traduction des *Vies* au « très puissant et très Chrétien Roy de France Henry deuxieme de ce nom », Amyot donne à cette différence une coloration nettement politique : il la fait résider dans l'attachement patriotique des Anciens, inconnu des temps modernes où elle est remplacée par le service aux rois :

---

[435] *L'Antiquité et le christianisme*, *op. cit.*, p. 56.

> Ceux qui de père en fils sont nez ou habituez soubs une juste, legitime & hereditaire principauté, comme la vostre, Sire, doyvent, à mon jugement, au service de leur prince, la devotion que les Sages anciens attribuyoient à la charité du païs où l'on a pris naissance. Car ils disoyent que le premier degré en estoit deu aux Dieux, le second au païs, & le troisieme aux parens, sans faire mention de Roy ne de Prince, pour autant que c'estoyent gens qui vivoyent soubs autre forme de gouvernement, que de Royaume.[436]

Si l'on peut douter du fait que Rousseau ait prêté grande attention à ce texte lors de sa découverte de Plutarque à sept ans, il est probable qu'il s'y soit arrêté lors de ses relectures ultérieures. Amyot s'y livre à un tour de force rhétorique pour faire agréer son ouvrage à Henri II. Il s'appuie en effet sur la différence politique fondamentale entre Anciens et Modernes, les premiers ignorant la monarchie, pour y voir un parallèle plus qu'une opposition : du fait de la différence dans le naturel des nations, il est tout aussi convenable pour les modernes de « faire service à leur souverain » qu'il l'était pour les Anciens de « servir à [leur] entier pouvoir au bien public de [leur] pays. » À l'époque moderne, c'est en effet le roi qui incarne dans sa personne même la « chose publique », « le public sous lequel la vie, l'honneur et le bien de chaque particulier sont compris ».

Cette polarisation des Anciens et des Modernes autour de la pratique du régime monarchique résulte d'une construction manifeste dans le texte même d'Amyot, qui n'ignore pas naturellement qu'il y a eu également d'illustres monarchies dans l'Antiquité, puisque, pour se concilier la faveur d'Henri II, il rappelle les mots d'Artabane, officier à la cour de Perse, à Thémistocle[437]. Toutefois, Amyot suggère aussi que ce ne sont pas ces monarchies qui ont fait le véritable éclat de l'Antiquité :

---

[436] *Vies des hommes illustres grecs et romains*, Genève, Jacob Stoer, 1594, p. III. *Œuvres* de Plutarque, Paris, Cussac, 1801, t. 1, p. XVII.

[437] « Car quant à vous autres Grecs, on dit que vous n'avez rien si cher ni en si grande recommandation, que la liberté et l'égalité, mais nous Persiens estimons que la plus belle et la plus sainte ordonnance que nous ayons, soit celle qui nous commande d'honorer, servir et révérer notre roi ni plus ni moins que l'image du Dieu vivant, qui régit et gouverne tout ce monde. » *Les Vies des hommes illustres*, Genève, Jacob Stoer, 1594, p. III.

évoquant sans les nommer les « deux plus nobles, plus vertueuses et plus puissantes nations qui jamais furent au monde », il sous-entend que la Grèce et Rome ont dû leur supériorité à un régime républicain.

Rousseau reprend à son compte cette vision des grands hommes de l'Antiquité, dont la vertu exceptionnelle serait due à leur appartenance républicaine, pour l'opposer au relativisme historique de Montesquieu. Mais la position qui lui est propre marque sa singularité tant par rapport à Amyot qu'à Montesquieu. Amyot voit dans la distance historique et politique entre Anciens et modernes un rapport d'équivalence, proposant malgré tout les Anciens comme modèles de comportement individuel transposables dans le service au roi. La réflexion d'ampleur de Montesquieu invalide une telle approche, tout en reprenant la polarisation entre Anciens et modernes autour de la pratique du régime monarchique. L'intrication du politique, du social et du moral rend, de ce fait, toute imitation de la vertu des Anciens chimérique : elle n'a plus sa place dans un État monarchique. La difficulté de la position de Rousseau tient à ce que, comme Amyot, il propose en modèle les figures héroïques rencontrées au cours de sa lecture de l'histoire ancienne et particulièrement de Plutarque, tout en reconnaissant, à la suite de Montesquieu, l'ineffectivité de ce modèle, qui n'est même plus compréhensible à l'heure actuelle du fait de l'évolution des mœurs. Comment expliquer cette position paradoxale ? La réponse réside dans la fonction nouvelle que Rousseau assigne au « modèle » des figures antiques – qui en modifie profondément le sens. Si les hommes illustres ne peuvent plus constituer des guides de conduite pour les lecteurs contemporains, dans leur grande majorité sujets de monarques, ils peuvent en revanche leur servir de « modèles » dans un autre sens, plus abstraits : ils servent de modèles intellectuels, qui permettent de concevoir

l'ampleur des potentialités de l'humain – ce que la modernité, trop réductrice, s'avère incapable de faire.

La réduction, à partir du *Discours sur l'économie politique*, de la présence des figures d'hommes illustres dans l'œuvre de Rousseau, n'est donc pas synonyme d'un effacement, mais bien plutôt d'un approfondissement. Rousseau passe de la présentation de figures exemplaires à une réflexion sur l'idée même d'exemplarité, pensée pour son rôle à l'intérieur même d'une conception de la politique centrée sur les mœurs. Rousseau pourrait être considéré comme un simple « suiveur » de Platon, dont il s'inspire clairement dans le *Discours sur l'économie politique*, s'il ne se livrait à une innovation considérable en envisageant le politique dans une perspective moins morale qu'anthropologique. L'objectif de la cité est moins d'éduquer ses membres au bien et à la justice, que de tirer parti des possibilités ouvertes par le naturel humain – possibilités dont seule la considération des exemples antiques peut nous donner une juste idée. De ce point de vue, comme le souligne Jacques Berchtold, le *Discours sur l'origine de l'inégalité* constitue, du point de vue de Rousseau, une œuvre jumelle de celle de Plutarque : la juste lecture des *Vies* constitue, comme l'indique Jacques Berchtold, « un véritable critère[438] » pour mesurer le degré de dénaturation de ses contemporains.

Il nous faut donc à présent examiner le rôle que joue l'Antiquité dans l'élaboration du modèle anthropologique de Rousseau, et particulièrement dans le second *Discours* ; ce qui nous permettra de préciser le statut très particulier que Rousseau accorde à l'Antiquité, qu'il semble situer à mi-chemin entre la nature et l'histoire.

---

[438] « Rousseau, un recours iconoclaste à l'histoire », dans *Les philosophes et l'histoire au XVIIIe siècle*, dir. Muriel Brot, p. 154 et 159.

L'examen des figures exemplaires antiques qui émaillent les textes politiques de Rousseau nous permet à la fois de préciser quel est leur statut dans sa pensée, et de voir quelles sont les questions centrales autour desquelles Rousseau élabore son système politique. Elles ne constituent pas des personnages vivants, mais des modèles qui lui permettent d'exprimer et d'approfondir les principaux axes de sa pensée politique. Il faut tout d'abord noter qu'elles ne sont pas récurrentes : Fabricius, Brutus, Pédarète et la « citoyenne » spartiate, ne font qu'une apparition, spectaculaire mais éphémère. Le cas de Caton est légèrement différent : cette figure traverse plusieurs œuvres, de la *Réponse à Borde* au *Discours sur l'économie politique*. Mais, après son exaltation spectaculaire dans le parallèle avec Socrate, il quitte le devant de la scène. Rousseau a recours à ces figures historiques afin de synthétiser les moments essentiels d'une réflexion dont l'objet reste de déterminer les fondements légitimes de l'association politique.

Rousseau fait ainsi un usage très singulier de ces figures, se distinguant de ses contemporains. René Pichois et Claude Pintard[439] soulignent ainsi la différence entre Rousseau, chez qui Socrate et même Caton restent des personnages plutôt désincarnés, et Voltaire, qui parvient dans ses pièces *Rome sauvée* et *Le Triumvirat* à en tracer un portrait plausible. Selon eux, cette différence s'explique par la trop grande proximité de Rousseau avec ses grands hommes : « L'enthousiasme ou une indulgence complice l'empêchent de détacher de lui-même, pour lui donner vie, un héros auquel il a prêté trop de ses aspirations profondes. »

Yves Touchefeu propose une interprétation plus élaborée, faisant des grands hommes de l'Antiquité des guides sur lesquels Rousseau s'appuie pour définir sa

[439] René Pichois et Claude Pintard, *op. cit.*, p. 102.

« philosophie de l'existence[440]». Cependant, il n'envisage pas ces figures comme des constructions rationnelles : ces « présences rayonnantes » constituent des « images qui [parlent] non seulement à sa raison mais aussi à sa sensibilité profonde ». Dans les œuvres politiques, cette dimension sensible apparaît assez peu. Les exemples que Rousseau tire de l'Antiquité pour les proposer à son lecteur sont des constructions rhétoriques, des « exemplaires » qui synthétisent en une image forte ce que peut représenter l'homme véritablement politisé.

Il est alors difficile de parler, avec Raymond Trousson, d'une « mythologie héroïque »[441] dans le cas de Rousseau. Nous avons pu voir comment l'héroïsme est rapidement mis à distance, dès l'abandon du *Discours sur la vertu du héros* en 1751. Rousseau s'attache davantage à la notion de vertu et notamment à sa définition « politique » qu'il trouve chez Montesquieu, mais qui devient également problématique. L'évolution des figures exemplaires chez Rousseau rend manifeste la réduction de cette notion, que Rousseau limite au domaine de la morale. L'intérêt de Rousseau se porte rapidement non tant sur le contenu de la vertu des Anciens, que sur les raisons, fondamentalement politiques, pour lesquelles ce qui selon lui était une norme dans les cités antiques est devenu inconcevable pour les individus modernes.

---

[440] Yves Touchefeu, *L'Antiquité et le christianisme*, *op. cit*., p. 415.
[441] *Socrate devant Voltaire*, *op. cit*., p. 100. Voir également p. 83 : « Son Socrate, c'est surtout une personnification de son culte du héros, alors qu'un Diderot admirait expressément le philosophe athénien, incarnation exacte de ce qu'il souhaitait être. »

CHAPITRE 3.

L'Antiquité dans la représentation de l'état de nature

Nous avons pu voir, dans le chapitre précédent, combien la vision des « grands hommes » de Rousseau évolue à mesure que s'élabore son système anthropologique, qui introduit l'idée d'une modification possible du naturel même de l'homme par le système politique et social où il s'insère. La représentation de l'Antiquité du premier *Discours*, réservoir d'exemples de grands hommes et de grands peuples, se trouve ainsi profondément infléchie par la réflexion mise en place dans l'œuvre importante suivante, le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, publié en 1755.

Il peut paraître paradoxal de prendre en compte ce texte dans notre étude : le second *Discours* est une des œuvres où la présence de l'Antiquité est la moins apparente. On y cherche en vain des mentions d'hommes illustres aussi développées que la prosopopée de Fabricius ou le parallèle entre Socrate et Caton du *Discours sur*

l'économie politique. Si l'on y trouve plusieurs citations latines[442], on reste frappé par le très petit nombre de mentions de républiques antiques ; « l'histoire ancienne est absente »[443]. La distance est grande avec le premier *Discours*, dont la seconde partie cherchait dans « les inductions historiques » tirées surtout de l'Antiquité confirmation des « raisonnements » avancés dans la première partie[444]. Loin d'y recourir comme à un argument, le second *Discours* congédie explicitement l'histoire événementielle, qui ne peut servir à rendre compte de son objet. Le mécanisme de création et d'institutionnalisation de l'inégalité ne peut en effet pleinement s'expliquer ni se comprendre par l'observation des faits, comme Rousseau le dit explicitement dans un passage célèbre :

> Il ne faut pas prendre les Recherches, dans lesquelles on peut entrer sur ce Sujet, pour des verités historiques, mais seulement pour des raisonnemens hypothétiques et conditionnels ; plus propres à éclaircir la Nature des choses qu'à montrer la véritable origine, et semblables à ceux que font tous les jours nos Physiciens sur la formation du Monde.[445]

Le second *Discours*, contrairement au premier, ne prétend pas établir des « vérités historiques ». Aussi ni les grands hommes, ni les grands peuples de l'Antiquité ne font-ils l'objet de longs développements dans le texte du second *Discours*. Considérant cette présence somme toute assez réduite, Yves Touchefeu range le second *Discours* parmi les écrits d'inspiration chrétienne de Rousseau. Selon lui, l'argumentation du texte prend place « dans un espace conceptuel où se reconnaît

---

[442] On peut en compter sept, dans un écrit assez court : l'épigraphe tirée des *Politiques* d'Aristote, en latin ; la conclusion de la Préface tirée des *Satires* de Perse ; une citation de Juvénal ajoutée dans l'édition de 1782 pour confirmer le développement sur la pitié dans la première partie, *OC* III, p. 155 ; une citation des *Métamorphoses* dans la seconde partie pour illustrer l'état du genre humain lors du développement des richesses, *OC* III, p. 176 ; deux citations de Tacite pour décrire l'état de servitude, *OC* III, p. 181 et 191 ; une citation de Lucain décrivant la violence qui règne dans cet état, *OC* III, p. 190. Ces trois dernières citations sont tirées des *Discours sur le gouvernement* d'Algernon Sidney.
[443] Christian Bruschi, « L'Antiquité et le discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité », dans *Rousseau, le droit et l'histoire des institutions,* dir. Alfred Dufour, François Quastana et Victor Monnier, Genève, Schulthess, 2013, p. 124.
[444] *OC* III, p. 16.
[445] *OC* III, p. 133.

l'empreinte d'une structure dualiste, d'origine à la fois platonicienne et chrétienne »[446]. Même si l'opposition radicale entre l'état de nature et l'état social reprend le schéma biblique du paradis et de la chute[447], nous ne suivons pas entièrement cette interprétation. L'inspiration chrétienne nous paraît en effet bien moins déterminante que l'inspiration platonicienne. La « chute » évoquée par Rousseau constitue moins une rupture qu'une évolution, qui doit, pour être comprise, être analysée selon une démarche génétique, explicitement rapportée à Platon comme le signale, à l'orée du *Discours*, l'image de Glaucos[448].

Le second *Discours* introduit ainsi un élément nouveau : Rousseau se situe ouvertement sous l'égide des philosophes politiques antiques majeurs, Platon mais aussi Aristote, dont est tirée l'épigraphe du texte. C'est à eux qu'il se réfère pour déterminer sa démarche argumentative. Ce premier point permet de nuancer l'idée d'une place réduite de l'Antiquité dans le second *Discours*. C'est à partir de sa lecture de Platon et d'Aristote que Rousseau peut s'opposer à la philosophie politique moderne en déterminant le contenu et la fonction de deux notions fondamentales dans son système : la nature et la loi.

---

[446] Yves Touchefeu, *L'Antiquité et le christianisme*, *op. cit*., p. 134.
[447] Yves Touchefeu s'appuie notamment sur l'interprétation de Jean Starobinski qui dans son introduction au texte souligne la parenté du schéma du second *Discours* avec celui de la Genèse – en soulignant toutefois que Rousseau laïcise et démythifie l'histoire biblique des origines, au point que « de tous les écrits de Rousseau, celui-ci fait le moins de place à l'exposé des convictions chrétiennes de Rousseau » (*OC* III, p. LII).
[448] *OC* III, p. 122.

III. 1. Platon et Aristote comme guides : « considérer » la nature pour définir la loi

III. 1. 1. *La « statue de Glaucos »*

La référence au mythe platonicien de Glaucos, dès la préface du second *Discours*, montre d'emblée quels seront l'objectif et la méthode poursuivis par Rousseau. On ne peut chercher la « source [449]» de l'inégalité parmi les hommes sans connaître l'homme : ce qui pose d'emblée problème, du fait des transformations considérables induites par le processus de socialisation. Chercher l'homme naturel sous l'homme civil, c'est tenter de retrouver « l'âme humaine » aussi défigurée que Glaucos :

> semblable à la statue de Glaucus que le tems, la mer et les orages avoient tellement défigurée, qu'elle ressembloit moins à un Dieu qu'à une Bête féroce, l'âme humaine altérée au sein de la société par mille causes sans cesse renaissantes, par les changemens arrivés à la constitution des corps, et par le choc continuel des passions, a, pour ainsi dire, changé d'apparence au point d'être méconnoissable : et l'on n'y retrouve plus, au lieu d'un être agissant toûjours par des Principes certains et invariables, au lieu de cette Celeste et majestueuse simplicité dont son Auteur l'avoit empreinte, que le difforme contraste de la passion qui croit raisonner et de l'entendement en délire.[450]

La référence à Platon[451] permet ici à Rousseau d'écarter et de dépasser la référence chrétienne au péché originel, en substituant au paradigme de la chute celui de l'altération résultant de changements graduels. Cette référence suit de près le rappel de l'injonction socratique de connaissance de soi[452], qui ouvre la Préface. Cette double référence platonicienne indique d'emblée que l'ouvrage explore l'articulation entre la morale et la politique. Rousseau opère toutefois par rapport à Platon un

---

[449] *OC* III, p. 122. Rousseau reprend ici l'intitulé de la question posée par l'Académie de Diion : « Quelle est la source de l'inégalité parmi les hommes et si elle est autorisée par la loi naturelle ? » Voir *CC*, II, A 98, p. 345.
[450] *OC* III, p. 122.
[451] *République*, X, 611d. Il faut remarquer l'expression utilisée ici dans la traduction de Marsile Ficin consultée par Rousseau : *considerare naturam*.
[452] « J'ose dire que la seule inscription du Temple de Delphes contenoit un Precepte plus important et plus difficile que tous les gros Livres des Moralistes », *OC* III, p. 122.

déplacement significatif, exploré par Bérengère Baucher[453] : là où Platon, à travers l'exemple de Glaucos, symbolise la démarche d'une meilleure connaissance de l'âme, Rousseau le reprend pour appeler à une meilleure connaissance de l'homme. La différence est capitale : chez Platon, l'âme constitue la partie essentielle de tout individu, que l'on peut atteindre une fois qu'elle est débarrassée de son contact avec le corps et de son intérêt pour lui[454]. Chez Rousseau, rien n'est moins assuré que la possibilité d'atteindre la « nature » de « l'âme humaine » : elle n'existe pas. Elle n'est pas seulement ensevelie, mais profondément altérée, modifiée, par le processus historique de socialisation. Le passage du dieu Glaucos à la « statue de Glaucus » est sur ce point révélateur[455] : contrairement à Platon, Rousseau ne nourrit pas l'espoir de retrouver une donnée simple qui nous échappe. On ne peut retrouver, sous la sédimentation sociale, encore et toujours qu'un artefact fabriqué, que de l'artificiel. Le naturel[456] ne peut alors s'envisager que par un effort d'abstraction et de reconstruction, plus que par un processus de dépouillement.

La référence explicite à Platon n'est donc pas un signe d'allégeance. Elle permet à Rousseau de mettre en évidence la singularité de sa démarche et l'originalité de son objet. Il s'agit d'étudier comment les passions sont suscitées et enracinées par le processus de socialisation. Il déplace ainsi l'articulation présente dans l'énoncé même du sujet de concours de l'Académie de Diion : « Quelle est la source de l'inégalité parmi les hommes et si elle est autorisée par la loi naturelle ? » [457]

---

[453] Voir Bérengère Baucher, « Quand le visage de Glaucos devient statue de Glaucus », *AJJR* n° 48, p. 13.
[454] Voir *République*, XI mais aussi le *Phédon*, qui prend également l'exemple de Glaucos (67c et 81b). Voir aussi *Lois*, XII, 959b : « ce qui constitue chacun d'entre nous n'est rien d'autre que l'âme ».
[455] Nous nous appuyons sur l'analyse de Bérengère Baucher, art. cité, p. 26.
[456] Sur cette notion centrale chez Rousseau, voir l'ouvrage de Nanine Charbonnel, *Philosophie de Rousseau. 3. Logiques du naturel*, Lons-le-Saunier, Aréopage, 2006.
[457] Voir *CC* II, A 98, p. 345.

L'énoncé du sujet, clairement placé sous l'égide de l'école jusnaturaliste[458], invite à examiner dans les institutions politiques existantes l'action de lois inscrites dans la nature. En se référant à la réflexion morale platonicienne, Rousseau déplace le sujet du texte, parce qu'il remet en question la notion même de « loi naturelle ». Il renvoie en effet à une conception totalisante de la politique, qui, si elle prétend être fidèle à une « nature » qui serait l'essence des choses, se trouve complètement étrangère à l'idée de la nature comme univers donné préexistant, auquel la politique devrait se conformer. Ainsi, Rousseau écarte l'expression même de « loi naturelle », qui constitue à ses yeux un oxymore : la loi n'est pas contenue dans la nature, elle s'y articule ou s'y substitue.

Rousseau ne reprend cependant pas entièrement la définition platonicienne de la nature. La définition de la nature comme dispositif physique évolutif lui permet d'éviter la rigidité d'une nature comprise comme essence. En cela, il s'appuie sur Aristote pour corrige Platon. L'épigraphe, tirée des *Politiques*, met en évidence le fait que la nature peut fournir des outils afin d'évaluer l'efficacité de la réflexion politique. La fonction attribuée par Rousseau à la notion de nature se manifeste dans le travail même de la citation.

III. 1. 2. *L'épigraphe du second Discours*

La page de titre de l'ouvrage présente une phrase tirée des *Politiques* :

[458] Voir l'introduction du texte par Bruno Bernardi et Blaise Bachofen, Paris, Garnier Flammarion, 2008, p. 15 *sqq*. Sur la place du jusnaturalisme dans la réflexion de Rousseau, voir l'ouvrage fondamental de Robert Derathé, *Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1970 (rééd).

> *Non in depravatis, sed in his quae bene secundum naturam se habent, considerandum est quid sit naturale*[459].
>
> Ce n'est pas chez les êtres dépravés, mais chez ceux qui se conduisent effectivement conformément à la nature, qu'il faut observer ce qui est naturel.

Cette apparente « citation » procède en réalité d'un complexe travail de réécriture, que l'on peut observer en examinant les sources de Rousseau. Il ne s'agit pas d'une citation relevée au cours de ses lectures personnelles. Les notes du manuscrit R18 nous renseignent sur la version des *Politiques* d'Aristote utilisée par Rousseau : il s'agit de la traduction de Leonardo Bruni[460]. Or, non seulement ces notes ne relèvent pas la citation mise en exergue du second *Discours*, mais le texte de Leonardo Bruni présente une traduction différente pour ce passage :

> *Oportet autem considerare naturam non in corruptis, sed in his quae magis se habent secundum naturam*[461].

En revanche, Grotius, qui cite ce même passage au chapitre « Manière de prouver les maximes du droit naturel » du *Droit de la guerre et de la paix*[462] , en donne une traduction dans les termes mêmes repris par Rousseau :

> *quid naturale sit spectandum in his quae bene secundum naturam se habent, non in depravatis.*

C'est donc chez Grotius et non à travers sa lecture directe d'Aristote que Rousseau trouve le texte de l'épigraphe. Il opère toutefois deux changements notables

---

[459] *OC* III, p. 109. La référence donnée dans l'édition originale (*Politic*. L. 2) peut provenir d'une erreur de l'imprimeur Marc-Michel Rey, comme l'indique Christophe Van Staen dans son édition du *DOI*, *ET* V, p. 63, s'appuyant sur une hypothèse formulée par Roger D. Masters. La citation est extraite de la *Politique*, 1254a, I, 5 dans le découpage des éditions actuelles.
[460] Ms R18, folios 5 v° et 13 v°.
[461] *Aristotelis Stagiritae, Philosophorum omnium facile principis, opera, quae in hunc usque diem extant omnia*, Basileae, 1548, vol. III, p. 89, l. 24-25.
[462] *De jure belli ac pacis*, I, 1, 12 ; voir *Le Droit de la guerre et de la paix*, trad. Jean Barbeyrac, Caen, Université de Caen Basse-Normandie, 2011, (fac-similé de l'édition d'Amsterdam, 1724), p. 55. La citation figure dans les éditions latines à partir de 1646.

par rapport au texte de départ. Tout d'abord, il modifie le verbe de l'interrogative indirecte, substituant *considerare* à *spectare*. Il ne s'agit pas d'un changement anodin, car il porte sur le verbe qui décrit la démarche même qu'il va suivre. *Spectare*, employé par Grotius, signifie proprement « contempler » : il s'agirait alors d'observer la nature. En revanche, *considerare*, plus souvent employé au sens figuré, a un sens plus intellectuel[463] : il s'agit d'examiner, de concevoir ce que peut être la nature. Le choix de ce verbe indique donc d'emblée la méthode hypothétique que Rousseau souhaite mettre en œuvre, reconstituant l'état de nature bien plus qu'il ne le met en scène.

Ce choix lexical n'est pas du simple fait de Rousseau : il est issu de sa lecture de Platon et d'Aristote. Le verbe *considerare* est en effet présent non seulement dans la traduction des *Politiques* par Leonardo Bruni, mais aussi dans celle de la *République* par Marsile Ficin, dans le passage du mythe de Glaucos[464] : il est difficile pour les marins d'« apercevoir l'ancienne nature de Glaucos » (*Glauci antiquam considerare naturam*). Ce verbe repris à Platon et Aristote, introduit dans le texte de Grotius, montre comment Rousseau instaure un dialogue conflictuel entre philosophes anciens et modernes afin de définir sa propre position. Il emprunte la méthode des philosophes politiques anciens : reconstituer une nature qui n'est pas directement observable. Seule cette méthode permet de parvenir à véritablement examiner les rapports entre loi et nature, ce que l'école du droit naturel, malgré ses ambitions, n'est pas parvenue à faire.

---

[463] Voir le *Thesaurus Linguae Latinae*, *considerare*.

[464] *République*, X, 611d. *Non aliter vero eam [animam] spectavimus, quam multi marinum inspiciant Glaucum. Illi siquidem non facile possunt Glauci* ***antiquam considerare naturam****, eo quod antiquæ corporis partes partim fractæ, partim contritæ sint, & ab undis penitus dissipatæ, aliaque illi rursus inhæreant conchylia, algæ, lapides, ex quibus multo magis feræ præ se fert imaginem, quam naturæ prioris vultum*. (traduction Marsile Ficin, p. 453).

Il ne s'agit pas pour autant de suivre à la lettre Platon ni Aristote. Rousseau manifeste l'écart qui l'en sépare par le travail de l'ordre des mots, sensiblement modifié. Rousseau emprunte à la traduction de Bruni la conjonction adversative *sed* (mais) qui ne se trouve pas chez le juriste hollandais. Surtout, il place en tête le complément circonstanciel *non in depravatis*, qui se trouve chez Grotius, en conformité au texte grec d'Aristote, en fin de phrase. Ainsi, le mouvement même de la phrase semble indiquer la démarche que va suivre Rousseau. Après avoir d'emblée exclu de son examen les êtres chez qui le naturel est déformé[465], la phrase s'achève sur ce qui constitue le véritable enjeu de l'enquête : *quid sit naturale*, ce qui relève vraiment de l'ordre de la nature. Le texte, qui chez Grotius (et chez Aristote) établissait une hiérarchie fixe entre deux catégories d'hommes, devient chez Rousseau l'expression d'une dynamique d'investigation.

III. 1. 3. *Réfutation du droit romain et du droit naturel*

Rousseau met ainsi en confrontation philosophes anciens et modernes afin de prendre ses distances avec les uns comme les autres. Cette démarche singulière introduite par l'épigraphe se trouve explicitée un peu plus loin dans la Préface :

> Sans parler des Anciens Philosophes qui semblent avoir pris à tâche de se contredire entre eux sur les principes les plus fondamentaux, les Jurisconsultes Romains assujettissent indifferemment l'homme et tous les autres animaux à la même Loy naturelle, parce qu'il considérent plutôt sous ce nom la Loy que la Nature s'impose à elle même, que celle qu'elle prescrit ; ou plutôt, à cause de l'acception particuliére selon laquelle ces Jurisconsultes entendent le mot de Loy qu'ils semblent n'avoir pris en cette occasion que pour l'expression des rapports généraux établis par la nature entre tous les êtres animés, pour leur commune conservation.[466]

Les « philosophes » ici visés par Rousseau sont, semble-t-il, moins Aristote et Platon, les deux noms majeurs de la philosophie politique ancienne sous l'égide desquels il

---

[465] C'est le sens premier du verbe *depravare* : tordre, déformer. Voir l'entrée *depravo* du *Thesaurus Linguae Latinae*.
[466] *OC* III, p. 124.

s'est explicitement placé, que les philosophes hellénistiques. Dès le premier *Discours* et les textes polémiques qui le suivent, Rousseau rejette les différentes « sectes » philosophiques antiques comme autant de systématisations abusives, qui se réfutent l'une par l'autre[467].

Rousseau en vient ensuite à la critique d'une autre position antique, celle du droit romain. En cela, il semble suivre l'argumentation de Barbeyrac. Dans son commentaire de la traduction du *Droit de la nature et des gens* de Pufendorf, ce dernier reproche aux jurisconsultes romains d'avoir appliqué à la loi positive une conception physique de la loi héritée des stoïciens[468], qui néglige le fait que la « nécessité physique » « n'a rien de commun avec l'ordre moral ». S'il reprend cette critique, Rousseau ne souscrit pas pour autant à la définition jusnaturaliste de la loi. Il adopte explicitement la définition des « Modernes[469] » : « une régle prescrite à un être moral, c'est-à-dire intelligent, libre, et considéré dans ses rapports avec d'autres êtres » [470]. Toutefois, comme le montrent Bruno Bernardi et Blaise Bachofen[471], les juristes romains ne constituent pas la véritable cible de Rousseau ici. La formulation même qu'il donne de la définition erronée des jurisconsultes romains reprend les termes d'une conception mécanique des lois de la nature que l'on trouve chez certains modernes, Hobbes, Spinoza[472], mais aussi Montesquieu, qui commence l'*Esprit des lois*[473] par rappeler que « les lois, dans la signification la plus étendue, sont les

---

[467] *Observations*, *OC* III, p. 55 : « l'orgueil des Stoïciens, la mollesse des Epicuriens, l'absurde jargon des Pyrrhoniens. » Voir aussi *OC* III, p. 46 et la Préface de *Narcisse*, *OC* II, p. 965.
[468] Voir Pufendorf, *Droit de la nature et des gens*, I, 2, 2, traduction de Jean Barbeyrac, Caen, Presses Universitaires de Caen, 2009, fac-similé de l'édition de Bâle, 1732.
[469] Jean Starobinski rappelle dans son annotation que Rousseau a pu trouver dans Pufendorf aussi bien le rappel de la définition des jurisconsultes romains que celle de la définition moderne. Voir *OC* III, p. 1296 et *Le droit de la nature et des gens*, II, 2, 2 et I, 6, 18.
[470] *OC* III, p. 124-125.
[471] *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, éd. Blaise Bachofen et Bruno Bernardi, Paris, Garnier Flammarion, 2008, p. 206.
[472] Voir Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, trad. Monique Nathan et Éric de Dampierre, Paris, Flammarion, 1986, p. 158.
[473] *EL* I, 1.

rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses ». Or, selon Rousseau, un tel modèle naturaliste de la loi comme causalité mécanique ne peut être appliqué dans l'ordre politique, pour plusieurs raisons. Tout d'abord, comprendre la loi prise dans ce sens ne permet d'effectuer qu'une entreprise descriptive. De plus, une telle définition, par sa complexité, ne prend pas en charge la dimension pratique de la loi. Pour la comprendre, il faudrait également savoir déchiffrer la nature. Le simple citoyen serait ainsi requis d'« être un très grand raisonneur et un profond Metaphisicien » [474]. Il faut noter que d'emblée, Rousseau affirme une conception pragmatique parce qu'inclusive, sinon démocratique, de la politique : les normes communes doivent pouvoir être comprises par tous.

III. 1. 4. *« Dans le Licée d'Athènes »*

C'est dans ce cadre que la référence à Platon et à Aristote prend tout son sens. Revenir à l'Antiquité permet d'échapper aux contradictions des définitions modernes et notamment de l'école du droit naturel. L'épigraphe du *Discours* et l'image de la « statue de Glaucus » « défigurée », montrent quelle sera l'entreprise de Rousseau. Il ne s'agit pas de *déchiffrer* la nature pour y découvrir des lois qui seraient transposables dans l'univers politique et social, ce qui reviendrait à superposer deux ordres non comparables. En essayant de déceler la loi naturelle, à partir de l'observation, les philosophes modernes n'ont fait que construire une représentation erronée, projetant sur la nature ce qu'ils voyaient dans la société. Rousseau englobe deux cibles principales dans une même critique : les jusnaturalistes et Hobbes[475]. Leur

---

[474] *OC* III, p. 125.

[475] Voir *OC* III, p. 132 : Rousseau y critique successivement Grotius, Pufendorf et Hobbes. « Tous, parlant sans cesse de besoin, d'avidité, d'oppression, de desirs, et d'orgueil, ont transporté à l'état de Nature, des idées qu'ils avoient prises dans la société ; Ils parloient de l'Homme Sauvage et ils peignoient l'homme Civil. »

opposer la philosophie politique antique permet au contraire à la fois de distinguer radicalement les deux ordres et d'ériger la nature en norme à l'aune de laquelle évaluer l'ordre civil et social : si ce dernier est distinct et séparé de la nature, il ne doit pas pour autant lui être infidèle ou contraire.

La référence aux philosophes antiques s'avère ainsi décisive pour déterminer sur quel plan Rousseau situe son entreprise. L'enjeu n'est en effet pas simplement de donner une juste représentation de l'état de nature, mais de trouver à travers elle les facultés et les besoins authentiques de « l'homme en général ». C'est pourquoi Rousseau se met en scène sous le patronage des Anciens dans le préambule du *Discours*.

> Mon sujet intéressant l'homme en général, je tâcherai de prendre un langage qui convienne à toutes les Nations, ou plûtôt, oubliant les tems et les Lieux, pour ne songer qu'aux Hommes à qui je parle, je me supposerai dans le Licée d'Athenes, repetant les Leçons de mes Maîtres, ayant les Platons et les Xenocrates pour Juges, et le Genre-humain pour Auditeur.[476]

Comme dans la prosopopée de Fabricius, Rousseau procède à la mise en scène de sa propre parole. Le dispositif est toutefois bien différent : cette parole n'est pas prêtée à une figure historique, mais assumée en son nom propre, et déplacée pour acquérir la portée nécessaire. Notons le caractère au premier abord paradoxal de ce décor, situé dans un cadre spatial et temporel précis (le Lycée d'Athènes), en réalité destiné à faire « oublier les temps et les lieux ». Le fait que Platon soit placé dans le Lycée n'est pas simplement une confusion de la part de Rousseau, qui ne cherche pas ici à construire une image vraisemblable ou réaliste, mais à donner à son propos sa juste portée. Si Aristote est présent en arrière-plan, l'influence de Platon est revendiquée : comme le souligne Roger Masters[477], Rousseau se donne deux juges d'obédience platonicienne, Platon lui-même et Xénocrate, directeur de l'Académie

---

[476] *OC* III, p. 133.
[477] *The Political Philosophy of Rousseau*, Princeton, 1976, p. 106-107.

(339-314 av. JC) pendant qu'Aristote dirigeait l'école péripatéticienne (335-332 av. JC). Rousseau fait appel à l'imaginaire du lecteur pour donner la mesure de son entreprise. Seuls les systèmes des philosophes grecs peuvent fournir un modèle du degré de généralité auquel doit parvenir le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, qui étudie l'évolution de l'espère humaine afin de déterminer les données fondamentales de sa condition. Rousseau écarte ainsi d'emblée l'école du droit naturel pourtant imposée par l'énoncé même du sujet du concours. Or ce système d'explication ne peut pas rendre compte de l'objet proposé. La question de l'inégalité, qui est en un sens la question politique par excellence, excède en effet de beaucoup les limites du droit, de l'analyse de la jurisprudence positive : elle ne peut être traitée que d'un point de vue proprement philosophique, en interrogeant la notion de nature elle-même. Opposer les deux philosophes antiques majeurs aux positions jusnaturalistes modernes permet ainsi à Rousseau de véritablement fonder sa *philosophie politique*.

Rousseau se tourne alors vers de nouveaux exemples. Il ne s'agit plus de mobiliser des exemples de peuples antiques déjà interprétés par une longue tradition d'histoire morale, mais les peuples « sauvages » rencontrés notamment à travers les récits de voyage, qui peuvent présenter une image d'une nature qu'il est encore possible de « considérer ». Cela ne signifie pas pour autant que l'Antiquité soit complètement absente de ces représentations. Plusieurs aspects de la généalogie de l'état social établie par Rousseau sont empruntés aux récits antiques.

III. 2. Adaptation des représentations antiques de l'état de nature

III. 2. 1. *Des premiers Romains aux « Sauvages » : l'Antiquité et les peuples éloignés*

Plusieurs textes poétiques et philosophiques fournissent à Rousseau des éléments importants de sa représentation de l'état de nature et du premier état social.

Dès la préface de *Narcisse*, Rousseau conteste dans une note importante l'idée de projeter sur l'état sauvage les passions qui commandent toutes les actions de l'homme civil : l'amour-propre et l'intérêt. L'agriculteur loué à la fin du deuxième livre des *Géorgiques*, fournit alors à Rousseau un modèle du « Sauvage » véritable « homme de bien » parce qu'il « n'a besoin de tromper personne » [478] ; la note se conclut sur une citation en latin :

> *Illum non populi fasces, non purpura Regum*
> *Flexit, et infidos agitans discordia fratres ;*
> *Non res Romanae, perituraque regna. Neque ille*
> *Aut doluit miserans inopem, aut invidit habenti.*[479]

Chez Virgile, ce passage prend place dans l'exaltation des premiers Romains, cultivateurs du temps des « vieux Sabins » et de Romulus et Rémus[480]. Leur rôle politique est bien réel : si les vers cités par Rousseau insistent sur l'éloignement de ces cultivateurs pour les affaires publiques et notamment pour la politique étrangère, la suite du texte affirme que c'est grâce à ce mode de vie rustique que Rome a pu se constituer en cité[481]. L'image des vieux Romains comme citoyens, telle qu'elle apparaît dans la prosopopée de Fabricius, se trouve à nouveau convoquée ici, en arrière-plan de cette première représentation que donne Rousseau des « Sauvages ». Il s'agit bien de sociétés politiques, unies par « l'amour de la société et le soin de leur commune défense ». La citation isolée par Rousseau contient trois éléments constitutifs de cette société politique : l'absence d'ambition, évitant les

---

[478] *OC* II, p. 970.
[479] « Celui-là ne se laisse émouvoir ni par les faisceaux que donne le peuple, ni par la pourpre des rois, ni par la discorde qui met aux prises des frères sans foi, […] ni par les affaires de Rome et le sort des royaumes destinés à périr. Celui-là ne voit ni pauvre à plaindre avec compassion ni riche à envier. » *Géorgiques*, II, v. 495-499, traduction Eugène de Saint-Denis, Belles-Lettres, 1956 (Rousseau omet le vers 497 : *aut coniurato descendens Dacus ab Histro*, « ni par le Dace qui descend de l'Ister conjuré »).
[480] Voir *Géorgiques* II, v. 459, 513, 532-33.
[481] *Géorgiques* II, v. 533-535 : *Hanc olim ueteres uitam coluere Sabini*, / *hanc Remus et frater ; sic fortis Etruria crevit / scilicet et rerum facta est pulcherrima Roma / septemque una sibi muro circumdedit arces*, « oui, c'est ainsi que grandit la vaillante Étrurie, que Rome devint la merveille du monde et dans une seule enceinte embrassa sept collines. »

rivalités, garantit l'union entre les membres qui forment la société, qui se trouve également renforcée par une égale répartition des richesses. Sont ainsi mis en place certains éléments clefs de la confrontation de « l'homme Sauvage » à « l'homme policé[482] » qui conclut le second *Discours*. Le peu de cas que fait le Sauvage de l'opinion d'autrui lui fait ignorer l'ambition, moteur des sociétés modernes et fondement passionnel le plus efficace de toutes les inégalités.

La confrontation des deux textes montre toutefois comment l'entreprise conceptuelle du second *Discours* conduit Rousseau à se distancer d'une représentation qui apparenterait les « Sauvages » aux premiers Romains vertueux, sobres et vaillants. Dans le second *Discours*, sa perspective est différente : il s'agit d'étudier la généalogie des passions et comment la constitution de l'état social transforme en profondeur les affects individuels[483], de telle sorte que l'inégalité qui les a produits au premier abord s'en trouve consolidée. C'est pourquoi le *Discours* ne poursuit pas le parallèle entre les « sauvages » et les premiers Romains vertueux. La description des « Sauvages » de la seconde partie[484] n'évoque pas leur dévouement pour la défense de la communauté, mettant davantage l'accent sur le développement modéré de leur amour-propre, qui ne connaît pas encore de « pétulante activité ». Un seul point commun associe ces peuples au cultivateur des *Géorgiques* et de la préface de *Narcisse* : l'absence d'ambition. Le Sauvage de la fin du second *Discours* « ne respire que le repos et la liberté », « ne veut que vivre et rester oisif » [485] : il paraît bien plus attaché à son indépendance qu'à la préservation de la communauté.

---

[482] *OC* III, p. 192.
[483] Voir le résumé que fait Rousseau de sa propre entreprise : « Il me suffit d'avoir prouvé que ce n'est point-là l'état originel de l'homme, et que c'est le seul esprit de la Société et l'inégalité qu'elle engendre, qui changent et altérent ainsi toutes nos inclinations naturelles. » (*OC* III, p. 193).
[484] *OC* III, p. 170-171.
[485] *OC* III, p. 192.

La généalogie des passions effectuée par Rousseau le conduit à s'écarter de la vision stéréotypée des premiers Romains mise en avant dans le premier *Discours* pour se tourner vers d'autres modèles, comme l'homme de l'état de nature ou les peuples « sauvages » qu'il rencontre au cours de sa lecture de Coreal, Kolbe ou du père du Tertre[486]. Ce sont ces peuples, et non les cités de l'Antiquité, que Rousseau propose en exemples des débuts du processus de socialisation. Aucun des peuples antiques pourtant abondamment cités dans le premier *Discours* (la Rome républicaine, Sparte, Athènes, ou même les anciens Perses) n'est même situé dans le récit de la socialisation effectué dans la seconde partie du second *Discours*. Comment interpréter cette absence ? Faut-il comprendre que l'Antiquité est exclue de l'histoire ?

Les cités antiques, qu'on ne peut fixer dans « l'histoire hypothétique des gouvernements », sont plus éloignées des gouvernements modernes que ne le sont les peuples dits « sauvages » : cela trace une première opposition radicale entre gouvernements anciens et modernes. Rousseau n'exclut pas pour autant entièrement l'Antiquité de sa démarche. Le second *Discours* inverse en un sens le positionnement du premier : alors le *Discours sur les sciences et les arts* s'appuyait sur des exemples historiques tirés de l'Antiquité pour défendre une thèse fondée notamment sur des sources modernes (en premier lieu Montaigne), celui sur l'inégalité fait référence à des auteurs antiques pour interpréter les exemples des « Sauvages » observés par ses contemporains.

Ainsi, Rousseau se range derrière l'autorité de Platon pour confirmer que l'homme à l'état de nature ne souffre pas de maladies graves :

---

[486] Sur les sources de Rousseau pour le second *Discours*, voir Huguette Krief, « Rousseau et la "science" des voyageurs » dans *Rousseau et les sciences*, éd. Bruno Bernardi et Bernadette Bensaude-Vincent, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 175-192. Il faut également préciser que pour Rousseau, ces peuples « Sauvages » ne sont absolument pas représentatifs de l'état de nature. Ils se situent au début du processus de socialisation.

> Quand on songe à la bonne constitution des Sauvages, au moins de ceux que nous n'avons pas perdus avec nos liqueurs fortes, quand on sait qu'ils ne connoissent presque d'autres maladies que les blessures et la vieillesse, on est très porté à croire qu'on feroit aisément l'histoire des maladies humaines en suivant celle des Sociétés civiles. C'est au moins l'avis de Platon, qui juge, sur certains Remedes employés ou approuvés par Podalyre et Macaon au siége de Troye, que diverses maladies que ces remedes devoient exciter, n'étoient point encore alors connues parmi les hommes.[487]

Rousseau ici ne suit pas la chronologie qui admet le siège de Troie comme un événement advenu. L'intérêt véritable de la référence réside ailleurs, dans le fait de convoquer un auteur antique pour interpréter correctement l'observation des « sauvages »[488]. Pour bien comprendre ce que démontre leur exemple, au jugement des contemporains, mais à celui de Platon, qui a su véritablement « considérer la nature » de l'homme sans y projeter des maux résultant en réalité de la société[489].

III. 2. 2. *L'âge d'or : fiction historique ou allégorie politique ?*

Rousseau cherche confirmation de ses observations sur les sauvages dans les textes antiques. Ainsi, en révisant son texte pour l'édition complète de ses œuvres[490] dans la cinquième note du texte, il associe le témoignage de François Coreal à celui de Dicéarque, rapporté par Saint Jérôme, à l'appui de l'idée selon laquelle l'homme n'est pas naturellement carnivore.

> non seulement les observations anatomiques confirment cette opinion ; mais les monumens de l'Antiquité y sont encore très favorables. « Dicéarque », dit St. Jérôme « rapporte dans ses Livres des Antiquités grecques, que sous le règne de Saturne, où la Terre était encore fertile par

---

[487] *OC* III, p. 138. Voir *République*, III, 405e. L'édition de 1782 ajoute une autre référence érudite pour renforcer la référence à Platon : « Et Celse rapporte que la diéte, aujourd'hui si nécessaire, ne fut inventée que par Hippocrate. »

[488] Rousseau s'appuie également sur Buffon et sur plusieurs récits de voyages : notamment l'*Histoire générale des voyages*, Paris, Didot, 1747-1749 ; l'*Histoire générale des Antilles*, Paris, 1667-1671 ; les *Voyages de François Coreal aux Indes Occidentales*, Paris, G. Amaulry, 1722.

[489] En un sens, Rousseau ici met en pratique ce qui est souhaité par Montaigne dans « Des Cannibales » (*Essais*, I, 30) : seuls les Anciens auraient pu tirer tout le parti souhaitable de l'observation des peuples amérindiens.

[490] Elle est publiée après sa mort : *Collection complète des œuvres de Jean-Jacques Rousseau,* Genève, 1780-1788, 17 vol. in-4°.

> elle-même, nul homme ne mangeait de Chair, mais que tous vivaient des Fruits et des Légumes qui croissaient naturellement. (Lib. 2. Adv. Jovinian.) [491]

Rousseau reprend et traduit une citation qu'il trouve chez Grotius : Barbeyrac donne le texte latin dans une note du chapitre « Des droits communs à tous les hommes [492]». On peut voir ici avec précision comment Rousseau se situe par rapport au mythe de l'âge d'or. Le texte de saint Jérôme cité par Barbeyrac est explicite : *sub Saturno, id est, in aureo saeculo* (sous le règne de Saturne, c'est-à-dire, durant l'âge d'or). Or Rousseau ne traduit pas ce dernier membre de phrase. L'ajout de la note qui rapproche le texte du récit de Coreal manifeste le souci de s'écarter d'une représentation mythique pour se rapprocher de l'histoire observable.

Ni la fiction de l'état de nature, ni les peuples « sauvages » rencontrés au cours de ses lectures ne constituent pour Rousseau des manifestations d'un âge d'or mythique, qui serait suivi d'une chute marquant l'entrée dans l'histoire. Il est en revanche beaucoup plus proche d'une autre version de « l'âge de Saturne », celle qu'il trouve et annote dans les *Lois* de Platon[493]. Dans son exemplaire, Rousseau signale en entier le mythe du règne de Kronos, que la traduction latine de Marsile Ficin transpose exactement en *aevum Saturni*. Dans ce récit, l'abondance de l'âge d'or ne résulte pas de la fertilité naturelle de la terre et de la simplicité des premiers hommes qui les incite à vivre dans la paix, mais de la bonne administration politique impulsée par le dieu, qui soumet les hommes à des démons d'une nature supérieure, leur procurant ainsi « paix, retenue, liberté et abondance de justice [494]».

---

[491] *OC* III, p. 199.
[492] Grotius, *Droit de la guerre et de la paix*, II, II, 2, note 13, Amsterdam, chez Pierre de Coup, 1729, p. 267.
[493] *Lois*, IV, 713 c5 – 714 d 4. Voir Dimitri El Murr, art. cité, p. 30 et la traduction de Marsile Ficin, *op. cit*., p. 535.
[494] *Pacem, pudicitiam, libertatem et justitiae copiam prebens* chez Marsile Ficin.

Chez Platon, ce mythe est d'emblée donné comme essentiellement allégorique. Il rend sensible la nécessité du règne de la loi, supérieure aux hommes dominés par leurs passions, comme le montre l'explicitation qui en est immédiatement donnée :

> *Sed omni studio imitari nos iubet [hic sermo] vitam, quae sub Saturno fuit, et quantum in nobis est immortalitatis, ipsi obtemperantes, privatim et publice domos civitatesque gubernare, ipsam mentis in qualibet re dispensationem, legem nuncupantes*.[495]
>
> Ce discours nous enjoint d'imiter, de toutes nos forces, la vie qui a eu cours sous le règne de Saturne, et, dans la mesure de notre immortalité, de gouverner en la suivant, en privé et en public, nos maisons et nos cités, et en désignant du nom de loi cette même distribution de la raison en toute chose.

Loin de s'opposer à la politique, cette version du mythe de l'âge d'or est entièrement politique. Il ne s'agit pas d'une fiction historique, mais d'une figuration de la cité qui souligne le principe essentiel de l'association politique : le respect de la loi. Le rappel du bonheur universel qui règne au cours de cet âge prépare la définition de la loi comme protection de l'ensemble des citoyens, contre celle qui y voit la sanction de l'intérêt du plus fort [496].

Prendre en compte la source platonicienne permet de reconstituer le rapport entre les différents modèles à l'œuvre chez Rousseau. Plusieurs exemples, antiques et modernes, sont convoqués pour reconstituer une nature qui n'est pas opposée à la politique, mais permet de la comprendre. Nous nous écartons ici de l'interprétation proposée par Judith Shklar, qui s'appuie notamment sur le second *Discours* et l'*Essai sur l'origine des langues* pour affirmer l'âge d'or comme l'un des deux pôles majeurs de la pensée de Rousseau. Elle oppose ainsi le modèle familial de l'âge d'or, ignorant l'action nocive de l'amour-propre, selon elle moins pré-politique qu'anti-politique [497],

---

[495] *Lois*, IV, 713e ; p. 535 éd° Marsile Ficin.
[496] *Lois*, 714 b-c.
[497] Men and citizens, p. 12-32 et notamment p. 27 : « The Golden Age is less pre-political than anti-political. »

au modèle civique incarné par Sparte, où l'amour-propre est pris en compte et corrigé par un encadrement militariste.

Cette interprétation s'appuie sur la représentation traditionnelle et poétique de l'âge d'or comme un âge non politique, ignorant l'action délétère des passions, que l'on rencontre notamment chez Hésiode, Ovide et Tibulle. Or, si Rousseau a pu rencontrer cette version notamment au cours de sa lecture d'Ovide[498], elle n'est pas véritablement à l'œuvre dans le second *Discours*. Rousseau, pour composer son « histoire hypothétique des gouvernements », associe deux sources d'inspiration antiques qui, loin d'opposer l'âge d'or à l'état civil, les relient. Se situant sur le double registre du « fondement » et de « l'origine », comme l'indique le titre[499], il associe la vision de Platon chez qui l'âge d'or constitue une figuration de la cité, et un schéma chronologique et explicatif, de source épicurienne et stoïcienne, qui suit la progression des affects et des facultés de l'état naturel à l'état social.

Deux moments distincts du texte du second *Discours* peuvent être compris comme une réécriture de l'âge d'or : l'état de nature, décrit dans la première partie, et l'âge des cabanes, première étape du processus de socialisation[500]. C'est sur cette dernière étape que Judith Shklar s'appuie pour développer son interprétation ; elle est en effet caractérisée par Rousseau en des termes nettement positifs qui peuvent évoquer un âge d'or perdu : c'est l'état « le moins sujet aux révolutions », « le meilleur à l'homme » dont il n'a dû « sortir que par quelque funeste hasard qui pour l'utilité commune eut dû ne jamais arriver[501] ». Cette époque privilégiée du développement des facultés du genre humain, « la plus heureuse, et la plus durable »,

---

[498] Voir le premier livre des *Métamorphoses*. L'âge d'or est également évoqué chez Hésiode et d'autres poètes de l'époque augustéenne, notamment Tibulle, avec lesquels toutefois Rousseau paraît beaucoup moins familier (il ne les cite pas).
[499] Blaise Bachofen et Bruno Bernardi, dans leur édition, mettent en lumière l'importance de cette articulation essentielle pour comprendre le propos du *Discours* ; voir leur Introduction, p. 24-25.
[500] *OC* III, p. 168-171.
[501] OC III, p. 171.

n'est toutefois pas exempte de passions ni située dans un temps hors de la politique. Rousseau s'appuie notamment sur Lucrèce et le *De rerum natura* pour en faire un moment privilégié d'observation du développement des passions sociales.

III. 2. 3. *Lucrèce et l'inspiration épicurienne : le sentiment et le pacte*

La présence du chant V du *De rerum natura* dans le second *Discours* a déjà été remarquée et commentée par plusieurs études critiques[502]. Rousseau arrive à Lucrèce à travers la médiation de Pufendorf, qui le cite abondamment dans sa description de l'état de nature[503]. Il en fait cependant un usage bien différent. Pufendorf cite de longs extraits de Lucrèce à l'appui d'une vision dramatique de l'homme à l'état de nature, « fort misérable et fort triste », dépourvu de toutes « les commodités de la vie » que seule une intervention divine a permis d'inventer. Dans la traduction de Barbeyrac, consultée par Rousseau, ces citations sont données en français dans le corps du texte tandis que le texte latin est donné en note.

Rousseau se rapproche du texte de Lucrèce pour donner une évocation de l'état de nature radicalement différente de celle de Pufendorf : il en ôte toute idée de malheur ou de solitude. La description de l'homme naturel, « se rassasiant sous un chesne, se désalterant au premier Ruisseau, trouvant son lit au pied du même arbre qui lui a fourni son repas »[504], satisfaisant donc avec aisance tous ses besoins par leur limitation même, et devant à sa condition animale « un temperament robuste et

---

[502] Nous mentionnerons au premier chef l'article de Pierre-Marie Morel, « Rousseau, l'épicurisme et l'origine des langues », dans *Le Siècle des Lumières, IV : L'Héritage de l'Antiquité dans la culture européenne du XVIIIe siècle*, Académie des sciences de Russie, Moscou, Naouka, 2012, p. 244-257. Voir aussi Avi Lifschitz « The Enlightenment Revival of the Epicurean History of Language and Civilisation », dans N. Leddy, A.S. Lifschitz (éd.), *Epicurus in the Enlightenment*, Oxford, Voltaire Foundation, 2009, p. 207-226 ; Moishe Black, « *De rerum natura* and the second Discourse », dans R. Grant, Ph. Stewart (éd.), *Rousseau and the Ancients. Rousseau et les Anciens*, North American Association for the Study of Jean-Jacques Rousseau / Association américaine des études Jean-Jacques Rousseau, Montréal, 2001, p. 300-309.
[503] *Le Droit de la nature et des gens*, II, II, 2, p. 150-151.
[504] *OC* III, p. 135.

presque inaltérable » suit de près celle que l'on trouve chez Lucrèce[505]. Rousseau élimine ainsi toute moralité chez ces premiers hommes : on ne peut donc pas supposer chez eux un sentiment de malheur, ni la nécessité d'une intervention divine pour améliorer leur condition. Reprendre le récit de Lucrèce permet à Rousseau de pratiquer une « histoire hypothétique » dont l'évolution ne dépend que de contingences matérielles : ainsi, Rousseau attribue à la somme de « différens hazards » et non à un don divin la domestication du feu, dans une description proche de celle du *De rerum natura*[506].

Rousseau semble avoir trouvé chez Lucrèce un appui privilégié pour s'écarter des récits contemporains du développement des facultés humaines, auxquels il se confronte ; c'est notamment le cas pour l'origine du langage. Comme le démontre Pierre-Marie Morel, Rousseau s'appuie sur la manière épicurienne de poser le problème, afin de rejeter l'idée d'une institution du langage, qu'elle soit sociale (c'est l'hypothèse de Condillac, rejetée dans le second *Discours*[507]) ou divine (comme le défend Lamy réfuté dans l'*Essai sur l'origine des langues*[508]). Rousseau ne suit pas la théorie épicurienne[509], qui attribue l'invention du langage au besoin (*utilitas*)[510]. Cependant, on peut ajouter que le rôle décisif qu'il attribue à la passion dans l'invention des mots se rapproche de l'interprétation de Lucrèce, qui insiste sur la fonction expressive du langage, principal vecteur de l'émotion du locuteur : « Enfin qu'y a-t-il là-dedans de si étrange, que le genre humain, en possession de la voix et de

---

[505] *De rerum natura*, V, v. 925-970 (éd. Alfred Ernout, Belles-Lettres).
[506] Voir *De rerum natura*, V, v. 1091 sqq. Le rapprochement est effectué par Pierre-Marie Morel, art.cité.
[507] *OC* III, p. 146 : Condillac « a supposé ce que je mets en question, savoir une sorte de société déjà établie entre les inventeurs du langage » ; voir l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, I, II, 5.
[508] Voir *Essai sur l'origine des langues*, IV, *OC* V, p. 382.
[509] *De rerum natura*, V, v. 1027 sqq (éd. Alfred Ernout, Belles-Lettres).
[510] *De rerum natura*, V, v. 1028-1029 : *at uarios linguae sonitus natura subegit / mittere, et utilitas expressit nomina rerum* (« Quant aux divers sons du langage, c'est la nature qui poussa les hommes à les émettre, et c'est le besoin qui fit naître les noms des choses », éd. et tr. Alfred Ernout, Belles-Lettres).

la langue, ait désigné suivant ses impressions diverses les objets par des noms divers ? »[511]

Le troisième chapitre de l'*Essai sur l'origine des langues*, « Que le premier langage dut être figuré », développe l'idée selon laquelle c'est l'émotion et l'impression qu'elle cause qui se trouve à la source du mot. La chronologie de Rousseau diffère : il place la passion à l'origine du langage, alors que Lucrèce le fait venir du besoin, et ne développe que dans un second temps son pouvoir d'expression. On peut toutefois souligner que chez lui comme chez Lucrèce, c'est avant tout le pouvoir expressif du langage que l'interrogation sur ses origines permet de mettre en évidence ; les notions de « passion » et de « sentiment » que l'on trouve chez Rousseau s'appuient sur la notion lucrétienne de *sensus*, « sensation » ou « sentiment ».

En effet, c'est dans la généalogie des passions sociales de la seconde partie du *Discours* que la présence de l'intertexte lucrétien se fait peut-être encore plus forte que dans la description de l'état de nature de la première partie. Chez Lucrèce comme chez Rousseau, c'est la famille qui constitue la première étape vers la sociabilité : la « situation nouvelle » qui réunit les maris et les femmes, les parents et les enfants, amène une altération du naturel des humains, qui deviennent moins endurants du fait des commodités auxquelles ce nouveau mode de vie les habitue[512], et des sentiments nouveaux qu'il fait naître[513]. De manière encore plus significative, ce changement décisif, qui rompt avec la vie nomade et animale de l'état de nature, amène

[511] *De rerum natura*, V, v. 1056-1058, tr. Alfred Ernout : *Postremo quid in hac mirabile tantoperest re, / si genus humanum, cui vox et lingua uigeret / pro uario sensu uaria res uoce notaret* ?
[512] *OC* III, p. 168 ; confronter avec *De rerum natura*, V, 1011 sqq.
[513] OC III, p. 168 : « […] l'habitude de vivre ensemble fit naître les plus doux sentimens qui soient connus des hommes, l'amour conjugal, et l'amour Paternel. […] Les deux Séxes commencérent aussi par une vie un peu plus molle à perdre quelque chose de leur férocité et de leur vigueur » ; confronter avec *De rerum natura*, V, 1015-1018 : « Le feu rendit leurs corps frileux et moins capables de supporter le froid sous le seul abri de la voûte céleste ; Vénus leur enleva de leur vigueur ; et les enfants par leurs caresses n'eurent pas de peine à fléchir le naturel farouche de leurs parents. » (tr. Alfred Ernout). Ces vers sont cités et traduits par Barbeyrac dans son édition de Pufendorf.

l'institution de critères de distinction entre les hommes : c'est la première rupture de l'égalité naturelle.

> Celui qui chantoit ou dansoit le mieux ; le plus beau, le plus fort, le plus adroit ou le plus éloquent devint le plus considéré, et ce fut là la premier pas vers l'inégalité, et vers le vice en même tems.[514]

Or ces critères de distinction sont proches de ceux évoqués par Lucrèce :

> Les rois […] distribuèrent les troupeaux et les terres qu'ils répartirent suivant la beauté, la force et les qualités d'esprit de chacun. Car la beauté fut en grand honneur, et la force était en grande estime. Plus tard fut inventée la richesse et découvert l'or, qui ravit sans peine à la force et à la beauté leur prestige.[515]

Chez Lucrèce comme chez Rousseau, la distinction selon des critères tout d'abord physiques (la force, *vires*, ou la beauté, *facies*) prépare l'institution de l'inégalité sociale. En s'habituant à considérer des différences entre les hommes et à s'en servir pour établir une hiérarchie, l'esprit humain s'habitue à l'idée même d'inégalité, et prépare ainsi la domination de la richesse, qui supplée à toutes les autres inégalités possibles[516].

Le portrait de l'homme civilisé, à la fin du *Discours*, reprend ainsi plusieurs éléments de l'appel épicurien au retrait de la vie publique qui, dans le *De rerum natura*, accompagne le récit de l'institution des cités. Chez Rousseau, deux mots résument à eux seuls l'aliénation complète de l'homme civilisé : « puissance » et

---

[514] *OC* III, p. 170.

[515] *De rerum natura*, V, 1108-114 : *reges […] / et pecus atque agros diuisere atque dedere / pro facie cuiusque et uiribus ingenioque / nam facies multum ualuit uiresque uigebant / Posterius res inuentast aurumque repertum, / quod facile et ualidis et puchris dempsit honorem* (éd. et tr. Alfred Ernout).

[516] *OC* III, p. 189 : « en général la richesse, la noblesse ou le rang, la Puissance et le mérite personnel, étant les distinctions principales par lesquelles on se mesure dans la Société, […] je ferois voir qu'entre ces quatre sortes d'inégalité, les qualités personnelles étant à l'origine de toutes les autres, la richesse est la derniére à laquelle elles se réduisent à la fin, parce qu'étant la plus immédiatement utile au bien-être et la plus facile à communiquer, on s'en sert aisément pour acheter tout le reste. »

« réputation »[517]. Or ce sont précisément les mêmes motivations que Lucrèce attribue comme cause de l'éloignement des hommes d'une vie juste : « Mais les hommes ont voulu se rendre illustres et puissants » (*clari atque potentes*)[518]. Si Rousseau reprend les adjectifs mêmes de Lucrèce, son enquête va plus loin : il montre non seulement comment un désir nocif de gloire et de puissance a pu aliéner les hommes, mais comment ces termes mêmes ont pu prendre un sens.

Le récit de Lucrèce comme celui de Rousseau s'articulent en effet sur l'idée centrale d'aliénation. Il s'agit d'éclairer sa mise en place. Dans le *De rerum natura*, le désir déraisonné de gloire et de puissance amène à négliger la vérité physique. Rousseau reprend cette analyse pour évoquer la substitution du jugement d'autrui au sentiment intérieur, caractéristique chez l'homme civilisé :

> *quandoquidem sapiunt alieno ex ore, petuntque*
> *res ex auditis potius quam sensibus ipsis*.[519]
>
> l'homme sociable toûjours hors de lui ne sait vivre que dans l'opinion des autres, et c'est, pour ainsi dire, de leur seul jugement qu'il tire le sentiment de sa propre existence.[520]

Mais Rousseau opère, par rapport au texte de Lucrèce, un déplacement important : alors que le texte épicurien oppose l'opinion d'autrui, fallacieuse, à la vérité des *sensations* physiques, Rousseau évoque le *sentiment* d'existence. L'ambivalence est présente dans le texte latin : *sensus* peut signifier « sensation » ou « sentiment ». Que Rousseau ait compris le terme dans ce dernier sens au cours de sa lecture du texte, ou qu'il s'agisse d'une interprétation consciente, le passage du sens concret au sens

---

[517] *OC* III, p. 193.
[518] *De rerum natura*, V, 1120.
[519] « Ils n'ont de goût que par la bouche d'autrui, et règlent leurs préférences sur les opinions reçues plus que sur leurs propres sensations », *De rerum natura*, V, 1133-1134 (éd. et tr. Alfred Ernout). Lovejoy et Boas, ainsi que J. Nichols, insistent sur la dénonciation de la corruption sociale du jugement, point commun entre Lucrèce et Rousseau. Voir A. O. Lovejoy et G. Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1935, p. 240-242 et J. H. Nichols, *Epicurean Political Philosophy: The De Rerum Natura of Lucretius*, Ithaca, Cornell University Press, 1976, p. 198-201.
[520] *OC* III, p. 193.

abstrait de *sensus* manifeste la spécificité de sa propre entreprise, qui introduit une dimension évolutive et historique dans la sensation même. Là où Lucrèce raconte l'histoire d'une substitution ou d'un recouvrement (le jugement d'autrui prenant la place de la vérité de la sensation physique, qu'il est possible de retrouver), Rousseau fait le récit d'une transformation qui rend toute restitution impossible. Il n'y a pas pour lui de vérité intangible de la sensation physique ; elle n'existe qu'à travers le *sentiment* que l'on en a – or ce sentiment est lui-même plastique. Le processus de la socialisation amène une modification de ce sentiment même, qui s'applique désormais à des objets moraux empruntés, imposés au sujet de l'extérieur.

Lucrèce insiste davantage sur l'ambition, selon lui véritable cause de l'état de guerre généralisé, que sur les richesses, tandis que chez Rousseau, c'est d'abord l'inégale répartition des richesses qui amène un faux état de droit où règne le désir de domination. C'est pourquoi Rousseau emprunte à un autre poète épicurien, la description du genre humain « à la veille de sa ruine » : il cite alors deux vers des *Métamorphoses* décrivant la situation du roi Midas transformant en or tout ce qu'il touche :

> *Attonitus novitate mali, divesque miserque,*
> *Effugere optat opes, et quæ modo voverat, odit.*[521]

La personnification opérée à travers la citation (un personnage mythologique incarnant la situation du genre humain entier) n'est pas purement ornementale. En appelant l'attention du lecteur sur le drame d'un personnage, elle met l'accent sur ce qui constitue le cœur de l'argumentation du second *Discours* : les passions et les affects les plus individuels se trouvent irrémédiablement conditionnés par l'état

[521] *OC* III, p. 176. Ovide, *Métamorphoses*, XI, 127-128 : « Étourdi par la nouveauté de son mal, à la fois riche et misérable, il souhaite échapper à sa richesse, et hait ce qui était tantôt l'objet de ses désirs ».

social. On ne peut comprendre l'homme moral sans le resituer dans son environnement social. Ainsi, elle se situe pleinement dans la continuité des emprunts de Rousseau au récit épicurien de Lucrèce, qui lui fournit les éléments d'une généalogie sociale des passions.

Rousseau opère par rapport à Lucrèce un déplacement similaire à celui effectué par rapport à Platon, visible dans son traitement de l'exemple de Glaucos. Rousseau s'appuie sur les auteurs anciens pour opposer au schéma d'élaboration progressive et d'accumulation qu'il trouve chez ses contemporains (par exemple chez la statue de Condillac[522]) l'idée d'un processus de recouvrement. Prendre en compte la philosophie antique lui permet de décrire comme une perte ce que ses contemporains décrivent comme un progrès. Mais à la différence des auteurs antiques, il ne suppose pas la possibilité de retrouver ce qui a été recouvert, qui est non seulement enseveli mais irrémédiablement modifié.

Le changement est considérable : l'adoption de cette perspective ouvre un nouvel espace où peut se déployer l'action politique. Si, dans cette page conclusive du second *Discours*, l'aliénation sociale actuelle est décrite, comme chez Lucrèce, en termes clairement péjoratifs, ce constat d'une aliénation fondamentale de l'homme sociable peut être retourné en levier d'action pour assurer le maintien du corps politique ; la note XIX du second *Discours*[523] amorce ainsi une réflexion sur le rôle de « l'estime publique » et du regard réciproque des citoyens les uns sur les autres, poursuivie notamment dans la *Lettre à d'Alembert*.

Dans la description de l'institution des sociétés civiles du *De rerum natura*, Rousseau trouve en effet un dernier élément capital qu'il réinvestit pour former sa propre idée de l'association politique. Dans la longue citation du *Droit de la nature et*

---

[522] *Traité des sensationsTraité des animaux*, Paris, Fayard, 1984.
[523] *OC* III, p. 222.

des gens de Pufendorf-Barbeyrac, il a pu trouver le rappel du respect des pactes dans le premier âge des familles :

> On reconnut la nécessité de bien élever les enfants, et d'avoir des égards pour le beau sexe ; la Nature seule excitant dans ces premiers hommes des gestes mal composés et des voix peu articulées, par où ils faisaient entendre avec une éloquence grossière, mais persuasive, que les plus forts devaient toujours protéger les plus faibles. Ce n'est pas qu'il régnât parmi tous généralement une parfaite union ; mais du moins la plupart d'entre eux et les plus raisonnables gardaient inviolablement les conventions qu'ils avaient faites. Sans cela le genre humain aurait été bientôt entièrement détruit, et on ne l'aurait pas vu multiplier jusqu'à nos jours.[524]

C'est sur ce rappel de la nécessité d'observer les pactes (*fœdera*) pour préserver le genre humain que s'achève la citation chez Pufendorf-Barbeyrac. La seconde partie du *Discours* relate l'établissement de la société civile à travers un pacte, pour préserver le genre humain menacé de destruction[525]. Rousseau réunit ici deux passages du *De rerum natura*, celui des premières sociétés cité par Barbeyrac, et celui de l'institution du droit, après que la domination des rois a amené une guerre universelle : « Car le genre humain, las de vivre dans la violence, épuisé par les inimitiés particulières, se soumit de lui-même et d'autant plus volontiers aux lois et à la stricte justice. »[526] Rousseau s'appuie sur Lucrèce pour se distancer de la version de l'établissement du pacte social qu'il trouve chez Hobbes[527], sur deux points. Tout d'abord, sur la chronologie des événements. Rousseau revient au récit chronologique de Lucrèce, pour s'opposer à la description analytique de Hobbes, qui voit dans l'institution sociale un pacte permettant d'éviter la « guerre perpétuelle » des hommes « hors de la société ». Chez Lucrèce en revanche, l'état de guerre résulte d'une

---

[524] *Droit de la nature et des gens*, II, 2, 2, p. 138 ; voir *De rerum natura*, V, 1021-027 : *et pueros commendarunt muliebreque saeclum / uocibus et gestu cum balbe significarent / imbecillorum esse aecum miserier omnis / Non tamen omnimodis poterat concordia gigni / Sed bona, magnaqua pars servabant foedera casti / aut genus humanum iam tum foret omne peremptum, nec potuisset adhuc perducere saecla propago.* Nous reproduisons, par exception, la traduction et le texte donné en note par Barbeyrac, que Rousseau a consultés. Il comporte deux différences avec le texte de l'édition moderne d'Alfred Ernout, lequel propose *Nec* au lieu de *Non* et *caste* au lieu de *casti*.

[525] *OC* III, p. 176.

[526] *De rerum natura*, V, 1145-1147 : *Nam genus humanum, defessum ui colere aeuom / ex inimicitiis languebat ; quo magis ipsum / sponte sua cecidit sub leges artaque iura* (éd. et tr. Alfred Ernout).

[527] *Le citoyen, ou les fondements de la politique*, trad. Samuel Sorbière, éd. Simone Goyard-Fabre, Paris, Flammarion, 1982, I, 12, p. 98.

première forme de socialisation, qui amène à une impasse violente, résolue par l'institution juste et bénéfique du droit. Dans le second *Discours* en revanche, il n'y a pas de résolution heureuse. Au contraire, Rousseau reprend les arguments énoncés chez Lucrèce pour justifier le respect des conventions, et au premier chef la protection des plus faibles, mais il les inverse pour en faire un pacte fallacieux, qui pérennise la domination des puissants et des riches[528]. Ainsi, l'état de violence auquel le pacte remédie chez Lucrèce, est celui auquel il aboutit chez Rousseau.

La description de l'établissement de la société civile dans le second *Discours* se rapproche de la notion lucrétienne de *foedus*. Elle implique un consentement mutuel et réciproque du genre humain, sans distinction, tandis que Hobbes instaure dans sa définition même du pacte une inégalité entre celui « qui se fie à l'autre » et « celui auquel on se fie [529]» - préparant ainsi une structure politique inégalitaire où le peuple abandonne sa liberté et confie sa sauvegarde à un seul. Plus exactement, Rousseau dans son récit montre la définition hobbesienne du pacte à l'œuvre derrière une conception aux apparences égalitaires. Cela lui permet toutefois de souligner que le pacte, même faussé, est à l'origine conclu sur un consentement mutuel.

Le retour à Lucrèce et au substrat épicurien permet cependant à Rousseau d'affirmer une notion centrale dans son système : celle de pacte (*foedus*). Ce terme, qu'il a pu trouver notamment dans la citation du *De rerum natura* donnée par Pufendorf-Barbeyrac, revient dans l'épigraphe du *Contrat social*, tirée de l'*Enéide* : *foederis aequas* / *Dicamus leges*[530]. Cette proposition du roi Latinus cherchant à mettre fin à la guerre avec les Troyens menés par Énée, reprise par Rousseau, relie le *Contrat social* au second *Discours* : le pacte social permet de mettre fin à l'état de

---

[528] *OC* III, p. 177.
[529] *Le citoyen*, II, 9, éd. citée, p. 106. Dès le début de son ouvrage, Hobbes conteste la définition antique de la société politique comme respect mutuel de « certains pactes et conditions » (I, 2, p. 90).
[530] Page de titre du *Contrat social*, *OC* III, p. 347. Le texte est tiré de l'*Éneide*, XI, 320-321 : « Édictons les lois d'un juste traité ».

guerre. Comme le souligne Bruno Bernardi dans son édition[531], l'épigraphe met en évidence que le contrat social est « un pacte constitutif d'un contrat ». Le pacte établit à la fois le passage à l'état civil (il sanctionne la sortie de l'état de nature, transformant des puissances en sujets de droit) et le fondement de la société civile (il pose la base d'une institution durable). Dans ce cadre, Rousseau a recours à la notion épicurienne du *fœdus*[532], contre celle de *pactum*, contenue dans l'idée de *pactum subjectionis* à la base de la théorie politique tant des jusnaturalistes que de Hobbes. Si les deux termes signifient également « pacte » ou « traité », *foedus* désigne davantage un traité d'alliance, notamment entre puissances étrangères, alors que *pactum* s'emploie plus communément pour désigner les contrats ou conventions civiles[533]. Un *foedus* implique donc une protection par rapport à un état de conflit précédent ; si cette protection n'est pas assurée, il n'y a plus de raison de le respecter. Rousseau s'appuie sur la description de l'institution du droit par Lucrèce, afin de s'écarter de celle qui est donnée par Hobbes et Grotius. Alors que ces derniers décrivent un processus d'aliénation d'une collectivité à un chef, Lucrèce évoque en effet une acceptation commune de règles qui s'appliquent à tous.

Rousseau ne suit donc pas à la lettre la progression retracée par Lucrèce, mais il réinvestit de nombreux éléments tirés de sa lecture du *De rerum natura* pour étayer son analyse de la genèse des passions et de leur rôle dans le maintien de l'inégalité. Cela lui permet de mobiliser la notion épicurienne de pacte comme contrat d'alliance, contre l'idée d'un contrat conçu comme aliénation de sa propre liberté. Ainsi, les échos poétiques du récit du second *Discours* étayent les bases du système politique de Rousseau tel qu'il est développé dans le *Contrat social*.

---

[531] *Du contrat social*, éd. Bruno Bernardi, Paris, Garnier Flammarion, 2012, p. 19.
[532] Sur la place de cette notion dans l'épicurisme et ses enjeux politiques, voir l'ouvrage de Victor Goldschmidt, *La doctrine d'Epicure et le droit*, Paris, Vrin, 1977.
[533] Voir les entrées du dictionnaire Gaffiot sur ces deux termes, ainsi que le *Thesaurus Linguae Latinae*.

III. 2. 4. *L'adaptation de la genèse stoïcienne de la moralité*

Dans le second *Discours*, Rousseau ne se contente pas toutefois d'expliquer la genèse des passions qui naissent en l'homme. Il analyse également la formation des critères moraux qui permettent de juger ces mêmes passions. Pour cela, il complète l'inspiration épicurienne par une inspiration stoïcienne.

Cette inspiration se manifeste dès la citation de Perse qui conclut la préface.

> *Quem te Deus esse*
> *Jussit, et humana qua parte locatus es in re,*
> *Disce*.[534]

Cette citation vient souligner quelle est la « leçon instructive » à tirer des « recherches Politiques et morales » auxquelles se livre Rousseau dans le second *Discours*. Elle montre que le cœur de l'entreprise du second *Discours* réside précisément dans cette articulation entre morale et politique : il s'agit d'étudier comment le processus de socialisation et de politisation transforme en profondeur les facultés humaines, et fabrique de nouvelles passions qui apparaissent ensuite spontanées. Cet accent mis sur les potentialités considérables ouvertes par la perfectibilité empêche de considérer la pensée de Rousseau comme une réflexion rétrograde : la dégradation qui conduit au despotisme généralisé est aussi ce qui rend la moralité possible, comme l'affirment les dernières lignes de la préface du second *Discours* ainsi que le chapitre « De l'état civil » du *Contrat social*[535].

---

[534] *OC* III, p. 127. La citation est extraite des *Satires*, III, 71-73 (« Apprends ce que le dieu t'a intimé d'être, et quelle est ta place dans le monde humain »).
[535] *CS* I, 8, *OC* III, p. 364. Voir le commentaire de Blaise Bachofen et Bruno Bernardi dans leur édition, *op. cit*., p. 210.

Rousseau reprend ici et adapte considérablement une idée stoïcienne, qui trouve sa première et plus frappante expression dans la quatre-vingt-dixième *Lettre à Lucilius* de Sénèque. Il a nécessairement rencontré ce texte d'un auteur qui lui est familier et qui se trouve précisément cité chez Grotius au même chapitre se trouve la citation de Dicéarque reprise dans la note V. Ce n'est pas toutefois Sénèque, mais l'historien Justin que Rousseau cite dans le *Discours* pour affirmer cette idée dans un développement qui renvoie dos à dos Hobbes et l'école du droit naturel :

> Hobbes n'a pas vu que la même cause qui empêche les Sauvages d'user de leur raison, comme le prétendent nos Jurisconsultes, les empêche en même temps d'abuser de leurs facultés, comme il le prétend lui-même ; de sorte qu'on pourrait dire que les sauvages ne sont pas méchants précisément, parce qu'ils ne savent pas ce que c'est qu'être bons ; car ce n'est ni le développement des lumières, ni le frein de la loi, mais le calme des passions, et l'ignorance du vice qui les empêche de mal faire ; *tanto plus in illis proficit vitiorum ignoratio, quam in his cognitio virtutis*.[536]

Rousseau s'oppose à Hobbes, qui considère l'état de nature comme le règne effréné des passions[537] ; selon lui, comme selon Barbeyrac d'ailleurs, qui formule la même critique à l'égard de Hobbes, ces passions sont l'œuvre de la société et n'ont donc pas lieu d'être dans l'état de nature. Mais il s'oppose tout autant à la représentation d'un homme naturel malheureux et démuni parce qu'il ne peut encore user de la raison – ce qui est également une représentation stoïcienne. Chez Sénèque, cette conception téléologique constitue un des arguments forts de son exhortation morale, rappelée en conclusion de la lettre [538]. Rousseau s'écarte radicalement d'une telle conception finaliste, comme il l'affirme nettement dans la conclusion de la première partie du *Discours*.

---

[536] *OC* III, p. 154. La citation des *Historiae* de Justin, II, II, 15, (« L'ignorance des vices profite plus à ceux-là que la connaissance de la vertu chez ceux-ci ») est extraite du *Droit de la guerre et de la paix*, II, II, 2, p. 224.
[537] Voir *Le citoyen*, X, 1, p. 195.
[538] Voir *Lettres à Lucilius*, 90, 46 (conclusion de la lettre) : *Ad hoc quidem, sed sine hoc nascimur et in optimis quoque, antequam erudias, uirtutis materia, non uirtus est* (« Nous naissons *pour* cette perfection, mais sans elle ; et même chez les meilleurs, avant que l'on se forme, il y a la matière de la vertu, mais non la vertu. »)

> Après avoir montré que la perfectibilité, les vertus sociales, et les autres facultés que l'homme Naturel avoit reçues en puissance, ne pouvoient jamais se developper d'elles mêmes, qu'elles avoient besoin pour cela du concours fortuit de plusieurs causes étrangeres qui pouvoient ne jamais naître, et sans lesquelles il fût demeuré éternellement dans sa constitution primitive ; il me reste à considerer et à rapprocher les différens hazards qui ont pu perfectionner la raison humaine, en déteriorant l'espéce, rendre un être méchant en le rendant sociable, et d'un terme si éloigné amener enfin l'homme et le monde au point où nous les voyons.[539]

Rousseau met en œuvre une conception du devenir anthropologique régie par la contingence : il n'accepte donc pas la formulation stoïcienne et sénéquéenne de la progression de la moralité comme manifestation d'une rationalité organisatrice de l'univers. On comprend alors pourquoi Rousseau choisit de citer Justin plutôt que Sénèque : la citation de Justin, et notamment le verbe *proficere* (être utile, être bénéfique), ne présente pas cet état d'ignorance de la moralité comme un manque ou un défaut. Il ne s'agit pas d'un état d'incomplétude : Rousseau évoque moins l'ignorance des vices et des vertus, que l'absence de toute relation morale [540].

On remarque cependant la proximité entre le récit du second *Discours* et celui des *Lettres à Lucilius* sur deux éléments. Tout d'abord, la distinction tracée par Sénèque entre la raison et la droite raison [541], trouve un écho dans le propos de Rousseau. Sénèque oppose en effet la raison (*ratio*), définie comme ingéniosité et capacité à fabriquer des inventions techniques, à la droite raison (*recta ratio*), qui prend soin de l'âme en établissant les bases de la philosophie. Rousseau refuse

---

[539] *OC* III, p. 162.

[540] « Il paroît d'abord que les hommes dans cet état n'ayant entre eux aucune sorte de relation morale, ni de devoirs connus, ne pouvoient être ni bons ni méchants, et n'avoient ni vices ni vertus, à moins que, prenant ces mots dans un sens physique, on n'appelle vices dans l'individu, les qualités qui peuvent nuire à sa propre conservation, et vertus celles qui peuvent y contribuer », *OC* III, p. 152. Cette prise de distance par rapport à la formulation stoïcienne de l'argument ne signifie pas que Rousseau se soit complètement détourné du stoïcisme. Cette philosophie semble cependant plus présente dans l'*Émile*, dont l'épigraphe même est empruntée au *De ira* de Sénèque, et qui présente à maints égards une réinterprétation du schéma des cercles concentriques de l'*oîkeiôsis*. Voir à ce sujet les travaux de Christopher Brooke : « Rousseau's Second *Discourse*: between Epicureanism and Stoicism », dans *Rousseau and Freedom*, éd. Christie McDonald et Stanley Hoffmann, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 44-57 ; *Philosophic Pride: Stoicism and Political Thought from Lipsius to Rousseau*, Princeton, Princeton University Press, 2012, p. 181-202.

[541] *Lettres à Lucilius*, 90, 24 : *Omnia ista ratio quidem, sed non recta ratio commenta est* (« Certes, c'est la raison qui a imaginé toutes ces inventions, mais non la droite raison »).

également de considérer les inventions techniques [542] comme des marques d'un progrès amenant une amélioration de la condition de l'homme. C'est cependant l'introduction des richesses comme élément distinctif entre l'état de nature et l'état social qui constitue l'élément commun le plus fort entre les deux textes. Sénèque insiste sur l'action nocive de la cupidité (*avaritia*), qui a introduit une distinction entre riches et pauvres là où régnait une jouissance commune des fruits de la terre [543]. Cette idée s'avère proche du propos de Rousseau, notamment dans l'ouverture célèbre de la seconde partie du *Discours*.

> Le premier qui ayant enclos un terrain, s'avisa de dire, ceci est à moi, et trouva des gens assés simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de miséres et d'horreurs, n'eût point épargnés au Genre-humain celui qui arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables. Gardez-vous d'écouter cet imposteur ; Vous êtes perdus, si vous oubliez que les fruits sont à tous, et que la Terre n'est à personne. [544]

La perspective de Rousseau s'écarte cependant de celle de Sénèque, dont le récit est entièrement orienté dans un but d'éducation morale, qui vise à détourner son lecteur de l'*avaritia* en en soulignant les effets pervers à l'échelle de l'humanité[545]. La différence entre les deux textes n'est pas seulement une différence de thème, comme

---

[542] Peter Bosshard, dans son étude comparative du second *Discours* et de la *Lettre* 90, note ainsi la similarité des positions de Sénèque et de Rousseau sur la technique (*Die Beziehungen zwischen Rousseaus zweitem Discours und dem 90. Brief von Seneca*, Zürich, Juris Druck und Verlag Zürich, 1967, p. 60-61). On peut le rapprocher d'un fragment politique éloquent : « dans tout ce qui dépend de l'industrie humaine on doit proscrire avec soin toute machine et toute invention qui peut abréger le travail, épargner la main d'œuvre, et produire le même effet avec moins de peine. » (*OC* III, p. 525).

[543] *Lettres à Lucilius*, 90, 3 : *Desierunt enim omnia possidere, dum uolunt propria* (« Ils cessèrent d'avoir possession de tout, lorsqu'ils voulurent avoir des biens propres ») et 38 : *Quid hominum illo genere felicius ? in commune rerum natura fruebantur. […] Avaritia paupertatem intulit et multa concupiscendo omnia amisit.* (« Quelle génération fut plus heureuse ? ils jouissaient en commun de la nature. La cupidité a introduit la pauvreté et, en convoitant tout, a tout perdu. »)

[544] *OC* III, p. 164.

[545] On peut cependant remarquer que Rousseau rejoint l'ambition d'éducation morale par d'autres voies. Chez lui aussi, comme le souligne la citation de Perse, l'explication politique vise à déboucher sur une prise de conscience individuelle et appelle à une réforme morale. Mais cette explication politique procède par des voies entièrement différentes.

le suggère Peter Bosshard[546]. Elle réside plus profondément dans le rapport de causalité examiné. Le rapport de cause à effet est simple chez Sénèque : c'est la convoitise naissante qui introduit, avec la propriété, une hiérarchie de fait entre les possédants et les autres. Rousseau décrit un processus beaucoup plus complexe, mis en évidence par l'écriture même de ce début de seconde partie : alors que l'incipit semble mettre en place un rapport inverse à celui de Sénèque (c'est l'institution de la propriété qui amène la fondation de la société civile, et avec elle les passions nocives produisant crimes, guerres, meurtres), la suite immédiate du texte nous rappelle que cette institution même de la propriété est tout autant un point d'aboutissement que de fondation, résultant de « beaucoup d'idées antérieures qui n'ont pû naître que successivement [547]». L'apparition de nouvelles idées donne naissance à de nouvelles institutions, qui à leur tour suscitent et enracinent de nouvelles passions. Rousseau met en lumière un développement non linéaire, mais cumulatif.

Cet incipit de la seconde partie du *Discours* examine successivement la même question sur les deux registres distincts et coexistants du fondement et de l'origine, dont nous avons déjà souligné l'importance. Pour penser la distinction et l'articulation de ces deux registres, Rousseau s'appuie sur une autre référence antique, dont le rôle est bien plus fondamental que celui de Sénèque et même de Lucrèce. De Platon, Rousseau ne se contente pas de tirer tel ou tel élément thématique ; il élabore à partir de cette lecture son dessein même d'une « histoire hypothétique des gouvernements ».

---

[546] Peter Bosshard, *op. cit.*, p. 61 : « Rousseau behandelt ein politisches Thema, Seneca get es um die Bewertung der Technik ».
[547] *OC* III, p. 164.

III. 3. Platon et le récit philosophique : « l'histoire hypothétique des gouvernements »

III. 3. 1. *Platon et la genèse des cités : origines et fondements*

Henri Gouhier et Jean Starobinski ont ainsi souligné la place du livre III des *Lois* dans le second *Discours*. Henri Gouhier évoque l'influence générale de l'histoire des cités grecques reconstituée depuis leur origine sur Rousseau, marqué par des « souvenirs de ces pages » lorsqu'il décrit l'état de nature et la « jeunesse du monde [548]». Jean Starobinski, dans son édition du texte, identifie précisément certains passages de Platon auxquels on peut rapporter le texte de Rousseau. L'évocation, chez Rousseau, de la « premiére révolution qui forma l'établissement et la distinction des familles, et qui introduisit une sorte de propriété[549] » fait en effet écho au premier groupement par familles décrit par Platon[550]. Chez Rousseau comme chez Platon, l'échelle de la famille constitue la première étape de la socialisation. Rousseau est cependant loin de reprendre entièrement cette description platonicienne : les *Lois* évoquent une structure régie par un pouvoir personnel[551], où le plus âgé de la famille a tout pouvoir sur les autres membres. La situation décrite par Rousseau est très différente : ce n'est pas la constitution des familles, mais la division du travail qui introduit une hiérarchie entre les hommes, et des relations de pouvoir qui n'ont rien de naturel. Le pouvoir familial décrit par Platon est précisément celui que Rousseau conteste avec virulence dès le second *Discours*, puis dans le *Discours sur l'économie*

---

[548] Henri Gouhier, *Les Méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Vrin, 1970, p. 150.
[549] *OC* III, p. 167.
[550] *Lois*, III, 680-681, et notamment 680d.
[551] Le texte de Marsile Ficin reproduit à la fois le terme grec δυναστεία et le traduit par *potentatus*

politique, réfutant un argument qui sert de fondement à la monarchie de droit divin [552]. Il nie l'existence d'un tel pouvoir dans l'état de nature.

C'est donc moins la structuration par familles qui rapproche l'âge des cabanes de Rousseau des sociétés primitives évoquées par Platon, que leur ignorance des métaux et de la richesse. Platon attribue à l'ignorance des richesses la bonté des mœurs :

> *Divites etiam fieri minime poterant, cum neque aurum, neque argentum haberent. In quocunque vero hominum coetu, nec in opia, neque divitiae sunt, huic iustissimi mores aderunt. Neque enim ibi contumelia, neque iniuria locum habet. Aemulatio quoque et invidia procul abest. His igitur de causis boni erant, ac maxime propter simplicitatem*[553].
>
> Ils n'avaient aucune possibilité de devenir riches, puisqu'ils n'avaient ni or ni argent. Dans n'importe quel rassemblement d'hommes, où il n'y a ni abondance, ni richesse, c'est là que se trouveront les mœurs les plus justes. Car là, ni l'offense ni l'injustice n'ont de place. La rivalité comme l'envie sont éloignées. C'est en raison de cela qu'ils étaient bons, et surtout du fait de leur simplicité.

Mais Rousseau s'écarte d'un tableau aussi paisible ; chez lui, l'âge des cabanes est précisément celui des premières rivalités. Elles sont liées non pas à la possession des biens, mais aux premières notions de mérite et de préférences personnelles, ce qui limite leur potentiel destructeur. En revanche, ce sont bien les conflits liés aux différences de fortune, une fois introduite et établie la propriété, qui s'avèrent les plus dévastateurs.

Jean Starobinski indique également[554] que la reconstitution de la division du travail dans la seconde partie du *Discours* prend sa source dans le livre II de la *République*. Rousseau reprend à Platon l'idée que la cité se construit sur la base d'une complémentarité des besoins[555]. Il la reprend cependant non comme une vérité, mais une fausse apparence, comme il est dit explicitement dans l'Émile :

---

[552] Voir *OC* III, p. 182 et 241-242.
[553] *Lois*, 579b-c, p. 522 [539].
[554] *OC* III, p. 1347.
[555] *République*, II, 369-371. Voir en particulier 369b : « Ce qui donne naissance à une cité, repris-je, c'est, je crois, l'impuissance où se trouve chaque individu de se suffire à lui-même, et le besoin qu'il

> Formons une société de dix hommes, et que chacun s'applique pour lui seul et pour les neuf autres, au genre d'occupation qui lui convient le mieux ; chacun profitera des talens des autres comme si lui seul les avoit tous ; chacun perfectionnera le sien par un continuel exercice, et il arrivera que tous les dix, parfaitement bien pourvus, auront encore du surabondant pour d'autres. Voilà le principe apparent de toutes nos institutions. Il n'est pas de mon sujet d'en examiner ici les conséquences ; c'est ce que j'ai fait dans un autre écrit.[556]

Le retour à Platon permet de mettre en évidence les bases faussées des théories contemporaines. Platon permet de voir le « principe apparent » des institutions politiques : la mise en commun de talents singuliers et complémentaires. C'est ce qui est illustré au livre II de la *République*, qui compose une cité nucléaire faite de quatre ou cinq hommes (un agriculteur, un maçon, un tisserand, un cordonnier), dans l'idée que « la nature n'a pas fait chacun de nous semblable à chacun, mais différent d'aptitudes, et propre à telle ou telle fonction »[557]. Or c'est précisément à réfuter cette idée de talents « naturels » que s'attache le second *Discours*, qui montre au contraire que ces aptitudes ne sont pas données par la nature, mais provoquées par l'état social, et que loin d'amener l'abondance et la suffisance, la division du travail institue l'inégalité dans la cité, puisque le surplus de la production obtenu est employé à faire vivre des oisifs aux dépens du travail des ouvriers[558].

Deux idées capitales, provenant de la philosophie moderne, permettent ici à Rousseau de prendre ses distances par rapport à Platon. D'une part, les théories économiques récentes permettent d'envisager la production comme une donnée

---

éprouve d'une foule de choses » (*Fit utique, inquam ego, civitas ut existimo: quandoquidem nullus nostrum ex seipso sufficiens est, sed multorum indiget*, traduction Marsile Ficin, p. 374).

[556] *Émile*, III, *OC* IV, p. 467. Une note manuscrite de l'exemplaire Coindet précise qu'il s'agit du second *Discours*.

[557] Voir *République* II, 370a. (*Nam te loquente considero, nasci nos quidem non admodum similes, sed differentes inter nos, singulosque ad singula opera promptos natura produci* traduction Marsile Ficin, p. 374).

[558] Voir second *Discours*, *OC* III, p. 173, et *Émile*, III : « Tant qu'on ne connoit que le besoin physique, chaque homme se suffit à lui-même ; l'introduction du superflu rend indispensable le partage et la distribution du travail ; car bien qu'un homme travaillant seul ne gagne que la subsistance d'un homme, cent hommes travaillant de concert gagneront de quoi en faire subsister deux cens. Sitôt donc qu'une partie des hommes se repose, il faut que le concours des bras de ceux qui travaillent supplée au travail de ceux qui ne font rien. » (*OC* IV, p. 456).

susceptible d'accroissement ; d'autre part, la philosophie morale, notamment Locke et Condillac, envisage une généalogie des besoins et des aptitudes, qui ne sont pas considérées comme un « donné » naturel mais comme le résultat d'un processus d'élaboration. C'est là que se situe le point de divergence décisif. Rousseau rejette la définition figée, essentialiste de la nature qu'il trouve chez Platon (et chez Aristote, comme le montre le travail de l'épigraphe). Toutefois, l'examen de la définition des Anciens s'avère nécessaire pour mettre en lumière les défauts de la définition des Modernes, qui n'est, en fin de compte, pas moins essentialiste puisqu'elle assigne à chacun une place donnée dans la société.

La véritable proximité de Rousseau avec Platon réside alors moins dans telle ou telle caractéristique de l'état de nature, que dans le cadre même qu'il donne à sa description du passage d'un état naturel à la constitution des gouvernements. Jean Starobinski souligne à juste titre que la chronologie du second *Discours* est bien davantage celle du troisième livre des *Lois* que celle de la théologie, trop étroite[559]. Platon entend en effet examiner « la suite infinie des temps et des changements qui s'y sont produits [560]». De même, Rousseau insiste sur « la maniére dont le laps de temps compense le peu de vraisemblance des évenemens »[561]. Son véritable objet n'est pas l'état de nature ou l'état social en tant que tels, mais les transformations graduelles qui expliquent le passage de l'un à l'autre. C'est dans cette perspective tirée de la lecture de Platon qu'il peut aborder les questions posées par les contemporains, mais qui restent sans réponse du fait d'une méthode erronée : « C'est dans cette lente succession des choses que [le lecteur attentif] verra la solution d'une

[559] On mesure ici ce qui sépare l'auteur du second *Discours* de celui qui tentait en 1737 un *Essai de chronologie universelle*.
[560] Platon, *Les Lois*, traduction Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris, Garnier Flammarion, 2006, t. 1, p. 160. Traduction de Marsile Ficin : *Reor equidem a longitudine infinitateque temporis, rerumque in eo mutationibus* (p. 521).
[561] *OC* III, p. 162.

infinité de problêmes de morale et de Politique que les Philosophes ne peuvent résoudre » [562].

Ainsi, plus fondamentalement encore, ce n'est pas seulement l'échelle temporelle large que Rousseau reprend à Platon, mais une pensée de l'articulation des rapports entre histoire et philosophie[563], qui a spécifiquement pour but d'éclairer les principes de l'association politique. Il faut rappeler ici l'objectif annoncé au début du livre III des *Lois* : déterminer quel a pu être le « point de départ des constitutions » (*initium disciplinae civilis*) afin d'observer « le progrès des cités vers la vertu et vers le vice en même temps » [564]. Le rappel de l'histoire des cités est complémentaire de l'entreprise théorique de fondation d'une cité au livre IV, comme le souligne explicitement Clinias à la fin du livre III[565] : *oratione condamus ab initio civitatem*, « Par notre discours, instituons une cité depuis sa fondation ». La reconstitution de l'enchaînement des faits prépare celui du droit. Le texte latin consulté par Rousseau fait coexister ces deux registres, historique (il s'agit de retracer un développement *ab initio*) et hypothétique (*oratione condere*). La complémentarité des livres III et IV articule ainsi les deux registres de l'origine et du fondement, qui sont ceux-là mêmes que Rousseau associe dans le second *Discours*. Pour comprendre le rôle joué par la lecture de Platon dans cette articulation, il nous faut revenir au mythe de Kronos, entièrement marqué dans l'exemplaire de Rousseau.

---

[562] *OC* III, p. 192.
[563] Voir à ce sujet la conclusion de la première partie du *Discours*, *OC* III, p. 162 : « deux faits étant donnés comme réels à lier par une suite de faits intermédiaires, inconnus ou regardés comme tels, c'est à l'histoire, quand on l'a, de donner les faits qui les lient ; c'est à la Philosophie à son défaut, de determiner les faits semblables qui peuvent les lier ».
[564] *Lois*, III, 676a : *Civilis autem disciplinae initium quodnam fuisse dicemus ? […] Unde civitatum quoque incrementum et ad virtutem et ad vitium licet inspicere* (p. 521).
[565] *Lois*, III, 702d, p. 529.

III. 3. 2. *Le règne de Kronos et l'état de nature : les fondements de l'association politique*

Dans les *Lois*, l'évocation du règne de Kronos permet de mettre en place l'opposition entre deux conceptions de la loi : celle qui y voit la sanction de l'intérêt du plus fort[566], à laquelle s'oppose l'Athénien, et celle qui la définit au contraire comme la défense de l'intérêt commun de la cité. L'intérêt de Rousseau pour cette opposition se manifeste dans son annotation : il marque d'un trait et d'une croix les deux passages qui expriment respectivement ces deux conceptions opposées. Tout d'abord, celle qui défend l'intérêt du plus fort[567] :

> *Nunquid existimas, inquiunt, vel populum superantem, vel aliam quampiam rempublicam, vel tyrannum, ad aliud potius sponte leges laturum, quam ad utilitatem suam, hoc est sui principatus stabilitatem ?*
>
> Penses-tu, disent-ils, qu'un peuple après sa victoire, ou quelque autre forme d'état, ou un tyran, soit susceptible d'établir de lui-même des lois dans un but autre que son propre intérêt, c'est-à-dire le maintien de son empire ?

Le récit que fait Rousseau de l'établissement effectif de la loi correspond à un tel scénario. Le riche propose, sous l'apparence d'un pacte juste et profitant à tous, une règle qui soumet en réalité les autres à la défense de son intérêt particulier [568]. On peut voir un écho textuel du *ad utilitatem suam* du texte de Marsile Ficin, dans l'insistance sur l'aspect final du projet du riche de Rousseau : « il inventa aisément des raisons spécieuses pour les amener *à son but* ». La lecture de Platon permet d'apercevoir Calliclès et Thrasymaque à l'œuvre derrière l'argument de la sauvegarde qui justifie le pacte de sujétion chez Hobbes et chez les jusnaturalistes : loin d'œuvrer à la protection de l'ensemble de la communauté, la soumission à un prétendu défenseur n'est que le renoncement à l'intérêt commun et la mise de tous au service de l'intérêt d'un particulier. La différence majeure est que, chez Platon, la définition erronée de la

---

[566] Comme le rappellent Luc Brisson et Jean-François Pradeau, c'est la thèse également défendue par Calliclès dans le *Gorgias* (482c-484e) et Thrasymaque dans la *République* I 338c-352d.
[567] *Lois* IV 714d, p. 535 édition Marsile Ficin [552].
[568] *OC* III, p. 177.

loi comme sanction de l'intérêt du plus fort s'affirme ouvertement, s'opposant ainsi nettement à une conception contraire. Rousseau fait jouer l'opposition différemment : la conception violente de la loi prend le masque de la seconde définition, dont elle manifeste ainsi *a contrario* la nécessité et la légitimité.

À la conception de la loi comme intérêt du plus fort s'oppose en effet celle des lois établies *communiter totius civitatis gratia*[569], en commun pour la défense de l'ensemble de la cité. Dans son exemplaire, Rousseau marque, quelques lignes plus loin, le passage qui reconsidère le rôle des gouvernants à l'aune de cette définition adoptée par les participants au dialogue :

> *Magistratus autem legum ministros appellavi, non quia innovare vocabula cupiam, sed quia putem salutem hinc maxime civitati fore, et contrarium ex contrario.*
>
> J'ai appelé les magistrats serviteurs des lois, non par envie de changer les termes, mais parce que selon moi, c'est essentiellement de là que vient le salut de la cité, et sa perte de son contraire [570].

L'idée de la nécessaire soumission à la loi est développée positivement par Rousseau non dans le second *Discours*, mais dans le *Discours sur l'économie politique* ainsi que dans les deux versions du *Contrat social*. Nous reviendrons ultérieurement sur ce que la conception de la loi de Rousseau doit à la lecture de Platon. On peut cependant déjà noter un écho de ce texte dès le second *Discours*.

> On y joint des honneurs qui rendent respectables les Loix et leurs Ministres […] Le Magistrat, de son côté, s'oblige à n'user du pouvoir qui lui est confié que selon l'intention des Commettans, à maintenir chacun dans la paisible jouissance de ce qui lui appartient, et à préférer en toute occasion l'utilité publique à son propre intérêt [571].

---

[569] *Lois*, IV, 715b, p. 535 [552] *Has quidem nos negamus esse respublicas, neque censemus rectas esse eas leges, quae non sint communiter totius civitatis gratia positae* : Nous affirmons que ce ne sont pas là des constitutions, et nous ne considérons pas comme conformes les lois qui ne sont pas établies en commun pour défendre l'ensemble de la cité.
[570] *Lois*, IV, 715 c-d, p. 535 [552].
[571] *OC* III, p. 185.

Rousseau n'oppose pas « magistrat » et « ministre des lois » comme le fait le texte de Marsile Ficin, mais il reprend cette distinction dans le sens d'une précision : le magistrat n'est qu'au service de la loi. Sa fonction est de servir l'intérêt de tous plutôt que le sien propre.

Ainsi, la prise en compte de la lecture des *Lois* fait apparaître nettement dans le second *Discours* l'association de deux registres discursifs : la dénonciation constitue le préliminaire d'une entreprise de fondation. Le rappel des faits catastrophiques sert à mettre en évidence, par contraste, le véritable fondement légitime de l'État[572]. C'est là tout l'enjeu de l'« histoire hypothétique des gouvernements [573]» telle que l'esquisse Rousseau. Une telle entreprise réunit dans un même récit le rappel des faits et l'exposé de la norme, effectués successivement par Platon. Cette réunion a des conséquences importantes : elle permet à Rousseau de poser ses normes sur le plan du droit et non plus simplement de la théorie. Chez Platon, la cité construite par le discours, *oratione*, au livre IV des *Lois*, reste à la fois idéale et particulière. Le processus mis en place par Rousseau dans le second *Discours* est différent : situé d'emblée sur le plan de l'hypothèse, son propos peut produire une norme élaborée non pas à l'écart des États existants, mais par rapport à eux, et susceptible de les évaluer tous [574]. Rousseau produit ainsi moins une théorie qu'une généralisation.

Cette méthode élaborée et suivie en opposant la lecture de Platon aux systèmes politiques modernes (en particulier Hobbes et l'école du droit naturel) a une incidence

---

[572] Ainsi, la dédicace à la République de Genève a pleinement sa place dans l'économie de l'œuvre : c'est également à l'aune d'un gouvernement juste (Rousseau construisant sciemment une image ayant assez peu de rapport avec la réalité) que l'on peut juger du développement historique des sociétés.
[573] *OC* III, p. 127.
[574] Il faut remarquer qu'en posant au centre de sa réflexion la question de l' « application », Rousseau reprend une question déjà posée par Platon, à la fin du livre III des *Lois* : Clinias entend élaborer une cité abstraite pour éventuellement l'appliquer dans le livre IV à la colonie crétoise qu'il est chargé de fonder.

décisive sur la représentation que Rousseau se fait de l'Antiquité, et qu'il propose à son lecteur. C'est en effet aux cités antiques qu'il revient d'incarner la norme ainsi produite. Leurs apparitions dans le texte, quoique peu nombreuses, n'en sont pas moins à ce titre extrêmement significatives.

III. 3. 3. *La méthode hypothétique : rôle de la conjecture dans la représentation de l'Antiquité*

Il est à présent nécessaire de nous arrêter sur cette méthode particulière à Rousseau de « l'histoire hypothétique ». Si l'expression n'apparaît qu'à la fin de la préface du second *Discours*, elle est capitale pour comprendre la représentation des cités antiques construite par Rousseau dans ce texte, et reprise dans la suite de son œuvre. Cette présentation particulière résulte de l'application d'une méthode conjecturale à un matériau historique pour lequel l'intérêt de Rousseau ne s'est jamais démenti, comme le montrent notamment deux textes connus sous les titres apocryphes d'*Histoire de Lacédémone* et de *Parallèle entre les deux républiques de Sparte et de Rome*. L'abandon rapide de ces esquisses historiques ne résulte pas d'un « complet désintérêt de Rousseau pour l'histoire » [575] mais exprime une modification considérable de son mode d'appréhension de ce matériau, sous l'effet de sa pensée politique en cours de constitution.

La première question qui se pose pour aborder ces deux textes est celle de leur datation, à laquelle il n'est, malheureusement pas possible d'apporter une réponse définitive. Robert Derathé suggère, d'après la place considérable qui y est faite à Sparte[576], qu'ils peuvent être rapprochés de la polémique du premier *Discours* et particulièrement de la *Réponse à Borde*, où l'on trouve également un éloge appuyé de

---

[575] Selon l'expression de Judith Shklar, *Men and citizens*, *op. cit.*, p. 1 : « He was the last great political theorist to be utterly uninterested in history ».
[576] Le *Parallèle* n'aborde pas en effet l'histoire romaine ; il commence avec Sparte et s'arrête à l'entrée en scène de Lycurgue.

Sparte[577]. Ils seraient donc écrits entre les deux *Discours* et pourraient être plus précisément datés « vers l'année 1752 ». Dans son édition, Christophe van Staen adopte dans l'ensemble cette hypothèse, tout en proposant cependant de voir dans l'*Histoire de Lacédémone* un texte antérieur au *Parallèle*, voire « une manière de brouillon »[578]. Il rapproche la confrontation entre l'exemple édifiant des sociétés antiques et la dépravation des sociétés modernes, dans l'*Histoire*[579], de l'argumentation du premier *Discours*, tandis que l'étude comparative tentée dans le *Parallèle* se rapprocherait de la comparaison effectuée dans le second *Discours*, entre deux sociétés contemporaines cette fois (la société française et le « Caraïbe »).

On peut suivre l'hypothèse selon laquelle le *Parallèle* est effectivement postérieur à l'*Histoire*. Dans le *Parallèle*, la première personne du singulier est beaucoup moins présente que dans l'*Histoire*, où Rousseau met en avant, avec un ton presque proche de celui du *Persifleur*[580], sa préférence personnelle pour l'histoire ancienne en général et celle de Sparte en particulier. Le *Parallèle* adopte d'emblée un autre ton, plus général. En outre, dans l'*Histoire de Lacédémone*, Rousseau suit une trame chronologique pour énoncer la généalogie des rois de Sparte, alors même qu'il a affirmé ne pas vouloir suivre une telle démarche[581]. Le récit qu'il fait des temps de la monarchie spartiate dans le *Parallèle* est bien différent – comme s'il avait corrigé son erreur pour se conformer davantage à son dessein initial. Il ne mentionne que les noms d'Eurysthène et Proclès, les deux fondateurs des deux lignées de rois spartiates, et mène pour le reste une analyse politique en accord à la fois avec le récit fait dans le

---

[577] Voir *OC* III, p. 83 : « L'embarras de mes adversaires est visible toutes les fois qu'il faut parler de Sparte. Que ne donneroient-ils point pour que cette fatale Sparte n'eût jamais existé ? »
[578] *ET* IX, p. 44 et suivantes.
[579] Le texte commence ainsi par une violente critique de l'histoire moderne, opposée aux « précieux monumens » de l'histoire ancienne « qui nous apprennent ce que les hommes peuvent être en nous apprenant ce qu'ils ont été » (*OC* III, p. 542).
[580] Voir *OC* I, p. 1103-1112.
[581] « Je n'occuperai point l'attention du Lecteur à parcourir la stérile et douteuse suite des Rois qui gouvernérent Lacedemone depuis Lelex jusqu'au tems de la Republique », *OC* III, p. 547.

second *Discours*, et certains principes énoncés dans le *Discours sur l'économie politique*. La présentation de Sparte comme une exception, et le récit de l'évolution des gouvernements depuis leur fondation, se rapproche de ce qui est présenté dans le second *Discours* : « Les différentes constitutions politiques forment entre ces deux termes autant de degrés intermédiaires qui commencent par les excès de la licence et finissent par ceux de la tyrannie » [582] - ce qui correspond à la trajectoire retracée dans le second *Discours* : la dédicace caractérise, par le biais d'une comparaison avec la démocratie athénienne [583], les premiers gouvernements au sortir de l'état de nature comme de « grossières constitutions » accordant au peuple une trop grande place dans la gestion des affaires, et le texte s'achève par la description d'un despotisme généralisé. Mais le *Parallèle* présente également une certaine proximité avec le *Discours sur l'économie politique*. Rousseau critique en effet la faute politique d'Eurysthène et Proclès, qui n'ont pu profiter des résultats de leur conquête parce qu'ils se sont emparés des biens des particuliers, coupant ainsi l'attachement des habitants à leur patrie. Or c'est dans le *Discours sur l'économie politique* que l'on trouve une réflexion sur la patrie comme moyen d'attachement des citoyens à l'État où ils vivent[584]. L'utilisation perverse de ce levier essentiel de l'action politique apparaît dans le chapitre « Du domaine réel » du *Contrat social*[585].

---

[582] *OC* III, p. 540.
[583] *OC* III, p. 114.
[584] *DEP*, éd. Bruno Bernardi, Paris, Vrin, 2002, p. 61 n. 84 ; nous avons commenté ce texte plus haut, note 344. Il faut rappeler que le *Parallèle* est rédigé sur le manuscrit R16, où se trouve également le brouillon du *DEP*.
[585] *CS* I, 9, *OC* III, p. 365 : « On conçoit comment les terres des particuliers réunies et contiguës deviennent le territoire public, et comment le droit de souveraineté s'étendant des sujets au terrain qu'ils occupent devient à la fois réel et personnel ; ce qui met les possesseurs dans une plus grande dépendance, et fait de leurs forces mêmes les garants de leur fidélité. Avantage qui ne me paraît pas avoir été bien senti des anciens monarques qui ne s'appelant que rois des Perses, des Scythes, des Macédoniens, semblaient se regarder comme les chefs des hommes plutôt que comme les maîtres du pays. Ceux d'aujourd'hui s'appellent plus habilement rois de France, d'Espagne, d'Angleterre etc. En tenant ainsi le terrain, ils sont bien sûrs d'en tenir les habitants. »

Il semble donc que l'*Histoire de Lacédémone* soit effectivement antérieure au *Parallèle*, et que ce dernier texte en particulier ait été rédigé au moment où s'élaborent certaines des idées majeures du système politique de Rousseau, vraisemblablement parallèlement au second et au troisième *Discours*. Il est ainsi d'un intérêt particulier d'examiner comment Rousseau ébauche deux textes historiques, alors même qu'il élabore en même temps une réflexion anthropologique commençant par « écarter tous les faits ». Quel rapport peut-on établir entre la méthode conjecturale mise en avant dans le second *Discours*, et la pratique de l'histoire qui apparaît dans les deux textes sur Rome et Sparte ? Il nous semble que ces deux ébauches présentent moins « l'âge d'or fantasmé d'une Antiquité livresque héritée ici directement des *Vies parallèles* de Plutarque »[586] que l'élaboration d'exemples délibérément construits de manière à mettre en lumière les fondements de l'association politique.

Ce processus de construction apparaît nettement lorsque que l'on étudie les différentes versions des récits de la fondation de ces deux cités chez Rousseau. L'*Histoire de Lacédémone* et le *Parallèle* présentent ainsi deux versions différentes de la fondation de Sparte. Dans le premier texte, Rousseau semble s'attacher au récit de la fondation de Sparte précisément parce qu'elle n'est pas encombrée de légendes. « Nous n'avons pas beaucoup de fables sur la fondation de Sparte. Ses habitans qui cherchoient plus leur gloire dans le présent que dans le passé négligérent ou dédaignérent de donner à leur ville à l'imitation de touttes les autres une origine merveilleuse. »[587]Cette absence de mythes laisse alors sa place à une conjecture alors définie par un souci de « vraisemblance » : il n'est pas « vraisemblable » que des

[586] Selon les mots de Christophe van Staen, *ET* IX, p. 45.
[587] [*Histoire de Lacédémone*], *OC* III, p. 546.

villes entières aient été bâties d'un coup sur des terrains « auparavant tout à fait inhabités ». Il revient alors à l'historien de reconstituer ce moment, par hypothèse :

> C'est ainsi qu'il est permis de *supposer* celle [la fondation] de Sparte avec d'autant plus de vraisemblance que le païs n'ayant pas d'abord été fort peuplé ni même fort habitable, on peut suivre dans l'antiquité une partie des progrés qui rendirent enfin le sol si fertile et la ville si florissante.[588]

Cette évocation des commencements de « ces établissements si fameux » comme « quelques chaumières de paysans ou de vagabonds » reprend nettement la démarche démystificatrice de Montesquieu qui, au début des *Considérations sur les Romains*, avertit d'emblée le lecteur qu' « Il ne faut pas prendre de la ville de Rome, dans ses commencements, l'idée que nous donnent les villes que nous voyons aujourd'hui, à moins que ce ne soit celles de la Crimée faites pour renfermer le butin, les bestiaux, et les fruits de la campagne »[589]. Ainsi, Montesquieu ne reprend même pas la légende de Romulus et Rémus ; il ne mentionne Romulus que pour son action guerrière, qui a durablement marqué l'histoire romaine.

Rousseau se situe clairement dans la suite de Montesquieu, entreprenant de faire une histoire politique et non strictement factuelle. Il affirme au début de l'*Histoire de Lacédémone* entreprendre « la seule [histoire] qu'aucun moderne n'eut encore osé tenter »[590] - c'est une manière de se situer par rapport à la célèbre entreprise de Montesquieu au sujet de Rome. Mais Rousseau semble manifester aussi sa connaissance des débats contemporains sur l'étude de l'histoire, et notamment du courant de la « critique historique » qui met en doute l'authenticité des témoignages

---

[588] *OC* III, p. 546. Nous soulignons.
[589] *Romains*, chapitre 1.
[590] *OC* III, p. 544.

sur la fondation de Rome [591]. Ainsi, il se refuse à retracer la suite des rois de Sparte « depuis Lelex jusqu'à la fin de la Republique »[592], au motif de l'incertitude présentée par des temps aussi anciens, refusant de reprendre « le recueil cent fois altéré des fables opposées et presque toujours ridicules qui se débitoient dans chaque païs plusieurs siécles avant que personne songeat à en rediger les annales ». Ce n'est pas toutefois la raison principale pour laquelle Rousseau écarte ce récit ; la plus déterminante est que la « secheresse chronologique » se trouve au service d'une matière parfaitement inutile : « la revue des Princes qui n'ont fait naître et mourir ». Cette manière de faire de l'histoire convient à l'histoire moderne, construite autour « des naissances, des mariages, des morts de quelques Princes, de leurs chasses, de leurs amours, de leurs ennuyeuses fêtes, de leurs tristes Plaisirs et des miséres de leurs Peuples »[593]. Pour appréhender avec justesse les apports et les spécificités de l'histoire ancienne, il faut mettre en œuvre une méthode radicalement différente.

C'est pourquoi le *Parallèle entre Sparte et Rome* ne fait plus à l'histoire chronologique les mêmes concessions que l'*Histoire de Lacédémone*, qui retrace la généalogie des rois de Sparte de Lelex aux Héraclides en passant par Hélène et Oreste[594]. Le *Parallèle* écarte tous ces noms semi-mythiques et présente d'emblée, non un récit de fondation à proprement parler, mais une analyse politique synthétique.

> L'institution de la Rep[ubliqu]e de Sparte eut des causes non moins singuliéres que ses loix et son établissement fut amené d'une maniére toute opposée à ceux des autres gouvernemens. La liberté civile est dans les divers états de l'homme sociable une des extrémités dont l'autre est la liberté naturelle. Les différentes constitutions politiques forment entre ces deux termes autant de degrés intermédiaires qui commencent par les excès de la licence et finissent par ceux de la tyrannie. Sparte au contraire après avoir commencé par le despotisme degenera bientôt en

[591] Sur Lévesque de Pouilly et de Louis de Beaufort, voir l'ouvrage de Mouza Raskolnikoff , *Histoire romaine et critique historique dans l'Europe des Lumières : la naissance de l'hypercritique dans l'historiographie de la Rome antique*, Rome – Strasbourg, EFR – AECR, 1992.
[592] *OC* III, p. 547.
[593] *OC* III, p. 544.
[594] *OC* III, p. 547.

> Anarchie, progrés retrograde à l'ordre naturel, qui fut une suitte de la conquête du Peloponnese par les Heraclides.[595]

Cette analyse est très proche du second *Discours* : Sparte y est présentée d'emblée comme une exception par rapport à un récit de l'évolution des gouvernements qu'il faut juger par rapport aux deux « extrêmes » de la condition de l'homme : l'indépendance complète de l'état de nature, et la liberté qu'il gagne dans l'état civil. Rousseau retrace rapidement l'histoire de la monarchie spartiate jusqu'au moment où elle parvient au point final décrit dans le second *Discours* : la royauté sans pouvoir sert de masque à une forme d'état de nature où règne le « brigandage » généralisé. C'est alors qu'intervient Lycurgue : « C'est dans ces circonstances où le corps politique étoit prêt à se dissoudre que parut le Législateur. »[596]

Le texte demeure inachevé, arrêté au milieu d'une phrase : « Pour bien juger de ce qu'éxecuta Licurgue imaginons un instant qu'il s'en tint au simple projet… » Cette interruption, à ce moment clef, est révélatrice. Le format du récit historique ne peut pas convenir pour apprécier pleinement l'entreprise de Lycurgue, qui a justement soustrait Sparte à l'histoire, en faisant dépendre de la cité la formation même des passions chez les citoyens. « Pour bien juger » de l'œuvre de Lycurgue, il est inutile de répéter Plutarque [597] en énumérant toutes ses mesures ; il reste en revanche à analyser comment cette entreprise a été rendue possible, et dans quelle mesure elle est exceptionnelle[598]. Autrement dit, il faut étudier comment Lycurgue a pu transformer la nature de l'homme, et pour cela voir comment cette nature est sujette à

---

[595] [*Parallèle entre les deux républiques de Sparte et de Rome*], *OC* III, p. 540.
[596] *OC* III, p. 541.
[597] La *Vie de Lycurgue* reste pour Rousseau et pour ses contemporains la principale source à ce sujet : voir par exemple EL, IV, 6 : « Quand vous voyez, dans la vie de Lycurgue, les lois qu'il donna aux Lacédémoniens… »
[598] Rousseau adapte ici à sa propre pensée ce qu'affirme déjà Montesquieu : voir *EL* IV, 6 : « Je prie qu'on fasse un peu d'attention à l'étendue de génie qu'il fallut à ces législateurs pour voir qu'en choquant tous les usages reçus, en confondant toutes les vertus, ils montreraient à l'univers leur sagesse. Lycurgue, mêlant le larcin avec l'esprit de justice, le plus dur esclavage avec l'extrême liberté, les sentiments les plus atroces avec la plus grande modération, donna de la stabilité à sa ville. »

transformation: c'est l'objet du second *Discours*. Que le *Parallèle* soit antérieur ou non au second *Discours*, cette interruption manifeste la conscience, chez Rousseau, de l'incidence de sa réflexion anthropologique sur la manière d'envisager l'histoire ancienne.

La réflexion du second *Discours* amène en effet à ne pas considérer les faits historiques comme une donnée évidente. C'est pourquoi la méthode conjecturale s'avère plus juste que l'observation des faits. La conclusion de la première partie du *Discours sur l'origine de l'inégalité* explique en effet comment les « conjectures » peuvent devenir des « raisons » :

> J'avoue que les évenemens que j'ai à décrire ayant pu arriver de plusieurs maniéres, je ne puis me déterminer sur le choix que par des conjectures ; mais outre que ces conjectures deviennent des raisons, quand elles sont les plus probables qu'on puisse tirer de la nature des choses et les seuls moyens qu'on puisse avoir de découvrir la verité, les consequences que je veux déduire des miennes ne seront point pour cela conjecturales, puisque, sur les principes que je viens d'établir, on ne sauroit former aucun autre systême qui ne me fournisse les mêmes résultats, et dont je ne puisse tirer les mêmes conclusions.[599]

La validité de la conjecture dépend à la fois de sa fidélité à la « nature des choses » et de la cohérence de ses conséquences. Pour Rousseau, être fidèle à la nature des choses signifie avant tout ne pas projeter sur l'objet qu'on examine l'image de ce que l'on peut observer autour de soi. S'il est erroné de projeter sur l'homme de l'état de nature les passions que l'on peut observer dans l'homme socialisé, il n'est pas moins erroné de juger des cités antiques d'après les sociétés contemporaines. Il existe cependant une différence majeure entre l'état de nature hypothétique et les représentations des cités antiques, qui tient au rapport entre leur objet et la « nature ». Si l'on peut reconstituer par hypothèse un état de la nature de l'homme, il ne peut y avoir, par définition, de « nature » des sociétés politiques, qui sont des constructions humaines.

[599] *OC* III, p. 162.

Rousseau porte sur l'histoire un regard informé par cette conception du corps politique comme principal moteur d'action collective. Dans cette vision, l'intérêt de l'histoire ne réside pas dans la succession de faits marquants, mais dans les différents exemples des potentialités anthropologiques que chaque peuple présente. Le regard de l'historien consiste moins à reconstituer un enchaînement de faits qu'à déceler à l'œuvre dans ces faits la cohérence de la construction sociale et politique sous-jacente.

La conjecture apparaît alors comme la méthode propre au philosophe, comme il apparaît dans un texte plus tardif, *De l'imitation théâtrale*, traduction libre[600] des passages de la *République* de Platon relatifs à la place des arts dans la cité :

> Vous m'objecterez que le Philosophe ne sçait pas non plus lui-même tous les arts dont il parle, et qu'il étend souvent ses idées aussi loin que le Poëte étend ses images. J'en conviens ; mais le Philosophe ne se donnera pas pour sçavoir la vérité ; il la cherche ; il examine, il discute, il étend nos vues, il nous instruit même en se trompant ; il propose ses doutes pour des doutes, ses conjectures pour des conjectures, et n'affirme que ce qu'il sçait. Le Philosophe qui raisonne soumet ses raisons à notre jugement ; le Poëte, et l'imitateur se fait juge lui-même. En nous offrant ses images, il les affirme conformes à la vérité : il est donc obligé de la connoître, si son art a quelque réalité ; en peignant tout il se donne pour tout sçavoir. Le Poëte est le Peintre qui fait l'image, le Philosophe est l'Architecte qui leve le plan : l'un ne daigne pas même approcher de l'objet pour le peindre ; l'autre mesure avant de tracer.[601]

Dans ce paragraphe, comme le montre Daniel Schulthess dans son édition[602], Rousseau s'écarte du texte qu'il traduit pour développer son propre point de vue, et non celui de Platon. La comparaison avec l'architecte indique qu'il ne prétend pas proposer des images exactes, mais des constructions avérées et données pour telles, tout en gardant un souci extrême de cohérence interne. C'est ainsi, nous semble-t-il, qu'il faut comprendre les représentations des cités antiques chez Rousseau : comme

---

[600] Effectuée d'après le texte latin de Marsile Ficin. Le texte de Rousseau couvre la *République*, X, 595a – 608b. Sur ce travail, entrepris à l'occasion de la *Lettre à d'Alembert* et publié bien plus tard, voir la lettre à Malesherbes du 22 juin 1760 (*CC* n°1030, VII, p. 149) et celle à Duchesne du 21 août 1763 (*CC* n°2882, XVII, p. 167).
[601] *OC* V, p. 1204. Nous sommes redevables à Julien Techer d'avoir attiré notre attention sur ce texte.
[602] *ET* XVI, p. 666.

des conjectures qui, pour être imagées, n'en sont pas moins explicitement rationnellement élaborées.

Bien que l'Antiquité paraisse absente du texte du second *Discours*, elle y joue un rôle important. La fiction de l'état de nature est liée à l'héritage antique à double titre. D'une part, la construction même de cette fiction s'appuie sur des lectures antiques. Il faut souligner ici le rôle fondateur de la lecture de Platon. Le mythe de Kronos des *Lois* fournit à Rousseau les éléments d'une reconstruction de l'état de nature comme récit explicatif des fondements de la politique, et c'est en revenant à Platon que Rousseau précise sa méthode conjecturale. En retour, la fonction accordée à l'état de nature au sein du système de pensée de Rousseau s'avère décisive pour tirer de l'Antiquité des exemples adaptés à la formulation du « droit politique ».

CHAPITRE 4.

Construction des cités antiques en exemples du droit politique

L'évolution de la représentation de l'Antiquité dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité* correspond à la définition du projet politique de Rousseau, qui prend forme à cette période. Rousseau s'appuie alors sur Platon et Aristote afin de définir une démarche « hypothétique » qui lui permet de se situer par rapport à la pensée politique moderne. Cette nouvelle inspiration philosophique s'avère en retour décisive pour sa représentation des cités antiques, dont les apparitions dans le second *Discours*, pour être rares, n'en sont pas moins significatives. Sparte et Rome sont, dans ce texte, véritablement constituées en modèle de pensée : ainsi la première occurrence de l'expression « droit politique », essentielle dans le système politique de Rousseau, s'appuie sur l'histoire du « Peuple Romain » à travers une citation du *Panégyrique de Trajan*[603]. L'ambivalence du statut des cités antiques lui permet d'aller plus loin que la fiction de l'état de nature, précisément parce qu'elles sont à la fois des référents historiques et des constructions intellectuelles.

IV. 1. La Grèce et Rome dans la formulation du droit politique

IV. 1. 1. *« Si nous avons un Prince, c'est afin qu'il nous préserve d'avoir un Maître »*

[603] *OC* III, p. 181.

L'examen de l'aliénation qui a lieu dans le passage de l'état de nature à l'état social permet de mettre en évidence les bases essentielles de l'association politique, qui n'ont pas été respectées dans l'institution effective des gouvernements. Or, ce sont les cités antiques qui ont pour fonction d'incarner ces bases. Ainsi, la première apparition du « droit politique » dans l'œuvre de Rousseau s'appuie sur une allusion à l'histoire romaine[604].

> Il est donc incontestable, et c'est la maxime fondamentale de tout le Droit Politique, que les Peuples se sont donné des Chefs pour défendre leur liberté et non pour les asservir. *Si nous avons un prince*, disoit Pline à Trajan, *c'est afin qu'il nous préserve d'avoir un Maître*[605].

Elle résume à elle seule l'ambition de son système politique, signifiant à elle seule la distance qui le sépare des penseurs politiques modernes et en particulier de Montesquieu :

> Le droit politique est encore à naitre […] Hobbes s'appuie sur des sophismes, et Grotius sur des Pöetes : tout le reste leur est commun.
> Le seul moderne en état de créer cette grande et inutile science eut été l'illustre Montesquieu. Mais il n'eut garde de traitter des principes du droit politique ; il se contenta de traiter du droit positif des gouvernements établis, et rien au monde n'est plus différent que ces deux études[606].

A la démarche comparatiste de Montesquieu, Rousseau oppose l'ambition d'établir une norme universelle susceptible d'évaluer tous les gouvernements existants : c'est ce qu'il se propose de faire dans le *Contrat social*, comme l'indique le sous-titre de la version finale , « *Principes du droit politique* »[607]. Cette ambition se manifeste dès le second *Discours*. Cela implique un changement radical du traitement des exemples antiques. Ils ne sont plus, intégrés à une démarche qui met en balance exemples

---

[604]Bruno Bernardi signale qu'il s'agit de la première occurrence de cette expression capitale. Voir *La Fabrique des concepts*, p. 360.
[605] *DOI*, *OC* III, p. 181.
[606] *Emile*, V, *OC* IV, p. 836.
[607] *OC* III, p. 347.

anciens et modernes[608]. Le *Discours sur l'origine de l'inégalité* pose clairement non plus les peuples, mais les cités antiques en exemples privilégiés d'une norme en cours d'élaboration.

C'est le cas avec la citation de Pline le Jeune. On remarque tout d'abord que dans cette première occurrence, Rousseau évoque non les « principes » mais une « maxime » de droit politique. La citation vient illustrer cette idée d'un droit politique qui pourrait être résumé en formules brèves et frappantes[609]. Elle reprend dans une formulation négative ce que Rousseau vient de formuler de manière assertive : l'institution d'une hiérarchie de fonctions entre les citoyens vise à garantir la liberté de tous et de chacun.

Le travail de la citation ici est révélateur du rôle que Rousseau confie aux exemples antiques. Il intervient dans le texte même du *Panégyrique de Trajan*, changeant le sens de la phrase en l'éloignant de son contexte[610]. Chez Pline en effet, ce segment s'insère dans un éloge de l'empereur :

> *Illi enim reges hostemque victorem moenibus depulerunt, hic regnum ipsum, quaeque alia captivitas gignit, arcet ac summovet* ***sedemque obtinet principis, ne sit domino locus***.

---

[608] Le premier *Discours* demeure ambivalent sur ce point : Rousseau y conduit à la fois une démarche clairement inspirée de celle de Montesquieu, accumulant les exemples et les analyses du système politique de chaque peuple pris séparément, mêlant exemples anciens et modernes, en donnant cependant une force exemplaire plus grande aux premiers. Il singularise et clarifie sa démarche dans le second *Discours*.

[609] Ce n'est peut-être pas un hasard si le second *Discours* est, de tous les écrits de Rousseau, celui qui comporte proportionnellement le plus de citations de Tacite. La densité du style tacitéen convient au projet de Rousseau tel qu'il est formulé à ce moment-là : fournir non les « principes » mais des « maximes » du droit politique.

[610] Cet usage libre de la citation est courant au XVIIIe siècle ; l'originalité de Rousseau réside dans la cohérence des changements qu'il fait subir au texte initial, pour les intégrer à son propos. Pline le Jeune n'est cité nulle part ailleurs dans l'œuvre de Rousseau, ce qui pourrait dans un premier moment faire pencher pour une citation indirecte. Cependant cette phrase n'apparaît pas, à notre connaissance, dans les textes de Grotius, Pufendorf, Sidney ni Montaigne, qui en formant les lectures de Rousseau à cette période, constituent les médiations les plus probables. Nous analysons donc la citation comme résultant d'une lecture directe. Rousseau mentionne, de façon assez critique, le *Panégyrique* dans un texte antérieur au second *Discours* (voir la *Réponse à Stanislas*, *OC* III, p. 37). On peut faire l'hypothèse qu'il l'a lu au moment de la polémique du premier *Discours*.

> Ceux-là ont chassé de nos murs les rois et l'ennemi victorieux, mais lui, c'est la royauté même et tout ce qu'induit la captivité qu'il écarte et repousse, et il occupe le premier rang afin qu'il n'y ait pas de place pour un maître.[611]

Rousseau fait subir au texte de départ un certain nombre de changements significatifs. Le plus important est le changement de sujet grammatical : alors que, chez Pline, Trajan est le sujet de la phrase, chez Rousseau, c'est le « nous » représentant le peuple qui occupe cette fonction. Cette modification éloquente exprime le renversement même que Rousseau opère par rapport aux théories du *pactum subjectionis*, déplaçant la focale de celui qui détient l'autorité à ceux sur lesquels elle s'exerce, qui doivent rester au centre du processus politique. La traduction de la première partie de la citation sous forme d'une proposition conditionnelle (« Si nous avons un prince ») introduit également une modification considérable du sens de la phrase, qui devient un avertissement à l'empereur.

La citation joue alors le rôle d'un argument *a fortiori* : si une telle maxime a pu être adressée à l'empereur romain, dans un État qui ne jouissait pas d'une véritable liberté, cet argument vaut dans tous les États. En ce sens, elle n'illustre pas seulement la maxime générale qui la précède immédiatement, mais souligne également la fonction argumentative de l'épisode « hypothétique » qui la précède dans l'ordre du récit, celui du discours fallacieux du riche et du pacte de sujétion. En dénonçant ce pacte spécieux, Rousseau met également en évidence les raisons apparentes pour lesquelles ce pacte a été conclu (la protection de l'ensemble des citoyens et notamment des plus faibles). Elles doivent demeurer le socle d'une association politique authentique, en étant cette fois véritablement respectées[612].

---

[611] *Panégyrique de Trajan*, LV, 7. Nous soulignons la partie du texte citée par Rousseau ; notre traduction s'efforce d'être aussi fidèle que possible au texte original. Trajan est comparé à César, au premier Brutus et à Camille.

[612] On peut alors voir dans ce texte peut-être un exemple d' « application » de l'histoire hypothétique à l'histoire factuelle. Rousseau propose un récit dont les différentes étapes peuvent se retrouver et servir

C'est le maintien de la liberté qui doit ainsi motiver la formation du corps politique, faisant l'objet d'une « maxime fondamentale », que Rousseau traduit (à partir d'une formule assez servile) en des termes « romains ». Dès la dédicace du *Discours* à la République de Genève, Rousseau désigne le « Peuple Romain » comme le « modéle de tous les Peuples libres »[613]. Incarnant par excellence la liberté politique, qui doit constituer le but de tout État, Rome constitue un modèle explicatif pour toute association politique. On mesure alors tout ce qui sépare le second *Discours* de la prosopopée de Fabricius, bien que ces deux textes partagent un éloge de la « sévérité de mœurs » et de la « fierté de courage » définies comme caractéristiques des Romains. Le modèle éthique est infléchi et affirmé dans le second *Discours* en modèle d'analyse politique.

IV. 1. 2. *Le modèle spartiate : comment ancrer l'amour de la liberté chez le citoyen ?*

Cette évolution ne signifie pas pour autant que la dimension éthique soit abandonnée ou devienne secondaire. Elle acquiert un nouveau sens en devenant partie intégrante de l'entreprise politique, et en étant mise au service de son principe fondamental : la liberté[614]. C'est sur ce point que se situe la nouvelle ligne de crête entre États anciens et modernes, mise en évidence par la référence à Sparte qui suit la citation du *Panégyrique de Trajan*.

> Les politiques font sur l'amour de la liberté les mêmes sophismes que les Philosophes ont faits sur l'État 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

---

de modèle interprétatif dans l'histoire des différents peuples. Par exemple, l'instauration de l'Empire romain peut être une « application » du pacte fallacieux du riche dans le second *Discours*.

[613] *OC* III, p. 113.

[614] Sur la place de cette notion dans la pensée politique de Rousseau, voir l'ouvrage de Blaise Bachofen, *La Condition de la liberté : Rousseau critique des raisons politiques*, Paris, Payot et Rivages, 2002.

> 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 joüit soi-même, et dont le goût se perd sitôt qu'on les a perdues. Je connois les délices de ton Païs, disoit Brasidas à un Satrape qui comparoit la vie de Sparte à celle de Persépolis, mais tu ne peux connoître les plaisirs du mien.[615]

Après avoir cité un écrivain latin, c'est vers Sparte que Rousseau se tourne pour donner une idée des moyens par lesquels ce but peut être atteint. On peut observer ici comment Rousseau adapte ses sources afin d'élaborer ses propres concepts. Il se fonde ici sur une anecdote que l'on trouve à la fois chez Plutarque et chez Hérodote. Chez Plutarque, elle est rapportée parmi les *Apophtegmes des Lacédémoniens*:

> Buris et Spertis deux Lacédémoniens se partirent volontairement du pays, et s'en allèrent devers Xerxes le roi de Perse, s'offrir à endurer la peine que les Lacédémoniens avaient méritée par sentence de l'oracle des dieux, pour avoir occis les hérauts que le roi leur avait envoyés ; et étant arrivés devers lui, lui dirent, qu'il les fit mourir de telle sorte que bon lui semblerait en acquit des Lacédémoniens. […] ils lui dirent [*à Indarnes, capitaine du roi de Perse qui s'émerveille de leur comportement*], Il nous semble que tu ne sçais pas, que c'est que liberté : car qui sçait bien que c'est, s'il a bon jugement, ne l'échangeroit pas avec le royaume de Perse.[616]

Rousseau attribue à Brasidas[617] le mot prononcé chez Plutarque par Buris et Spertis, et à Sperthias et Boulis chez Hérodote [618]. Les modifications introduites par Rousseau dans le récit sont peut-être à mettre au compte autant de son souci de son public que

---

[615] *OC* III, p. 181.

[616] *Apophtegmes des Lacédémoniens*, tr. Amyot, LXIX. *Œuvres* de Plutarque, Paris, Cussac, 1802, t. 16, p. 105. Les *Œuvres morales et meslées de Plutarque, translatées de grec en françois*, François Estienne, 1582, f° 227 verso.

[617] Il ne faut pas être trop pressé d'y voir une erreur de chronologie et de se gausser de l'ignorance historique de Rousseau qui situerait à l'époque des guerres médiques un héros de la guerre du Péloponnèse. Bernard Gittler (*Rousseau et l'héritage de Montaigne*, *op. cit*., p. 238) suggère à juste titre que Rousseau contamine ici la réponse des deux envoyés Spartiates avec un mot de Brasidas également rapporté dans les *Apophtegmes des Lacédémoniens*. Qu'il s'agisse d'une erreur ou d'un gauchissement volontaire, l'intervention de Brasidas ici est significative. Rousseau ne reprend pas seulement l'opposition classique de Sparte à la Perse, de la liberté au luxe ; en faisant intervenir un adversaire d'Athènes, Rousseau oppose aussi ce qu'il considère comme la véritable liberté politique (la cité spartiate) à une idée erronée (la cité athénienne).

[618] *Histoires*, VII, 135. La version de la traduction de Du Ryer, que Rousseau a pu consulter lorsqu'il travaillait pour Madame Dupin, est tout aussi éloignée du texte de Rousseau : « Car vous ne connaissez que la servitude, et vous n'avez jamais appris ce que vaut la liberté. Si vous en saviez le prix, vous nous persuaderiez de combattre pour sa défense, non seulement avec des lances, mais encore avec des haches » (*Les Histoires d'Hérodote, mise en françois par M. P. Du Ryer*, Grenoble, 1665, p. 256). La Boétie, en rapportant cette anecdote, reste également proche du récit d'Hérodote : voir *De la servitude volontaire*, éd. Malcolm Smith, Genève, Droz, 2001, p. 49. Comme le démontre Bernard Gittler (*Rousseau et l'héritage de Montaigne*, *op. cit*., p. 238), Rousseau cite visiblement d'après Plutarque.

de sa mauvaise mémoire ; dans le comportement des deux envoyés de Sparte, prêts à faire volontairement le sacrifice de leur vie, le public contemporain n'aurait vu, comme dans le comportement des frères Philènes, qu'un « trait » trop inhabituel pour être cru, et qui n'aurait suscité que le rire. Rousseau ne retient donc que ce qui est susceptible de toucher son public : la réplique finale, qui introduit l'idée de liberté civique dans le format du mot d'esprit.

L'articulation entre le texte de Rousseau et ses sources s'effectue autour de la notion de liberté, qui chez Plutarque comme chez Hérodote résume l'idée-force de la réponse des Spartiates aux Perses. Cela nous amène à la question fondamentale de la fonction anthropologique et politique de la liberté, et des moyens à employer pour la maintenir. Sur ce point capital de l'amour de la liberté, Rousseau va bien au-delà de ses sources. Dans le texte, l'exemple de l'amour de la liberté intervient dans le cadre d'une réfutation d'un « penchant naturel à la servitude ». Un des points majeurs de toute la première partie du *Discours* est de mettre en évidence l'indépendance fondamentale de l'homme à l'état de nature, afin de miner l'argument qui fait de l'inégalité politique l'institutionnalisation d'une dépendance naturelle[619]. L'indépendance affirmée par Rousseau résulte de deux facteurs : la limitation extrême des besoins, bornés aux seuls besoins physiques élémentaires, mais l'incapacité, qui y est corrélée, de concevoir les idées mêmes de « servitude » et de « domination [620]». En revanche, la seconde partie du *Discours* montre que ces deux notions sont inévitablement produites par le processus même de socialisation, qui en confrontant constamment l'homme à ses semblables, lui donne de nouveaux besoins tant physiques que moraux : il devient ainsi dépendant tant du jugement que des moyens matériels d'autrui. Cette première dépendance prépare l'acceptation de la servitude

[619] Cela est toujours dirigé contre Hobbes, d'une part, et Grotius et Pufendorf, de l'autre : les uns comme l'autre mettent en scène au contraire un homme à l'état naturel soumis à la dépendance.
[620] *OC* III, p. 161.

politique ; c'est ce qu'illustre l'épisode du pacte spécieux proposé par le riche, accepté par « des hommes grossiers, faciles à séduire, qui d'ailleurs avoient trop d'affaires à démêler entre eux pour pouvoir se passer d'arbitres, et trop d'avarice et d'ambition, pour pouvoir longtems se passer de Maîtres [621]». Cependant, même s'ils se laissent berner, ces hommes « grossiers » ne se trompent pas sur l'objet de leur volonté : « Tous coururent au devant de leurs fers croyant assûrer leur liberté » [622].

La question épineuse qui se pose alors est de savoir comment parvenir à cet objectif alors même que les mœurs et les idées introduites par la socialisation y sont contraires. C'est bien cela qui trompe les « hommes grossiers » du faux pacte : ils recherchent un état que leurs habitudes mêmes leur interdisent désormais. La réponse est paradoxale : le meilleur moyen de ne pas trahir la nature de l'homme lors de son inévitable passage à l'état social est de rompre radicalement avec les inclinations naturelles : plaisirs sensuels et souci du seul intérêt personnel. C'est là le sens du mot que Rousseau attribue à Brasidas, et qui est révélé par son contexte latent, implicite chez Rousseau : le comportement des deux personnages de la version originale, prêts à sacrifier leur vie pour la communauté dont ils font partie, est tout à l'opposé de l'homme naturel, qui privilégie en toute chose son seul intérêt, comme l'illustre au début de la seconde partie l'épisode de la chasse au cerf[623].

Dans sa réécriture, Rousseau écarte toute mention du sacrifice de soi, pour insister sur l'idée de plaisir, discrète chez Plutarque et Hérodote. Le propos prêté à Brasidas met ainsi en évidence ce que représente le tour de force de la législation

---

[621] *OC* III, p. 177.

[622] On a ici un exemple du problème exposé en termes généraux dans le *Contrat social* : « le public veut le bien qu'il ne voit pas », *CS* II, 6, *OC* III, p. 380.

[623] *OC* III, p. 166-167. Voir surtout l'idée générale que cet épisode vient illustrer : « Voilà comment les hommes purent insensiblement acquerir quelque idée grossiére des engagements mutuels, et de l'avantage de les remplir, mais seulement autant que pouvoit l'exiger *l'intérêt présent et sensible* ». Une des questions centrales que pose le système politique de Rousseau est comment éviter que de telles conduites ne se généralisent dans le corps politique constitué (la philosophie politique contemporaine reformule la question comme celle du « passager clandestin ») Les cités antiques montrent que cela est possible.

spartiate : faire porter les passions sur les objets qui en paraissent de prime abord les plus éloignés. On aboutit ainsi à un paradoxe : il faut se couper de l'état de nature pour ne pas trahir la nature. Seule Sparte paraît avoir réussi dans cette entreprise difficile :

> Si nous suivons le progrès de l'inégalité dans ces différentes révolutions, nous trouverons que l'établissement de la Loi et du Droit de propriété fut son premier terme ; l'institution de la Magistrature le second ; que le troisième et le dernier fut le changement du pouvoir légitime en pouvoir arbitraire ; […]
> Pour comprendre la nécessité de ce progrès il faut moins considérer les motifs de l'établissement du Corps Politique, que la forme qu'il prend dans son exécution et les inconveniens qu'il entraîne après lui : car les vices qui rendent nécessaires les institutions sociales, sont les mêmes qui en rendent l'abus inévitable ; et comme, excepté la seule Sparte, où la Loi veilloit principalement à l'éducation des Enfans, et où Lycurgue établit des mœurs qui les dispensoient presque d'y ajoûter des Loix, les Loix en général moins fortes que les passions contiennent les hommes sans les changer ; il seroit aisé de prouver que tout Gouvernement qui, sans se corrompre ni s'altérer, marcheroit toûjours exactement selon la fin de son institution, auroit été institué sans nécessité, et qu'un Pays où personne n'éluderoit les Loix et n'abuseroit de la Magistrature, n'auroit besoin ni de Magistrats ni de Loix.[624]

Il est nécessaire de citer ce passage dans son entier pour pleinement comprendre la valeur de l'exemple spartiate. La législation de Lycurgue est la seule qui a su résoudre le paradoxe fondamental de l'institution politique : la seule manière de faire respecter les lois, alors que la socialisation amène des passions qui poussent à faire le contraire, est de travailler sur ces passions mêmes et de les détourner. C'est le problème politique essentiel de « mettre la loi au-dessus de l'homme [625]» qui se pose déjà ici. Pour éviter la dégénérescence du corps politique, il faut ainsi pousser l'action du corps politique jusqu'au bout en faisant de l'homme un être entièrement politisé – en reconduisant à partir du début, mais à l'échelle et dans le cadre d'une communauté politique, le processus entier d'émergence des passions. C'est ce qu'a réussi, par exception, Lycurgue : « On raccommodoit sans cesse, au lieu qu'il eut fallu

[624] *OC* III, p. 187-188.
[625] Selon la formulation des *CGP*, *OC* III, p. 955 et de la lettre à Mirabeau du 26 juillet 1767. Il faut remarquer que dans les *Considérations*, l'exposé de ce problème introduit le chapitre examinant l' « esprit des anciennes institutions », qui intervient donc comme une réponse au problème.

commencer par nettoyer l'aire et écarter tous les vieux matériaux, comme fit Licurgue à Sparte, pour élever ensuite un bon Edifice. »[626] Il ne faut donc pas interpréter trop rapidement l'exemple spartiate comme un modèle héroïque et guerrier. De fait, le second *Discours* ne mentionne absolument pas le militarisme du mode de vie spartiate – en cohérence avec le Parallèle de Sparte et de Rome qui désigne le « goût des conquétes » comme le seul « vice » de l'institution de Lycurgue[627]. Rousseau présente Sparte comme le résultat de la compréhension anthropologique nécessaire pour mener à bien toute entreprise politique. Il considère sa législation globale et totalisante comme un moyen d'assurer le règne de la loi permettant d'éviter le despotisme - Rousseau emploie encore ici la terminologie de Montesquieu, reprenant sa définition de ce terme[628]. S'il reprend également à *L'Esprit des lois* la distinction fondamentale entre lois et mœurs, sa généalogie des passions, mettant en évidence l'intrication des affects moraux et des institutions sociales, le conduit à s'écarter de la position de Montesquieu sur le sujet[629]. Là où Montesquieu voit dans l'action de Lycurgue une confusion volontaire des lois, des mœurs et des manières en vue d'inspirer à son peuple un « esprit belliqueux [630]», Rousseau ne met pas l'accent sur l'aspect militariste de la législation spartiate, mais la propose en exemple d'accomplissement du processus de civilisation et de socialisation.

La première mention de Sparte dans le texte du second *Discours* est éloquente à ce titre. Sparte apparaît en effet dès les premières pages du texte, afin de caractériser par une comparaison le contrôle naturel des naissances : « La nature en use précisément avec eux comme la Loi de Sparte avec les Enfans des Citoyens ; Elle

---

[626] *OC* III, p. 180.
[627] *OC* III, p. 541.
[628] « […] dans le [gouvernement] despotique, un seul, sans loi et sans règle, entraîne tout par sa volonté et par ses caprices » (*EL* II, 1, éd. citée, p. 14).
[629] Voir *EL*, XIX, 6, p. 330 : « Qu'il ne faut pas tout corriger ».
[630] *EL* XIX, 16.

rend forts, et robustes ceux qui sont bien constitués et fait périr tous les autres. »[631] Rousseau fait ici allusion à la coutume spartiate de faire examiner les enfants à la naissance par « les plus anciens de sa lignée », et de faire périr ceux qui paraissent les plus faibles, rapportée dans la *Vie de Lycurgue* [632]. Ce rapprochement de la nature avec la cité spartiate peut surprendre : Sparte, comme on l'a vu, est citée au début de l'*Émile* en exemple des « bonnes institutions sociales » « qui savent le mieux dénaturer l'homme [633]». Les mentions de Sparte du second *Discours* permettent de voir que « dénaturer » ne signifie pas trahir ni détruire la nature, mais au contraire lui demeurer fidèle, par les moyens propres à l'ordre politique. En ce sens, Lycurgue a au contraire parfaitement compris la nature de l'homme.

IV. 1. 3. *Sparte, Athènes et Rome : la hiérarchie de trois exemples politiques*

Deux autres modèles possibles sont présentés dans la dédicace à la république de Genève, puis écartés au profit de Sparte dans le corps du texte du second *Discours* : Athènes et Rome. La présentation de la démocratie athénienne situe ces États par rapport à l'état de nature :

> J'aurois fui surtout, comme necessairement mal gouvernée, une République où le Peuple croyant pouvoir se passer de ses Magistrats ou ne leur laisser qu'une autorité précaire, auroit imprudemment gardé l'administration des affaires Civiles et l'exécution de ses propres Loix ; telle dut être la grossière constitution des prémiers gouvernemens sortant immédiatement de l'état de Nature, et tel fut encore un des Vices qui perdirent la République d'Athènes.[634]

S'il est vain de chercher des correspondances précises entre l'histoire antique et la chronologie « hypothétique » de Rousseau, le rapprochement effectué ici apporte toutefois une précision éclairante pour comprendre comment ses modèles politiques

[631] *OC* III, p. 135.
[632] *Vie de Lycurgue*, XIII, éd. Amyot.
[633] *OC* IV, p. 249.
[634] *OC* III, p. 114.

se mettent en place dans le second *Discours*. Quels sont ces « premiers gouvernements » ? Où peut-on les situer dans le récit de la seconde partie ? Jean Starobinski, dans son annotation, y voit une allusion à l'âge des cabanes, les premières sociétés dont les « Peuples Sauvages » fournissent un témoignage[635]. Mais il faut remarquer que ces premières sociétés ne sont jamais définies comme des « gouvernements » dans le texte ; le terme n'apparaît qu'à partir du pacte fallacieux du riche, qui constitue « l'origine de la Société et des Loix[636]». Si l'âge des cabanes se situe en effet hors de l'état de nature en ce qui concerne la généalogie des passions sociales, dans le récit de l'émergence des sociétés politiques, il constitue une forme de transition entre l'état de nature et l'état social proprement dit. On peut alors comprendre l'allusion à Athènes dans la dédicace comme un rapprochement avec ce gouvernement initial, instauré par un contrat truqué, où le peuple, en souhaitant intervenir sur toutes les affaires, se laisse manipuler parce qu'il n'y est pas formé[637].

Athènes est ainsi caractérisée comme un gouvernement semblable à ceux établis sur un pacte faussé, instauré sans avoir effectué le nécessaire travail de rééducation des passions. Cela a de lourdes conséquences, car le truquage du pacte initial forme un précédent pour la suite. Sous couvert de faire participer le peuple entier, il l'habitue à des décisions profitant à un intérêt particulier plutôt qu'à la masse des citoyens : c'est ce que Rousseau appelle « projets intéressés et mal conçus » et « innovations dangereuses », lesquelles « perdirent enfin les Athéniens ».

Le même problème s'est posé à la fondation de la République romaine, nous dit la dédicace, mais il a cette fois connu une juste résolution :

---

[635] *OC* III, p. 1291.
[636] *OC* III, p. 178. Le terme « Gouvernement » apparaît peu après : « Le Gouvernement naissant n'eût point une forme constante et réguliere » (*OC* III, p. 180).
[637] Cela est confirmé par la description des mécanismes institutionnels de ces premiers gouvernements : voir *OC* III, p. 184-185.

> Le Peuple Romain lui-même, ce modéle de tous les Peuples libres, ne fut point en état de se gouverner en sortant de l'oppression des Tarquins. Avili par l'esclavage et les travaux ignominieux qu'ils lui avoient imposés, ce n'étoit d'abord qu'une stupide Populace qu'il falut ménager et gouverner avec la plus grande sagesse ; afin que s'accoutumant peu à peu à respirer l'air salutaire de la liberté, ces ames énervées ou plutôt abruties sous la tyrannie, acquissent par degrés cette séverité de mœurs et cette fierté de courage qui en firent enfin le plus respectable de tous les Peuples.[638]

À la différence d'Athènes, Rome a su réformer les passions de ses citoyens pour les intégrer peu à peu au gouvernement ; à la différence de Sparte, cette réforme n'a pas été subite, mais progressive.

On voit ainsi comment le second *Discours* met en place une constellation de trois exemples dont la signification se stabilise alors : Athènes, Sparte et Rome. La prise en compte de ces exemples permet de poser deux questions essentielles dans le récit « hypothétique » effectué par Rousseau. Tout d'abord, quelles sont les conditions de formation d'un corps politique sain, ou autrement dit, comment cet acte de fondation peut-il être légitime ? Ensuite, comment maintenir et préserver dans le temps un tel État ?

En ce qui concerne la première question, les trois exemples d'Athènes, Sparte et Rome au cours du texte confirment le récit du pacte truqué de la seconde partie : un corps politique authentique doit être institué dans l'intérêt de l'ensemble des citoyens qui le constituent[639], et non en faveur d'un intérêt particulier. Mais la comparaison entre ces trois exemples et la hiérarchie alors établie entraînent une réponse paradoxale : pour préserver l'intérêt commun, il ne faut pas que l'ensemble du peuple participe aux décisions. L'exemple d'Athènes montre en effet que cette « démocratie » apparente n'est en réalité qu'une défense d'intérêts particuliers. Ce

---

[638] *OC* III, p. 113.

[639] La nuance entre les termes d'« État », de « république » et de « corps politique » est précisée par Rousseau lui-même dans le *Contrat social*, I 6, *OC* III, p. 362 : « Cette personne publique qui se forme ainsi par l'union de toutes les autres prenait autrefois le nom de Cité, et prend maintenant celui de République ou de corps politique, lequel est appelé par ses membres État quand il est passif, Souverain quand il est actif, Puissance en le comparant à ses semblables ».

jugement est confirmé par la suite dans le *Discours sur l'économie politique* : « Qu'on ne m'oppose donc point la démocratie d'Athenes, parce qu'Athenes n'étoit point en effet une démocratie, mais une aristocratie très-tyrannique, gouvernée par des savans et des orateurs. »[640]

Le problème qui se pose est alors celui du gouvernement, comme le font apparaître les échos lexicaux entre les différents textes : Athènes était « mal *gouvernée* » car « *gouvernée* par des savants et des orateurs », tandis qu'il a fallu « *gouverner* avec la plus grande sagesse » la populace de Rome. L'entreprise de réformation radicale menée par Lycurgue a quant à elle apporté une solution à ce problème fondamental du « Gouvernement », c'est-à-dire moins « les motifs de l'établissement du corps politique » que « la forme qu'il prend dans son exécution et les inconvénients qu'il entraîne après lui »[641]. En prenant en charge à la racine la formation morale des citoyens, en les habituant à soumettre tous leurs intérêts privés au souci de la collectivité, Lycurgue a enraciné en eux le souci de l'intérêt commun, garantissant ainsi le maintien de l'État. Il a « transporté le *moi* dans l'unité commune »[642] : chacun prend désormais à défendre l'intérêt commun toute la force qu'il mettrait de lui-même dans la défense spontanée de son intérêt. En ce sens, les exemples de Pédarète et de la citoyenne spartiate du début de l'*Émile* exemplifient l'idée déjà présente à un niveau général dans le second *Discours*.

On remarque que c'est d'emblée la question de la durée du corps politique qui est posée, à travers les exemples antiques. Athènes a été « perdue » par des « innovations dangereuses [643]» ; il a fallu prendre le temps nécessaire pour éduquer le

---

[640] *OC* III, p. 246.
[641] *OC* III, p. 187.
[642] *Émile*, I, *OC* IV, p. 249.
[643] Il faut ici entendre innovation au sens étymologique de *res novae*, révolution politique. Rousseau, en les qualifiant de « dangereuses », semble reprendre un lieu commun rhétorique de son temps : cet

peuple romain et le rendre capable de prendre part à des actes de gouvernement. Une question demeure alors sous-jacente : quelle était la forme du gouvernement à Rome pendant cet intervalle de formation du peuple ? Ainsi se dessine une nouvelle polarité : si Athènes, d'emblée critiquée, se différencie des éloges qui sont décernés tant à Sparte qu'à Rome pour la bonté de leurs mœurs, la question du rôle du temps dans le corps politique introduit un nouveau partage entre Athènes et Rome d'un côté, Sparte de l'autre. Athènes et Rome sont caractérisées comme des cités qui ont connu le changement historique. Outre les « innovations dangereuses » d'Athènes, le texte même du *Discours* renvoie aux troubles de l'histoire romaine, à travers la citation de Pline qui évoque les problèmes liés à l'empire romain (Trajan n'est exalté que parce qu'il succède à plusieurs empereurs tyranniques), et celle de Lucain qui rappelle les horreurs des guerres civiles de la fin de la République[644]. Ces révolutions dans les institutions politiques s'accompagnent d'une évolution dans le naturel même des hommes, comme le montrent les deux exemples de Diogène et de Caton d'Utique convoqués à la fin du texte : Diogène, vivant dans l'Athènes du quatrième siècle, « cherchait parmi ses contemporains l'homme d'un temps qui n'était plus », tandis que Caton « fut déplacé dans son siècle ».

En revanche, les mœurs instaurées par Lycurgue ont réussi non seulement à « contenir » les hommes mais véritablement à les « changer », si bien que le changement n'avait plus droit de cité à Sparte. La stabilité remarquable des lois lacédémoniennes est ainsi due à l'intégration complète de la formation morale dans l'œuvre de législation, et à la répétition d'une stricte observance de ses règlements sur les mœurs. C'est là la force de l'exception spartiate, qui est presque parvenue à réaliser cet impossible politique que constitue un « Gouvernement qui, sans se

---

adjectif est associé au terme « d'innovation » aussi bien dans le Furetière que dans le *Dictionnaire de l'Académie* de 1762.

[644] *OC* III, p. 190. Citation de la *Pharsale*, I, 376.

corrompre ni s'altérer, marcherait toujours exactement selon la fin de son institution [645]».

La mise en avant de l'exemple spartiate fait apparaître une réponse paradoxale à la question cruciale de la durée du corps politique. L'enquête anthropologique menée dans le second *Discours* met en évidence la tendance des hommes, dans l'état social[646] à privilégier leur intérêt personnel plutôt que l'intérêt commun. Ainsi, le processus de socialisation est en lui-même paradoxal : il menace de dissolution les sociétés dont il rend cependant l'existence indispensable. L'histoire des États minés de l'intérieur par les passions de ceux qui les constituent ne peut être que l'histoire de cette dégénérescence. Pour l'éviter, il faut, comme l'a fait Lycurgue, travailler sur la formation des passions elles-mêmes, ôtant aux passions individuelles leur force centrifuge. Autrement dit, il faudrait soustraire la cité à l'histoire. Le seul moyen d'inscrire la cité dans la durée serait d'éviter même que la question se pose. C'est en ces termes que se caractérise la Sparte de Rousseau : « Un peuple ne devient célèbre que quand sa législation commence à décliner. On ignore durant combien de siècles l'institution de Lycurgue fit le bonheur des Spartiates avant qu'il fût question d'eux dans le reste de la Grèce. »[647]

Cet État situé en dehors de l'histoire est-il le modèle principal à l'œuvre chez Rousseau ? On serait tenté de le croire à la lecture du second *Discours* où les mentions de Sparte sont bien plus fréquentes et plus élogieuses, que celles d'Athènes

---

[645] *OC* III, p. 188.

[646] Du moins dans l'état social tel qu'il s'est constitué : il aurait pu en être autrement. On rejoint ici la question de savoir si les cités antiques mentionnées dans le second *Discours* sont à intégrer dans la chronologie qui y est développée ou pas. Cette tendance à privilégier son intérêt personnel sur l'intérêt commun est-elle naturelle ? est-elle invétérée ? est-elle une conséquence inévitable du processus de socialisation ? On pourrait en avoir l'impression, mais étant donné la part que Rousseau attribue à la contingence, nous affirmerons que ce n'est pas le cas : le génie de Lycurgue est précisément de l'avoir compris, et d'avoir retourné cette tendance. Nous tendrions donc à effectivement intégrer les cités antiques dans la « chronologie universelle » qui est celle de Rousseau. Elles se sont constituées comme des exceptions au cours d'une évolution historique plus large.

[647] *CS* II, 7, « Du législateur », *OC* III, p. 381.

et même de Rome. L'action de Lycurgue est ainsi présentée comme la seule institution véritablement politique, qui serait parvenue à mener jusqu'au bout l'entreprise de socialisation de l'homme. Il faut cependant faire usage de prudence avant d'élargir la fonction exemplaire de Sparte du second *Discours* à l'ensemble de l'œuvre de Rousseau. Pour bien examiner le rôle qu'il attribue à différents exemples antiques, il est nécessaire de les replacer dans une représentation historique générale du devenir des gouvernements, que l'on peut reconstituer dans ses œuvres.

IV. 2. Le rôle ambivalent de l'histoire dans l'élaboration du droit politique

IV. 2. 1. *Gouvernements anciens et modernes : la philosophie contre l'intérêt particulier*

IV. 2. 1. 1. Une histoire universelle reconstituable dans l'œuvre de Rousseau

La réussite de l'entreprise de Lycurgue tient en effet à sa « connoissance du cœur humain »[648], qui lui a permis d'éviter les « abus inévitables » de la constitution primitive. La principale ligne de partage entre les Anciens et les Modernes, chez Rousseau, tient à la compréhension anthropologique présente dans les systèmes politiques antiques, complètement absente dans les États modernes. La juste appréhension des cités antiques exige ainsi le point de vue d'un « Philosophe » capable de comprendre ces structures collectives qui résultent d'une juste compréhension des potentialités laissées ouvertes par la perfectibilité propre à l'homme.

Le *Discours sur l'économie politique* explore ainsi une proposition conséquente et symétrique à l'enquête menée dans le second *Discours* : puisque les passions sont suscitées par l'état social, il faut alors les éduquer afin de les inclure

[648] *OC* III, p. 185.

comme moyen de maintenir la cohésion de la communauté politique. De fait, les gouvernements anciens ont compris et su pratiquer d'emblée ce levier politique essentiel :

> Formez donc des hommes si vous voulez commander à des hommes : si vous voulez qu'on obéisse aux lois, faites qu'on les aime, et que pour faire ce qu'on doit, il suffise de songer qu'on doit le faire. C'étoit là le grand art des gouvernements anciens, dans ces temps reculés où les philosophes donnoient des lois aux peuples, et n'employaient leur autorité qu'à les rendre sages et heureux. De-là tant de lois somptuaires, tant de réglemens sur les mœurs, tant de maximes publiques admises ou rejettées avec le plus grand soin. Les tyrans mêmes n'oublioient pas cette importante partie de l'administration, et on les voyait attentifs à corrompre les mœurs de leurs esclaves avec autant de soin qu'en avoient les magistrats à corriger celles de leurs concitoyens. Mais nos gouvernements modernes qui croient avoir tout fait quand ils ont tiré de l'argent, n'imaginent même pas qu'il soit nécessaire ou possible d'aller jusque-là.[649]

Cette conclusion de la première partie est décisive pour comprendre le sens des exemples antiques dans le système politique de Rousseau. Elle n'oppose pas une politique toujours juste qui serait celle des Anciens, à une politique inique qui serait celle des modernes. Ce sont moins les objets, que les moyens de « l'administration », qui constituent la différence fondamentale entre Anciens et Modernes. Alors que les Anciens prenaient soin d'intégrer les mœurs, les modernes laissent de côté cet aspect essentiel du gouvernement. Ainsi, même les gouvernements tyranniques des Anciens constituent un objet d'étude préférable aux gouvernements modernes, dans la mesure où ils présentent une plus juste compréhension de ce qu'est une action véritablement politique.

Les enjeux de l'articulation entre mœurs et pratique politique sont évoqués dans un texte contemporain du second *Discours*, l'*Essai sur l'origine des langues*[650]. Le dernier chapitre, « Rapport des langues aux gouvernemens », oppose dans un

---

[649] *OC* III, p. 252.

[650] Résultant d'un extrait retranché du second *Discours*, l'*Essai* a ensuite été remanié jusqu'à la rédaction de l'*Émile*. Sa composition peut donc s'étendre de 1754 à 1762. Nous mettons toutefois en relation le dernier chapitre avec le second *Discours* du fait de la proximité de sa thèse avec celles de ce dernier ouvrage, ainsi que par l'allusion à l'ouvrage de Charles Duclos, les *Remarques* sur la *Grammaire générale et raisonnée* d'Antoine Arnauld, paru à Paris chez Prault fils l'aîné en 1754. Il semble que Rousseau ait rédigé ce chapitre ou du moins un premier jet en 1754-1755, à la lecture de l'ouvrage de Duclos. Voir *OC* V, p. 429.

violent contraste les langues anciennes, « sonores, prosodiques, harmonieuses, dont on distingue le discours de fort loin » aux langues modernes « faites pour le bourdonement des Divans ». Une lecture rapide du chapitre pourrait faire penser que Rousseau attribue les différences de régime politique entre Antiquité et modernité à la différence des langues, qui expliquerait l'opposition entre des assemblées populaires et des sujets dispersés ne sachant plus obéir qu'à la force. Le rapport qu'il met en lumière est en réalité plus complexe.

> Dans les anciens tems où la persuasion tenoit lieu de force publique l'éloquence étoit nécessaire. A quoi serviroit-elle aujourd'hui que la force publique supplée à la persuasion ? L'on n'a besoin ni d'art ni de figure pour dire, tel est mon plaisir. […] Les langues populaires nous sont devenües aussi parfaitement inutiles que l'éloquence. Les sociétés ont pris leur derniére forme ; on n'y change plus rien qu'avec du canon et des écus, et comme on n'a plus rien à dire au peuple sinon, donnez de l'argent, on le dit avec des placards au coin des rües ou des soldats dans les maisons ; il ne faut assembler personne pour cela : au contraire, il faut tenir les sujets épars ; c'est la premiére maxime de la politique moderne.[651]

Rousseau élargit ici l'argument du *Dialogue des orateurs* de Tacite[652] du cadre de la république romaine à l'échelle de l'histoire universelle, en l'adaptant à sa propre réflexion anthropologique. L'évolution des conditions politiques a amené une profonde modification, non seulement des règles internes de l'éloquence, mais des moyens physiques d'expression, influant ainsi par exemple sur la sonorité même des langues. Cette altération comporte à son tour des conséquences majeures sur les formes d'existence politique, puisqu'elle ôte à la liberté politique les moyens de se maintenir.

Ce sont bien plutôt les « besoins des hommes », c'est-à-dire la forme des sociétés, qui déterminent la structure de la langue. L'exemple de la langue permet de

---

[651] *OC* V, p. 428.

[652] Tacite y examine le déclin de l'éloquence sous l'empire romain, résultant de la disparition du débat public à la suite du changement de régime. Sur ce point, voir l'article de Jean Starobinski, « Rousseau et l'éloquence », dans *Rousseau after 200 Years*, R. A. Leigh éd., Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 185-205.

préciser ce que Rousseau entend par « mœurs » : il ne s'agit pas seulement de règlements comportementaux imposés, comme pourrait le laisser penser l'exemple spartiate. Le passage des républiques antiques, notamment grecques, aux monarchies modernes et particulièrement à la monarchie française explique ainsi l'évolution des langues. L'éloquence de la langue grecque ne résulte pas de facteurs internes, mais de la structure fondamentalement démocratique des cités où elle était parlée, où il était possible de « se faire entendre au peuple assemblé ». Le rapport de cause à effet peut alors se complexifier et devenir réciproque[653] : la pratique de la langue entretient et confirme les pratiques politiques caractéristiques de la liberté ou de la servitude : un peuple qui parle une langue confidentielle et non sonore ne peut demeurer libre, comme l'indiquent les derniers mots du chapitre[654]. Mais c'est l'action politique qui donne l'impulsion des changements de mœurs : dans le texte, la raison initiale de l'évolution des langues réside dans une entreprise de domination violente[655].

C'est donc la genèse des gouvernements modernes qui est en cause. La question fondamentale, que Rousseau décline sur un plan historique après l'avoir posée sur le plan du droit dans le second *Discours*, est la suivante : comment a-t-on pu

---

[653] Ce rapport de cause à effet réciproque entre la langue et la pratique politique permet d'articuler le chapitre de l'*EOL* avec un passage du livre II de l'*Émile* qui pourrait paraître le contredire : « Les têtes se forment sur les langages, les pensées prennent la teinte des idiomes, la raison seule est commune, l'esprit en chaque langue a sa forme particuliére ; différence qui pourroit bien être en partie *la cause ou l'effet* des caractéres nationaux, et ce qui paroit confirmer cette conjecture est que chez toutes les nations du monde la langue suit les vicissitudes des mœurs et se conserve ou s'altére comme elles. » (*Émile*, II, *OC* IV 346). L'hésitation apparente ici est à rapporter à l'effet réciproque entre langue et mœurs ; elle ne remet pas en cause l'action primordiale de la politique dans la constitution des mœurs.

[654] « Or je dis que toute langue avec laquelle on ne peut pas se faire entendre au peuple assemblé est une langue servile ; il est impossible qu'un peuple demeure libre et qu'il parle cette langue-là. » (*OC* V, p. 429).

[655] C'est sur cette question de l'antériorité des mœurs ou des lois que Rousseau se distingue de Montesquieu. Ce dernier accorde également aux mœurs une place décisive dans le « gouvernement », c'est-à-dire dans le système complexe de normes qui conditionnent et régulent les actions des hommes (voir *EL* XIX, 4). Cependant, il n'accepte pas l'idée que les mœurs elles-mêmes puissent dépendre de l'œuvre législative collective : voir à ce sujet *EL* XIX, 6 : « Qu'il ne faut pas tout corriger ». Chez Montesquieu, les mœurs, échappant à la législation proprement dite, peuvent équilibrer ses excès. La réflexion anthropologique de Rousseau le conduit à une vision plus radicale : les mœurs sont *de toute façon* décidées par la collectivité, soit consciemment et explicitement, comme chez les Anciens, et cela permet d'avoir une action politique cohérente, soit de manière dissimulée comme chez les Modernes, qui en prétendant laisser plus de liberté privée aux individus les enferment en réalité dans la servitude.

passer d'une réunion consentie dans une même société politique à la pure et simple soumission à la force ? Dans un essai historique demeuré inachevé, l'*Histoire du gouvernement de Genève*[656], Rousseau pose le contraste entre peuples anciens et modernes :

> Les Gouvernemens modernes n'ont pas été, comme ceux des anciens peuples, formés d'une pièce et fondus pour ainsi dire en un seul jet. Jadis les États nouvellement nés ou renaissans par des révolutions subites se donnoient quelquefois un maître et quelquefois une Constitution. Un seul homme dont les fonctions étoient bien au dessus de celles des Rois étoit dans ce dernier cas chargé de l'entreprise, et son travail adopté par la nation formoit un sistème regulier dont toutes les parties faites l'une pour l'autre concouroient à la même fin. Ce n'est plus cela chez les modernes, tous nos gouvernemens batis successivement de piéces rapportées moins selon les besoins publics que selon des vues particulières ne montrent dans leurs irregularités que la bizarrerie des évenemens qui les causent.[657]

Le premier facteur susceptible d'expliquer la différence entre États antiques et modernes se situe au niveau de leur établissement. Alors que les gouvernements anciens se sont formés tout d'un coup et d'un seul tenant, les États modernes résultent des hasards de l'histoire. Leur législation est donc non seulement incohérente, mais illégitime : la « bizarrerie des événements » laisse la place à la domination d'intérêts particuliers cherchant à tirer parti des troubles qui se présentent pour asseoir leur domination.

La description de Rousseau accorde ainsi une place centrale à l'action du législateur, qui en garantissant la formation d'un tout cohérent protège la communauté politique de sa destruction sous l'effet d'intérêts particuliers.

> Le nom de Legislateur n'est plus parmi nous qu'un mot abstrait plus propre à representer celui qui donne force aux loix que celui qui les rédige. Il n'y a plus d'autre Legislateur que la force ni d'autres loix que l'intéret du plus puissant. Et si quelquefois on voit passer chez un peuple un corps de loix sorti d'une même main ce ne sont plus que des loix civiles qui n'ont aucun trait au gouvernement.[658]

---

[656] Ce texte a vraisemblablement été écrit entre 1763 et 1764, en préparation des *Lettres écrites de la Montagne*.
[657] *OC* V, p. 499.
[658] *HGG*, *OC* V, p. 499.

Il faut remarquer que ce récit correspond à celui qui est fait des premiers gouvernements dans le second *Discours* :

> Le Gouvernement naissant n'eût point une forme constante et réguliere. Le défaut de Philosophie et d'expérience ne laissoit appercevoir que les inconvéniens présens, et l'on ne songeoit à remédier aux autres qu'à mesure qu'ils se présentoient. Malgré tous les travaux des plus sages Législateurs, l'État Politique demeura toûjours imparfait, parcequ'il étoit presque l'ouvrage du hazard, et que mal commencé, le tems en découvrant les défauts, et suggérant des remédes, ne put jamais réparer les vices de la Constitution ; On raccommodoit sans cesse, au lieu qu'il eut fallu commencer par nettoyer l'aire et écarter tous les vieux matériaux, comme fit Licurgue à Sparte, pour élever ensuite un bon Edifice.[659]

La prise en considération de ces textes permet de voir comment Rousseau situe les peuples antiques dans sa chronologie historique, et quels liens il établit entre cette chronologie et l'enquête anthropologique du second *Discours*. Le *Discours sur l'origine de l'inégalité* fait manifestement l'histoire des peuples modernes, dans laquelle les peuples antiques font figure d'exceptions. Les textes ultérieurs présentent cependant une vue plus pessimiste que le second *Discours*, qui attribue l'échec des gouvernements naissants au manque de « philosophie et d'expérience » et semblerait ainsi ouvrir la possibilité d'y remédier. Le processus historique de décadence universelle ne laisse cependant aux modernes pas d'espoir de pallier ce manque.

L'*Histoire du gouvernement de Genève* expose en effet les éléments de ce que l'on pourrait appeler une histoire universelle, qui confirme l'histoire hypothétique du second *Discours*. Rousseau y affirme les effets décisifs d'une contingence historique, la chute de l'empire romain :

> Les Romains après avoir été le plus libre de tous les peuples devinrent le plus esclave ; leur servitude fut celle de tout l'empire ; l'idée même de la liberté s'effaça sous les Empereurs. Il semble qu'elle aurait dû renaître sous les barbares. Point du tout. On ne vit que la domination et l'esclavage, des conquérants et des peuples conquis. La division d'Aristote revint en sens contraire. Les Grecs, les Romains furent de vils roturiers, les Goths, les Lombards furent des

[659] *OC* III, p. 180.

> nobles. La loi naturelle fit place à la loi des vainqueurs. Le système féodal dégrada la nature humaine et il n'y eut plus d'hommes proprement dits.[660]

Catherine Volpilhac-Auger[661] montre que Rousseau reprend ici les grandes lignes d'une représentation de l'histoire qui fait au XVIIIe siècle l'objet d'un débat considérable, entre germanistes et romanistes[662]. Toutefois, il écarte ce débat épuisé et non pertinent pour son système politique. Rousseau reprend l'essentiel de la thèse germaniste, qui insiste sur l'importance de la conquête franque dans l'histoire des institutions françaises. Il est cependant très loin d'y voir les racines de la liberté politique ; au contraire, le gouvernement féodal qui en est issu a sanctionné la rupture avec les pratiques politiques antiques qui garantissaient l'exercice de la liberté :

> L'idée des Réprésentans est moderne : elle nous vient du Gouvernement féodal, de cet inique et absurde Gouvernement dans lequel l'espece humaine est dégradée, et où le nom d'homme est en deshonneur. Dans les anciennes Républiques et même dans les monarchies, jamais le Peuple n'eut de réprésentans ; on ne connoissoit pas ce mot-là.[663]

L'opposition entre les peuples anciens et modernes se décline sur deux plans, anthropologique et politique. L'introduction de la pratique de la représentation accompagne et accentue une réduction des facultés humaines : les hommes ne sont désormais plus capables d'être libres, c'est-à-dire qu'ils ne peuvent plus prendre part directement aux affaires de la cité.

Rousseau provoque ainsi nettement ses lecteurs, attaquant le système de gouvernement moderne et ne voyant dans la tranquillité que la représentation paraît garantir aux citoyens que l'indice d'une dégénérescence de caractère. Le rapport entre citoyens et représentants est implicitement comparé, dans le second *Discours*, à celui qui existe entre des peuples colonisés et la puissance qui les conquiert :

---

[660] *HGG*, *OC* V, p. 504.
[661] Catherine Volpilhac-Auger, *Tacite en France de Montesquieu à Chateaubriand*, Oxford, Voltaire Foundation, 1993, p. 369-373.
[662] Pour un exposé des enjeux de ce débat opposant les germanistes, tenants d'une origine « germaine » des institutions françaises, opposés à l'absolutisme, et les romanistes qui affirment l'existence d'une continuité historiques entre les institutions françaises et l'*imperium* romain, voir l'article de Béatrice Guion, « Les enjeux politiques de l'histoire des commencements : romanistes et germanistes au XVIIIe siècle », dans *Les philosophes et l'histoire au XVIIIe siècle*, éd. Muriel Brot, p. 251-271.
[663] *CS* III, 15, *OC* III, p. 430.

> Ce n'est donc pas par l'avilissement des Peuples asservis qu'il faut juger des dispositions naturelles de l'homme pour ou contre la servitude, mais par les prodiges qu'ont faits tous les Peuples libres pour se garantir de l'oppression. Je sais que les premiers ne font que vanter sans cesse la paix et le repos dont ils joüissent dans leurs fers, et que *miserrimam servitutem pacem appellant* […].664

La citation, dont la référence n'est pas précisée ici, est tirée des *Histoires* de Tacite[665], mais il s'agit d'une citation indirecte, comme le montrent les notes du manuscrit R18[666]. Elle est empruntée au chapitre consacré à l'empire romain dans les *Discours sur le gouvernement* d'Algernon Sidney. Rousseau a pu y lire que la pacification constituait un des arguments utilisés par les Romains pour étendre leur empire :

> Les Bretons, nos ancêtres, observèrent fort judicieusement, que la paix que les Romains donnèrent aux provinces en ce temps-là ne tendait qu'à les rendre de plus en plus esclaves ; *miserrimam servitutem, pacem appellant* ; dit un célèbre historien, en un autre endroit, *solitudinem faciunt, pacem vocant*.[667]

Cette citation indirecte introduit une comparaison implicite entre les peuples modernes et les peuples colonisés par Rome. En un sens, Rousseau reprend, en un sens, également le point de vue des romanistes, établissant une continuité entre l'empire romain et les institutions modernes. Mais il renvoie dos à dos germanistes et romanistes dans sa défense d'un modèle antique : l'empire romain a préparé les esprits à la servitude, et les institutions qui sont sorties de la conquête franque n'ont fait que le renforcer.

L'avilissement amené par la conquête franque n'est pas seulement politique, mais même physique, comme le déplore l'*Émile* en reprenant une réflexion déjà présente dans le second *Discours* :

---

[664] *OC* III, p. 181.
[665] *Histoires*, IV, 17.
[666] Cette citation figure, ainsi qu'une autre de Tacite tirée du même chapitre, au f° 6 r° du manuscrit, parmi treize autres tirées de la lecture de Sidney.
[667] Algernon Sidney, *Discours sur le gouvernement*, *traduits de l'anglais par P.-A. Samson, nouvelle édition conforme à celle de 1702,* Paris, Josse et Langlois, 1793, chapitre 2, section XV, p. 359. La deuxième citation, tirée de la *Vie d'Agricola* de Tacite, est reprise dans le *Contrat social* (I, 9, *OC* III, p. 420) à l'appui de l'idée qu'une cité paisible n'est pas toujours une cité libre.

> Il faut avoüer aussi que les caractères originaux des peuples s'effaçant de jour en jour deviennent en même raison plus difficiles à saisir. […] Ajoutez à cela que les anciens peuples se regardant la pluspart comme autochtones ou originaires de leur propre pays l'occupoient depuis assés longtems pour avoir perdu la mémoire des siécles reculés où leurs ancêtres s'y étoient établis, et pour avoir laissé le tems au climat de faire sur eux des impressions durables, au lieu que parmi nous après les invasions des Romains, les récentes emigrations des barbares ont tout mêlé, tout confondu. Les François d'aujourd'hui ne sont plus ces grands corps blonds et blancs d'autrefois, les Grecs ne sont plus ces beaux hommes faits pour servir de modèle à l'art ; la figure des Romains eux-mêmes a changé de caractére ainsi que leur naturel ; les Persans originaires de Tartarie perdent chaque jour de leur laideur primitive par le mélange du sang Circassien. Les Européens ne sont plus Gaulois, Germains, Ibériens, Allobroges ; ils ne sont tous que des Scithes diversement dégénérés quant à la figure, et encore plus quant aux mœurs.[668]

Les hommes modernes résultent donc d'une évolution historique qui a enraciné un processus politique vicié : la spécificité des peuples se dissout parce qu'ils ne correspondent plus à une structure politique cohérente, ordonnée par un législateur attentif.

On peut ainsi reconstituer, dans l'œuvre de Rousseau, un schéma d'histoire universelle qui vient confirmer « l'histoire hypothétique des gouvernements » du second *Discours*. Les peuples antiques y font figure d'exceptions, qui manifestent toute leur valeur lorsqu'ils sont confrontés à l'époque moderne, marquée par la corruption de rapports sociaux régulés uniquement par le crédit et l'argent, masquant le recours à la force brute[669]. L'Antiquité de Rousseau s'insère pleinement dans un projet génétique de reconstruction de la modernité, considérée comme le règne du despotisme où « les Peuples [n'ont] plus de Chefs ni de Loix, mais seulement des Tyrans »[670]. C'est pourquoi il n'y est pas « question de mœurs et de vertu ; car partout où règne le Despotisme, *cui ex honesto nulla est spes*, il ne souffre aucun autre maître ; sitôt qu'il parle, il n'y a ni probité ni devoir à consulter. » La citation de

---

[668] *Émile*, V, *OC* IV, p. 829. Ce passage développe une remarque de la note X du second *Discours* : « les François d'aujourd'hui ne sont plus ces grands corps blancs et blonds décrits par les Historiens Latins, quoique le tems joint au mélange des Francs et des Normands, blancs et blonds eux-mêmes, eût dû rétablir ce que la frequentation des Romains avoient pu ôter à l'influence du Climat, dans la constitution naturelle et le teint des habitans. » Les « historiens latins » auxquels Rousseau fait ici allusion renvoient au recueil de Frédéric Syburgius, *Historiae romanae scriptores latini minores*, Francfort, 1588-1590, dont Rousseau a traduit des extraits pour madame Dupin (voir Anicet Sénéchal, « Jean-Jacques Rousseau, secrétaire de Madame Dupin », *AJJR*, n°36, p. 226).

[669] Voir la fin du *DOI* (*OC* III, p. 192-193) et le dernier chapitre de l'*Essai sur l'origine des langues*.

[670] *DOI*, Seconde partie, *OC* III, p. 191.

Tacite passe cette fois encore à travers les *Discours sur le gouvernement* d'Algernon Sidney[671]. Rousseau cependant en fait un usage personnel, qui renvoie à sa conception particulière du rôle politique des mœurs. Alors que Sidney l'emploie à critiquer les acolytes des responsables tyranniques, Rousseau la rapporte à l'explication de la disparition des normes morales, qui a une origine politique. La coordination des deux phrases manifeste le rapport de cause à effet établi ici par Rousseau. La volonté du pouvoir despotique détruit toute norme morale, parce que l'existence même d'une règle extérieure est contraire à l'exercice du pouvoir arbitraire qui ne vit que par l'absence de normes. Loin d'affirmer que les bonnes mœurs sont à la source de la structure politique, Rousseau affirme le rapport de cause à effet inverse : c'est la structure du pouvoir politique qui détermine l'état des mœurs. Ce principe est décisif pour comprendre la représentation de l'Antiquité de Rousseau, et éviter une appréhension faussée ou caricaturale de sa valorisation continue des mœurs antiques.

Il permet de comprendre ce qui différencie Rousseau de Montesquieu, avec qui il partage plusieurs éléments de sa réflexion sur le rôle politique des mœurs[672]. À la suite de Montesquieu, Rousseau oppose les mœurs des Anciens à « la lie et la corruption de nos temps modernes »[673], et accorde aux mœurs une importance capitale dans l'ordre politique, qu'il considère plus fortes que les lois[674]. La spécificité de

---

[671] *Histoires*, I, 21. Algernon Sidney, *Discours sur le gouvernement*, Chapitre II, section XIX : « La corruption et la vénalité qui est si commune dans les cours des princes souverains et dans leurs états, se trouve rarement dans les républiques et dans les gouvernements mixes » (trad. Samson), p. 433 édition 1794. De cette section, Rousseau tire aussi la citation de Lucain qu'il reprend dans le second *Discours* (*OC* III, p. 190).

[672] Voir Céline Spector, « Coutumes, mœurs, manières », article du *Dictionnaire Montesquieu* [en ligne], sous la direction de Catherine Volpilhac-Auger, ENS de Lyon, septembre 2013. URL : http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1376474087/fr

[673] *EL* IV, 6.

[674] Sur ce point, Rousseau se montre l'héritier à la fois de Montesquieu et de Machiavel. Dans le manuscrit R18, il recopie chez Algernon Sidney une citation tirée des *Discours sur la première décade de Tite-Live*, I, 17 : « Lorsque la matiére, c'est-à-dire le corps de la nation n'est pas corrompuë, les émotions et les desordres ne font aucun mal : au lieu que lorsque cette matiére est corrompuë, les meilleures Loix du monde sont inutiles et ne font aucun bien » (f° 5 v°). Voir les *Discours*, trad. A. Fontana et X. Tabet, p. 122 : « Comment un peuple corrompu, parvenu à la liberté, peut avec une très grande difficulté se maintenir libre. »

Rousseau tient à la place décisive qu'il accorde à l'action politique dans la détermination des mœurs, y compris dans les États modernes. Montesquieu situe désormais la régulation des mœurs en dehors de l'action législative ; il tire, de leur observation, la conclusion que la monarchie est le régime le plus adapté aux modernes. Rousseau met en évidence dans le second *Discours* que même à l'époque moderne où l'on croit que les mœurs échappent à la régulation politique, elles restent déterminées par un processus de décision collective. Ce processus est politique dans ses conséquences, mais non dans son principe : résultant du choc des intérêts particuliers, il empêche la formation d'une véritable cité cohérente et unie dans ses intérêts.

En prenant pleinement en compte et en charge la détermination sociale des mœurs, seuls les peuples anciens ont su mettre en œuvre des moyens d'action proprement politiques. Ce principe essentiel nous permet de comprendre les contours particuliers de la représentation de l'Antiquité chez Rousseau, très sélective parce qu'ordonnée en fonction d'un système qui fonde la politique sur une réflexion anthropologique.

IV. 2. 1. 2. L'Antiquité de Rousseau : une représentation sélective, à but argumentatif

Rousseau oppose nettement les sociétés modernes éclatées aux sociétés antiques cohésives et fortement politiques. Cette cohérence vient de ce qu'elles sont « ordonnées »[675] autour d'une activité principale, déterminée en fonction du caractère

[675] Voir Maurizio Viroli, *La théorie de la société bien ordonnée chez Jean-Jacques Rousseau*, Berlin – New York, De Gruyter, 1988. Il s'agit ici d'un terme hérité du vocabulaire juridique médiéval : l'expression « società bene ordinate » revient à plusieurs reprises chez Machiavel et Guichardin.

de chaque peuple. On trouve au chapitre II, 11 du *Contrat social* une énumération d'exemples :

> En un mot, outre les maximes communes à tous, chaque Peuple renferme en lui quelque cause qui les ordonne d'une manière particulière et rend sa législation propre à lui seul. C'est ainsi qu'autrefois les Hébreux et récemment les Arabes ont eu pour principal objet la religion, les Athéniens les lettres, Carthage et Tyr le commerce, Rhodes la marine, Sparte la guerre, et Rome la vertu. L'Auteur de *l'Esprit des loix* a montré dans des foules d'exemples par quel art le législateur dirige l'institution vers chacun de ces objets.[676]

Si Rousseau se situe explicitement dans la suite de Montesquieu, sa liste introduit des variantes significatives par rapport à celle de l'*Esprit des lois* :

> Quoique tous les États aient en général un même objet, qui est de se maintenir, chaque État en a pourtant un qui lui est particulier. L'agrandissement était l'objet de Rome ; la guerre, celui de Lacédémone ; la religion, celui des lois judaïques ; le commerce, celui de Marseille ; la tranquillité publique, celui des lois de la Chine ; la navigation, celui des lois des Rhodiens ; la liberté naturelle, l'objet de la police des sauvages ; en général, les délices du prince, celui des États despotiques ; sa gloire et celle de l'État, celui des monarchies ; l'indépendance de chaque particulier est l'objet des lois de Pologne ; et ce qui en résulte, l'oppression de tous.[677]

On note d'emblée une première différence : alors que Montesquieu mêle exemples anciens et modernes, juxtaposant ainsi Rome, la Chine, Rhodes et la Pologne contemporaine, Rousseau ne cite que des cités antiques[678] – en leur attribuant d'ailleurs un but sensiblement différent de celui imaginé par Montesquieu. Pour Rousseau, ce ne sont pas tous les États, mais les seuls États antiques, qui ont su mettre en œuvre cette « cause » ordonnatrice : elle résulte de l'action du législateur, qui ordonne l'État en fonction de cette « fin » identifiée à partir de l'observation des particularités géographiques et historiques d'un peuple donné, comme le montrent les trois chapitres consacrés au peuple dans le *Contrat social* [679].

---

[676] *OC* III, p. 393 = GF, p. 88.
[677] *EL* XI, 5, « De l'objet des États divers ».
[678] L'exception des « Arabes » n'est qu'apparente : le « récemment » ne doit pas renvoyer à une époque postérieure aux grandes conquêtes qui ont suivi l'Hégire.
[679] *CS* II, 8-10.

Rousseau établit sa propre liste à partir de celle de Montesquieu et en fonction d'une représentation des peuples antiques issue notamment de la réflexion du premier *Discours*. C'est ainsi qu'il introduit Athènes, ordonnée en fonction de son intérêt pour les lettres, ainsi que Tyr et Carthage dont le commerce constitue la principale activité. Rousseau, qui n'intègre pas le commerce dans sa réflexion politique, ne s'étend pas sur ces deux dernières cités, qui ne font dans son œuvre que de rares apparitions. Il introduit également le judaïsme de Moïse et l'islam de Mahomet. Sa réflexion sur le statut et la fonction du législateur[680] menée à travers les deux versions du *Contrat social* amène Rousseau à valoriser le judaïsme et l'islam en tant qu'institutions politiques, et à les rapprocher à ce titre des peuples de l'Antiquité. Cependant, leur statut demeure particulier : à la différence d'autres peuples antiques, ils ne constituent pas des « cités » à part entière.

Parmi les exemples fournis par l'Antiquité des législateurs, trois peuples se détachent et occupent un statut à part dans l'œuvre de Rousseau : l'Athènes démocratique, la République romaine et la Sparte de Lycurgue. Si ce dernier incarne pour Rousseau la figure du législateur exemplaire, c'est Solon qui formule l'idée d'une nécessaire adaptation de l'action législatrice aux circonstances. Les *Observations* écrites en réponse à Stanislas le présentent ainsi comme un exemple de législateur avisé :

> J'ai loüé les Académies et leurs illustres fondateurs, et j'en répéterai volontiers l'éloge. Quand le mal est incurable, le Médecin applique des palliatifs, et proportionne les remédes, moins aux besoins qu'au tempérament du malade. C'est aux sages législateurs d'imiter sa prudence ; et, ne pouvant plus approprier aux Peuples malades, la plus excellente police, de leur donner du moins, comme Solon, la meilleure qu'ils puissent comporter.[681]

---

[680] *CS* II, 7, *OC* III, p. 384. C'est en rédigeant le chapitre sur le législateur que Rousseau a été amené à penser le rôle de la religion dans l'État : le chapitre sur la religion civile du Manuscrit de Genève est écrit au verso de celui consacré au législateur. Voir James Swenson, « "Le concours de la religion" : une religion politique ou une politique des religions ? » dans *Du contract social ou Essai sur la forme de la République*, éd. Blaise Bachofen, Bruno Bernardi, Gilles Olivo, Paris, Vrin, 2012, p. 203-218.
[681] *OC* III, p. 56.

Rousseau emprunte ici[682] à *L'Esprit des lois* un mot de Solon qui se trouve également rapporté par Plutarque[683] : « On demanda à Solon si les lois qu'il avait données aux Athéniens étaient les meilleures : "Je leur ai donné, répondit-il, les meilleures de celles qu'ils pouvaient souffrir." »[684]

La formulation de Rousseau reprend, en apparence, presque mot pour mot celle de Montesquieu : le verbe « comporter » est dans son sens premier un synonyme de « permettre » ou « souffrir »[685]. Cependant, à la différence de ce dernier, il ne décerne pas à Solon un éloge sans nuances. Son propre jugement sur les Athéniens peut être compris comme un aveu de leur corruption. De fait, Athènes, dans la réponse à Stanislas comme dans le premier *Discours*, est explicitement comparée à la décadence des peuples modernes. La valeur de ses lois peut donc être remise en cause : elles ne peuvent être absolument bonnes, puisqu'elles n'ont pas été pensées pour un peuple bon.

Si Solon a compris la nécessaire relativité de l'œuvre de tout législateur, il n'a pas été en mesure d'accomplir jusqu'au bout cette action, qui doit consister à « réformer l'homme ». Son action, à la différence de celle de Lycurgue, ne peut donc pas être proposée comme exemplaire. Elle ne peut correspondre aux principes du droit politique, comme il apparaît dans l'Émile, où sont comparées leurs mesures respectives en ce qui concerne le droit de propriété, « droit inviolable et sacré tant qu'il demeure un droit particulier et individuel » : « Ainsi le souverain n'a nul droit de

---

[682] Le même mot est repris dans la *Lettre à d'Alembert* (*OC* V, p. 61) où Rousseau oppose l'idéalisme d'un législateur qui chercherait appliquer les lois de Platon, au pragmatisme de Solon qui représente l'attitude juste convenant au véritable législateur.
[683] *Vie de Solon*, chapitre XXIII dans le découpage d'Amyot : « il respondit à un qui luy demanda, s'il avoit estably les meilleures loix qu'il avoit peu aux Atheniens : « Ouy bien, dit il, de telles qu'ilz eussent receues. » (traduction Amyot, dans *Œuvres de Plutarque*, Paris, Cussac, 1801, t. 1, p. 311).
[684] *EL* XIX, 21.
[685] Voir le *Dictionnaire de l'Académie* de 1762.

toucher au bien d'un particulier, ni de plusieurs ; mais il peut légitimement s'emparer du bien de tous, comme cela se fit à Sparte au temps de Lycurgue, au lieu que l'abolition des dettes par Solon fut un acte illégitime . »[686] Rousseau ici s'appuie non sur Montesquieu, qui dans *L'Esprit des lois* fait l'éloge de l'abolition de l'esclavage pour dettes[687], mais sur Plutarque. La *Vie de Solon*[688] évoque non la fin de l'esclavage pour dettes mais « l'abolition des dettes », expression reprise telle quelle par Rousseau ; elle relate comment certains amis de Solon, prévenus par lui de ce qu'il allait abolir les dettes mais non les héritages, se sont empressés d'emprunter de l'argent pour acheter des héritages qu'ils ont ensuite gardés sans avoir à rendre l'argent emprunté. En revanche, la *Vie de Lycurgue*[689] précise comment ce dernier a redistribué les terres à parts égales entre tous les citoyens. C'est le caractère partiel de l'action de Solon que Rousseau remet en cause : en ne s'attaquant qu'à une partie de la propriété, Solon a favorisé des intérêts particuliers, tandis que Lycurgue a respecté l'intérêt commun. Remarquons que cette différence est perceptible dans l'écriture même du texte : si Solon est explicitement désigné comme l'auteur de l'abolition des dettes, il n'est pas question du partage des terres effectué par Lycurgue, mais « au temps de Lycurgue », comme pour souligner qu'il s'agit là d'une action collective et non d'une décision du seul législateur.

Le législateur spartiate occupe ainsi un statut à part parmi les quatre qui se détachent dans l'œuvre de Rousseau : Solon, Lycurgue, Numa, Moïse. Un des *Fragments politiques*, donnant la parole à Moïse, les rassemble : « Tu te trompes je viens parmi les miens. J'ai vécu seul sur la terre, au sein d'un peuple nombreux j'étois

---

[686] *Émile*, V, *OC* IV, p. 841.
[687] La σεισάχθεια ; voir Aristote, *Constitution d'Athènes*, XI, 4.
[688] *Vie de Solon*, IX.
[689] *Vie de Lycurgue*, VI.

seul. Lycurgue, Solon, Numa sont mes frères. »[690] Ces figures font cependant l'objet d'un traitement différencié.

Lycurgue incarne la figure exemplaire du législateur aux yeux de Rousseau, comme il apparaît dans le chapitre du *Contrat social* consacré à la volonté générale :

> Il importe donc pour avoir bien l'énoncé de la volonté générale qu'il n'y ait pas de société partielle dans l'État et que chaque Citoyen n'opine que d'après lui. Telle fut l'unique et sublime institution du grand Lycurgue. Que s'il y a des sociétés partielles, il en faut multiplier le nombre et en prévenir l'inégalité, comme firent Solon, Numa, Servius.[691]

Lycurgue est le législateur par excellence parce qu'il est le seul qui a su former une volonté générale unie. Les législateurs athénien et romains sont en revanche mis à part : ils ont moins su former une volonté générale à proprement parler, qu'ils n'ont empêché que cette volonté générale soit réduite au silence par des volontés particulières trop fortes. On note cependant d'emblée une irrégularité en ce qui concerne Rome, qui est pourvue non d'un seul mais de deux législateurs.

Numa occupe un statut ambigu chez Rousseau : il est très peu mentionné[692], et ce n'est que dans les *Considérations sur le gouvernement de Pologne* que Rousseau fait clairement l'éloge de son action :

> Je regarde les nations modernes : j'y vois force faiseurs de loix et pas un legislateur. Chez les anciens, j'en vois trois principaux qui méritent une attention particulière : Moyse, Lycurgue et Numa. Tous trois ont mis leurs principaux soins à des objets qui paroitroient à nos docteurs dignes de risée. Tous trois ont eu des succés qu'on jugeroit moins impossibles s'ils étoient moins attestés.[693]

Solon a ici disparu de cette liste, qui définit la fonction des législateurs antiques par opposition avec la conception moderne de la loi. Le point commun de l'action de

---

[690] *OC* III, p. 499.
[691] *CS* II, 3, *OC* III, p. 372.
[692] C'est la seule mention de Numa dans l'œuvre publiée ; on peut également compter une mention implicite dans les fragments qui accompagnent le *Parallèle entre Sparte et Rome* (*OC* III, p. 542), et une occurrence dans les *Fragments politiques*.
[693] *OC* III, p. 956.

Moïse, Lycurgue et Numa réside dans le fait qu'ils se sont davantage attachés à la formation des citoyens qu'au droit positif. Ils ont fait en sorte que les affects et les idées des citoyens soient entièrement élaborés en fonction de l'union collective. Leurs lois établissent ainsi des occupations et des habitudes beaucoup plus que des règlements.

> Le même esprit guida tous les anciens Législateurs dans leurs institutions. Tous cherchèrent des liens qui attachassent les Citoyens à la patrie et les uns aux autres, et ils les trouvèrent dans des usages particuliers, dans des cérémonies religieuses qui par leur nature étoient toujours exclusives et nationales (voyez la fin du Contrat social), dans des jeux qui tenoient beaucoup les citoyens rassemblés, dans des exercices qui augmentoient avec leur vigueur et leur force leur estime d'eux-mêmes, dans des spectacles qui, leur rappellant l'histoire de leurs ancêtres, leurs malheurs, leurs vertus, leurs victoires, interessoient leurs cœurs, les enflamoient d'une vive émulation, et les attachoient fortement à une patrie dont on ne cessoit de les occuper.[694]

Ces considérations permettent de comprendre à la fois comment Moïse figure au nombre des législateurs valorisés par Rousseau, et pourquoi le judaïsme ne constitue pas un exemple aussi fort chez lui que les cités antiques. Rousseau admire profondément l'action de Moïse, et la situe sur certains aspects au-dessus de celle des législateurs antiques :

> Les Juifs nous donnent cet étonant spectacle, les loix de Solon, de Numa, de Lycurgue sont mortes, celles de Moyse bien plus antiques vivent toujours. Athénes, Sparte, Rome ont péri et n'ont plus laissé d'enfans sur la terre. Sion détruite n'a point perdu les siens, ils se conservent, ils multiplient, s'étendent par tout le monde et se reconnoissent toujours, ils se mêlent chez tous les peuples et ne s'y confondent jamais ; ils n'ont plus de chefs et sont toujours peuple, ils n'ont plus de patrie et sont toujours citoyens.[695]

Ce qui distingue le peuple juif aux yeux de Rousseau, c'est son caractère exceptionnel, à certains égards extraordinaire dans le cadre général de son système politique : il s'agit d'un peuple qui se maintient en-dehors de tout attachement territorial. Il échappe ainsi à la théorie politique qui détermine le caractère et les

---

[694] *CGP*, *OC* III, p. 958. Le citoyen et la citoyenne spartiates évoqués au début du livre I de l'*Émile* forment deux exemples de cet attachement entier à la patrie, qui prime sur toute individualité, comme le montre la mention des citoyens romains : « Un citoyen de Rome n'étoit ni Caïus, ni Lucius ; c'était un Romain ; même il aimoit la patrie exclusivement à lui », *OC* IV, p. 249.
[695] *OC* III, p. 499.

institutions propres à un peuple en fonction de ses conditions géographiques. Les circonstances historiques qui auraient dû amener sa destruction n'ont fait que renforcer sa cohésion ; dépourvu de « patrie », ce peuple parvient néanmoins à conserver « son amour patriotique et sa prémiére union sociale quand tous les liens en paroissent rompus »[696].

Trop exceptionnel, le peuple juif ne peut être constitué en exemple. La réussite d'une entreprise qui promet de « vaincre les vicissitudes des choses humaines et de durer autant que le monde » ne peut être rangée sous les lois ordinaires de l'ordre politique, où tout État est voué à disparaître, comme le montre le chapitre du *Contrat social* consacré à « la mort du corps politique »[697]. La caractéristique même d'un État est en effet de chercher à se maintenir : c'est l'objet même de toute institution politique. Or, le peuple juif, à la différence des peuples antiques, ne présente pas d'institutions à proprement parler : « tout homme quel qu'il soit y doit reconnoitre une merveille unique dont les causes divines ou humaines méritent certainement l'étude et l'admiration des sages préférablement à tout ce que la Gréce et Rome nous offrent en fait d'institutions politiques et d'établissemens humains. »[698] Cette réussite paraît si exceptionnelle qu'il est difficile de l'attribuer à des moyens purement humains : Rousseau n'écarte pas l'explication d'une intervention divine. En revanche, les républiques antiques sont allées jusqu'au bout des possibilités proprement humaines. En cela, elles incarnent les possibilités mêmes de la politique, tandis que le peuple juif demeure juste en-deçà de la politique : il n'est pas allé au–delà de sa « première union sociale ». Dans son histoire et dans ses usages, on ne trouve pas de correspondance possible pour les concepts clefs de la politique de Rousseau que sont la souveraineté

[696] *OC* III, p. 499. Voir l'article de Blaise Bachofen, « Aux limites de l'étatique. La condition politique du peuple juif selon Rousseau», *Pardès* n° 40-41, 2006 : 1, p. 171-180.
[697] *CS* III, 11, *OC* III, p. 424.
[698] *OC* III, p. 499.

populaire et la volonté générale. C'est peut-être en cela que réside la clef de sa longévité : en ne se dotant pas d'institutions, le peuple juif a également évité leur décadence inéluctable – toute institution étant vouée à disparaître lorsqu'elle ne correspond plus aux mœurs du peuple. L'action de Moïse a été entièrement dirigée vers la préservation de la singularité de ces mœurs plutôt que vers leur traduction politique.

Plusieurs raisons internes au système de Rousseau s'ajoutent à la prudence[699] et expliquent pourquoi, tout en définissant le peuple juif comme une construction politique plus achevée que les peuples grecs et romain, il ne le constitue pas en exemple décisif dans son système politique [700]. Ces raisons nous permettent *a contrario* de comprendre pleinement la valeur des exemples antiques proposés par Rousseau. Moïse a institué un peuple, mais n'a jamais fondé de cité. Or ce sont bien les cités antiques qui l'intéressent, car, représentant ce que l'on peut imaginer de plus accompli en termes « d'établissements humains ».

Dans l'histoire antique, Rousseau ne cherche pas à reconstituer une évolution. Il considère ainsi la Grèce comme un rassemblement de cités. Il évoque de manière très allusive les guerres médiques, s'y référant comme à des exemples traditionnels

---

[699] Rousseau a conscience que « si quelqu'un osoit publier parmi nous des livres où l'on favoriseroit ouvertement le Judaïsme nous punirions l'Auteur, l'Editeur, le libraire » (*Émile*, IV, « Profession de foi du vicaire savoyard », *OC* IV, p. 620). Il faut noter que les textes où il fait explicitement l'éloge de l'œuvre de Moïse ne sont pas destinés à être publiés, qu'il s'agisse des notes des *Fragments politiques* ou des *Considérations sur le gouvernement de Pologne*. Ce n'est pas cependant, nous semble-t-il, la principale raison du statut ambigu de l'exemple constitué par le peuple juif. Rousseau n'hésite pas à provoquer son public sur des questions autrement plus brûlantes.

[700] Le cas de l'islam dans la pensée de Rousseau est encore différent. Rousseau fait l'éloge de l'entreprise de Mahomet qu'il considère comme une grande réussite politique (voir *CS* II, 7). Cependant, il ne le construit pas non plus en exemple, pour deux raisons semble-t-il. D'une part, par prudence, pour ne pas choquer trop ouvertement la vision des autres philosophes, représentée notamment dans la pièce de Voltaire *Le Fanatisme ou Mahomet le Prophète* (1736). D'autre part, pour des raisons internes, encore plus déterminantes : aux yeux de Rousseau, l'islam fonde un corps politique mais pas un État, et il s'agit d'autre part d'une construction plus récente, qui n'a pas connu des difficultés aussi grandes que le judaïsme ; elle est à ce titre moins exceptionnelle peut-être et moins susceptible d'admiration.

bien connus de combat patriotique pour la liberté[701]. En revanche, il met l'accent sur le rassemblement massif des citoyens grecs, dans l'*Essai sur l'origine des langues* et les *Considérations sur le gouvernement de Pologne* [702]. Rousseau évoque avec émotion « Hérodote lisant son histoire aux peuples de la Gréce assemblés en plein air », « les poésies d'Homere récitées aux Grecs solennellement assemblés, non dans des coffres, sur des planches et l'argent à la main, mais en plein air et en corps de nation ». Ce passage reprend la réflexion élaborée dans la *Lettre à d'Alembert* sur la formation de la conscience civique par l'opinion publique : ainsi, les conditions matérielles mêmes des représentations grecques donnent une idée tangible d'une communauté politique, loin des « obscures prisons » payantes qui, en soulignant la séparation entre acteur et spectateur, alimentent le souci excusif de l'intérêt personnel[703].

Toutefois, ces mœurs, pour être à l'opposé de celles des modernes, n'en sont pas pour autant nécessairement bonnes. Elles ne permettent pas de comprendre la longévité d'un établissement politique. La *Lettre à d'Alembert*, étudiant en profondeur cette question de la fonction politique des pratiques culturelles dans un État, souligne cette différence : « Avec tout cela, jamais la Grece, excepté Sparte, ne fut citée en exemple de bonnes mœurs, et Sparte qui ne souffroit point le théâtre, n'avoit garde d'honorer ceux qui s'y montrent »[704].

---

[701] On peut compter deux évocations, toutes deux assez allusives, dans le premier *Discours* et le *Contrat social* : *OC* III, p. 10 : « Voyez la Grece, jadis peuplée de Heros qui vainquirent deux fois l'Asie, l'une devant Troye et l'autre dans leurs propres foyers » et p. 427 (*CS* III, 13) : « Il ne faut point objecter l'abus des grands États à qui n'en veut que de petits : mais comment donner aux petits États assez de force pour résister aux grands ? Comme jadis les villes grecques résistèrent au grand Roi, et comme plus récemment la Hollande et la Suisse ont résisté à la maison d'Autriche. »
[702] *EOL* XX, *OC* V, p. 429 ; *OC* III, p. 958.
[703] *Lettre à d'Alembert*, *OC* V, p. 72. Voir Vanessa de Senarclens, « L'exception de la tragédie antique grecque dans la *Lettre à d'Alembert sur les spectacles* de 1758 », dans *Rousseau et le spectacle*, J. Berchtold, C. Martin, Y. Séité, (dir.) Paris, Armand Colin, 2014, p. 43-56.
[704] *OC* V, p. 72.

Sparte demeure ainsi l'exemple grec le plus fortement présent dans l'œuvre de Rousseau, qui considère essentiellement la Sparte de Lycurgue : il n'envisage pas cette cité comme une évolution historique, mais au contraire admire la stabilité de ses institutions. Rousseau ne mentionne qu'une seule fois les évolutions qu'a pu connaître Sparte : le chapitre consacré au tribunat dans *Contrat social* évoque les réformes tentées par Agis et Cléomène[705].

> L'énorme pouvoir des Ephores qui fut sans danger tant que Sparte conserva ses mœurs, en accéléra la corruption commencée. Le sang d'Agis égorgé par ces tirans fut vengé par son successeur : le crime et le châtiment des Ephores hâtèrent également la perte de la République, et après Cléomene Sparte ne fut plus rien.[706]

Cette seule mention d'une histoire de Sparte confirme cependant *a contrario* toutes les autres caractéristiques de cet exemple tel qu'il nous est présenté par Rousseau. Sparte à ses yeux résulte essentiellement de l'œuvre de Lycurgue et du travail qu'il a effectué pour former les mœurs des citoyens : aussi leur corruption signifie-t-elle la perte définitive de l'État. Il est alors inutile de chercher à revenir à la constitution primitive : les tentatives d'Agis et de Cléomène sont vouées à l'échec. C'est ici la vision personnelle de Rousseau qui prévaut sur celle qu'il a pu trouver dans Plutarque, reprise également par Montesquieu.[707]

La représentation de Rousseau oppose ainsi une Sparte inaltérable, menacée dès qu'elle rentre dans l'histoire, à la République romaine caractérisée en revanche par une dimension historique et évolutive. La représentation que Rousseau donne de Rome emprunte de nombreux éléments à Machiavel et à Montesquieu, mais s'en

---

[705] L'un succédant à l'autre à la royauté de Sparte au troisième siècle avant notre ère, ils tentèrent de rétablir la cité dans l'ordre originel de Lycurgue.
[706] *CS* IV, 5, *OC* III, p. 454.
[707] Voir la comparaison d'Agis et Cléomène et des Gracques, à l'issue de leurs *Vies* respectives : « de ce que Cléomène fit, la Grèce en peu de temps vit la ville de Sparte commandant à tout le reste du Péloponnèse, et combattant à l'encontre de ceux qui étaient les plus puissants de la Grèce » (trad. Amyot). Montesquieu reprend cette analyse en s'appuyant explicitement sur Plutarque dans les *Considérations*, III.

distingue nettement sur deux points importants. Tout d'abord, Rousseau n'insiste pas sur les divisions internes, considérées par Machiavel[708] comme par Montesquieu[709] comme le principal motif de la longévité et la puissance de l'État romain. Rousseau ne commente l'opposition séculaire des plébéiens et des patriciens qu'au livre IV du *Contrat social*, et il donne alors une explication paradoxale : loin d'y voir une division, il l'interprète comme un facteur d'unité[710]. Il s'agit alors bien davantage d'expliquer l'équilibre des forces permis par la constitution romaine que de faire l'historique de cet affrontement. De la même manière, Rousseau n'accorde pas d'attention particulière à la confrontation politique des *optimates* et des *populares*. Dans l'œuvre de cet auteur qui par ailleurs critique avec virulence les privilèges héréditaires de la noblesse[711] et dénonce l'exploitation des paysans, on ne trouve en tout et pour tout que deux mentions des Gracques, toutes deux rapides et reprenant en large part le texte de Plutarque et Machiavel[712].

Rousseau se rapproche toutefois de Machiavel sur un point important : il s'intéresse essentiellement à l'époque de la République romaine. Ses rares références

---

[708] Voir les *Discours sur la première décade de Tite-Live*, Livre premier, chapitre IV : « Que la désunion du Sénat et du peuple a rendu la République romaine puissante et libre » (traduction de Toussaint Guiraudet, 1798).

[709] *Romains*, VIII : « Des divisions qui furent toujours dans la ville », p. 145-152.

[710] *CS* IV, 2, *OC* III, p. 439 : « […] cette exception est plus apparente que réelle ; car alors par le vice inhérent au corps politique, on a, pour ainsi dire, deux États en un ; ce qui n'est pas vrai des deux ensemble est vrai de chacun séparément ».

[711] À travers le personnage de Milord Edouard par exemple dans *Julie* : voir lettre I, 62, *OC* II, p. 168-170.

[712] *CS* III, 15, *OC* III, p. 430, GF p. 130 : « Qu'on juge cependant de l'embarras que causoit quelquefois la foule, par ce qui arriva du tems des Gracques, où une partie des citoyens donnoit son suffrage de dessus les toits », anecdote reprise de Plutarque, *Vie de Tiberius et Caius* : « et n'estant pas la place du champ de Mars assez spacieuse pour contenir une si grande multitude de peuple, il y en avoit qui donnoient leurs voix de dessus les couvertures et les tuiles des maisons » (traduction Amyot, XXXVI). Voir aussi les *Affaires de Corse*, *OC* III, p. 937, «les Gracques voulurent oter aux Patriciens leurs terres il eut fallu les empecher de les acquérir. Il est bien vrai que dans la suite ces mêmes Patriciens en acquirent encore malgré la loi mais c'est que le mal étoit invéteré quand elle fut portée et qu'il n'étoit plus tems d'y remedier » ; Rousseau reprend ici l'analyse de Machiavel, *Discours*, Livre premier, chapitre XXXVII, « Des troubles causés à Rome par la loi agraire ; qu'il est très dangereux dans une république de faire une loi qui fasse revenir sur le passé et qui détruise une ancienne coutume de l'État » : « Essayer dans une république de corriger un abus fortifié par le temps, pour cela proposer une loi qui ait un effet rétroactif, c'est montrer peu de sagesse, c'est comme nous l'avons vu, accélérer les maux où l'abus vous conduisait. » (traduction Toussaint Guiraudet).

à l'Empire sont brèves ; elles s'appuient essentiellement sur la lecture de Tacite, et établissent généralement un parallèle entre l'empire romain et la période moderne, comme on a pu le voir dans l'application des citations de Tacite à la situation de l'homme moderne dans le second *Discours*. Dans le *Contrat social*, c'est également la description tirée des *Histoires* de Tacite qui fournit un exemple de la corruption des suffrages[713].

Mais l'essentiel des analyses que Rousseau consacre à Rome concernent la période de la République. Il se démarque ainsi de Montesquieu sur un point fondamental : il ne considère pas plus l'empire géographique de Rome que son empire politique. La différence apparaît dans la définition de « l'objet » principal de Rome chez les deux auteurs : alors que Montesquieu le fait résider dans « l'agrandissement », Rousseau le place dans la « vertu »[714]. On ne trouve ainsi pas trace chez lui de la longue énumération par laquelle Montesquieu examine les différents procédés employés par Rome pour soumettre les autres peuples, dans les *Romains*[715]. Montesquieu souligne que l'expansion romaine situe cet État en dehors des catégories classiques de gouvernements : « Ainsi, Rome n'était pas proprement une monarchie, ou une république, mais la tête du corps formé par tous les peuples du monde ». Rousseau n'ignore pas cette dimension fondamentale de l'histoire romaine, mais il la place en dehors de son analyse. Dans la prosopopée de Fabricius, l'expansionnisme romain est ramené à la mission de « faire régner la vertu ». Il construit, semble-t-il, sa propre vision à partir d'une sélection de certains aspects clefs de celle de Montesquieu, qui attribue ainsi par exemple une partie de la puissance romaine au fait que les lois y étaient observées « non par raison, mais par passion[716]»,

[713] *CS* IV, 2, *OC* III, p. 439.
[714] Voir *CS* II, 11, *OC* III, p. 393 et *EL* XI, 5.
[715] *Romains*, VI, « De la conduite que les Romains tinrent pour soumettre tous les peuples ».
[716] *Romains*, IV, p. [83].

et que Rome représente un exemple de l'importance de maintenir la pauvreté comme vertu publique pour maintenir un État populaire[717].

Rousseau ne cherche pas à faire une histoire de Rome en en rappelant les grandes étapes. Il s'intéresse à la Rome républicaine comme une démonstration d'un principe clef, qu'il reprend à Montesquieu pour en faire le cœur de son propre système : la valeur normative des mœurs. La force de l'exemple romain, quantitativement au moins le plus présent dans l'œuvre de Rousseau, pose cependant plusieurs questions, jetant parfois une lumière inattendue sur des principes énoncés par ailleurs théoriquement. Ainsi, comment Rousseau peut-il faire l'éloge de la structure inégalitaire des comices romains[718] après avoir posé en principe la souveraineté populaire comme fondement de tout État légitime[719]?

La représentation extrêmement sélective de l'Antiquité dans l'œuvre de Rousseau pose ainsi, plus largement, la question de la place des exemples historiques dans une entreprise de réflexion politique qui ambitionne de se placer sur le terrain du droit.

IV. 2. 2. *L'histoire est-elle un argument politique valable ?*

La question du statut de l'histoire dans le système de Rousseau est soulevée très tôt, dès la polémique qui suit le premier *Discours*.

Dans sa réponse au texte de Rousseau, le roi de Pologne Stanislas n'a pas manqué en effet de lui reprocher son recours à l'érudition historique, paradoxal dans

---

[717] *Romains*, VIII, p. [119].
[718] *CS* IV, 4.
[719] *CS* II, 1 et 2. Ce contraste conduit ainsi par exemple John McCormick à interpréter le système politique de Rousseau comme fondamentalement aristocratique et ploutocratique, contrairement aux apparences (voir John McCormick, « Rousseau's Rome and the Repudiation of Populist Republicanism », *Critical Review of International Social and Political Philosophy,* volume 10, n° 1, 2007, p. 3-27).

un texte qui fait le procès des sciences[720]. Rousseau, dans sa réponse, reprend la démarche argumentative du *Discours*, qui cherchait dans l'histoire une confirmation de la thèse avancée: « Je vois que c'est par l'histoire et par les faits qu'il faudroit terminer cette dispute. »[721] De même, la *Réponse à Borde* renvoie aux « annales du monde[722] » pour trouver confirmation de sa thèse. « L'obscurité des anciens tems » n'empêche pas d'apercevoir les « fort grandes vertus » des « anciens peuples ». Le recours à ce type de preuve pose toutefois problème : comment se fier à des témoignages aussi vastes et aussi lointains ?

Aussi faut-il remarquer que dès ces textes, l'histoire ancienne est appelée à titre de confirmation de principes généraux et non pour le prestige de son ancienneté. C'est précisément le reproche que Rousseau adresse avec sarcasme à Gautier, un autre de ses adversaires, qui selon lui ne connaît pas d'autre argument que celui d'autorité. Sa critique met en parallèle le recours aux « autorités » et celui aux « faits »[723] qui ont à ses yeux la même valeur argumentative nulle. Il ne s'agit donc pas pour lui de rechercher des explications d'ordre purement historique : au contraire, Rousseau se gausse d'un usage pointilleux et érudit de l'histoire, comme celui de Gautier cherchant à « faire accorder le sentiment du Roi Osymandias avec celui des Sages d'Égypte »[724]. Il ne s'agit pas pour lui de faire l'histoire de l'Antiquité, mais d'intégrer ses références à l'histoire antique dans un projet analytique. Ce projet est ici énoncé pour la première fois, en réponse à l'objection de d'Alembert dans le *Discours préliminaire* à l'*Encyclopédie* et en dialogue avec la pensée de

---

[720] « Ici l'Auteur anonyme donne lui-même l'exemple de l'abus qu'on peut faire de l'érudition, et de l'ascendant qu'ont sur l'esprit les préjugés. Il va fouiller dans les siècles les plus reculés. Il remonte à la plus haute antiquité » (*Réponse au discours qui a remporté le prix de l'Académie de Diion*, dans *Collection complète des œuvres de Jean-Jacques Rousseau*, Genève, 1780-1789, vol. 13, p. 205).
[721] *Observations*, *OC* III, p. 44.
[722] *Dernière réponse* [à Borde], *OC* III, p. 74.
[723] Voir la *Lettre à Grimm*, *OC* III, p. 69 : « pour mettre M. Gautier sur son terrain, je lui citerois des autorités […] pour mettre M. Gautier sur son terrain, je lui citerois des faits. »
[724] *Lettre à Grimm*, *OC* III, p. 64.

Montesquieu : « examiner les relations très-cachées, mais très-réelles qui se trouvent entre la nature du gouvernement, et le génie, les mœurs et les connoissances des citoyens »[725]. Dans cette phrase programmatique, qui annonce l'étude des différents rapports effectifs dans la communauté politique, s'esquissent trois notions clefs du système politique de Rousseau : le caractère, les mœurs et les lumières publiques. Or l'histoire ancienne s'avère fournir des exemples bien plus adaptés à une telle recherche, parce que, à la différence des temps modernes où tout est « mêlé » et « confondu »[726], les peuples antiques présentent de plus fortes particularités. Ils permettent donc d'examiner avec plus d'acuité les différents rapports entre le politique, le social et le moral.

C'est l'idée centrale d'un texte plus tardif, où Rousseau résume sa pensée à travers le personnage de Saint-Preux établissant le programme d'études de Julie :

> Nous renoncerons pour jamais à l'histoire moderne, excepté celle de notre pays ; encore n'est-ce que parce que c'est un pays libre et simple, où l'on trouve des hommes antiques dans les tems modernes : car ne vous laissez pas éblouïr par ceux qui disent que l'histoire la plus intéressante pour chacun est celle de son pays. Cela n'est pas vrai. […] L'histoire la plus intéressante est celle où l'on trouve le plus d'exemples, de mœurs, de caractères de toute espèce ; en un mot, le plus d'instruction. Ils vous diront qu'il y a autant de tout cela parmi nous que parmi les anciens. Cela n'est pas vrai. Ouvrez leur histoire et faites-les taire. Il y a des peuples sans physionomie auxquels il ne faut point de peintres, il y a des gouvernements sans caractère auxquels il ne faut point d'historiens, et où sitôt qu'on sait quelle place un homme occupe, on sait d'avance tout ce qu'il y fera. Enfin, ils vous diront que les hommes de tous les tems se ressemblent, qu'ils ont les mêmes vertus et les mêmes vices, qu'on n'admire les anciens que par ce qu'ils sont anciens. Cela n'est pas vrai, non plus ; car on faisoit autrefois de grandes choses avec de petits moyens, et l'on fait aujourd'hui tout le contraire.[727]

Dans ce texte, c'est la singularité qui est mise en avant comme une caractéristique de l'Antiquité : à la différence des peuples et des personnages modernes, les peuples et les hommes antiques ne sont pas toujours prévisibles. Ce texte important permet de comprendre quel est le sens de l'exemplarité dans la

---

[725] *Observations*, *OC* III, p. 43.
[726] *Émile*, V, *OC* IV, p. 830.
[727] *Julie*, I, 12, *OC* II, p. 60.

représentation de l'Antiquité de Rousseau. Sa présentation paraît tout d'abord se rapporter à une conception traditionnelle de l'histoire comme instruction morale, au moment où de profonds débats redéfinissent la pratique et la fonction de l'histoire. Il est nécessaire de situer Rousseau parmi les quatre conceptions auxquelles il est confronté. Si l'on peut considérer, à la suite de Chantal Grell[728], qu'au XVIIIe siècle s'affrontent deux styles historiographiques, l'érudition et la philosophie, il faut ajouter que le camp de l'érudition se divise elle-même en deux au cours du siècle, et qu'à ces deux courants s'ajoute un autre modèle décisif, l'histoire politique de Montesquieu[729]. À première vue, Rousseau semble choisir la position la plus dépassée, celle de l'érudition traditionnelle.

En mettant en avant les « exemples » fournis par l'Antiquité, Rousseau se situe en apparence à l'arrière-garde non seulement de l'histoire des « philosophes », mais des débats de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Le débat sur les origines de Rome, lancé par Lévesque de Pouilly[730] et réactivé par la publication en 1738 de la *Dissertation sur l'incertitude des cinq premiers siècles de l'histoire romaine* de Louis de Beaufort, a jeté les bases de ce que l'on peut déjà appeler une « critique historique [731]», remettant en cause une tradition narrative de l'histoire représentée notamment par l'abbé de Vertot. Son *Histoire des Révolutions de la République Romaine* (1719) s'appuie essentiellement sur des sources textuelles (Tite-Live, Denys d'Halicarnasse, Plutarque, Appien, Salluste) harmonisées pour produire

---

[728] Chantal Grell, *L'Histoire entre érudition et philosophie : étude sur la connaissance historique à l'âge des Lumières*, Paris, 1993.

[729] Voir Vanessa de Senarclens, *Montesquieu historien de Rome.Un tournant pour la réflexion sur le statut de l'histoire au XVIIIe siècle*, Genève, Droz, 2003.

[730] La lecture de sa dissertation de « sur l'incertitude de l'histoire des quatre premiers siècles de Rome » provoque un débat qui agite l'Académie des Inscriptions entre 1722 et 1725.

[731] Pour un récit détaillé de cette longue querelle et une analyse de ses enjeux, voir l'ouvrage de Mouza Raskolnikoff, *Histoire romaine et critique historique dans l'Europe des Lumières*, Rome, Ecole française de Rome, 1992, notamment p. 120 et suivantes et p. 419 et suivantes. Le terme de « critique » est présent chez Beaufort, qui affirme son intention de « porter le flambeau d'une sévère critique dans toutes les annales des peuples » (*Mémoires de Littérature tirez des Registres de l'Académie royale des Inscriptions et Belles Lettres*, VI, Paris, Imprimerie Royale, 1729, p. 14).

un récit homogène, sans confronter ni critiquer ces différentes sources parfois divergentes. Or Vertot est le seul des historiens modernes à être sauvé dans le jugement de Rousseau[732]. Cette conception traditionnelle de l'histoire comme *magistra vitae*[733] est aussi celle de Charles Rollin, qu'il a également consulté :

> La partie la plus essentielle de l'histoire, et qui doit le plus intéresser les lecteurs, est celle qui fait connaître le caractère et les mœurs tant des peuples en général que des grands hommes en particulier dont il y est parlé ; et l'on peut dire que c'est là en quelque sorte l'âme de l'histoire, au lieu que les faits n'en sont que le corps.[734]

Cette vision de l'histoire comme école de morale, où la vérité des faits importe finalement moins que l'enseignement que l'on en peut tirer sur les « mœurs » et les « caractères » des hommes, met en jeu la manière de considérer certaines sources : ainsi, par exemple, Denys-François Secousse considère Plutarque, malgré ses nombreuses erreurs factuelles, comme un historien à part entière et une source fiable car « l'histoire ne doit pas se borner à la recherche des faits historiques, mais avoir avant tout une utilité politique et morale »[735].

En s'appuyant sur Plutarque, Rousseau semble donc mettre de côté les débats contemporains sur l'usage de l'histoire, pour se ranger derrière Montaigne, qu'il cite explicitement dans l'*Émile*[736]. Il paraît s'intéresser beaucoup moins à l'exactitude historique qu'à l'enseignement moral du récit. Chez lui, la véracité factuelle reste bien

---

[732] Voir *Émile*, IV, *OC* IV, p. 528 : « Vertot est presque le seul qui savoit peindre sans faire de portraits ».

[733] Cicéron, *De oratore*, II, 9 36 : *Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriæ, magistra vitæ, nuntia vetustatis* (« l'histoire est témoin d'une époque, lumière de vérité, vie de la mémoire, maîtresse de vie, messagère du passé »). Sur la transformation de cette conception à l'âge classique, voir Béatrice Guion, *Du bon usage de l'histoire*, Paris, Honoré Champion, 2008.

[734] Charles Rollin, *Histoire ancienne*, livre X, préambule, « Mœurs et coutumes des Grecs », *Œuvres complètes*, Paris, Firmin-Didot, 1821, t. 4, p. 241. Cette conception est également présente dans le *Traité des études* : « l'histoire, quand elle est bien enseignée, devient une école de morale pour tous les hommes » (Livre VI, « De l'histoire », *Œuvres complètes*, Paris, Firmin-Didot, 1821, t. 3, p. 9).

[735] Voir Mouza Raskolnikoff, *Histoire romaine et critique historique*, *op. cit.*, p. 116 et la *Correspondance littéraire du président Bouhier*, 1, Lettres de Denis-François Secousse (1738-1746), éd. H. Duranton, Centre de Saint-Etienne, 1974, p. 97-103 (« Les problèmes de l'écriture historique dans la première moitié du XVIIIe siècle: Secousse théoricien de l'histoire »).

[736] *Émile*, IV, *OC* IV, p. 530. Voir *Essais*, II, 10, p. 437.

inférieure à la « connaissance du cœur humain » - base essentielle de la connaissance morale, mais également de l'action politique. C'est donc bien une forme de vérité que cherche Rousseau dans le récit historique. D'une certaine manière, le rejet de la part de Rousseau d'une histoire « critique » résulte de la prise en compte de l'exigence même de « vérité » commune aux érudits comme aux philosophes[737] – et du constat de son impossibilité :

> Or que m'importent les faits en eux-mêmes, quand la raison m'en reste inconnüe, et quelles leçons puis-je tirer d'un événement dont j'ignore la vraie cause ? L'historien m'en donne une, mais il la controuve, et la critique elle-même, dont on fait tant de bruit, n'est qu'un art de conjecturer, l'art de choisir entre plusieurs mensonges celui qui ressemble le mieux à la vérité.[738]

Rousseau prend au sérieux l'exigence de vérité revendiquée notamment par Beaufort pour en démontrer l'impossibilité : l'histoire ne peut atteindre à aucune espèce de vérité objective, puisque la véritable cause matérielle des événements dont nous n'avons pas été témoins nous échappe toujours[739]. L'histoire événementielle elle-même est donc régie par une méthode conjecturale.

On voit ici que Rousseau ne se contente pas de suivre la définition de l'histoire « maîtresse de vie » et répertoire d'exemples : il reprend cette conception en conséquence de sa propre définition d'une histoire hypothétique, formulée dans le second *Discours*. Étant donné que le récit historique lui-même est toujours conjectural, il faut davantage s'attacher aux leçons morales que l'on en peut tirer :

> Les anciens historiens sont remplis de vües dont on pourroit faire usage quand même les faits qui les présentent seroient faux : mais nous ne savons tirer aucun vrai parti de l'histoire ; la critique d'érudition absorbe tout, comme s'il importoit beaucoup qu'un fait fût vrai, pourvu

---

[737] Voir la section que lui consacre Vanessa de Senarclens, *Montesquieu historien de Rome*, p. 215-218.
[738] *Émile*, IV, *OC* IV, p. 527.
[739] Voir aussi la *Lettre à Voltaire*, *OC* IV, p. 1066 : Rousseau y développe également, comme dans cette page de l'*Émile*, l'idée des « causes occasionnelles » qu'il emprunte à la fois à Pascal et à Malebranche.

> qu'on en pût tirer une instruction utile. Les hommes sensés doivent regarder l'histoire comme un tissu de fables dont la morale est très appropriée au cœur humain.[740]

Est-ce à dire que Rousseau refuse à l'histoire toute possibilité d'accéder à une quelconque vérité ? Contre une entreprise « critique », Rousseau met en avant une conception de l'histoire qui tire toutes les conséquences de sa conception des conditions de possibilité de la connaissance, mises en évidence dans le second *Discours* : dans l'état civil, les effets les plus déterminants ne proviennent pas de tel ou tel objet, mais du « jugement » ou du « sentiment » que l'on a de cet objet.[741] Ce qu'il faut alors étudier, ce sont les conditions de formation d'un tel jugement. Il est plus important d'examiner pourquoi un fait passé a pu être considéré comme vrai que de s'interroger sur sa véracité effective.

En cela, Rousseau se situe nettement dans la ligne d'une histoire politique définie par Montesquieu. À la différence de l'histoire des « philosophes » et notamment de Voltaire, l'auteur de *L'Esprit des lois* ne dédaigne pas systématiquement certains récits faisant appel au merveilleux : ce qui paraît aux yeux des philosophes modernes comme des superstitions ridicules fournit, à défaut d'un récit véridique, un témoignage précieux sur les mœurs d'un peuple donné[742]. Il nous renseigne ainsi sur l'accord que l'on peut trouver entre les lois et les mœurs de ce peuple [743]. Rousseau reprend cette idée, refusant ainsi l'histoire théorisée par Voltaire, qui soumettrait les faits examinés au critère d'une « vérité » rationnelle. La seule vérité que peut atteindre l'histoire est subjective, tenant au témoignage que le récit

---

[740] *Émile*, II, *OC* IV, p. 413.
[741] Voir *supra*, comment Rousseau reprend et adapte la notion lucrétienne de *sensus*, sentiment.
[742] Voir ainsi les livres XXVIII, XXX et XXXI de *L'Esprit des lois*, et par exemple le chapitre sur l'ordalie (*EL* XXVIII, 13). Voir le commentaire de Vanessa de Senarclens, *Montesquieu historien de Rome*, *op. cit.*, p. 252 et suivantes.
[743] Voir *EL* XXVIII, 17, éd. citée, vol. 2, p. 230 : « Je dis donc que, dans les circonstances des temps où la preuve par le combat et la preuve par le fer chaud et l'eau bouillante furent en usage, il y eut un tel accord de ces lois avec les mœurs, que ces lois produisirent moins d'injustices qu'elles ne furent injustes ».

apporte sur l'état des mœurs à une époque donnée. Rousseau transpose l'analyse de Montesquieu, qui a lieu à l'échelle des constitutions de chaque peuple, à une échelle plus large, opposant l'esprit de liberté des Anciens à la servitude des Modernes : « On auroit beau dire que ces faits ne sont pas vrais, car même en les supposant faux il falloit au moins qu'ils eussent dans ces tems là quelque probabilité qui les fit adopter par les historiens »[744].

Rousseau s'écarte en effet de Montesquieu sur un point essentiel : le statut à accorder aux faits. Montesquieu leur confère une place décisive dans son histoire, entendant rendre compte de la diversité des faits, et leur restituer leur cohérence relative comme l'affirme la Préface : « Plus on réfléchira sur les détails, plus on sentira la certitude des principes. »[745] L'entreprise de Rousseau est profondément différente : il entend « examiner les étalissemens humains par leurs principes »[746]. Il s'écarte ainsi de l'entreprise comparatiste de Montesquieu, laquelle à ses yeux s'écarte de l'opposition fondamentale entre droit et faits, à force de de rechercher les causes complexes qui lient les faits entre eux[747]. Il faut donc juger des faits par les principes, sans chercher à tirer les derniers des premiers : l'histoire moderne notamment ne présente qu'un spectacle de servitude et d'injustice[748].

---

[744] *Fragments politiques*, *OC* III, p. 549.
[745] *EL*, Préface, vol. 1, p. 5.
[746] *Ecrits sur l'abbé de Saint-Pierre*, « L'état de guerre », *OC* III, p. 610.
[747] Sur cette critique adressée à Montesquieu et sur les différents usages de l'histoire chez Rousseau, voir les analyses de Gabrielle Radica, *L'Histoire de la raison : anthropologie, morale et politique chez Rousseau*, Paris, Honoré Champion, 2008, p. 621.
[748] *Parallèle des deux républiques de Sparte et de Rome*, *OC* III, p. 538 : « moi qui ne sais voir parmi mes contemporains que des maitres insensibles et des peuples gemissans, des guerres qui n'interessent personne et desolent tout le monde ; des armées immenses en tems de paix et sans effet en tems de guerre, des ministres toujours occupés pour ne rien faire, des traittés mistérieux sans objet, des alliances longtems négociées et rompues le lendemain, enfin des sujets d'autant plus misérables que l'État est plus riche, et d'autant plus méprisés que le Prince est plus puissant ».

Partir de l'examen des faits et les prendre comme mesure du droit amène en effet à justifier l'oppression politique, majoritaire dans tous les récits historiques. Rousseau sur ce point adresse cependant ses reproches les plus durs à Grotius[749]:

> Quand Grotius nie que tout pouvoir soit établi en faveur de ceux qui sont gouvernés, il n'a que trop raison dans le fait, mais c'est de droit qu'il est question. Sa preuve unique est singuliére ; il la tire du pouvoir d'un maître sur son esclave, comme si l'on autorisoit un fait par un fait, et que l'esclavage lui-même fut moins inique que la Tyrannie.[750]

Comme le souligne Robert Derathé[751], c'est ici la méthode même de l'écriture du droit que Rousseau remet en cause, s'opposant aux juristes qui cherchent à tirer de l'histoire la force de leur argumentation. Cette méthode est affirmée dès le « Discours préliminaire » du *Droit de la guerre et de la paix* : « L'histoire a deux usages qui conviennent à mon sujet ; car elle nous fournit d'un côté des exemples ; de l'autre le jugement que diverses personnes ont porté sur certaines choses »[752]. Mais, réplique Rousseau, le spectacle de l'histoire ne peut apporter de réponse satisfaisante à la seule question fondamentale de l'étude du droit politique, celle du maintien de l'État.

> […] comme [l'histoire] n'est intéressante que par les révolutions, les catastrophes, tant qu'un peuple croit et prospére dans le calme d'un paisible gouvernement, elle n'en dit rien ; elle ne commence à en parler que quand, ne pouvant plus se suffire à lui-même, il prend part aux affaires de ses voisins, ou les laisse prendre part aux siennes ; elle ne l'illustre que quand il est déja sur son déclin, toutes nos histoires commencent où elles devroient finir. Nous avons fort exactement celle des peuples qui se détruisent, ce qui nous manque est celle des peuples qui se multiplient ; ils sont assés heureux et assés sages pour qu'elle n'ait rien à dire d'eux ; et en effet nous voyons même de nos jours que les gouvernemens qui se conduisent le mieux sont ceux dont on parle le moins.[753]

---

[749] Voir la critique conjointe contre ces deux auteurs dans l'*Émile* (*Émile*, V, OC IV, p. 836).
[750] Manuscrit de Genève, I, 5, *OC* III, p. 305. Le jugement de la version finale est lapidaire : « Sa plus constante manière de raisonner est d'établir toujours le droit par le fait. On pourroit employer une méthode plus conséquente, mais non pas plus favorable aux Tirans » (*CS* I, 2, *OC* III, p. 353).
[751] *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, p. 72-73.
[752] *Droit de la guerre et de la paix*, « Discours préliminaire », § XLVII ; trad. Jean Barbeyrac, Amsterdam, Pierre de Coup, 1729, p. 41. Dans ses reproches, Rousseau force le trait : les notes de Barbeyrac soulignent la prudence qu'il faut employer dans l'usage de ces exemples.
[753] *Émile*, IV, *OC* IV, p. 526.

Le regard que Rousseau porte sur l'histoire reste en effet déterminé par une question fondamentale : comment un peuple peut-il subsister ? La force ne constitue pas une réponse valable. L'objet de son histoire n'est donc pas de reconstituer une chaîne d'événements, mais de faire le tableau des mesures qui permettent à un peuple de demeurer ce qu'il est au moment de son institution. On pourrait penser que ce texte de l'*Émile* vient contredire la vision de l'histoire donnée dans *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, où l'histoire ancienne est valorisée pour les « exemples » qu'elle donne à voir. Dans l'*Émile*, histoire ancienne et moderne semblent enveloppées dans la même condamnation ; de fait, Rousseau écarte successivement Thucydide, César, Hérodote et Tite-Live[754], pour leur préférer la lecture de Plutarque.

Dans la présentation que fait Saint-Preux d'une histoire ancienne caractérisée comme une collection de « caractères », de « mœurs » et d'« exemples », il faut cependant voir la trace de l'œuvre de Plutarque. Rousseau oppose « l'exemple » au sens plutarchéen du terme, à l'usage qu'en fait Grotius. A la fonction illustrative d'exemples pris pour leur valeur d'exactitude historique[755], Rousseau oppose la valeur représentative d'exemples compris comme l'incarnation d'un système politique. Cette opposition s'exprime dans le dosage même du recours à l'exemple : chez Grotius et Pufendorf, c'est l'accumulation des exemples qui vient à l'appui du principe que l'on souhaite établir. Rousseau, à l'opposé, ne choisit le plus souvent qu'un exemple, auquel il confère une valeur emblématique. Les conduites exemplaires de l'Antiquité, mais également l'étude des systèmes institutionnels qui les ont rendues possibles, en montrant ce que peut la liberté politique, contribuent à l'établissement des principes du droit politique.

---

[754] *Émile*, IV, *OC* IV, p. 529.

[755] Cette exactitude étant bien sûr définie sur des critères très différents de ceux du lecteur moderne. Grotius mêle des exemples tirés de l'Ecriture à ceux tirés des textes antiques, historiques, littéraires ou philosophiques.

Il ne faut donc pas opposer, à une démarche juridique tirant son argumentation de l'examen des faits, celle de Rousseau qui jugerait l'histoire à partir d'une théorie établie indépendamment d'eux. Rousseau construit délibérément l'histoire antique comme un répertoire d'exemples qui mettent en scène les principes fondamentaux de la politique, et permettent de les vérifier, précisément parce qu'ils appartiennent à l'histoire, donc à une réalité avéré au moins sur un plan subjectif. Comme le souligne Jacques Berchtold, l'histoire « hypothétique » n'a pas pour mission de se substituer à l'histoire factuelle, mais de fournir les critères d'un jugement correct porté sur cette histoire[756].

Le statut complexe que Rousseau confère à l'histoire antique, et la valeur politique pour laquelle il la privilégie, se manifestent au plus haut degré dans le chapitre du *Contrat social* consacré aux comices romains.

IV. 2. 3. *« Des comices romains » : les enjeux d'une histoire institutionnelle*

Dans le *Contrat social*, Rousseau aborde l'autre volet que l'interruption du *Parallèle* ne lui a pas permis de tracer, la fondation de Rome.

> Nous n'avons nuls monumens bien assurés des premiers tems de Rome ; il y a même grande apparence que la plupart des choses qu'on en débite sont des fables ; et en général la partie la plus instructive des annales des peuples, qui est l'histoire de leur établissement, est celle qui nous manque le plus. L'expérience nous apprend tous les jours de quelles causes naissent les révolutions des empires ; mais comme il ne se forme plus de peuples, nous n'avons gueres que des *conjectures* pour expliquer comment ils se sont formés.
> Les usages qu'on trouve établis attestent au moins qu'il y eut une origine à ces usages. Des traditions qui remontent à ces origines, celles qu'appuyent les plus grandes autorités et que de plus fortes raisons confirment doivent passer pour les plus certaines. Voilà les maximes que j'ai tâché de suivre en recherchant comment le plus libre et le plus puissant peuple de la terre exerceoit son pouvoir suprême.[757]

On voit ici comment Rousseau, une fois son système politique constitué, entend faire usage de l'histoire. L'évolution depuis le « Nous n'avons pas beaucoup de fables sur la fondation de Sparte » est manifeste. Le ton de l'*Histoire de Lacédémone* est

[756] « Rousseau : un recours iconoclaste à l'histoire », art. cité, p. 164.
[757] *CS* IV, 4, « Des comices romains », *OC* III, p. 444. Nous soulignons.

optimiste, presque assuré : l'absence de légendes merveilleuses constitue un avantage, car elle ouvre la possibilité de proposer une hypothèse vraisemblable, étayée sur la géographie rapportée par le témoignage de Pausanias[758]. La présentation de la fondation de Rome dans le chapitre « Des comices romains » se fait sur un ton beaucoup plus prudent, pour deux raisons. La première tient au sujet même : les origines de Rome sont cette fois encombrées de légendes que Rousseau signale en note, remarquant le peu de vraisemblance de la signification des noms de Romulus et Numa[759].

Mais la raison la plus décisive tient à l'évolution de la position même de Rousseau sur l'histoire. Alors que *l'Histoire de Lacédémone* alléguait l'autorité de Pausanias, « Des comices romains » rejette ce type de témoignage. Comment croire et tenir pour vrai ce dont on n'est pas témoin soi-même ? Rousseau ne semble accepter que la connaissance confirmée par « l'expérience [760]». Mais cette expérience ne peut, par définition, que faire défaut en ce qui concerne les peuples anciens. Cela ne tient pas uniquement à l'écart temporel, mais aussi à une différence structurelle : le mode de constitution des sociétés modernes a amené à effacer les différences entre les peuples. Il faut comprendre « Ils se sont formés » au moins autant au sens réflexif qu'au sens moyen : les peuples anciens, selon Rousseau, ne se sont pas constitués uniquement sous l'effet des circonstances historiques et géographiques, mais du fait de normes résultant d'une volonté expresse de renforcer leur particularité, à la

---

[758] OC III, p. 546 : « En effet Pausanias et d'autres nous disent que le terrain étant auparavant marécageux… » Anicet Sénéchal (art. cité, à partir de l'édition suivante : *Pausanias, ou Voyage historique de la Grèce, traduit en françois, avec des remarques par M. l'abbé Gédoyn*, Paris, Didot, 1731.

[759] Rousseau semble avoir pris acte de l'avertissement de Voltaire : « En un mot, en lisant toute l'histoire, soyons en garde contre toute fable » (*Essai sur les mœurs*, « Introduction », 11, « Des Babyloniens devenus persans », éd. René Pomeau, Paris, Classiques Garnier, 2014 (rééd.), p. 44).

[760] Conformément à sa philosophie de la connaissance développée parallèlement dans l'*Émile*.

différence des peuples modernes résultant tous des hasards de l'histoire et par conséquent se ressemblant tous.

La seule méthode adaptée est alors conjecturale. Rousseau, tout en manifestant une grande prudence, ne fait pas preuve ici de pyrrhonisme historique. Il examine ce qui est établi au crible de deux exigences : « les plus grandes autorités » et « de plus fortes raisons ». Remarquons que c'est à ces dernières qu'est accordé le plus grand poids. S'il est impossible, en ce qui concerne l'histoire ancienne, de s'appuyer sur d'autres sources que des témoignages écrits, lointains et par conséquent suspects[761], ces derniers peuvent être pris en compte à condition de correspondre à un schéma explicatif qui permet alors d'atteindre le plus grand degré de certitude possible.

Il ne s'agit pas en effet de reconstituer le récit véridique d'une origine ou d'une fondation ; le véritable objet de l'enquête réside dans les « traditions » et les « usages » du peuple examiné. À ce titre, même les récits fictifs peuvent être pris en compte, car ils attestent au moins des habitudes prises par le peuple. La filiation avec le second *Discours* est évidente : c'est la même démarche hypothétique, exprimée par les termes de « conjecture » et de « raisons »[762] et guidée par le souci d'établir les principes du droit politique. Mais cette méthode n'est pas ici suivie pour reconstituer un état qui « n'existe plus » et « n'a peut-être point existé »[763]. Au contraire, elle a pour but d'établir des preuves concrètes. Cette ambition, manifeste dès l'*Histoire de*

[761] Rousseau s'en explique dans la *Lettre à Christophe de Beaumont* : « Considérez donc, de grace, qu'il est tout-à-fait dans l'ordre que des faits humains soient attestés par des témoignages humains. Ils ne peuvent l'être par nulle autre voye ; je ne puis savoir que Sparte et Rome ont existé, que parce que des Auteurs contemporains me le disent, et entre moi et un autre homme qui a vécu loin de moi, il faut nécessairement des intermédiaires » (*OC* IV, p. 987).

[762] Voir notamment la conclusion de la première partie du *DOI* : « ces conjectures deviennent des raisons, quand elles sont les plus probables qu'on puisse tirer de la nature des choses et les seuls moyens qu'on puisse avoir de découvrir la vérité » (*OC* III, p. 162). Sur le rôle central de cette notion dans la démarche argumentative de Rousseau, nous sommes redevable à Julien Techer et particulièrement à son intervention « Rousseau et l'écriture de la conjecture » (séminaire « Le pouvoir de la parole chez Rousseau », ENS de Lyon, 17 mars 2017).

[763] *OC* III, p. 123 : « Car ce n'est pas une légére entreprise de démêler ce qu'il y a d'originaire et d'artificiel dans la Nature actuelle de l'homme, et de bien connoître un État qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais, et dont il est pourtant bien necessaire d'avoir des Notions justes pour bien juger de nôtre état présent ».

Lacédémone[764], forme le cœur du chapitre « Comment se maintient l'autorité souveraine » du *Contrat social*. L'exemple des républiques antiques démontre la praticabilité (et par conséquent la validité théorique, puisqu'en politique les deux sont indissociables) d'un exercice direct de la souveraineté populaire. Ce qui paraît une chimère aux modernes a été effectivement pratiqué « il y a deux mille ans » : cet exemple démontre au moins qu'une telle pratique n'est pas impossible. « Quoiqu'il en soit, ce seul fait incontestable répond à toutes les difficultés : De l'existant au possible la conséquence me paroit bonne »[765], conclut Rousseau.

Si les exemples des républiques antiques, comme l'hypothèse de l'état de nature, sont construits en suivant une méthode conjecturale commune, ils se distinguent sur la question de leur existence factuelle. L'état de nature ne peut se penser qu'après avoir « écarté tous les faits » ; Rome et Sparte, au contraire, doivent leur valeur argumentative à leur dimension historique effective : « un tel parallele offre *d'apres les faits* l'image du gouvernement le plus excellent et du Peuple le plus vaillant et le plus sage qui puisse exister » [766]. Contrairement à l'hypothèse de l'état de nature, ces exemples, fondés sur des témoignages, servent de preuve des possibles politiques. Moins plastiques, ils offrent par là même une matière plus riche à la réflexion politique.

Leur dimension factuelle fait de Rome et Sparte deux exemples paradoxaux dans l'entreprise d'énonciation des « principes du droit politique ». Elles offrent en effet l'exemple exceptionnel de faits confirmant le droit – contrairement aux « faits » attestés de l'histoire moderne. Mais c'est aussi leur résistance à la théorie qui rend ces

---

[764] Les « précieux monumens » de l'histoire ancienne « nous apprennent ce que les hommes peuvent être en nous montrant ce qu'ils ont été » (*OC* III, p. 544).
[765] *CS* III, 12, *OC* III, p. 425-426.
[766] Conclusion du *Parallèle entre Sparte et Rome*, *OC* III, p. 543.

exemples particulièrement fructueux : leur aspect historique et factuel les empêche de se plier complètement aux principes, comme le fait l'état de nature, purement conjectural. Dans cet écart entre exemple et principe, se trouve un emplacement privilégié pour la réflexion politique. Nous explorerons à présent, dans une seconde partie, comment Rousseau tire parti de cet écart en tant qu'« écrivain politique ».

SECONDE PARTIE

L'Antiquité constructive : les cités antiques dans la formulation des « principes du droit politique »

CHAPITRE 5.

La cité antique, outil critique de la pensée politique moderne

La représentation de l'Antiquité de Rousseau s'écarte rapidement de la valorisation de figures héroïques pour privilégier la notion de cité, conçue à la fois comme une entité collective et comme une structure de formation de l'individu. Dans ce chapitre, nous examinerons le rôle joué par l'Antiquité dans les fondements et les implications théoriques de cette notion, qui joue un rôle capital dans le système politique de Rousseau.

D'emblée, la cité se voit dotée d'un statut complexe, à la fois historique et théorique. Dans le *Contrat social*, la définition même du pacte social[767] présente la cité sous deux angles distincts et associés : tout d'abord comme une structure spécifiquement antique, dont on ne trouve des exemples qu'en Grèce et à Rome. Mais il s'agit également d'un élément clef du système politique qui se construit sur cette base. La cité est ce qui résulte du pacte social : un nouveau corps créé par cet accord fondamental, qui redonne vie à ses membres en les rendant désormais dépendants d'un corps collectif.

Cette double dimension historique et théorique implique plusieurs questions. Comment déterminer le rôle respectif de la philosophie politique antique et des exemples de cités antiques (Sparte, Athènes, Rome) dans la définition rousseauiste de la cité ? Rousseau utilise la référence à l'Antiquité, et la notion de cité, comme des outils critiques qui lui permettent de se distancer tant de la pensée traditionnelle de la souveraineté et de la tradition contractualiste que du schéma de l'équilibre des pouvoirs élaboré par Montesquieu. Le dialogue instauré par Rousseau entre Antiquité et modernité, en réinvestissant plusieurs notions et plusieurs exemples antiques dans un cadre de pensée résolument moderne, oriente sa réflexion sur les différentes formes de gouvernement, lui permettant d'établir la démocratie en critère fondamental pour juger des autres formes. Le système de Rousseau peut à ce titre également se comprendre comme une interrogation sur la possibilité de la démocratie à l'époque moderne.

L'étude de ce jeu de références s'avère déterminant pour examiner un enjeu essentiel de la pensée politique de Rousseau : la question du rapport entre théorie et

[767] Ou « fondamental », selon le terme employé dans le Manuscrit de Genève, I, 3, *OC* III, p. 289. La version finale ne conserve pas ce terme, afin de souligner qu'il n'y a dans le corps politique qu'un seul pacte, celui qui fonde l'association. En revanche, « l'institution du gouvernement n'est point un contract » comme l'indique le *Contrat social* (III, 16, *OC* III, p. 432).

pratique politique. La prépondérance des exemples antiques dans sa pensée constitue en effet, depuis Benjamin Constant, un des principaux arguments avancés pour réfuter la pertinence de son système. Ne procédant que d'un modèle social et politique dépassé, la pensée de Rousseau ne serait pas véritablement une philosophie politique, mais la généralisation abusive de pratiques spécifiquement antiques. L'application forcée de ce modèle erroné mènerait alors à des résultats désastreux : les excès de la Terreur, selon Benjamin Constant, ou, chez des commentateurs ultérieurs[768], les régimes totalitaires, qui seraient issus de la pensée de Rousseau.

Dans ce contexte, il est décisif d'examiner la fonction que Rousseau attribue aux cités antiques. Sont-elles proposées pour une imitation littérale ? Comment ces exemples lui permettent-ils de prendre en charge, au sein même de son entreprise théorique, la question de la pratique politique ? Le rapport entre cités antiques et États modernes détermine la place prise par l'art politique dans les principes du droit politique.

V. 1. L'image de la cité, au fondement de la définition du pacte social

V. 1. 1. *Cité antique et République moderne*

Le statut des exemples antiques dans le système politique de Rousseau est mis en évidence dans un chapitre essentiel du *Contrat social*, définissant ce pacte qui donne son titre à l'ouvrage.

> A l'instant, au lieu de la personne particuliere de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix,

[768] Selon Lester Crocker, le système de Rousseau présente « un modèle ou un archétype de la société totalitaire » (*Rousseau's Social Contract. An Interpretive Essay*, Cleveland, The Press of Case Western Reserve University, 1968, p. 163). À sa suite, Isaiah Berlin présente Rousseau comme un « ennemi de la liberté » : voir *Freedom and its betrayal: six enemies of humain liberty*, Princeton, Princeton University Press, 2002.

> lequel reçoit de ce même acte son unité, son *moi* commun, sa vie et sa volonté. Cette personne publique qui se forme ainsi par l'union de toutes les autres prenoit autrefois le nom de *Cité**, et prend maintenant celui de *République* ou de *corps politique*, lequel est appellé par ses membres *État* quand il est passif, *Souverain* quand il est actif, *Puissance* en le comparant à ses semblables. A l'égard des associés ils prennent collectivement le nom de *peuple*, et s'appellent en particulier *Citoyens* comme participans à l'autorité souveraine, et *Sujets* comme soumis aux loix de l'État. [769]

Dans ce passage fondateur, la « cité » est d'emblée caractérisée comme une structure spécifiquement antique, correspondant à ce que l'époque moderne désigne sous le nom de « république » ou de « corps politique ». Faut-il comprendre cette correspondance comme une équivalence ?

Il faut tout d'abord remarquer que cette distinction temporelle n'est pas présente dans le passage correspondant du Manuscrit de Genève :

> Cette personne publique qui se forme ainsi par l'union de toutes les autres prend en général le nom de corps politique, lequel est appellé par ses membres *État* quand il est passif, *Souverain* quand il est actif, *Puissance* en le comparant à ses semblables. A l'égard des membres eux-mêmes, ils prennent le nom de *Peuple* collectivement, et s'appellent en particulier *Citoyens* comme membres de la Cité ou participans à l'autorité souveraine, et *Sujets*, comme soumis aux Loix de l'État. [770]

L'introduction, dans la version finale, de la distinction terminologique et chronologique entre « cité » et « corps politique » semble amenée pour clarifier la définition du citoyen dans le Manuscrit de Genève : il était nécessaire de préciser ce que signifie être « membre de la Cité ». On remarque d'emblée la double définition du citoyen dans cette version antérieure : la coordination des deux parties de la définition définit la cité comme ce qui résulte de l'exercice de la souveraineté populaire. Dès cette première version, Rousseau met en avant une définition forte du citoyen, caractérisé par sa capacité à prendre part à l'action publique. Cette définition fait écho en particulier à la définition aristotélicienne du citoyen-magistrat.

---

[769] *CS* I, 6, *OC* III, p. 361.
[770] Manuscrit de Genève, I, 3, *OC* III, p. 290.

Dans la version finale, ce fondement antique est explicité dans une note placée après le terme de « Cité » :

> * Le vrai sens de ce mot s'est presque entierement effacé chez les modernes ; la plupart prennent une ville pour une Cité et un bourgeois pour un Citoyen. Ils ne savent pas que les maisons font la ville mais que les Citoyens font la Cité. Cette même erreur coûta cher autrefois aux Carthaginois. Je n'ai pas lû que le titre de *Cives* ait jamais été donné aux sujets d'aucun Prince, pas même anciennement aux Macédoniens, ni de nos jours aux Anglois, quoique plus près de la liberté que tous les autres. Les seuls François prennent tout familiérement de nom de *Citoyens*, parce qu'ils n'en ont aucune véritable idée, comme on peut le voir dans leurs Dictionnaires, sans quoi ils tomberoient en l'usurpant dans le crime de Léze-Majesté : ce nom chez eux exprime une vertu et non pas un droit.

Le reproche de confusion entre « ville » et « cité » que Rousseau adresse à ses contemporains est confirmé par les définitions des dictionnaires du temps. Dans toute la première moitié du XVIIIe siècle, si l'on s'en rapporte aux deux exemples du Furetière (1690) et du *Dictionnaire de l'Académie* de 1762, tous deux donnent la « cité » comme un synonyme de « ville » et le « citoyen » comme l'habitant d'une ville[771]. En contestant la définition de la citoyenneté comme l'exercice d'une vertu, et non pas d'un droit, Rousseau semble attaquer en particulier la précision apportée par le *Dictionnaire de l'Académie* de 1762 : « On dit, *qu'Un homme est bon Citoyen*, pour dire, que C'est un homme zélé pour sa Patrie. *Il a fait le devoir d'un bon Citoyen.* » Il faut remarquer que Rousseau met d'emblée de côté cette conception de la citoyenneté comprise comme dévouement sacrificiel à la patrie – alors qu'une lecture simplificatrice des figures antiques présentes dans ses œuvres antérieures pourrait au contraire la lui attribuer. Dès ce passage fondamental, la notion de cité est indissociable de l'idée des droits constitutifs de la citoyenneté[772].

---

[771] Définitions du Furetière : « Cité : Ville fermée de murs » ; « Citoyen : Habitant d'une ville ». Définitions du *Dictionnaire de l'Académie* de 1762 : « Cité : Ville. Grand nombre de maisons enfermées de murailles » ; « Citoyen : Habitant d'une Ville, d'une Cité ».

[772] Cette insistance sur les *droits* des citoyens peut notamment contribuer à expliquer le choix de Carlo Sigonio comme source pour les chapitres « romains » du dernier livre du *Contrat social* : son traité porte explicitement, comme l'indique le titre, sur les « droits des citoyens romains » (*De antiquo iure civium Romanorum*), ce qui le distingue ainsi nettement, comme le souligne Pierangelo Catalano, de

Il faut toutefois remarquer d'emblée une tension dans la définition proposée par Rousseau ici. Il convoque la conception antique de la citoyenneté et l'articule à un concept résolument moderne, celui de souveraineté. La définition rousseauiste du pacte social ne se contente donc pas de réactiver une conception antique. Selon les termes de Bruno Bernardi, ce passage constitue « un exemple privilégié de la fonction critique attribuée par Rousseau à l'Antiquité »[773]. Rousseau s'appuie sur les concepts politiques et les exemples historiques de cités antiques afin de remodeler les concepts de souveraineté et de corps politique.

Dans la note capitale qui souligne la différence entre ville et cité, cette « fonction critique » s'exerce à plusieurs niveaux : elle permet à Rousseau de se situer par rapport à Montesquieu, Bodin et Hobbes. En évoquant la façon dont Rome a exploité la différence entre ville et cité pour détruire Carthage, Rousseau se réfère à un épisode qu'il a rencontré à la fois chez Montesquieu et chez Bodin. La source antique est Appien[774], qui relate comment, souhaitant détruire Carthage en conclusion de la troisième guerre punique, Rome, à travers la bouche de Censorinus, donne une réponse affirmative aux ambassadeurs carthaginois le suppliant de ne pas détruire leur cité, puis s'empresse de faire évacuer les habitants pour détruire la ville de Carthage – répondant à leurs protestations que la cité, ou l'ensemble des citoyens, est toujours intacte. Dans les *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, Montesquieu commente brièvement cet épisode, qu'il met au nombre des procédés mis en œuvre par Rome pour mener à bien sa politique expansionniste[775]. Loin de présenter les Romains comme des défenseurs du droit politique, il démontre

---

l'ouvrage de Gravina qui constitue en revanche une source importante de *L'Esprit des lois* (voir P. Catalano, « Rousseau et le droit public romain », dans *Rousseau, le droit et l'histoire des institutions*, p. 10).

[773] Dans son édition du *Contrat social*, GF, p. 194.

[774] Appien, *Histoire romaine*, VIII, 78-89, 360-422, tout particulièrement 398 et 422.

[775] « Quelquefois ils abusaient de la subtilité des termes de leur langue : ils détruisirent Carthage, disant qu'ils avaient promis de conserver la cité, et non pas la ville », *Romains*, *op. cit*., ch. VI, p. 137.

leur duplicité et leur pragmatisme, mis au service d'une politique systématique de conquête.

Rousseau ne reprend pas cette analyse ; il fait porter le blâme sur les Carthaginois. En cela, il semble s'inspirer moins des *Romains* que de *L'Esprit des lois*, où la troisième guerre punique est donnée comme un exemple *a contrario* de l'importance vitale de la vertu dans une démocratie[776]. Montesquieu y critique les « malheureux » Carthaginois « qui voulaient être citoyens sans qu'il y eût de cité », c'est-à-dire qui prétendaient bénéficier des avantages liés au statut de citoyen, sans accepter pour autant de sacrifier leur intérêt personnel pour le bien commun[777]. En affirmant que « les citoyens font la cité », Rousseau reprend et inverse la réflexion de Montesquieu. Alors que ce dernier pose comme condition primordiale l'existence de la cité, qui exige que ses membres mettent de côté leur intérêt personnel, Rousseau considère tout d'abord le statut de citoyen, qui permet de déterminer dans un second temps la forme de la cité. Au lieu de mettre l'accent sur les vertus que la cité peut exiger de ses membres, il insiste sur les droits induits par le statut de citoyen, qui garantit la participation aux affaires publiques.

Ainsi, Rousseau reprend et dépasse son propos des œuvres précédentes. Le parallèle implicite entre les États modernes et Carthage, grand État commerçant, reprend la critique amorcée dès le *Discours sur les sciences et les arts* : il est illusoire de prétendre fonder une nouvelle science politique intégrant les nouvelles conditions de formation des États et notamment le développement du commerce, comme le fait Melon, et dans une certaine mesure Montesquieu[778]. Cependant, la critique de Rousseau ici porte moins sur les conséquences de ces nouvelles conditions sur les

---

[776] *EL* III, 3, « Du principe de la démocratie », *op. cit*., p. 28.
[777] Montesquieu donne l'exemple des magistrats carthaginois accusant Annibal devant les Romains lorsqu'il tente de les empêcher de piller le domaine public au cours de leur mandat.
[778] Voir les livres XX et XXI de *L'Esprit des lois* consacrés au commerce, et notamment le chapitre XXI, 11 consacré à Carthage.

mœurs, que sur la réduction des droits politiques qu'elles impliquent. Le rappel du sort des Carthaginois sonne alors comme une menace pour les peuples modernes, prêts de perdre leur liberté. En rappelant cette « erreur », Rousseau affirme au contraire situer son entreprise résolument du côté d'une recherche du droit politique. Il laisse de côté les implications morales de la définition de la citoyenneté, pour s'attacher à une définition véritablement juridique : la cité est l'association de citoyens disposant d'un certain nombre de droits, délimitant leur participation aux affaires publiques.

Dans cette entreprise, il semble s'appuyer sur la théorie de Bodin plus que de Montesquieu – mais pour s'en éloigner radicalement. Comme le signale Robert Derathé[779], la note au sujet du citoyen est écrite en réaction au chapitre qui lui est consacré dans *Les six livres de la République*[780]. Bodin se trouve explicitement critiqué à la fin de la note[781]. Reprendre la distinction entre ville et cité permet à Rousseau de contester plus fermement l'opposition tracée par Bodin entre cité et République. Il pose ainsi les bases du « remaniement conceptuel » effectué dans les chapitres suivants, qui renversent le concept bodinien de souveraineté en souveraineté populaire[782].

Dans la note qui nous occupe, Rousseau semble de prime abord reprendre le propos de Jean Bodin, et son interprétation de la destruction de Carthage. Bodin

---

[779] *OC* III, p. 1446.

[780] Chapitre I, 6 : « Du citoyen, et la différence d'entre le sujet, et le citoyen, l'estranger, la ville, cité, et Republique », p. 49 *sqq* dans l'édition de 1576.

[781] « Quand Bodin a voulu parler de nos Citoyens et Bourgeois, il a fait une lourde bévüe en prenant les uns pour les autres », CS I, 6, *OC* III, p. 361. Ainsi que le signale Robert Derathé dans son annotation, la critique de Rousseau est due en réalité à une erreur d'impression, les termes de « citoyen » et « bourgeois » étant intervertis dans les éditions de la *République* antérieures à 1578. Voici le texte de l'édition consultée par Rousseau, celle de 1576, p. 53 : « à Genève le citoyen ne peut estre syndic de la ville, ni conseiller du privé conseil des Vingt-cinq, mais bien le bourgeois le peut estre ». Cependant, Bruno Bernardi rappelle à juste titre que cette erreur d'impression ne résorbe pas à elle seule l'opposition profonde entre la définition rousseauiste et bodinienne de la citoyenneté (*Du contrat social*, éd. citée, p. 195).

[782] Ces « remaniements conceptuels » ont été mis en évidence par Bruno Bernardi dans son ouvrage *La Fabrique des concepts*, *op. cit.*, chapitre 4.

insiste sur la différence majeure entre la ville, rassemblement d'habitations, et la cité, où il doit y avoir des « lois » et des « magistrats pour y établir un droit gouvernement », sous peine d'y voir régner l'anarchie[783]. Relatant l'épisode de la destruction de Carthage, Bodin blâme non la duplicité des Romains, mais l'ignorance juridique des ambassadeurs carthaginois, selon lui responsables de la destruction de leur cité[784] :

> Ainsi les pauvres habitants furent contraints de sortir, et abandonner la ville au feu qui y fut mis par les Romains, qui n'en eussent pas eu si bon marché, si plustost les ambassadeurs eussent entendu la différence de ville et cité : comme il advient souvent, que plusieurs ambassadeurs ignorans le droit, facent de lourdes fautes en matiere d'estat.

Rousseau reprend lui aussi ce point de vue en reprochant aux Carthaginois leur « erreur ». Toutefois, il ne reprend pas à son compte la seconde distinction établie dans *Les Six livres de la République*, entre cité et République. S'il reprend la définition de la république comme instance de souveraineté, il retourne cette définition contre Bodin lui-même en établissant une équivalence entre la « Cité » antique et la « république moderne ». Cité et république ne sont donc pas deux corps différents, mais deux appellations du corps caractérisé par l'exercice du pouvoir souverain[785]. En cela, Rousseau s'appuie directement sur Aristote, à qui Bodin reproche précisément d'avoir méconnu la différence entre cité et république[786]. La formulation de Rousseau, « les Citoyens font la Cité », qui définit la cité comme l'association des droits de ceux qui la composent, fait écho à celle d'Aristote : au

---

[783] Jean Bodin, *Les six livres de la République*, I, 6, Paris, 1576, p. 54.
[784] Jean Bodin, *Les six livres de la République*, I, 6, Paris, 1576, p. 56. Bodin fait également allusion, de manière plus succincte, à ce même épisode dans la section consacrée au citoyen du chapitre VI de sa *Méthode de l'histoire* (traduite et présentée par Pierre Mesnard, Paris, Les Belles Lettres, p. 144 *sqq*).
[785] Voir la définition qui ouvre l'ouvrage même de Bodin : « République est un droit gouvernement de plusieurs ménages, et de ce qui leur est commun, avec puissance souveraine » (Jean Bodin, *Les Six livres de la République*, I, 1, éd. cit., p. 1).
[786] « Aristote, nous a defini la cité une compagnie de citoyens, qui ont tout ce qui leur fait besoin pour vivre heureusement : ne faisant point de difference entre Republique et cité : et mesmes il dit que ce n'est pas cité, si tous les citoyens ne demeurent en mesme lieu, qui est une incongruité en matiere de Republique », Jean Bodin, *Les Six livres de la République*, éd. cit., p. 54.

troisième livre des *Politiques*, la définition de la cité commence par celle des éléments qui la compose, à savoir les citoyens[787]. Ainsi, cette note essentielle pose d'emblée le paradigme antique au cœur du système politique de Rousseau, et montre comment ce paradigme permet de transformer de l'intérieur le concept de souveraineté.

V. 1. 2. *L'assemblée populaire, lieu de réalisation du pacte social : un modèle antique ?*

La note ne fait en effet qu'expliciter un paradigme antique présent dans le corps même du texte même, notamment à travers le terme « d'assemblée » au cœur de la définition du « pacte social ». Ce pacte produit un « corps moral et collectif composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix ». Nombre des équivoques suscitées par cette définition s'enracinent dans une compréhension narrative de ce passage : le marqueur temporel « à l'instant » suggère notamment que Rousseau raconte une histoire de la fondation du corps politique, commençant avec la réunion du peuple. Une telle interprétation met en avant la faiblesse constitutive des États modernes, qui du fait de leur taille n'ont jamais pu connaître un tel rassemblement. La considération des exemples antiques s'avère alors essentielle à double titre. Elle permet, d'une part de saisir la véritable nature du corps politique. La définition même du pacte social pose alors les cités antiques comme seuls véritables exemples des « principes du droit politique ». Mais elle donne également à voir la perte apparemment irrémédiable, subie par les modernes, pour qui la constitution d'un

[787] *Politiques*, III, 1, 1274 b : « Mais puisque la cité fait partie des composés comme n'importe lequel des touts formés de plusieurs parties, il est clair qu'il faut d'abord mener une recherche sur le citoyen. La cité, en effet, est un ensemble déterminé de citoyens, de sorte que nous avons à examiner qui il faut appeler citoyen et ce qu'est le citoyen. » (trad. Pierre Pellegrin, Paris, Garnier Flammarion, 1990). Traduction de Leonardo Bruni, p. 109 : *Cum vero sit civitas compositum quiddam, quemadmodum alia tota ex pluribus partibus consistentia, manifestum est, primo de cive esse perquirendum. Nam civitas est civium multitudo quaedam : quare et quem oporteat civem vocari, et qui sit civis, est considerandum.*

corps politique authentique serait désormais définitivement hors de portée du fait même de leurs dimensions.

Toutefois, à cette interprétation narrative et pessimiste, s'ajoute une autre dimension, également présente dans le texte, et mise en lumière notamment par les analyses récentes de la théorie politique de Rousseau. La définition du pacte social peut aussi se comprendre comme l'analyse de la série d'opérations simultanées qui constituent le lien social, décrites sous la forme d'un processus temporel[788]. Dans ce cas, il est nécessaire de revoir la compréhension du terme « assemblée » dans la formulation du pacte social, et par là même le rôle qu'y joue le modèle antique. L'expression de « corps moral et collectif » peut amener à revoir le sens du terme « assemblée ». Rousseau emploierait-il ici une métaphore dématérialisée ? Dans ce cas, « l'assemblée » pourrait aussi se tenir en silence, et sans rassembler physiquement l'ensemble du peuple. Les « voix » dont il est question seraient à comprendre au sens abstrait de « vote »[789] - un sens qui semble confirmé par les occurrences ultérieures du terme dans l'ouvrage, notamment lorsqu'est abordée la question des suffrages[790].

Dans cette interprétation non plus narrative mais figurative, la référence à l'Antiquité a un statut radicalement différent. Loin de constituer le paradis perdu de la politique, la « cité » antique représente, certes, une possibilité politique définitivement révolue, incarnation de ce que constitue et de ce qu'implique l'association politique.

---

[788] Dans une démarche similaire à celle de la description du passage à l'état social, effectuée dans le second *Discours*.

[789] C'est en ce sens que vont les interprétations « libérales » de la théorie de Rousseau (notamment celle de Johns Rawls). Voir Céline Spector, « Rousseau at Harvard » dans *Engaging with Rousseau. Reaction and InterprÉtation from the Eighteenth Century to the Present*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, p. 152‑167 et *Au prisme de Rousseau : usages politiques contemporains*, Oxford, Voltaire Foundation, 2011, p. 103-138.

[790] *CS* IV, 2, « Des suffrages », *OC* III, p. 440 : « De ces diverses considérations naissent les maximes sur lesquelles on doit regler la manière de compter les voix et de comparer les avis, selon que la volonté générale est plus ou moins facile à connoitre, et l'État plus ou moins déclinant. »

Mais ce lien politique authentique ne peut pas être reconstitué, à l'époque moderne, en reprenant les procédés antiques.

Une telle interprétation a le mérite de ne pas limiter la pensée de Rousseau à une simple imitation des structures politiques antiques. Cependant, elle ne rend pas justice à l'importance que Rousseau accorde, dans la suite de l'ouvrage, aux assemblées populaires comme seul lieu d'expression de la volonté générale, et seule condition possible d'exercice véritable de la souveraineté. C'est tout l'objet du chapitre « Des comices romains », qui vise à démontrer la possibilité de tenir des assemblées populaires, même dans un grand peuple[791]. Bruno Bernardi, analysant la formule définissant la constitution du corps politique, réfute cette interprétation dématérialisée de la métaphore du corps et de la voix dans l'énoncé du pacte social. Pour en saisir pleinement le sens, il n'est pas inutile de « demander à Rousseau le musicien d'expliquer Rousseau le politique »[792], en commençant par rappeler comment l'*Essai sur l'origine des langues* définit la voix, avec le geste, comme l'un des plus efficaces « instrumens par lesquels un homme puisse agir sur un autre »[793]. Ainsi, il n'est pas étonnant de voir la place essentielle réservée, dans le dernier chapitre de l'*Essai*, à l'éloquence, qui associe la voix et le geste, et constitue un outil politique capital pour le maintien de la cité. C'est le paradigme de l'assemblée grecque qui se trouve alors convoqué pour illustrer la capacité des « Anciens » à rassembler le peuple :

---

[791] *CS* IV, 4, *OC* III, p. 444-455. La valeur argumentative de ce chapitre est affirmée dès le livre III : « la République romaine étoit, ce me semble, un grand État, et la ville de Rome une grande ville. […] Quelle difficulté n'imagineroit-on pas d'assembler fréquemment le peuple immense de cette capitale et de ses environs ? Cependant il se passoit peu de semaines que le peuple romain ne fut assemblé, et même plusieurs fois. » (« Comment se maintient l'autorité souveraine », III, 12, *OC* III, p. 425). De fait, l'interprétation de John Rawls notamment privilégie les deux premiers livres du *Contrat social*, laissant de côté les deux derniers qui abordent de front la question du devenir de l'État dans l'histoire.
[792] B. Bernardi, art. cité, « Un corps composé de voix », *Cahiers philosophiques*, n°109, 2007, p. 38.
[793] *EOL*, I, *OC* V, p. 375.

> Chez les anciens on se faisoit entendre aisément au peuple sur la place publique ; on y parloit tout un jour sans s'incomoder. […] Hérodote lisoit son histoire aux peuples de la Gréce assemblés en plein air et tout retentissoit d'applaudissements.[794]

On remarque l'unanimité qui règne dans cette assemblée, exprimée par le choix du pronom reprenant les « peuples », unis en un même « tout ». Ce même paradigme réapparaît dans le chapitre « Des représentants » du *Contrat social*, où les Grecs représentent le pôle politique opposé aux États modernes, dont les « langues sourdes » ne permettent plus de « sans cesse assembler le peuple sur la place »[795], ce qui favorise la dispersion et par conséquent l'esclavage.

Est-ce ce modèle grec d'une assemblée tendant à l'unanimité, que l'on trouve en arrière-plan de la définition du pacte social au chapitre I, 6 ? L'examen de la métaphore vocale, qui demeure attachée au thème de l'assemblée tout au long du texte, permet d'apporter une réponse à cette question. Comme l'indique le chapitre « Des suffrages », c'est en effet le « concert », soit le plus grand accord possible des voix, qui constitue le plus sûr indice de la santé du corps politique[796]. La confrontation avec le *Dictionnaire de musique* permet de saisir en quoi peut consister ce « concert » ; il faut noter la distance qui sépare les Anciens des Modernes sur ce point, et qui, comme le suggère Bruno Bernardi, peut également être transposée dans le champ politique[797] :

> CONCERT, *s. m.* : Assemblée de Musiciens qui exécutent des Pièces de Musique Vocale et Instrumentale. On ne se sert guères du mot de *Concert* que pour une assemblée d'au moins sept à huit Musiciens, et pour une Musique à plusieurs Parties. Quant aux Anciens, comme ils ne

---

[794] *EOL*, XX, *OC* V, p. 428. Rousseau s'appuie certainement sur le *Dictionnaire* de Moréri, article « Hérodote ». Voir l'annotation de Jean Starobinski, *OC* V, p. 1583.
[795] *CS* III, 15, *OC* III, p. 430.
[796] « Plus le concert regne dans les assemblées, c'est-à-dire plus les avis approchent de l'unanimité, plus aussi la volonté générale est dominante » (*CS* IV, 2, *OC* III, p. 439).
[797] B. Bernardi, art. cité, p. 39 : « La remarque que les anciens, ne connaissant pas le contrepoint, n'avaient de concerts qu'à l'unisson ou à l'octave, pourrait avoir aussi son correspondant politique : la pluralité reconnue des voix de chaque individu demanderait une science de la composition qui soit à la politique ce que le contrepoint est à la musique… »

> connoissoient pas le Contre-point, leurs *Concerts* ne s'exécutoient qu'à l'Unisson ou à l'Octave.[798]

À la différence des assemblées antiques et particulièrement grecques, tendant à l'unanimité, les conditions de formation des États modernes exigent une science politique nouvelle, capable de former un accord autour d'une décision politique à partir de la pluralité des voix[799].

Il est donc possible de conserver la pleine valeur du terme de « voix » dans la définition du pacte social, sans pour autant en faire une simple transposition de pratiques anciennes. Le paradigme antique sous-jacent joue un rôle essentiel dans ce moment inaugural de la théorie politique de Rousseau, mais il n'implique pas pour autant une imitation littérale. Il n'y a pas équivalence entre la « cité » antique et la « république » ou le « corps politique » moderne ; le changement lexical est en lui-même signifiant. Le modèle d'un État restreint, où l'ensemble des citoyens pourraient être rassemblés sur la place publique, appartient désormais à une époque lointaine ; en revanche, la notion même de « corps politique », implique une plus large gamme de possibilités politiques, dépassant le paradigme simple d'une assemblée tendant à l'unisson. La cité antique constitue ainsi donc non pas un modèle à suivre en tout point, mais un instrument de compréhension et d'évaluation des États contemporains. Elle permet de mettre en évidence le degré d'unité requis par une association véritablement politique, qui n'exige pas uniquement de vivre les uns à côté des autres,

---

[798] *OC* V, p. 722.

[799] Cela semble confirmé par le changement de paradigme observable entre le chapitre I, 6 et le chapitre IV, 2, où Rousseau examine la question des suffrages du traité d'un point de vue pratique. Il a alors recours à des exemples tirés de l'histoire romaine, chargée de fournir un exemple respectif de l'enfer et du paradis politique. Ce n'est plus alors le modèle d'une assemblée unanime que Rousseau met en avant, mais celui d'un État profondément divisé, qui trouve dans cette division fondamentale (entre patriciens et plébéiens) un moyen de parvenir à l'unité. La mise en avant de l'histoire romaine correspond chez Rousseau à la volonté de souligner l'adaptation de ses principes aux conditions modernes de la politique, comme il apparaît clairement dans le chapitre III, 12, « Comment se maintient l'autorité souveraine ». De façon générale, on peut opposer chez Rousseau un paradigme grec incarnant ses principales notions politiques « à l'état pur », et radicalement opposé à la modernité, à un modèle romain plus souvent rapproché de la modernité, caractérisé par des divisions internes et des ruptures historiques.

mais de partager une volonté et une sensibilité donnant véritablement corps à l'intérêt commun. C'est dans ce sens, et non dans un sens organiciste ou corporatiste, qu'il faut comprendre la métaphore du « corps politique ».

V. 2. La philosophie politique antique, instrument de critique du *pactum subiectionis*

V. 2. 1. *L'assemblée antique : un modèle de contrat opposé au pacte de sujétion*

Rousseau construit ainsi un modèle complexe : il convoque un paradigme antique, celui de la cité et de l'assemblée populaire, au moment même où il place au centre de sa pensée le concept capital de souveraineté[800]. C'est à la lumière de ce concept moderne que Rousseau regarde l'Antiquité et la prend pour référent essentiel de son propre système. L'image de l'assemblée publique antique est alors invoquée afin d'en corriger une autre : celle de l'assemblée proposée par Hobbes. Si cet auteur n'est pas explicitement cité dans le chapitre « Du pacte social », il peut être inclus parmi les « modernes » attaqués dans la note rappelant la différence entre ville et cité. Comme l'indique Bruno Bernardi dans son annotation[801], la confusion entre les deux termes se trouve également dans la traduction du *Citoyen* de Sorbière[802], au chapitre

[800] On peut ainsi remarquer d'emblée le paradoxe du reproche que Benjamin Constant adresse à Rousseau, qui a selon lui « transport[é] dans nos temps modernes une étendue de pouvoir social, de souveraineté collective qui appartenait à d'autres siècles » (*De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*, dans *Écrits politiques*, éd. Marcel Gauchet, Paris, Gallimard, 1997, p. 604.) En faisant résider l'anachronisme politique et théorique de Rousseau dans la notion de souveraineté, Constant passe sous silence le fait que cette notion est essentiellement moderne, et que l'analyse des cités antiques comme modèles de souveraineté populaire résulte elle-même d'une interprétation élaborée à l'aune de concepts modernes.

[801] *Du Contrat social*, GF, p. 195.

[802] Comme le rappelle Robert Derathé, il est probable que Rousseau, qui avait pour habitude de consulter les traductions françaises des textes de théorie politique moderne, ait lu l'ouvrage de Hobbes dans la traduction de Sorbière de 1649. Voir *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, p. 103.

consacré à la souveraineté[803]. Au-delà de ce possible rapprochement ponctuel, les mentions que Rousseau fait de Hobbes dans ses écrits politiques montrent qu'il l'a attentivement lu[804], et qu'il lui reprend notamment la définition d'une souveraineté indivisible[805]. C'est sur l'attribution de la souveraineté qu'il s'écarte de Hobbes.

Hobbes définit explicitement le peuple comme détenteur primordial de la souveraineté. Cette « personne publique » que constitue le peuple comme acteur politique[806] ne correspond toutefois à la somme de ceux qui le constituent que dans l'assemblée initiale, qui peut décider ou non de transférer le pouvoir absolu qu'elle détient. Dès ce moment, le peuple proprement dit se concentre dans la personne de celui ou ceux chargés de la souveraineté, le reste perdant toute existence proprement politique pour devenir une « multitude ». En définissant le peuple comme la réunion des citoyens, c'est-à-dire des « participants à l'autorité souveraine », Rousseau s'appuie sur un paradigme antique afin de récuser l'idée d'une souveraineté transférable. Le modèle de l'assemblée antique permet de corriger l'assemblée hobbesienne, qui, en décidant de transférer sa souveraineté, renonce par là même à tout droit de résistance envers celui ou ceux qui la détiennent[807].

---

[803] *Le Citoyen*, VI, 1, trad. Samuel Sorbière, éd. Simone Goyard-Fabre, Paris, Garnier Flammarion, p. 149 : « La science du pouvoir que la ville a sur les citoyens ne peut être bien connue, si l'on n'explique la différence qu'il y a entre la multitude qui gouverne et la multitude qui est gouvernée. Car la nature de la société civile est telle que cette même multitude, dont l'assemblage forme une ville, commande et qu'elle est aussi soumise au commandement. » S'il est certain que Rousseau a lu le *De Cive*, auquel il fait clairement allusion dans le chapitre « De la religion civile », il n'est pas certain qu'il ait lu le *Léviathan*, devenu presque introuvable au XVIIIe siècle. Voir Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, *op. cit*., p. 103-104.

[804] Nous ne citerons ici que le jugement le plus fameux, présent dans le chapitre consacré à la religion civile : « Ce n'est pas tant ce qu'il y a d'horrible et de faux dans sa politique que ce qu'il y a de juste et de vrai qui l'a rendue odieuse » (*CS* IV, 8, *OC* III, p. 463). Dans le résumé des « principes de droit politique » au livre V de l'*Émile*, Rousseau place Hobbes bien au-dessus de Grotius.

[805] Sur la place prise par la lecture de Hobbes dans la réflexion politique de Rousseau, voir Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, *op. cit*., p. 100-113.

[806] Voir *Le Citoyen*, VI, 1, p. 149 et surtout XII, 8, p. 222 : en distinguant le « peuple » de la « multitude », Hobbes établit que le peuple est souverain même dans une monarchie, car alors le monarque résume à lui seul dans sa personne la volonté du peuple entier.

[807] Voir *Le Citoyen*, VI, 13, et VII, 12.

Sur quoi se fonde cette image de la cité assemblée convoquée dans l'énoncé du pacte social ? Rousseau ici ne fait pas référence à une assemblée politique : ni l'*ekklésia* athénienne ni les comices romains ne prennent les décisions à l'unanimité. L'image évoquée par Rousseau ici est bien davantage celle du « corps de nation » réuni dans des assemblées culturelles et sociales, telles que les récitations publiques[808] ou les jeux Olympiques. La philosophie politique antique lui fournit l'arsenal conceptuel qui soutient cette image, et lui permet de proposer sa propre conception du contrat social, contre la tradition précédente du *pactum subiectionis*, commune à Hobbes et aux penseurs de l'école du droit naturel.

Cette image « grecque » du peuple assemblé donne corps à un autre modèle de contrat qui se trouve également présent en arrière-plan de l'énoncé même du pacte social : le pacte de société romain. Rousseau en a une connaissance directe : il le recopie parmi les notes qu'il a prises du *De republica* de Cicéron :

> Resp[a] est res populi. Populus autem non omnis coetus multitudinis, sed coetus juris consensu et utilitatis communione sociatus.[809]
> *La république est le bien du peuple. Or le peuple n'est pas une association de toute la multitude, mais une association unie par l'assentiment au droit et une communauté d'intérêt.*

En invoquant l'image des assemblées grecques, Rousseau redonne corps au « contrat de société » romain (*coetus sociatus*) que la formulation de Hobbes avait résorbé dans le pacte de sujétion[810]. L'image des assemblées grecques permet de mettre l'accent

---

[808] Voir ainsi l'exemple des lectures d'Hérodote, dans l'*Essai sur l'origine des langues*, et celui de la tragédie grecque dans la *Lettre à d'Alembert*. Ces deux exemples sont associés dans les *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, *OC* III, p. 958. Voir également les *Fragments politiques*, *OC* III, p. 550 : « Et quant à moi, je regarde les jeux Olympiques comme un des moyens qui ont le plus longtemps conservé dans la Grèce l'amour de la liberté. »

[809] MsR18, f° 14 v°. Voir *De re publica*, I, 39.

[810] Pour une explication remarquable de la manière dont le *pactum unionis* de Hobbes fond le contrat de société romain dans le *pactum regiminis* médiéval, et dont Rousseau reprend le contrat romain contre Hobbes, voir Giovanni Lobrano, « Contratto sociale contro rappresentanza : lo straordinario schema giusromanistico di J.-J. Rousseau », dans *Rousseau, le droit et l'histoire des institutions*, *op. cit.*, p. 81-116. Nous reprenons cette explication en y ajoutant la composante grecque également présente dans la formulation du contrat social par Rousseau. Pour une généalogie du concept moderne

sur l'importance capitale des mœurs dans la formation de cette « communauté d'intérêt » évoquée par Cicéron. Le peuple (*populus*) chez Rousseau procède d'une complexe association de références à la fois grecques et romaines, philosophiques, juridiques et historiques, qui à travers les notions de volonté et d'intérêt, constitue une « personne publique » non abstraite, à la différence du peuple de Hobbes, et par conséquent non *représentable*. Cela lui permet également de proposer sa propre formulation du contrat social, s'opposant à la théorie jusnaturaliste du double pacte (contrat de société et contrat de gouvernement)[811].

L'inversion de l'ordre de la matière du traité entre la version du Manuscrit de Genève et la version finale, où la réfutation des « fausses notions du lien social »[812] est placée avant l'affirmation de la définition rousseauiste du pacte social, vient souligner le rôle capital de cette *pars destruens*. L'importance de Platon et Aristote, qui jouent un rôle décisif dans cette partie initiale critique de l'argumentation, s'en trouve par là même renforcée. Aristote en particulier joue un rôle important dans la réfutation d'une conception patriarcaliste de l'État, et surtout dans la réfutation du *pactum subjectionis* que Hobbes et Grotius placent au fondement du contrat social ; cela est particulièrement sensible dans le chapitre consacré aux « premières sociétés ».

V. 2. 2. *La référence à Aristote dans la réfutation du modèle familial*

Ce chapitre commence par reprendre de manière succincte un raisonnement déjà mené dans le *Discours sur l'économie politique*, qui réfute l'analogie entre la

---

de gouvernement à partir de la notion médiévale, voir Michel Senellart, *Les arts de gouverner : du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Seuil, 1995.

[811] Rousseau s'oppose explicitement à cette conception présente notamment chez Pufendorf, dans le chapitre « Que l'institution du gouvernement n'est point un contract » (*CS* III, 16, *OC* III, p. 432-433).

[812] Selon le titre d'un chapitre du Manuscrit de Genève, I, 5, *OC* III, p. 297. Il faut également noter que cette *pars destruens* occupe une place considérable dans le résumé des « principes du droit politique » contenu au cinquième livre de l'*Emile*.

famille et l'État[813], contre Filmer, Bossuet et Ramsay[814]. Rousseau se réfère à Aristote dans cette réfutation :

> l'état n'ayant rien de commun avec la famille que l'obligation qu'ont les chefs de rendre heureux l'un et l'autre, les mêmes règles de conduite ne sauroient convenir à tous les deux. […] au reste, cette erreur est fort ancienne, puisqu'Aristote même a jugé à-propos de la combattre par des raisons que l'on peut voir au premier livre de ses *Politiques*.[815]

Aristote commence en effet les *Politiques* par le rappel de la différence non seulement de degré, mais aussi de nature, entre les différents types d'autorité, domestique (celle du chef de famille ou du maître d'esclave) et politique (du magistrat ou du roi)[816]. Une variante ajoutée pour l'édition de 1782 apporte toutefois une correction importante :

> De tout ce que je viens d'exposer, il s'ensuit…que l'état n'ayant rien de commun avec la famille que l'obligation qu'ont les chefs de rendre heureux l'un et l'autre, *leurs droits ne sauraient dériver de la même source*, ni les mêmes règles de conduite convenir à tous les deux. […] au reste, cette erreur est fort ancienne, *puisqu'Aristote même, qui l'adopte en certains lieux de ses Politiques*, juge à propos de la combattre en d'autres.[817]

Cette variante se montre plus proche du texte d'Aristote, qui en effet, tout en distinguant autorité domestique et politique, trace un parallèle entre la monarchie et le gouvernement de la famille[818]. Rousseau peut ainsi faire allusion à un passage situé dans les *Politiques* en conclusion du développement sur l'esclavage :

---

[813] Voir *OC* III, p. 242-244.

[814] Sur les cibles et les enjeux de l'argumentation de Rousseau dans ce passage, voir l'article de Florent Guénard, « L'État et la famille », dans Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, éd. Bruno Bernardi, Paris, Vrin, p. 87-102.

[815] *OC* III, p. 244.

[816] Voir *Politiques*, I, 1, 1252a : « Quant à ceux qui pensent qu'être homme politique, roi, chef de famille, maître d'esclave c'est la même chose, ils n'ont pas raison. C'est, en effet, selon le grand ou le petit nombre, pensent-ils, que chacune de ces fonctions diffère des autres, et non pas selon une différence spécifique : ainsi quand on commanderait à peu de gens on serait maître, à plus de gens chef de famille, et à encore plus homme politique ou roi, comme s'il n'y avait aucune différence entre une grande famille et une petite cité » (trad. P. Pellegrin). Texte de Bruni : *Quicunque vero putant, gubernatoris, civitatis, et regis patrsque familias et domini eandem esse rationem, non bene dicunt. Multitudine enim et paucitate, sed non specie illorum singulos putant differre.*

[817] *OC* III, p. 1391-1392.

[818] Voir également *Politiques*, III, 1285 b et *Éthique à Nicomaque*, VIII, 1160b. L'attention de Rousseau a été attirée sur ces passages par le commentaire qu'en fait Algernon Sidney dans ses *Discours sur le gouvernement*, II, 1, p. 174. Il en a recopié une citation (MsR18, f° 5 v°: « Car, dit Aristote, quoique tous les h : soient également libres ils ne sont pas tous également doués des vertus qui rendent la liberté heureuse et sure. ») Sidney s'appuie sur l'égalité proportionnelle défendue par

> *Patet autem ex his, quod non idem est dominatio et gubernatio reipublicae, nec omnes inter se principatus, ut quidam aiunt : nam aliud liberorum secundum naturam, aliud servorum est. Et in re familiari imperium est unius, nam ab uno regitur omnis domus : in republica autem, liberorum et æqualium est gubernatio*
>
> Il est évident d'après ces considérations que l'autorité domestique et le gouvernement de l'État ne sont pas la même chose et que tous les titres d'autorité ne sont pas équivalents, comme certains l'affirment. L'un, en effet, s'exerce sur des hommes libres par nature, l'autre sur des esclaves. De plus, le pouvoir domestique est exercé par un seul, car toute maison est gouvernée par un seul homme, tandis que dans l'État, le gouvernement s'exerce sur des hommes libres et égaux. [819]

Une remarque isolée s'insérant dans la préparation du *Discours sur l'économie politique*, intégrée par Robert Derathé aux *Fragments politiques*[820], semble se référer directement à ce dernier passage : « Il est étonnant que parmi tant de différences sensibles Aristote n'en ait observé qu'une qui même n'est pas universelle. C'est que la Republique est gouvernée par plusieurs chefs au lieu que la famille n'en a jamais qu'un. » La formulation même des deux extraits est très proche ; Rousseau reprend la tournure passive (« la République *est gouvernée par* ») qui est utilisée par Bruni (*ab uno regitur*) pour traduire ce qui dans le texte grec est désigné par le nom d'une forme de gouvernement (μοναρχία). Rousseau a lu attentivement le texte d'Aristote, sans y trouver un argument pleinement satisfaisant contre l'idée d'un modèle familial appliqué à la structure politique.

Cela ne l'empêche pas de s'appuyer sur les *Politiques* à plusieurs titres, et notamment afin de rejeter le pouvoir monarchique. À la différence de Filmer ou Bossuet, Aristote ne conçoit pas le pouvoir politique sur le modèle de la famille ; il se livre bien plutôt à l'opération inverse, analysant les relations de pouvoir au sein de la

---

Aristote pour réfuter l'usage qu'en fait Filmer, qui s'appuie sur certains passages des *Politiques* consacrés au monarque exceptionnel (III, 1282b et 1288a), afin de justifier la monarchie absolue.

[819] *Politiques*, I, 7, 1255b. trad. Leonardo Bruni, t. III, p. 90.

[820] *OC* III, p. 487 ; il s'agit d'une remarque isolée présente au f° 83 v° du manuscrit R16 de la bibliothèque de Neuchâtel. Bruno Bernardi la rapporte à la première mention d'Aristote dans le texte. Voir *Discours sur l'économie politique*, éd. Bruno Bernardi, Paris, Vrin, 2002, p. 44.

famille à l'aune des distinctions politiques. Rousseau ne désavoue pas entièrement le parallèle entre pouvoir monarchique et pouvoir paternel – c'est une des raisons pour lesquelles il condamne le gouvernement monarchique, qui laisse dans l'ordre politique une place trop importante aux passions personnelles, lesquelles, si elles peuvent contribuer au bonheur d'une famille, sont en revanche nocives dans l'État. En revanche, il reprend entièrement à son compte l'idée selon laquelle le pouvoir politique ne peut s'exercer que sur des hommes *libres* et *égaux*. Il en fait même le but de tout État légitime : « Si l'on recherche en quoi consiste précisément le plus grand bien de tous, qui doit être la fin de tout sistême de législation, on trouvera qu'il se réduit à ces deux objets principaux, la *liberté* et l'*égalité*. »[821] Cette double caractéristique de l'ordre politique est un héritage de la pensée politique antique, et particulièrement aristotélicienne, que Rousseau oppose à la pensée moderne. L'enjeu fondamental de la réfutation de la conception patriarcale est en effet, comme le souligne Florent Guénard, de « jeter les fondements d'une souveraineté républicaine fondée sur la volonté générale et distinguée du gouvernement »[822]. Dans cette entreprise, le dialogue avec Aristote s'avère essentiel. Il se fait explicite, et plus serré, dans la suite du chapitre « Des premières sociétés » du *Contrat social*.

Rousseau se tourne vers Aristote afin de contester les théories modernes du *pactum subjectionis*.

> Comme un pâtre est d'une nature supérieure à celle de son troupeau, les pasteurs d'hommes, qui sont leurs chefs, sont aussi d'une nature supérieure à celle de leurs peuples. Ainsi raisonnoit, au raport de Philon, l'Empereur Caligula ; concluant assez bien de cette analogie que les rois étoient des Dieux, ou que les peuples étoient des bêtes.
>
> Le raisonnement de ce Caligula revient à celui d'Hobbes et de Grotius. Aristote avant eux tous avoit dit aussi que les hommes ne sont point naturellement égaux, mais que les uns naissent pour l'esclavage et les autres pour la domination.
>
> Aristote avoit raison, mais il prenoit l'effet pour la cause. Tout homme né dans l'esclavage nait pour l'esclavage, rien n'est plus certain. Les esclaves perdent tout dans leurs fers, jusqu'au

[821] *CS* II, 11, « Des divers sistêmes de législation », *OC* III, p. 391.
[822] Florent Guénard, *op. cit.*, p. 91.

> désir d'en sortir ; ils aiment leur servitude comme les compagnons d'Ulysse aimoient leur abrutissement. S'il y a donc des esclaves par nature, c'est parce qu'il y a eu des esclaves contre nature. La force a fait les premiers esclaves, leur lâcheté les a perpétués.[823]

Dans ce passage, Rousseau rejette de manière catégorique la théorie d'Hobbes et de Grotius, mais il ménage Aristote, qu'il prend la peine de réfuter, et qui occupe une place bien plus importante que cette mention pourrait le laisser penser. La référence à Aristote dans ce passage constitue ainsi en réalité un dialogue à plusieurs voix.

Rousseau convoque ici un des rares exemples négatifs de son œuvre, l'empereur Caligula[824], dévalorisé par l'emploi de l'adjectif démonstratif. La charge négative de cette figure, et l'ironie dont il fait preuve à son encontre, lui permettent de disqualifier efficacement la théorie de Hobbes comme de Grotius, résumées à une expression proverbialisée : « le raisonnement de Caligula »[825], soit une analogie faussée. Cela permet à Rousseau d'établir *a contrario* l'égalité dans la cité comme un principe fondamental. Son argumentation dans ce but est paradoxale : il s'appuie sur la pensée aristotélicienne de l'esclavage afin de réfuter tout modèle politique esclavagiste, transformant ainsi profondément la thèse fondamentale de la pensée contractualiste : le pacte social n'est plus pensé comme une transposition d'un contrat d'esclavage, un *pactum subjectionis*.

Rousseau rabat l'une sur l'autre deux positions pourtant opposées. Chez Hobbes, l'égalité naturelle entre les hommes[826] engendre cependant un état de conflit

---

[823] *OC* III, p. 353.

[824] Rousseau commente le texte du *De Legatione ad Caium* de Philon dans le manuscrit R 18, f° 36 r° : « Puis que ceux qui conduisent les troupeaux, *disoit Caligula*, ne sont pas des bêtes mais des h :, *il faut bien que* ceux qui gouvernent les peuples ne soyent pas de simples hommes mais des Dieux. Caligula avoit raison, ~~qui ne ceux qui se laissent conduire aveugle~~ il n'appartient qu'à des bêtes de soumettre aveuglément leur volonté à celle ~~d'autrui~~ d'un homme. Philon dans son ambassade. » Il a lu le texte de Philon, intégré à la traduction de Flavius Josèphe par Robert Arnauld d'Andilly, *Histoire des Juifs, écrite par Flavius Joseph, sous le titre de "Antiquitez judaïques", traduite sur l'original grec revu sur divers manuscrits par M. Arnauld d'Andilly.* Paris, D. Thierry, 1687. Il faut noter que la réfutation de Rousseau, ici formulée par l'ironie, porte sur la notion de volonté : c'est cette notion qui supporte sa propre définition du pacte social.

[825] L'expression réapparaît au début du chapitre sur la religion civile, *CS* IV, 8, *OC* III, p. 460.

[826] Voir notamment Hobbes, *Le Citoyen*, I, 3, « Que les hommes sont naturellement égaux entre eux ».

généralisé si violent qu'il ne peut être résolu que par la soumission à une puissance souveraine, qui est plus efficace lorsqu'elle est concentrée dans les mains d'un seul. Grotius en revanche reprend à Aristote l'idée d'un esclavage naturel, qu'il transpose dans l'ordre politique. Comme le souligne Robert Derathé[827], le chapitre « Des premières sociétés » a pour cible principale la section 8 du chapitre I, 3 du *Droit de la guerre et de la paix*, attachée à réfuter que « la Puissance Souveraine appartient toujours et sans exception au Peuple »[828]. Grotius allègue comme preuve le fait que certains peuples peuvent se dépouiller entièrement de leur souveraineté en faveur d'un maître ; il se réfère à Aristote afin d'établir un parallèle entre les peuples et les individus : « Ajoûtez à cela, que, comme il y a des Hommes qui, selon Aristote, sont naturellement Esclaves, c'est-à-dire, propres à l'Esclavage : il y a aussi des Peuples d'un tel naturel, qu'ils savent mieux obéir que commander. »[829] Une note de Barbeyrac renvoie, à cet endroit du texte, au passage où Pufendorf discute Aristote ; c'est un point de divergence entre Pufendorf et Grotius.

Au livre III du *Droit de la nature et des gens*, Pufendorf réfute en effet l'idée « qu'il y a des hommes naturellement Esclaves »[830], qu'il impute aux « anciens Grecs » et notamment à Aristote. Contre cette idée, Pufendorf pose comme principe l'égalité naturelle entre tous les hommes. Les relations de commandement ne peuvent pas trouver un fondement légitime dans la nature ; même la capacité naturelle de commander ne donne aucunement le droit d'exercer le pouvoir. Pour obtenir ce droit, il faut que le commandement soit reconnu par celui sur lequel il s'exerce. Ensuite, il met en avant le droit romain contre Aristote, arguant du fait que l'esclavage est une

---

[827] *OC* III, p. 1435.
[828] *Le Droit de la guerre et de la paix*, traduction Barbeyrac, 2011, v. 1, p. 121. C'est en revanche la thèse défendue par Hobbes, qui affirme toutefois, comme on l'a vu, que le peuple peut également se résumer à la personne du monarque.
[829] *Ibidem*.
[830] *Le Droit de la nature et des gens,* III, II, 1 et 2, 2008, p. 308 et suivantes.

décision juridique, et non un état naturel. Ainsi, un peuple peut décider de se soumettre à un chef : Pufendorf en vient à valider l'argumentation de Hobbes[831], qui reconnaît une valeur juridique à l'accord selon lequel on se soumet à un maître, lequel implique de lui obéir « aveuglément et sans restriction ». La revendication initiale d'une égalité naturelle aboutit paradoxalement à une justification du *pactum subjectionis*.

En s'appuyant directement sur Aristote, Rousseau réfute aussi bien Hobbes que Grotius – Pufendorf n'est pas mentionné séparément, car son argumentation reprend dans l'essentiel celle de Hobbes. Rousseau reprend les termes mêmes qui permettent d'énoncer la question dans la traduction des *Politiques* d'Aristote par Leonardo Bruni : l'esclavage est-il contre nature (*praeter naturam*) ou conforme à la nature (*secundum naturam*)[832] ? Chez Rousseau, la phrase « les uns naissent pour l'esclavage et les autres pour la domination » correspond au texte latin de la traduction de Bruni : *Ac statim ex generatione quaedam distincta sunt, alia quidem ad imperandum, alia vero ad parendum*[833]. Selon Rousseau, Aristote n'a pas fait erreur dans l'observation mais dans le diagnostic. Naître « pour » l'esclavage ne signifie pas que l'on y est naturellement prédisposé, mais que l'on est né « dans » l'esclavage, c'est-à-dire dans un environnement qui conditionne à demeurer esclave. Ce qui

---

[831] Voir le chapitre « Du Pouvoir des Maîtres sur leurs Serviteurs, ou sur leurs Esclaves », VI, III, § 6, v. 2, p. 203-204.

[832] I, 3, édition de Bâle, t. III, p. 88 (trad. Leonardo Bruni) : *Quibusdam porro videtur scientia quaedam esse,* ***dominatio****, eademque esse disciplina domestica, et dominatio, gubernatioque civilis et regia : ut in principio diximus. Aliis autem* ***præter naturam*** *videtur esse dominatio, quoniam natura nihil differat, sed lege dumtaxat inductum sit, ut alii liberi sint, alii servi, quapropter neque iustum : violentum enim*. « Certains pensent qu'il existe une certaine science de la domination, et que cette science domestique est la même que le gouvernement politique et royal, comme nous le disions au début. Pour d'autres, la domination paraît contre nature, puisque par nature rien n'est différent, mais c'est seulement par la loi qu'une différence est introduite entre ceux qui sont libres et ceux qui sont esclaves – c'est pourquoi cela n'est pas juste : c'est une violence. » Voir aussi la conclusion de ce chapitre : *quod igitur sint* ***secundum naturam*** *alii liberi, alii servi, patet : quibus et servire prodest, ac iustum est.* « Il est donc évident que, selon la nature, certains sont libres, d'autres esclaves ; et à qui il est utile et juste d'être esclaves. »

[833] *Pol*, I, 3, p. 89 éd° Bâle. Dans les éditions modernes : *Pol*, I, 5, 1254a. « Et c'est dès leur naissance qu'une distinction a été opérée chez certains, les uns devant être commandés, les autres commander » (trad. P. Pellegrin, p. 99).

apparaît comme une prédisposition naturelle peut être en réalité le résultat d'un processus de conditionnement.

Rousseau trouve chez Aristote une réflexion complexe et nuancée sur l'esclavage, qui lui permet de prendre ses distances avec la tradition contractualiste. Aristote adopte sans réserve le principe de l'esclavage[834] ; mais il ne l'admet pas comme héréditaire ; bien souvent une âme d'homme libre se trouve dans un corps d'esclave et vice-versa. Il rejette ainsi le droit d'esclavage fondé sur la guerre[835]. La relation entre l'esclave et le maître ne peut être dictée ni par la violence ni par la loi ; elle doit être conforme à leur nature individuelle :

> C'est pourquoi il y a avantage et amitié réciproques entre un esclave et son maître quand tous deux méritent naturellement leur statut ; mais si ce n'est pas le cas, et qu'ils le tiennent de la loi et de la force, c'est tout le contraire.[836]

> *quapropter aliquid est quod simul prosit, et amicitia est servo et domino invicem, secundum naturam ita dispositis : illis vero qui secundum legem et per violentiam, contrarium*.[837]

L'intérêt de Rousseau pour la section des *Politiques* consacrée à l'esclavage se manifeste par le fait qu'il lui emprunte deux citations : outre l'épigraphe du second *Discours*, qui, comme nous l'avons vu, insiste sur la dépravation subie par l'homme, le manuscrit R18 présente également une autre citation directement recopiée de ce

---

[834] Voir ainsi *Politiques* I, 5, 11, 1254 b : « Que donc par nature les uns soient libres et les autres esclaves, c'est manifeste, et pour ceux-ci la condition d'esclave est avantageuse et juste. » Voici le texte de la traduction de Leonardo Bruni : *Quod igitur sint secundum naturam alii liberi, alii servi, patet : quibus et servire prodest, ac justum est.* On peut noter la récurrence de l'expression *secundum naturam*, qui figure également dans l'épigraphe du second *Discours*, et qui résume le cœur du problème intéressant Rousseau.

[835] Voir *Politiques*, I, 6, 1255a : « D'autres, s'attachant complètement à ce qu'ils pensent être une certaine notion du juste (car la loi est pour eux quelque chose de juste) posent qu'est juste l'esclavage issu d'une guerre, mais ce faisant ils nient leur propre thèse » (trad. P. Pellegrin, p. 106). *Omnino usurpantes quidam, ut arbitrantur, aliquod justum (nam lex justum quid est) servitutem quae ex bello provenit, justam posuere, et simul non justam esse aiunt : nam fieri potest ut belli principium nequamque sit justum* (trad. Leonardo Bruni, t. III, p. 90).

[836] *Politiques*, I, VI, 10, 1255b, trad. Pierre Pellegrin, p. 107.

[837] Traduction de Bruni, t. III, p. 90.

même passage, qui souligne le caractère purement fonctionnel de l'esclave[838] : *Minister in artibus locum instrumenti obtinet*, « Le serviteur dans les arts techniques a le statut d'un instrument ». On comprend le sens que cette dernière citation peut prendre dans la perspective de Rousseau : tout comme la citation retenue en épigraphe du second *Discours*, elle montre comment un homme peut être transformé dans sa nature même et réifié. Rousseau trouve ainsi dans la conception morale de l'esclavage chez Aristote une explication à l'asservissement des hommes dans l'état civil. L'argumentation d'Aristote fournit ainsi à Rousseau la base d'une articulation, explicitée dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, entre le développement des passions sociales et de la servitude d'une part, et l'institutionnalisation juridique de l'esclavage de l'autre :

> De sorte que comme pour établir l'Esclavage, il a fallu faire violence à la Nature, il a fallu la changer pour perpetuer ce Droit ; Et les Jurisconsultes qui ont gravement prononcé que l'enfant d'une Esclave naîtroit Esclave, ont décidé en d'autres termes qu'un homme ne naîtroit pas homme.[839]

Rousseau s'oppose ainsi nettement à la définition de l'esclavage par le droit romain, qui est en revanche alléguée par Pufendorf. La complexité de sa pensée réside dans le fait qu'il ne nie pas pour autant l'asservissement : là où Aristote considère l'« âme servile » comme un élément essentiel de l'individu, Rousseau y voit le résultat d'un processus d'altération et de corruption. C'est ainsi moins la notion de perfectibilité, comme le suggère Roger Masters, que celle de naturel, qui permet à Rousseau d'intégrer dans son anthropologie historique l'idée aristotélicienne d'un esclavage par nature[840]. L'ambivalente « faculté de se perfectionner », menant aussi bien au progrès

---

[838] Ms R18, f° 13 v°; *Politiques*, I, 4, 1253b (trad. Leonardo Bruni, t. III, p. 88).
[839] *DOI*, *OC* III, p. 184.
[840] R. Masters, *The Political Philosophy of Rousseau*, p. 295.

qu'à la déchéance[841], n'apporte pas simplement des ajouts à la nature primitive de l'homme, elle en permet également une profonde transformation, sur laquelle se fonde l'état civil. Cette altération du naturel rend possible la « violence à la nature » que constitue l'institutionnalisation de l'inégalité, qui l'a à son tour accentuée et perpétuée.

Aristote constitue ainsi un interlocuteur essentiel pour articuler sur les mêmes fondements théoriques la description anthropologique de l'asservissement moral et politique de l'homme dans le second *Discours*, et la réfutation du droit d'esclavage dans le *Contrat social.* Ce dernier ouvrage poursuit l'argumentation du second *Discours* dans deux chapitres importants, « Des premières sociétés » et « De l'état civil ». Le chapitre « Des premières sociétés » réinterprète dans ce sens le traité de Plutarque auquel il renvoie en note, *Que les bêtes usent de la raison* : il montrerait comment le processus de dénaturation asservit l'homme, le rabaissant au rang d'animal[842]. La position de Rousseau semble ici plus proche de l'argumentation développée par La Boëtie, qui dans *De la servitude volontaire* souligne le poids de la coutume et de la « nourriture » ou éducation, dans l'oubli de l'amour naturel de la liberté[843].

La perspective de Rousseau est cependant différente dans la mesure où il intègre cette interrogation fondamentale dans un vaste schéma explicatif qui associe

---

[841] Voir la première partie du *DOI*, *OC* III, p. 142, ainsi que la formulation encore plus nette du problème au chapitre I, 8, « De l'état civil », du *CS*, *OC* III, p. 364. Sur l'ambivalence de la notion de perfectibilité, voir Florence Lotterie, *Progrès et perfectibilité : un dilemme des Lumières françaises* (1755-1814), Oxford, Voltaire Foundation, 2006.

[842]Voir *CS* I, 2, *OC* III, p. 353. Rousseau cite ce dernier texte à contre-emploi, car la position de Plutarque dans ce traité est précisément de défendre la condition animale en refusant de la considérer comme inférieure. Rousseau peut ici être influencé par la morale apparente de La Fontaine, dans la fable « Les Compagnons d'Ulysse » (*Fables*, XII, 1).

[843] « Il est vray qu'au commencement on sert contraint et vaincu par la force, mais ceus qui viennent après servent sans regret, et font volontiers ce que leurs devanciers avoient fait par contrainte. C'est cela que les hommes naissans soubs le joug, et puis nourris et eslevés dans le servage, sans regarder plus avant, se contentent de vivre comme ils sont nés, et ne pensans point avoir autre bien ni autre droict que ce qu'ils ont trouvé, ils prennent pour leur naturel l'estat de leur naissance. » La Boëtie, *De la servitude volontaire*, éd. Malcolm Smith et Michel Magnien, Genève, Droz, 2001, p. 46.

étroitement le développement actuel de l'état civil à l'asservissement. L'anthropologie évolutive de Rousseau telle qu'elle est développée dans le second *Discours* permet de reprendre la thèse d'Aristote, en la retournant aussi bien contre Aristote lui-même que contre la tradition contractualiste.

Le *Contrat social* tire en effet de cette explication anthropologique une conséquence essentielle sur le plan des principes du droit politique. Puisque l'esclavage ne peut être fondé sur une convention de droit, il constitue un paradigme impropre pour la constitution d'une communauté politique : l'autorité du maître sur l'esclave n'est en rien comparable à celle du magistrat sur les citoyens. Rousseau reprend ici un argument déjà énoncé par Aristote[844]. Mais il va également plus loin : en refusant de considérer la cité comme une entité naturelle, ainsi que le fait Aristote, il retourne l'artificialisme de la tradition contractualiste contre la notion même d'un pacte de soumission. Il se situe ainsi résolument du côté des modernes, dans la mesure où il donne pour fondement à l'association politique la volonté de ses membres ; mais il remotive dans ce cadre moderne la conception éthico-politique de l'homme libre, héritée d'Aristote[845] et de Platon dans une moindre mesure. Le citoyen véritable ne peut avoir une âme d'esclave : c'est pourquoi Rousseau insiste sur l'importance des « lumières publiques »[846].

---

[844] Voir ci-dessus, le passage des *Politiques*, I, 7, 1255 b que nous avons déjà commenté.

[845] Et de Platon dans une moindre mesure (l'interlocuteur principal de Rousseau sur ce point semble être Aristote) : Rousseau annote dans son exemplaire des *Lois* une citation tirée de l'*Odyssée*, insérée dans la discussion sur la bassesse de l'âme servile, traduite en latin par Marsile Ficin : *Dimidium mentis Jupiter illis aufert, qui servitutis sorti subiecti sunt*, « Jupiter ôte la moitié de leur esprit à ceux qui ont été soumis au sort de la servitude » (traduction de *Odyssée* XVII 322-323, dans *Lois*, VI 777 a 1-2, *Divini Platonis opera omnia*, 1588, p. 555.

[846] *CS* II, 6, « De la loi », *OC* III, p. 380.

V. 2. 3. *La notion de volonté, au cœur d'une conception non naturelle de la cité*

Son rejet de toute conception naturaliste de la communauté politique est manifeste dans la seconde citation tirée d'une lecture directe des *Politiques* dans le manuscrit R18.

> *En marge* : Aristot. Polit : L. 1. cap. 2.[847]
> *Qui absque Civitate est per naturam, non per fortunam, aut nequam est, aut potior quam homo…Qui in communi sociÉtate nequit esse, quive nullius indiget propter sufficientiam, nulla pars est Civitatis ; quare aut bestia aut Deus.*
> Celui qui se tient à l'écart de la cité du fait de sa nature, et non de la fortune, soit ne vaut rien, soit est plus puissant qu'un homme…Celui qui n'est pas capable de se tenir dans l'association commune, ou qui ne manque de rien car il se suffit à lui-même, ne fait aucunement partie de la cité ; ainsi, c'est soit une bête soit un dieu.

En prenant ses notes, Rousseau omet un assez long passage, dont l'absence est ici révélatrice. Il s'agit en effet du fameux développement où Aristote définit l'homme comme un « animal social », et la cité comme une entité naturelle[848]. En excluant ce raisonnement, Rousseau adapte profondément la pensée d'Aristote à son propre système. Il ne s'agit pas d'affirmer que la société politique réalise des potentialités déjà présentes dans la nature, mais que dans l'état civil, seul le cadre de la cité permet à l'homme de devenir moral. Cette idée prend dans l'œuvre ultérieure deux formulations distinctes. Le Manuscrit de Genève, dans la continuité du *Discours sur l'économie politique*, insiste sur l'éducation morale que réalise l'association politique : « nous ne commençons proprement à devenir hommes qu'après avoir été Citoyens »[849]. Le chapitre « De l'état civil » du *Contrat social* s'appuie en revanche sur cette idée de l'accession à la moralité afin d'insister sur la notion de liberté, principal acquis moral dans cette transformation. Il pose ainsi la liberté comme la condition essentielle de l'existence politique.

---

[847] Ms R18, f° 13 v°. *Politiques*, I, 2, 1253a (trad. L. Bruni, t. III, p. 88).
[848] Dans la traduction de Bruni : *patet, sociale animal esse hominem*.
[849] MsG I, 2, *OC* III, p. 287.

En s'écartant du naturalisme d'Aristote, en posant la convention comme seule base valide de l'association politique[850], Rousseau invalide l'idée d'un pacte de sujétion : un tel pacte ne constitue pas un contrat valable sur le plan du droit. Pour l'établir, il a recours à une notion décisive, qu'il reprend également à Aristote. Bruno Bernardi[851] a ainsi montré comment la définition de l'aliénation présentée au chapitre I, 4 « De l'esclavage », « Aliéner, c'est donner ou vendre »[852], constitue une citation implicite de la *Rhétorique*, I, 5, 1361a : « J'appelle aliénation le don et la vente »[853]. Rousseau a trouvé cette définition dans le chapitre du *Droit de la guerre et de la paix* qui cherche à démontrer que « la Souveraineté peut être aliénée, quelquefois par le Roi, et quelquefois par le Peuple »[854], et il retourne cette référence contre Grotius lui-même.

À cet effet, il commence par affirmer que cette définition ne peut s'appliquer à la liberté : elle ne peut être ni vendue, ni donnée, car elle est indissolublement attachée à l'existence même. Rousseau ici s'appuie sur Locke[855] et surtout sur Montesquieu[856], auquel il reprend presque textuellement l'argument de la « folie » que constituerait une telle renonciation.

> La liberté de chaque citoyen est une partie de la liberté publique. Cette qualité, dans l'État populaire, est même une partie de la souveraineté. Vendre sa qualité de citoyen est un acte d'une telle extravagance qu'on ne peut pas la supposer dans un homme.[857]

---

[850] Voir *CS* I, 1, *OC* III, p. 352 : « 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. »
[851] B. Bernardi, « De l'*alienatio* à l'aliénation par l'*appallotriôsis* : Rousseau débiteur d'Aristote », *Annales Jean-Jacques Rousseau*, 48, 2008, p. 61-77.
[852] *CS* I, 4 *OC* III, p. 355.
[853] *Rhétorique*, éd. Médéric Dufour, Paris, Les Belles Lettres, 1960.
[854] *Droit de la guerre et de la paix*, II, 6, 3, v. 1, p. 315.
[855] *Discours sur le gouvernement civil*, 23 : « Cette liberté par laquelle l'on n'est point assujetti à un pouvoir arbitraire et absolu est si nécessaire, et est unie si étroitement avec la conservation de l'homme, qu'elle n'en peut être séparée que par ce qui détruit en même temps sa conservation et sa vie. »
[856] Sur le « texte virtuel » que Rousseau commente dans ces premiers chapitres du *Contrat social*, un « composite de références précises à Grotius, Pufendorf et Hobbes » auxquels il faut ajouter des emprunts à Montesquieu, voir l'annotation de Bruno Bernardi dans son édition du texte, Paris, Garnier Flammarion, p. 183-189.
[857] *EL* XV, 2.

> Dire qu'un homme se donne gratuitement, c'est dire une chose absurde et inconcevable ; un tel acte est illégitime et nul, par cela seul que celui qui le fait n'est pas dans son bon sens. Dire la même chose de tout un peuple, c'est supposer un peuple de foux : la folie ne fait pas droit.[858]

Le véritable enjeu ici est la définition de la liberté politique, et c'est là où réside la différence entre Rousseau et Montesquieu. Comme l'a montré Bruno Bernardi, revenir à la définition aristotélicienne de l'aliénation permet à Rousseau d'aller à l'encontre d'une conception des droits subjectifs, qui considère la liberté comme un « bien » au même titre que des possessions matérielles, susceptible par conséquent d'être l'objet d'une renonciation volontaire, d'une aliénation – c'est la conception défendue par Grotius. Contre cette conception, le retour à la définition aristotélicienne de l'aliénation permet à Rousseau de faire de la liberté non une propriété, mais une qualité de la personne morale, qui s'avère donc rigoureusement inaliénable[859]. Le « pacte de sujétion » est donc en réalité une contradiction dans les termes : il ne s'agit pas d'un véritable pacte, puisqu'il ne profite qu'à l'une des deux parties.

La référence à Aristote permet à Rousseau de s'écarter de Montesquieu et d'expliciter l'articulation entre « liberté publique », « liberté morale » et « souveraineté ». En ce sens, il se rapproche d'une définition antique, aristotélicienne, de la liberté, qui ne dissocie pas l'exercice des droits civiques et des facultés morales.

Ainsi, la référence à Aristote permet à Rousseau de prendre ses distances avec Montesquieu, qui critique ouvertement les *Politiques* : « Aristote veut prouver qu'il y

---

[858] *CS* I, 4, *OC* III, p. 356. Voir aussi *DOI*, *OC* III, p. 184, un développement qui reprend contre Pufendorf une argumentation très proche de celle de Montesquieu.

[859] *CS* I, 4 *OC* III, p. 356 : « Renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs. Il n'y a nul dédomagement possible pour quiconque renonce à tout. Une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme, et c'est ôter toute moralité à ses actions que d'ôter toute liberté à sa volonté. » Ainsi, comme le montre Bruno Bernardi, au-delà de la réfutation ponctuelle de Grotius, le retour à Aristote permet à Rousseau d'élaborer une définition moderne de l'aliénation, définie comme le rapport par lequel ce qui est de l'ordre de l'être est traité comme appartenant à l'ordre de l'avoir.

a des esclaves par nature, et ce qu'il dit ne le prouve guère. »[860] Seul le climat, selon Montesquieu, pourrait expliquer l'établissement d'un esclavage « fondé sur une raison naturelle ». Rousseau ne se situe pas sur le même plan : il ne cherche à expliquer ni les raisons ni l'injustice de l'esclavage[861], mais à démontrer son invalidité sur le plan des principes de droit politique. Réactiver la conception antique d'un asservissement conçu comme servilité morale[862] lui permet également de proposer une définition de la liberté politique différente de celle de Montesquieu, et plus proche à certains égards d'une définition antique.

Dans sa définition de la liberté, Rousseau dialogue en effet avec le livre XI de *L'Esprit des lois*, consacré à la « liberté politique ». Le chapitre « De l'état civil » reprend ainsi la distinction entre indépendance et liberté[863], faisant de la liberté, c'est-à-dire du respect mutuel des lois, la condition fondamentale de l'existence politique. Mais Rousseau va plus loin, semble-t-il, en faisant de la liberté politique la condition même de la liberté morale. Ainsi, le pacte social tel que le décrit Rousseau ne peut pas, en dernière analyse, être analysé comme une aliénation à proprement parler : loin de renoncer à certaines qualités, ils ont tout à gagner dans un tel pacte[864] : « On pourroit sur ce qui précede ajouter à l'acquis de l'état civil la liberté morale, qui seule

---

[860] *EL* XV, 7.

[861] Chez Montesquieu, la dénonciation de l'injustice de l'esclavage au livre XV de *L'Esprit des lois* (notamment dans le fameux chapitre XV, 5, « De l'esclavage des nègres ») et l'explication par des « raisons naturelles » participent d'un même mouvement mettant en évidence que l'esclavage réel ne correspond à aucun droit, mais à des impératifs pratiques, notamment économiques.

[862] Elle est notamment présente dans la description de l'homme social à la fin du second *Discours* : « fier de son esclavage, il parle avec dédain de ceux qui n'ont pas l'honneur de le partager » (*OC* III, p. 192).

[863] Voir *EL* XI, 3 : « Il faut se mettre dans l'esprit ce que c'est que l'indépendance, et ce que c'est que la liberté. La liberté est le droit de faire tout ce que les lois permettent ; et si un citoyen pouvait faire ce qu'elles défendent, il n'aurait plus de liberté, parce que les autres auraient tout de même ce pouvoir. »

[864] Voir *CS* II, 4, *OC* III, p. 375 : « […] au lieu d'une aliénation, ils n'ont fait qu'un échange avantageux d'une manière d'être incertaine et précaire contre une autre meilleure et plus sûre, de l'indépendance naturelle contre la liberté, […] ».

rend l'homme vraiment maitre de lui ; car l'impulsion du seul appetit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescritte est liberté. »[865]

Cette dernière définition peut faire écho à l'une des deux citations des *Politiques* d'Aristote tirées de la lecture des *Discours sur le gouvernement* d'Algernon Sidney, que Rousseau recopie dans le manuscrit R18 :

> *En marge* : Ib : p. 298.
> Arist. Polit. L. 3. c. 12.
> *Qui legem praeesse jubet, videtur jubere praeesse Deum et leges : Qui autem hominem praeesse jubet, adjungit et bestiam : libido quippe talis est, atque obliquos agit, etiam viros optimos qui sunt in potestate ex quo mens absque appetitu lex est*.[866]

> Qui prescrit le règne de la loi semble prescrire le règne de la divinité comme celui des lois, tandis que qui prescrit le règne d'un homme, ajoute aussi celui d'une bête féroce. Car tel est bien le désir : il pousse au mal même les meilleurs des hommes lorsqu'ils se trouvent au pouvoir : il s'ensuit que la loi est un esprit dépourvu de tout désir.[867]

La présence, dans le texte du chapitre « De l'état civil », du terme d'« appétit » opposé au gouvernement de la loi, peut être un écho de l'*appetitus* du texte de Leonardo Bruni : si Rousseau déplace ici la thèse d'Aristote pour appliquer un principe de gouvernement collectif à la formation morale de l'individu, il s'appuie sur lui pour différencier nettement le gouvernement de la loi du gouvernement d'un homme[868].

---

[865] *CS* I, 8, *OC* III, p. 365.

[866] MsR18, f°5 v°; *Politiques*, III, 16, 1287a ; trad. de Leonardo Bruni, t. III, p. 122. Dans son cahier de notes, Rousseau recopie scrupuleusement le texte de Sidney et de son traducteur français, Samson, qui transforme le *absque appetitu* de la traduction de Leonardo Bruni en *atque appetitus* ; voir Sidney, *Discours sur le gouvernement*, Ch. second, section X, p. 292. Ce contresens (la loi devient ainsi non plus « un esprit dépourvu de désir » mais au contraire « un esprit accompagné d'un désir ») ne semble pas avoir affecté la compréhension générale de la phrase par Rousseau.

[867] Nous traduisons le texte de Bruni ; voici la traduction de Pierre Pellerin de l'original grec : « Ainsi donc vouloir le gouvernement de la loi c'est, semble-t-il, vouloir le gouvernement du dieu et de la raison seuls, mais vouloir celui d'un homme c'est ajouter celui d'une bête sauvage, car c'est ainsi qu'est le désir, et la passion fait dévier les magistrats, même quand ils sont les meilleurs des hommes. Voilà pourquoi la loi est une raison sans désir. »

[868] On trouve des échos de ce passage dans d'autres textes de Rousseau, notamment dans le chapitre consacré à la monarchie, *CS* III, 6, *OC* III, p. 412 : « Pour voir ce qu'est ce Gouvernement en lui-même, il faut le considérer sous des Princes bornés ou méchans ; car ils arriveront tels au Trône, ou le Trône les rendra tels. » ; voir aussi *LEM* IX, *OC* III, p. 891 : « La justice dans le peuple est une vertu

Cette définition de la loi par la généralité se trouve au cœur d'une conception de la liberté politique différente de celle proposée par Montesquieu, qui la conçoit comme le résultat de l'équilibre des pouvoirs[869]. Rousseau la définit en revanche comme participation à la souveraineté, c'est-à-dire à la volonté générale :

> Afin donc que le pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme tacitement cet engagement qui seul peut donner de la force aux autres, que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps : ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre ; car telle est la condition qui donnant chaque Citoyen à la Patrie le garantit de toute dépendance personnelle ; condition qui fait l'artifice et le jeu de la machine politique, et qui seule rend légitimes les engagemens civils, lesquels sans cela seroient absurdes, tyranniques, et sujets aux plus énormes abus.[870]

En reprenant pour partie la définition antique de la citoyenneté comme participation et soumission au pouvoir collectif, Rousseau construit son propre système politique, s'écartant aussi bien de la souveraineté définie par Bodin, que de l'équilibre des pouvoirs tracé par Montesquieu. Il construit ainsi un système résolument moderne, en reprenant l'exigence antique de liberté et d'égalité :

> Si l'on recherche en quoi consiste précisément le plus grand bien de tous, qui doit être la fin de tout sistême de législation, on trouvera qu'il se réduit à ces deux objets principaux, la *liberté*, et *l'égalité*. La liberté, parce que toute dépendance particuliere est autant de force ôtée au corps de l'État ; l'égalité, parce que la liberté ne peut subsister sans elle. [871]

La notion de souveraineté populaire constitue le fondement théorique de cette double exigence.

---

d'état ; la violence et la Tyrannie est de même dans les Chefs un vice d'état. Si nous étions à leurs places nous autres particuliers, nous deviendrions comme eux violens, usurpateurs, iniques. » C'est ce qui différencie nettement Rousseau de Montesquieu, lequel pense la monarchie comme le gouvernement selon la loi.

[869] Voir *EL*, XI, 4 : « La liberté politique ne se trouve que dans les gouvernements modérés. Mais elle n'est pas toujours dans les États modérés ; elle n'y est que lorsqu'on n'abuse pas du pouvoir ; […] Pour qu'on ne puisse abuser du pouvoir, il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir. »

[870] *CS* I, 7, « Du souverain », *OC* III, p. 364.

[871] Voir *CS* II, 11, *OC* III, p. 391. Rousseau se différencie en cela de Montesquieu, qui, notamment dans le fameux chapitre « De la constitution d'Angleterre », établit la liberté politique sur l'inégalité institutionnelle.

V. 3. Le modèle antique dans la notion de volonté générale

V. 3. 1. *La citoyenneté aristotélicienne et la souveraineté populaire*

La notion de souveraineté populaire, centrale dans le système politique de Rousseau, est à la fois celle par laquelle il se montre le plus proche d'une conception politique antique, et celle qui fait de lui un penseur politique résolument moderne. Éclaircir le rôle que jouent les références à l'Antiquité dans la construction de ce concept permet non seulement de mieux le comprendre, mais aussi de répondre à une partie des objections qui ont été portées contre elle, et notamment à l'accusation de despotisme initialement formulée par Benjamin Constant, reprise par la suite sous la forme d'une accusation de totalitarisme.

La critique de la souveraineté populaire se trouve au cœur de ce qui constitue à plusieurs égards le premier commentaire critique articulé de la théorie politique de Rousseau. Le reproche d'anachronisme que Constant lui adresse porte sur cette notion même : les *Principes de politique*[872] font résider le potentiel tyrannique du système de Rousseau dans l'extension excessive de ce concept, que le discours *De la liberté des anciens comparée à celle des Modernes* attribue à une confusion entre ces deux sortes de liberté :

> […] je montrerai qu'en transportant dans nos temps modernes une étendue de pouvoir social, de souveraineté collective qui appartenait à d'autres siècles, ce génie sublime qu'animait l'amour le plus pur de la liberté a fourni néanmoins de funestes prétextes à plus d'un genre de tyrannie.[873]

La méconnaissance de la conception moderne de la liberté, conçue comme protection des jouissances privées, mènerait ainsi Rousseau à construire son système politique

---

[872] *Principes de politique*, Chapitre 1, dans *Écrits politiques*, éd. Marcel Gauchet, Paris, Gallimard, 1997, p. 313-314. Il s'agit ici de la version tardive, resserrée des *Principes* (1815) ; la première version, celle de 1806, consacre un livre entier à réfuter la théorie de Rousseau. L'argument principal de Constant reste inchangé : il porte principalement sur le concept de souveraineté populaire.

[873] Benjamin Constant, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, dans *Écrits politiques*, éd. Marcel Gauchet, Paris, Gallimard, 1997, p. 604.

sur la base d'une conception anachronique de la liberté conçue comme participation à la puissance publique[874] et non comme garantie des jouissances privées.

L'analyse de Constant met en évidence une question essentielle du système rousseauiste[875]. Il a cependant méconnu le fait que Rousseau lui-même la constitue en problème, et pris pour une solution ce qui constitue l'énoncé de contradictions inhérentes à l'ordre politique. Le premier problème réside fondamentalement dans la conception de la citoyenneté : Constant a bien perçu que Rousseau définit la citoyenneté comme participation au pouvoir public collectif. Cette définition repose effectivement sur des bases antiques : comme l'a montré Bruno Bernardi, Rousseau réactive notamment la définition aristotélicienne du citoyen, ce qui lui permet de transformer la définition bodinienne de la souveraineté. Cela lui permet d'établir une typologie spécifique des gouvernements, qui pose la démocratie en critère légitime des autres types de gouvernement. Toutefois, la distinction fondamentale entre souveraineté et gouvernement, que Rousseau reprend également à Bodin, permet de nuancer la vision donnée par Constant d'un système effaçant toute protection des libertés et des droits individuels : comme nous le verrons, loin d'être négligés dans le *Contrat social*, ils constituent une partie essentielle de la « politique du citoyen »[876]. Rousseau n'invoque pas les exemples de Sparte et de Rome par fascination pour un modèle de société qui effacerait toute distinction entre sphère privée et publique, mais au contraire pour proposer un modèle politique garantissant les droits individuels plus efficacement que les sociétés contemporaines dépolitisées qu'il peut observer.

---

[874] « Le but des anciens était le partage du pouvoir social entre tous les citoyens d'une même patrie. C'était là ce qu'ils nommaient liberté. Le but des modernes est la sécurité dans les jouissances privées ; et ils nomment liberté les garanties accordées par les institutions à ces jouissances. » (*Ibid*., p. 603).

[875] Nous poursuivons ici ce qu'affirme Bronislaw Baczko, *Rousseau, solitude et communauté*, Paris-La Haye, Mouton, 1974, p. 332-338.

[876] Voir Bruno Bernardi, « La politique du citoyen (sur un passage orphelin du *Contrat social*) », *Philosophiques*, volume 43, n° 1, 2016, p. 3-21.

Dans cette entreprise, Rousseau s'appuie sur la philosophie politique antique afin de se situer par rapport à deux interlocuteurs majeurs : Bodin et Montesquieu. La conception aristotélicienne de la citoyenneté permet à Rousseau de redéfinir la souveraineté comme souveraineté populaire ; cette définition implique également une redéfinition de la loi par sa généralité, pour laquelle Rousseau s'appuie également sur Aristote et Platon. La distinction essentielle de Bodin entre souveraineté et gouvernement lui permet cependant, en retour, de circonscrire les prérogatives du citoyen. Enfin, le dialogue avec Montesquieu s'avère décisif pour réinterpréter cette distinction fondamentale comme un équilibre entre les pouvoirs législatif et exécutif. Ce tissu de références permet à Rousseau de définir un modèle de démocratie résolument moderne.

Rousseau commence cette entreprise de « remaniements conceptuels en série »[877] en redéfinissant le concept de souveraineté hérité de Bodin. Pour cela, il mobilise la définition aristotélicienne du citoyen[878] comme participant à la puissance publique, à l'intérieur même de la conception bodinienne d'une souveraineté définie comme pouvoir absolu et illimité – ce qui l'amène à modifier profondément l'un et l'autre concept. Bruno Bernardi met en lumière les risques induits par cette opération[879]: comment Rousseau peut-il effectuer cette greffe conceptuelle sans fragiliser le concept même de souveraineté ? Comment le simple citoyen peut-il se voir doté de « la puissance absolue et perpétuelle d'une République », selon les

[877] Nous reprenons ici les termes de Bruno Bernardi, *La Fabrique des concepts*, p.207. Voir aussi l'annotation de son édition du *Contrat social*, p. 194-195.
[878] Robert Derathé, dans son annotation au *Discours sur l'économie politique*, invitait déjà à « réviser » le jugement de Charles Vaughan selon lequel « Aristote n'a eu qu'une faible influence directe sur Rousseau » (*OC* III, p. 1393 et *Political Writings*, II, p. 560). Les citations explicites et implicites d'Aristote, ainsi que les notes de lecture présentes dans le manuscrit R18, manifestent un engagement direct avec le texte des *Politiques* notamment.
[879] *La Fabrique des concepts*, *op. cit.*, p. 205 *sqq*.

termes de la définition de Bodin[880] ? En d'autres termes, comment articuler la définition des *droits* du citoyen à celle du *pouvoir* de l'État ?

Les notes prises dans le manuscrit R18 démontrent que Rousseau a lu l'ensemble des *Six livres de la République* de Bodin[881], qui se trouve cité dans le *Discours sur l'économie politique* au sujet de l'imposition, et dans le *Contrat social*[882], à propos de la différence entre citoyen et bourgeois. La référence à Bodin constitue dans ce passage une attaque directe. Elle ne porte pas seulement sur la définition des catégories de la population genevoise, mais plus largement sur la définition des attributs et des tâches du citoyen. La définition rousseauiste du citoyen comme « participant à l'autorité souveraine »[883] s'oppose ainsi diamétralement à celle de Bodin : « franc sujet tenant de la souveraineté d'autrui »[884]. Rousseau, lecteur de Bodin, ne peut ignorer que ce dernier élabore cette définition dans une opposition explicite à la définition aristotélicienne du citoyen par sa participation aux magistratures et aux délibérations publiques[885]. Dans quelle mesure le citoyen souverain que Rousseau oppose au citoyen sujet de Bodin[886] est-il l'héritier du citoyen magistrat d'Aristote?

Il faut tout d'abord remarquer que Rousseau définit le citoyen ordinaire par la dualité de son statut ; il est à la fois celui qui exerce le pouvoir politique, et celui qui

---

[880] *Les Six livres de la République*, I, 9, 1576, p. 124. C'est là le cœur de la définition de Bodin, qui, comme Hobbes, conçoit la souveraineté essentiellement comme un pouvoir.
[881] Comme l'attestent les notes de lecture prises aux folios 12 verso à 13 verso du manuscrit R 18. Voir l'analyse qu'en fait Bernard Gittler, *Rousseau et l'héritage de Montaigne*, p. 34-38.
[882] I, 6 *OC* III, p. 360-362.
[883] *CS* I, 6 *in fine*, *OC* III, p. 362.
[884] *Six livres de la République*, I, 6, 1576, p. 49.
[885] *Six livres de la République*, I, 6, 1576, p. 56 : « Mais la faute est bien plus grande de dire qu'il n'est pas citoyen, qui n'a part aux magistrats, et voix délibérative aux estats du peuple, soit pour iuger, soit pour affaires d'estat. C'est la définition du citoyen que Aristote nous a laissée par escrit. Puis apres il se corrige, disant que sa definition n'a lieu sinon en l'estat populaire. Or luy mesme confesse en un autre lieu, que la definition ne vaut rien si elle n'est generale. » Deux notes marginales renvoient aux *Politiques*, III, 1 et 4 pour la définition du citoyen, et aux *Topiques*, VI, pour la définition d'une définition. Bodin, par la suite, conteste la pertinence de la définition aristotélicienne du citoyen pour la démocratie même.
[886] *La Fabrique des concepts*, *op. cit.*, p. 211-212.

le subit : les associés du pacte social « s'appellent en particulier *Citoyens* comme participans à l'autorité sociale, et *Sujets* comme soumis aux lois de l'État »[887]. Or cette dualité fait écho à celle qu'Aristote mentionne de manière récurrente ; selon lui, le citoyen doit maîtriser deux vertus complémentaires et en apparence opposées : « il semble que d'une certaine manière, l'excellence d'un bon citoyen soit d'être capable de bien commander et de bien obéir »[888].

Ce que Rousseau semble avoir repris d'Aristote, c'est moins la définition des fonctions du citoyen en elles-mêmes, que la définition du citoyen par l'exercice d'un pouvoir collectif. Aristote définit en effet la cité comme l'association de ceux qui disposent en partie du pouvoir d'influer sur les décisions collectives, et rendent ainsi possible l'autonomie de la cité :

> *Cui enim habilitas est participandi potestatis publicae deliberativae et iudiciariae, hunc civem esse dicimus eius civitatis. Civitatem vero talium multitudinem, quae ipsa per se sufficiens sit, ut simpliciter dixerim, ad vivendum.*
> Celui qui a la capacité de participer au pouvoir délibératif ou judiciaire, nous disons qu'il est citoyen de la cité concernée. Et nous appelons cité la foule de gens de cette sorte, si elle peut se suffire à elle-même pour se conserver, pour le dire simplement.[889]

Cette définition est celle à laquelle aboutit Aristote, au terme d'une recherche qui le conduit à proposer trois définitions différentes[890]. Elle vise à une plus grande généralité que les précédentes, mais reste cependant nettement inspirée par le modèle

---

[887] *CS* I, 6, *OC* III, p. 362. Voir aussi *CS* I, 7, *OC* III, p. 362 : « Chaque individu, contractant, pour ainsi dire, avec lui-même, se trouve engagé sous un double rapport ; savoir, comme membre du Souverain envers les particuliers, et comme membre de l'État envers le Souverain. »

[888] *Pol* III, 4, 1277a, trad. P. Pellegrin, p. 218. Traduction de Bruni : *ac praeclari civis virtus est, posse praeesse & subesse laudabiliter* (t. III, p. 111). Voir également *Pol* I, 1 1252 a : « quand on exerce le pouvoir selon les règles de la science qui fait que l'on est tour à tour gouvernant et gouverné on serait homme politique » (trad. P. Pellegrin ; trad. Bruni : *quando vero secundum rationem talis scientiae in parte praesidet, et in parte subest gubernator civitatis.* Voir aussi III 6 9 1278b dans la définition de l'autorité du magistrat et VI 2 1-2 1317a où cette alternance est définie, avec la liberté, comme la caractéristique de la démocratie : « Une des marques de la liberté, c'est d'être tour à tour gouverné et gouvernant » (trad. Pellegrin).

[889] *Pol* III 1 12 1275a, trad. P. Pellegrin, p. 209. Traduction Bruni, t. III, p. 110.

[890] Pour un exposé de ces différentes définitions et de leurs enjeux, voir l'article de Curtis Johnson, « Who Is Aristotle's Citizen ? », *Phronêsis*, n° 29, 1, 1984, p. 73-90.

de la cité athénienne[891] : elle retient les deux capacités élémentaires du citoyen athénien, celle de participer à l'assemblée des citoyens (*ekklésia*) et au tribunal de l'Héliée. La traduction de Leonardo Bruni insiste encore davantage que ne le fait le texte grec sur l'idée que le citoyen défini par Aristote exerce une partie de la puissance publique[892].

En définissant le citoyen comme « participant à l'autorité souveraine », Rousseau reprend cet élément caractéristique de la théorie aristotélicienne[893], et le terme même du texte de Leonardo Bruni (*participare*). Il s'écarte cependant d'Aristote dans la définition de ce pouvoir ; écartant celui de juger comme celui de décider, il ne retient que le pouvoir de délibérer : la « délibération publique » étant donnée d'emblée comme une caractéristique essentielle du souverain, dans le chapitre qui lui est consacré[894]. L'assemblée populaire se voit ainsi dotée d'un rôle essentiel : c'est en elle que réside le pouvoir souverain.

Le passage par la définition antique permet à Rousseau de redéfinir la souveraineté bodinienne comme une souveraineté populaire. De fait, la définition du

---

[891] Voir l'article de Claude Mossé, « La conception du citoyen dans la *Politique* d'Aristote », *Eirene, studia Graeca et Latina*, 6, 1967, p. 18.

[892] Dans le texte original, l'idée « d'exercer un pouvoir » est présente essentiellement à travers le terme d'arkhê : Πολίτης δ'ἁπλῶς οὐδενὶ τῶν ἄλλων ὁρίζεται μᾶλλον ἢ τῷ μετέχειν κρὶσεως καὶ ἀρχῆς.

[893] Francis Wolff souligne que la nouveauté et la spécificité de la démarche d'Aristote résident dans la définition du citoyen comme disposant d'un pouvoir. Sa description de la théorie politique d'Aristote semble presque, au premier abord, pouvoir s'appliquer à celle de Rousseau : « C'est de la définition du citoyen que dépendent ainsi toutes les analyses politiques du livre III. Comment les réponses s'emboîtent-elles ? Le citoyen sera défini comme *celui qui participe à un des pouvoirs de la cité* (I, 1275 a 22). Notons que cette définition par les fonctions politiques est la seule qui se fonde sur *l'essence même de la cité* : une cité est une communauté dans laquelle existent des *relations de pouvoir* ou d'autorité (*arkhê*) entre ses membres, mais l'autorité proprement politique se distingue de toutes les autres en ce qu'elle est une relation d'égaux ; ainsi un citoyen (le membre d'une communauté politique) est celui qui dispose, *comme tous les autres*, d'un pouvoir dans la cité *sur tous les autres*. Cela ne signifie pas que tous les pouvoirs dont tous les citoyens disposent dans la cité soient nécessairement égaux ; mais cela signifie que, par définition, une relation politique n'est possible qu'entre individus disposant *au moins* les uns à l'égard des autres de pouvoirs égaux. » (*Aristote et la politique*, Paris, PUF, p. 94). Si la réciprocité fondamentale mise en lumière par F. Wolff rapproche le système d'Aristote et celui de Rousseau, la distinction fondamentalement moderne entre souveraineté et gouvernement permet à Rousseau de redéfinir la fonction du citoyen.

[894] « Il faut remarquer encore que la délibération publique, qui peut obliger tous les sujets envers le Souverain, à cause des deux différens rapports sous lesquels chacun d'eux est envisagé, ne peut, par la raison contraire, obliger le Souverain envers lui-même, et que, par conséquent, il est contre la nature du corps politique que le Souverain s'impose une loi qu'il ne puisse enfreindre. » *CS* I, 7, *OC* III, p. 362.

citoyen comme homme libre amène Aristote, au livre III des *Politiques*, à attribuer le plus grand pouvoir (*potestas*) dans la cité à la majorité des citoyens, ou la *multitudo*[895]. Rousseau s'écarte cependant d'une telle conception, qui procède par division et répartition (attribution d'un certain pouvoir à une certaine catégorie) du pouvoir public. En reprenant le concept de *populus* de Hobbes, et en l'articulant à la définition bodinienne d'une souveraineté indivisible, Rousseau s'écarte considérablement de la définition aristotélicienne de la citoyenneté. Chez lui, pour reprendre les termes de Bruno Bernardi, le citoyen exerce *pour sa part* la souveraineté commune[896], et non *sa part* de la puissance publique. Sa participation ne peut donc porter que sur des objets d'intérêt commun, et non sur des décisions particulières telles que les jugements. Autrement dit, elle doit se penser non en termes d'action, mais en termes de volonté.

V. 3. 2. *La loi et la volonté générale : un paradigme spartiate et platonicien*

Le déplacement de la souveraineté en souveraineté populaire, à travers la notion de citoyenneté, pose problème. Comment Rousseau peut-il transférer aux citoyens constitués en corps les caractéristiques de la souveraineté telle que la définit Bodin, « absolue et perpétuelle » ? Comment peut-il faire résider dans la multiplicité des citoyens ce qui fait l'unité du corps politique et le principe même de son existence ? Bodin comme Hobbes définissent la souveraineté absolue comme l'unique moyen d'unir une pluralité irréductible, or Rousseau fait résider cette unité dans la

---

[895] *Politiques*, III, 1281b : *Quod autem magis penes multos debeat esse potestas, quam penes paucos, licet optimos, videtur solui posse, et quandam habere dubitationem, immo forte veritatem. […] Quorum oporteat potestatem habere liberos homines ac multitudinem civium : quales sunt quicunque neque opes habent, neque virtutis ullam existimationem* (trad. Bruni, p. 116). « Mais qu'il faille que la masse soit souveraine plutôt que ceux qui sont les meilleurs mais qui sont peu nombreux, cela semblerait apporter une solution qui certes fait difficulté, mais comporte aussi sans doute du vrai. […] sur quoi les hommes libres, c'est-à-dire la masse des citoyens – tous ceux qui ne sont ni riches ni pourvus d'aucun titre à aucune excellence – doivent-ils être souverains ? » (trad. Pierre Pellegrin)

[896] B. Bernardi, *La Fabrique des concepts*, *op. cit*., p. 213.

pluralité même. L'enjeu politique et juridique ici est bien, comme le souligne Giovanni Lobrano, de créer une volonté commune[897]. Menant une analyse proprement philosophique, Bruno Bernardi montre que la redéfinition de la souveraineté en souveraineté populaire est rendue possible par la notion de *volonté générale*[898]. En étendant la volonté politique pour la rendre commune à l'ensemble des membres du souverain, Rousseau abandonne une définition de la volonté souveraine comme rapport de domination d'une volonté sur d'autres volontés, pour la redéfinir comme rapport d'une volonté à son objet.

Rousseau reprend la définition politique de la volonté présente dans le droit romain, où le peuple (*populus*) énonce sa volonté (*voluntas*) par son vote et par la coutume[899]. Mais il s'appuie également sur la philosophie et notamment la philosophie antique, afin de former son propre concept de volonté *générale*. La lecture de Platon notamment permet à Rousseau de fonder sa définition de la loi par la généralité, en reformulant les notions modernes de volonté générale, de souveraineté et de gouvernement.

C'est tout d'abord chez Montesquieu que Rousseau trouve la définition de la puissance législative comme « volonté générale de l'État »[900]. Derrière cette définition commune de la loi comme expression de la volonté générale, réside cependant une différence fondamentale entre les deux auteurs. Chez Montesquieu, le maintien de la liberté politique repose précisément sur la compétition d'ordres différents à l'intérieur de l'État, et notamment sur la défense des avantages de la noblesse[901]. Rousseau,

---

[897] Giovanni Lobrano, « Contratto sociale contro rappresentanza », art. cité, p. 82.
[898] *La Fabrique des concepts*, *op. cit.*, p. 213-217.
[899] Voir *Digeste*, I, 3, 32, 1 : *nam quid interest, suffragio populus voluntatem suam declaret, an rebus ipsis et factis ?* « Qu'importe en effet que le peuple ait manifesté sa volonté par son suffrage ou par l'usage involablement observé ? » (trad. Hulot)
[900] *EL* XI, 6, v. 1, p. 171.
[901] EL XI, 6 : « Il y a toujours dans un État des gens distingués par la naissance, les richesses ou les honneurs ; mais s'ils étaient confondus parmi le peuple, et s'ils n'y avaient qu'une voix comme les autres, la liberté commune serait leur esclavage, et ils n'auraient aucun intérêt à la défendre, parce que

s'appuyant sur la philosophie antique, adopte une définition différente de la loi, qui doit être générale dans son objet comme dans son lieu d'émission : ainsi, elle doit garantir non seulement la liberté, mais aussi l'égalité.

> C'est à la loi seule que les hommes doivent la justice et la liberté. C'est cet organe salutaire de la volonté de tous, qui rétablit dans le droit l'égalité naturelle entre les hommes. C'est cette voix céleste qui dicte à chaque citoyen les préceptes de la raison publique, et lui apprend à agir selon les maximes de son propre jugement, et à n'être pas en contradiction avec lui-même. C'est elle seule aussi que les chefs doivent faire parler quand ils commandent ; car si-tôt qu'indépendamment des lois, un homme en prétend soûmettre un autre à sa volonté privée, il sort à l'instant de l'état civil, et se met vis-à-vis de lui dans le pur état de nature où l'obéissance n'est jamais prescrite que par nécessité.[902]

Ce texte réinterprète en termes proprement rousseauistes une définition à la fois platonicienne et aristotélicienne de la loi. Il réinvestit ainsi aussi bien la définition du pouvoir politique comme s'exerçant sur des hommes libres et égaux, que l'opposition entre la rationalité de la loi et la domination des passions d'un seul homme. La notion de souveraineté populaire forme la clef de voûte de cet édifice conceptuel : la généralité de la loi garantit que chacun, en tant que partie du corps politique, a pouvoir sur tous.

Aristote et surtout Platon permettent à Rousseau de corriger une définition de la loi comme expression parfois arbitraire du pouvoir, qu'il trouve chez Grotius, Bodin ou Hobbes. Nous avons déjà évoqué la citation des *Politiques* que Rousseau recopie dans les *Discours sur le gouvernement* d'Algernon Sidney, et qui définit la loi comme un « esprit dépourvu de tout désir »[903], l'opposant aux débordements que causerait la domination d'un homme. Rousseau recopie cette citation dans son carnet

---

la plupart des résolutions seraient contre eux. La part qu'ils ont à la législation doit donc être proportionnée aux autres avantages qu'ils ont dans l'État. » Pour une explication des équilibres sociaux dans la pensée de Montesquieu, qui ne se réduit pas à la défense des privilèges aristocratiques, voir Raynaud Philippe , « Angleterre », dans *Dictionnaire Montesquieu* [en ligne], sous la direction de Catherine Volpilhac-Auger, ENS de Lyon, septembre 2013. URL : http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1377670054/fr.

[902] *Discours sur l'économie politique*, *OC* III, p. 248. Ce passage est repris dans le Manuscrit de Genève, *OC* III, p. 310.

[903] *Politiques* III, 16, 5, 1287 a ; Ms R18, f°5 v°.

de notes alors qu'il prépare le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, où le despotisme est décrit, à la fin du texte, comme la domination des passions d'un seul homme[904].

À partir du *Discours sur l'économie politique*, cette opposition est réarticulée en termes d'opposition entre volonté générale[905] et volonté privée. Rousseau voit ainsi dans les larcins prescrits aux petits Spartiates un parfait exemple d'effet de la volonté générale[906].

> Le corps politique est donc aussi un être moral qui a une volonté ; et cette volonté générale, qui tend toûjours à la conservation et au bien-être du tout et de chaque partie, et qui est la source des lois, est pour tous les membres de l'état par rapport à eux et à lui, la regle du juste et de l'injuste ; vérité qui pour le dire en passant, montre avec combien de sens tant d'écrivains ont traité de vol la subtilité prescrite aux enfants de Lacédémone, pour gagner leur frugal repas, comme si tout ce qu'ordonne la loi pouvoit ne pas être légitime.[907]

Rousseau prend connaissance de cet épisode à travers plusieurs médiations. Son interprétation se démarque de celle de Hobbes, qui prend le même exemple afin de démontrer la toute-puissance de la loi civile dans la détermination des fautes morales.

> Or, il dépend de la loi civile de définir quelles sont les choses dont nous pouvons contracter. Ce qui me fait dire que la république de Lacédémone, permettant à la jeunesse de dérober, pourvu qu'elle ne soit pas prise sur le fait, ne faisait autre chose qu'établir une loi par laquelle ce qu'on aurait pris subtilement ne serait plus censé le bien d'autrui.[908]

---

[904] « C'est ici que tous les particuliers redeviennent égaux parce qu'ils ne sont rien, et que les Sujets n'ayant plus d'autre Loi que la volonté du Maître, ni le Maître d'autre regle que ses passions, les notions du bien, et les principes de la justice s'évanouissent de rechef. » *OC* III, p. 191.

[905] Sur l'articulation entre « volonté générale » et « loi », et la formulation de cette articulation dans le *Discours sur l'économie politique*, voir les articles de Bruno Bernardi, « L'invention de la volonté générale », et Gabrielle Radica, « La volonté générale : entre peuple et gouvernement », dans *Discours sur l'économie politique*, éd. Bruno Bernardi, Paris, Vrin, 2002, p. 103-120 et 121-136. Il faut souligner que la volonté générale est le socle commun de la souveraineté et du gouvernement : c'est un des rares éléments communs à ces deux parties essentielles de l'État.

[906] Yves Touchefeu reconstitue l'histoire des différentes interprétations de cet épisode célèbre dans la section de son ouvrage consacrée au « jeune Spartiate et [au] petit renard », *L'Antiquité et le christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*, *op. cit.*, p. 502-513.

[907] *DEP*, *OC* III, p. 245.

[908] Hobbes, *Le Citoyen*, VI, 17, trad. Sorbière, éd. Simone Goyard-Fabre, Paris, Garnier Flammarion, p. 161.

La référence commune aboutit cependant à deux interprétations bien différentes. Contrairement à l'auteur du *Citoyen*, Rousseau ne cherche pas à légitimer l'arbitraire de la loi par la puissance qui l'émet : le citoyen n'est pas tenu d'obéir à toute décision du détenteur du pouvoir suprême quel qu'il soit. La loi doit être observée, non comme manifestation d'un pouvoir, mais comme expression de la volonté générale, laquelle ne vaut elle-même que parce qu'elle s'oppose à des volontés particulières, qui risquent de fracturer le corps politique. Ainsi, la loi ne peut pas purement et simplement apporter une sanction et un appui à n'importe quel acte : ne peuvent être approuvés par la loi que les actes qui bénéficient réellement à l'intérêt commun. De cette manière, loin d'être une école d'immoralité, la loi politique, quelque particulière qu'elle soit, reste la principale voie d'accès à la moralité[909].

Rousseau s'écarte ainsi tant de Hobbes que de Montaigne, qui dans *l'Apologie de Raymond Sebon* cite cette pratique à titre d'exemple de la relativité des règles morales[910]. Certes, il reprend à l'auteur des *Essais* le terme même de « subtilité », qui fait écho au texte-source de Plutarque-Amyot précisant comment les enfants sont entraînés à voler « subtilement ». Chez Plutarque-Amyot, cette « subtilité » est provoquée et entretenue par un régime délibérément maigre[911], que Rousseau rappelle en insistant sur la « frugalité » du repas que les petits Spartiates sont poussés à dérober. Il faut tout d'abord remarquer que Rousseau ne fait pas explicitement l'éloge de cette pratique, il la défend contre la critique, et s'attache à en montrer la raison

---

[909] L'opposition de Rousseau à Hobbes sur ce point est réitérée dans sa « Lettre à des gens de loi » du 15 octobre 1758 (*CC* n°712, V, p. 177) qui reproche au « blasphémateur Hobbes » d'avoir placé « l'autorité souveraine » au-dessus de « l'autorité de Dieu », de la « loi naturelle », et de « l'honneur ».

[910] *Essais* II, 12, « Apologie de Raimond de Sebonde », p. 616 : « Telle chose est icy abominable, qui apporte recommandation ailleurs, comme en Lacedemone la subtilité de desrober. »

[911] Plutarque, *Vie de Lycurgue*, XXXXVI : « car on leur donnoit bien fort peu à manger, afin que la necessité les contraignist à soy hasarder hardiment, et à inventer quelque habilité pour en desrober subtilement. C'était la cause premiere et principale, pour laquelle on leur donnait si petit à manger, mais l'accessoire estoit afin que leurs corps en creussent en haulteur davantage ». (*Œuvres de Plutarque*, Paris, Cussac, 1801, t. 1, p. 184.

politique[912]. En ce sens, sa démarche se rapproche de celle de Rollin, qui dans le *Traité des études*[913] conteste, contre plusieurs « auteurs », la qualification de vol appliquée à cette coutume spartiate. Rousseau s'appuie toutefois sur un argument qui lui est propre en rapportant cette coutume à son concept de la volonté générale : il la replace dans le contexte global d'une éducation formant les citoyens à satisfaire leur intérêt propre dans le cadre de règles collectives, et non pas au détriment de ces règles. Cette éducation s'enracine au plus jeune âge dans l'instinct de conservation le plus élémentaire : elle donne ainsi le socle le plus solide possible à la loi politique, en la faisant réguler un instinct naturel.

Dans l'interprétation de Rousseau, l'éducation au vol des petits Spartiates ne représente pas le conflit entre la loi naturelle et la loi politique[914]. Il ne s'agit pas de justifier toute loi, quelque cruelle ou absurde qu'elle soit ; pour s'en convaincre, il suffit de comparer cette mention de l'éducation des Spartiates à celle du traitement des Hilotes dans les *Principes du droit de la guerre*, où Rousseau dénonce comme « barbare » et « superflue » la déclaration de guerre des éphores aux esclaves hilotes[915]. Entraîner les enfants à voler leur repas contribue à créer une volonté générale au sein de la communauté, qui se définit aussi par son opposition avec d'autres sociétés : ainsi, Rousseau considère que les esclaves ne faisaient pas partie de la communauté politique spartiate, et se trouvaient dans un rapport de guerre naturelle avec leurs maîtres.

---

[912] Dans *Julie*, Rousseau, à travers son héroïne, condamne la pratique spartiate sur un plan moral, la comparant à l'hypocrisie religieuse : « si la crainte de la honte ou du châtiment m'empêchent de mal faire pour mon profit, je n'ai qu'à mal faire en secret, la vertu n'a plus rien à me dire, et si je suis surprise en faute, on punira comme à Sparte non le délit, mais la maladresse. » *Julie*, III, 18, *OC* III, p. 358.

[913] Rollin, *Traité des études*, Livre VI, « De l'histoire », III, chapitre 2, « Troisième morceau tiré de l'histoire grecque », « Sur le vol permis chez les Lacédémoniens ».

[914] C'est même tout le contraire : l'entraînement physique qu'elle implique reste la meilleure voie vers une éducation morale, comme l'affirme l'*Emile*, II, *OC* IV, p. 361-362 : « Vous ne parviendrez jamais à faire des sages si vous ne faites d'abord des poliçons ; c'étoit l'éducation des Spartiates : au lieu de les coller sur des livres, on commençoit par leur apprendre à voler leur diner. »

[915] *DEP*, *OC* III, p. 608 ; éd. Bruno Bernardi, Vrin, p. 81.

Seule peut être véritablement comptée comme une loi, aux yeux de Rousseau, ce qui concerne et préserve l'intérêt de l'ensemble de la communauté. La loi constitue ainsi le principal rempart contre la formation de sociétés partielles, qui détournent les structures collectives dans le but de satisfaire leur intérêt particulier. Elle constitue ainsi un moyen d'éducation morale amenant au souci de l'intérêt collectif. L'héritage de Platon est sensible dans une telle conception ; Rousseau s'approprie la conception platonicienne de la loi.

On peut considérer la valorisation même de l'exemple spartiate comme la marque d'une influence platonicienne chez Rousseau – Platon exprimant à plusieurs reprises son admiration pour Lacédémone, contre le désordre de la démocratie athénienne qui a condamné à la peine capitale son maître Socrate[916]. La construction de Sparte comme paradigme de la volonté générale est-elle l'indice d'une influence platonicienne dans l'élaboration de cette notion ?

Le processus d'élaboration de la volonté générale, que le second *Discours* analyse du point de vue de la formation des passions dans l'individu socialisé, est envisagé dans le *Discours sur l'économie politique*, et plus encore dans le *Contrat social*, comme le principe vital du corps politique lui-même. À ce niveau, les volontés particulières les plus menaçantes pour le corps politique sont moins celles des citoyens en tant qu'individus, que celles des sociétés partielles, associations susceptibles de faire fructifier leur intérêt particulier aux dépens de l'intérêt commun du corps politique.

---

[916] Rousseau annote notamment un passage des *Lois* qui recommande de suivre l'exemple spartiate en construisant les véritables remparts de la cité dans les cœurs des citoyens : *Lois*, VI, 778d 3 – 779 a 3. Cette mention des murailles de Sparte fait écho au mot d'Agésilas rapporté dans les *Apophtegmes des Lacédémoniens*, II : « Un autre luy demandant, pourquoy la ville de Sparte n'avoit point de murailles : en monstrant de ses citoyens armez, il respondit, Voilà les murailles des Lacedæmoniens » (*Œuvres* de Plutarque, Paris, Cussac, t. 16, p. 12).

> Il importe donc pour avoir bien l'énoncé de la volonté générale qu'il n'y ait pas de société partielle dans l'État et que chaque Citoyen n'opine que d'après lui. Telle fut l'unique et sublime institution du grand Lycurgue. Que s'il y a des sociétés partielles, il en faut multiplier le nombre et en prévenir l'inégalité, comme firent Solon, Numa, Servius. Ces précautions sont les seules bonnes pour que la volonté générale soit toujours éclairée, et que le peuple ne se trompe point.[917]

Cette conclusion du chapitre « Si la volonté générale peut errer » met en évidence l'enjeu principal de la définition de la volonté générale et de la mise en avant de l'exemple spartiate. À Sparte, la loi constitue l'expression parfaite d'une volonté qui est celle d'une cité bien unie : chaque citoyen n'est redevable qu'à l'ensemble de ses concitoyens, sans subir aucune dépendance personnelle. Toute la question est alors de savoir par quels moyens garantir l'expression de cette volonté : comment s'assurer que la volonté individuelle des citoyens sera dirigée vers le bien commun ?

La recherche récente a proposé plusieurs généalogies du concept rousseauiste de volonté générale, qui procède d'une relecture de la théologie de Malebranche[918] et de la tradition jusnaturaliste[919]. Toutefois, la lecture de Platon semble avoir également joué un rôle important dans la formulation des enjeux de cette notion capitale. La question de la préservation de la généralité de la volonté des citoyens peut en effet se décliner sous la forme de deux autres questions : d'une part, pourquoi et comment assurer la généralité de la loi ? De l'autre, comment maintenir la cohésion de la cité

---

[917] *CS* II, 3, *OC* III, p. 372.

[918] Cette hypothèse, formulée à l'origine par Carl Schmitt, a été développée par Alberto Postigliola (« De Malebranche à Rousseau : les apories de la volonté générale et la revanche du "raisonneur violent" », *AJJR* n°39, 1977, p. 123-138) et récemment par les travaux de Patrick Riley (voir *The General Will. The Transformation of the Divine into the Civic*, Princeton, Princeton University Press, 1986).

[919] Ainsi que le signale Richard Tuck, *The Sleeping Sovereign: The Invention of Modern Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, p. 128, qui renvoie notamment à Pufendorf, *Droit de la Nature et des Gens*, VII, 2, 5. Ce passage évoque en effet un problème politique fondamental, celui d'« unir pour toujours les volontés de chacun des Membres de la Société […] en matière des choses qui se rapportent au but de la Société ». La solution énoncée par Pufendorf est la soumission des volontés particulières à celle d'une personne, ou d'une assemblée, afin qu'« au sujet des choses nécessaires pour la sûreté et l'utilité commune, [elles] passent pour la volonté de tous en général et de chacun en particulier » (v. 2, p. 230). Si Rousseau ne reprend pas à son compte la formulation de la solution donnée par Pufendorf (la soumission conventionnelle des volontés particulières), il pose le problème précisément dans ces termes. Voir à ce sujet l'ouvrage de Bruno Bernardi, *Le principe d'obligation : sur une aporie de la modernité politique,* Paris, Vrin, 2007.

afin de prévenir la formation de sociétés partielles, lesquelles peuvent susciter des volontés particulières bien plus dangereuses que la volonté individuelle des citoyens ? Plusieurs des passages relevés par Rousseau dans son exemplaire de Platon montrent qu'il s'appuie sur cette lecture afin de formuler sa réponse à ces deux questions.

Nous nous arrêterons en particulier sur deux passages du livre IX des *Lois*, qui tracent l'opposition entre intérêt privé et public. Le premier désigne comme ennemi public celui qui soumet la cité à la domination des factions, c'est-à-dire à celle des passions et de la violence contre le règne de la loi.

> *Qui principatum ad hominis arbitrium redigit, eique leges subigit, atque ita civitatem subiicit factionibus, et vi adhibita contra leges seditionibus eam replet, hic universae civitati hostis est maximus omnium judicandus. Secundus ille hostis est, qui quamvis particeps huius sceleris non sit, tamen cum amplissimis fungatur in ea republica magistratibus, eas conjurationes etiam non animadvertit, et si animadvertit, timiditate quadam patriam non succurrit*.[920]

> Celui qui réduit le pouvoir aux décisions d'un homme, et lui soumet les lois, et place ainsi la cité sous le joug des factions, et en ayant recours à la force contre les lois la remplit de divisions, cet homme doit être jugé par tous comme le principal ennemi de la cité entière. Après lui, est ennemi celui qui, sans participer à ce crime, alors qu'il exerce une des plus hautes fonctions de l'État, ne remarque pas ces conspirations, et s'il les remarque, par une sorte de lâcheté ne va pas au secours de la patrie.

Ce texte annoté par Rousseau d'un trait et d'une croix marginale[921] dresse une double opposition : la loi et la cité, contre l'arbitraire des passions et le morcellement en plusieurs petites sociétés (les *factiones*). Il pose notamment une opposition fondamentale entre la force et la loi (*vis* / *lex*), qui parcourt l'ensemble du *Contrat social* : la définition initiale du pacte social s'oppose clairement aux conceptions antérieures qui voient dans la violence le fondement de l'association politique[922]. La

---

[920] *Lois*, IX, 856 b 1 – 856 c 2, dans *Divini Platonis opera Marsilio Ficino interprete*, Lyon, 1588, p. 579.
[921] Dimitri El Murr, art. cité, p. 31.
[922] C'est notamment le cas chez Bodin : voir *République*, I, 6, 1576, p. 50 : la violence constituant « l'origine des République [*sic*] » « peut esclaircir la definition de citoyen, qui n'est autre chose que le franc sujet, tenant de la souveraineté d'autruy ». Contre Bodin, Grotius et Hobbes, la conclusion du chapitre « Du droit du plus fort » affirme : « Convenons donc que force ne fait pas droit, et qu'on n'est

loi est ainsi présentée comme le principal facteur de préservation de l'unité de la cité, qui permet d'écarter la force en tant qu'acteur politique.

Il faut cependant noter sur ce point une divergence de Rousseau par rapport à Platon. Ce dernier attaque, dans le passage en question, la corruption des magistrats, qui doivent constituer le premier rempart contre les divisions internes de la cité. Rousseau transforme cependant la prescription de Platon (il faut punir les magistrats responsables de ces divisions internes) en problème crucial de philosophie politique : comment empêcher les magistrats de faire prévaloir en eux-mêmes une volonté particulière sur la volonté générale[923] ?

L'usage normatif, et non prescriptif, que fait Rousseau de sa lecture de Platon pour établir la généralité de la loi, est encore plus manifeste s'il l'on examine le second passage du livre IX des *Lois* relevé par Rousseau. Également annoté d'un trait et d'une croix, il pose avec une acuité accrue l'opposition entre intérêt public et privé.

> *Nam primum difficile est nosse quod civili veraeque arti non proprium, sed publicum necessario est curandum. Publicum quippe civitates connectit atque conjugit, proprium dissipat ; quodve tam publice quam privatim praestat commune quam proprium bene disponere. Deinde licet aliquis forsan haec ita se habere sufficienter arte cognoscat, tamen si tanta cum licentia civitatis imperium teneat, ut nulli rationum relationi sujectus sit ; nunquam ea sententia per totam vitam permanere poterit, ut publicum in civitate tamquam praecipuum bonum augeat ; privatum vero post publicum ponat. Sed ad utilitatem propriam privatamque commoditatem natura ipsum semper mortalis impellet ; quae absque ratione tam dolorem fugitque voluptatem prosequitur : atque utraque iustiori meliorique praeponet et tenebris obruta, malis omnibus tandem seipsam omnino civitatem replebit.*[924]

---

obligé d'obéir qu'aux puissances légitimes. » (*CS* I, 3, *OC* III, p. 355) Cependant, le problème n'est pas uniquement de savoir comment substituer la loi à la force, mais aussi comment mettre la force au service de la loi : c'est la définition même de la puissance exécutive. Voir *CS* III, 15, *OC* III, p. 430 : « La Loi n'étant que la déclaration de la volonté générale, il est clair que dans la puissance Législative le Peuple ne peut être réprésenté ; mais il peut et doit l'être dans la puissance exécutive, qui n'est que la force appliquée à la Loi. »

[923] C'est le problème nettement posé dans le chapitre « Du principe qui constitue les diverses formes de gouvernement » : « dans le Gouvernement chaque membre est premierement soi-même, et puis Magistrat, et puis citoyen. Gradation directement opposée à celle qu'exige l'ordre social. » (*CS* III, 2, *OC* III, p. 401).

[924] *Lois*, IX, 875 b 1 – 875 c 6, p. 584 édition citée. Nous faisons commencer la citation une phrase plus haut que ne commence l'annotation de Rousseau, car cette phrase contient l'opposition centrale qui permet de comprendre l'ensemble du paragraphe.

> Car, tout d'abord, il est difficile de savoir qu'il est nécessaire, pour l'art politique véritable, de prendre soin non de son intérêt propre, mais de l'intérêt public. Et de fait, l'intérêt public relie et associe les cités, tandis que l'intérêt particulier les déchire ; il vaut mieux bien disposer de l'intérêt commun tant en public qu'en privé plutôt de s'occuper de l'intérêt particulier. Ensuite, mettons que quelqu'un sache par aventure qu'il a acquis, grâce à sa pratique politique, une maîtrise suffisante de ce principe, cependant, s'il exerçait le pouvoir de la cité avec une telle licence qu'il ne serait tenu de rendre des comptes à personne ; jamais cette maxime ne pourrait se maintenir durant toute sa vie, d'accroître le bien public de la cité comme le bien suprême ; car auquel cas il placerait son intérêt privé après l'intérêt public. Mais sa nature toujours mortelle le pousserait lui-même toujours vers son intérêt propre et son avantage particulier, elle qui s'écartant de la raison fuit la douleur et poursuit le plaisir : elle préférera l'un et l'autre au juste et au bien, et chargée de ténèbres, à la fin elle se remplira complètement, elle-même et la cité, de tous les maux.

Ce texte repose sur une opposition capitale entre le « propre » ou le « privé » et le public, répétée à quatre reprises (*proprium*/*publicum*, *privatim*/*publice*, *privatum*/*publicum*, *propria*/*publica utilitas et commoditas*). L'art politique (*ars civilis*) véritable consiste à reconnaître et à respecter cette catégorie du public, en lui donnant la priorité sur la catégorie du propre et du particulier – ce que seule la loi peut nous obliger à faire.

Ce passage s'insère en effet dans un plus long développement sur la nécessité de la loi pour nous faire connaître ce qui est juste et bien, ce dont nous sommes naturellement incapables. Rousseau a trouvé chez Platon une réflexion complexe sur le sujet. Ce dernier passage rejoint en effet la « leçon » que l'Athénien tire du mythe de Kronos, au livre IV des *Lois*, également annoté. Mettre en scène des hommes gouvernés par des dieux ne signifie pas, comme l'interprète grossièrement Caligula[925], que les gouvernants sont d'une espèce différente de ceux qu'ils gouvernent, mais que la loi constitue pour nous le seul moyen d'accéder au domaine de la rationalité, au-dessus de notre nature mortelle. La loi représente ainsi le seul moyen de salut pour la cité :

---

[925] *CS* II, 7, *OC* III, p. 381 : «Le meme raisonnement que faisoit Caligula quant au fait, Platon le faisoit quant au droit ». Dans son édition récente de *L'Ambassade* de Philon, André Pelletier (Editions du Cerf, 1972) effectue le même rapprochement que Rousseau, mais sur un plan historique : il suggère que l'idéal pastoral platonicien constitue une « source lointaine » de la « justification philosophique de la prétention de Caius à se faire dieu ». Il renvoie aux *Lois*, 713d (le mythe de Kronos) et au *Politique* 271e.

> *Sed omni studio imitari nos iubet [hic sermo] vitam, quae sub Saturno fuit, et quantum in nobis est immortalitatis, ipsi obtemperantes, privatim et publice domos civitatesque gubernare, ipsam mentis in qualibet re dispensationem, legem nuncupantes. Nam si homo unus, aut paucorum, aut etiam populi potestas, voluptati, et cupiditati deditum animum habeat, hisque repleri desideret, cumque id minime assequatur, inexplebili inextinguibilique ardore et insanabili morbo vexetur, dominetur autem civitati aut privatis nonnullis, statim spretis legibus non est, ut modo dicebamus, spes ulla salutis.*[926]

> Ce discours nous enjoint d'imiter, de toutes nos forces, la vie qui a eu cours sous le règne de Saturne, et, dans la mesure de notre immortalité, de gouverner en la suivant, en privé et en public, nos familles et nos cités, et en désignant du nom de loi cette même distribution de la raison en toute chose. Car si un seul homme, ou bien une oligarchie ou une démocratie même, maintient son âme avide et vouée au plaisir, et qu'elle désire s'en emplir, alors qu'elle poursuit ce but, elle est affligée d'une passion insatiable et inextinguible et d'une maladie incurable, elle domine la cité ou quelques particuliers, aussitôt, les lois étant piétinées, il n'y a, comme nous le disions plus haut, aucun espoir.

Il faut remarquer que dans ce texte, surtout à travers la traduction latine, la loi est présentée avant tout comme un instrument de gouvernement (*gubernare*), qui permet de mettre en œuvre le bien commun de la cité et d'échapper ainsi au gouvernement de simples particuliers. Dans la lettre au marquis de Mirabeau, qui constitue son testament politique, Rousseau énonce ce qu'il considère être le problème politique fondamental[927] : « Trouver une forme de Gouvernement qui mette la loi au-dessus de l'homme. » Faut-il le comprendre comme une formulation platonicienne ?

Il s'agit bien plutôt d'une reformulation de la pensée politique de Platon, dont Rousseau ne partage pas entièrement la définition de la loi. Chez Platon, la loi reste nécessairement imparfaite par rapport à la véritable norme que constitue l'authentique art politique, qui permettrait à un homme d'une espèce « divine », capable de le maîtriser, de connaître directement l'action requise par toute situation politique[928] :

---

[926] *Lois*, IV, 713e, p. 535.

[927] Lettre à Mirabeau du 26 juillet 1767, dans *Lettres philosophiques*, éd. Jean-François Perrin, Paris, Livre de Poche, 2003, p. 358 : « Voici, dans mes vieilles idées, le grand problème en Politique, que je compare à celui de la quadrature du cercle en Géométrie, et à celui des longitudes en Astronomie. *Trouver une forme de Gouvernement qui mette la loi au-dessus de l'homme.* »

[928] Le règne de la loi est inutile pour celui qui a une intelligence directe du bien public, comme l'affirme la phrase qui suit immédiatement notre passage : *Profecto si quis hominum divinae sortis favore ea natura praeditus esset, ut cognosceret publicum bonum, ad idque generose ac semper*

c'est le propos fondamental du passage tiré des *Lois* IX 875b-c. La compréhension et le respect profonds de l'intérêt public demeurent ainsi, chez Platon, fondamentalement exceptionnels : ils ne se trouvent que chez le véritable homme royal. La généralité de la loi vaut comme un pis-aller qui pallie l'absence, de la science politique véritable capable d'embrasser la totalité des cas. Ainsi, Rousseau a également lu, dans le *Politique*, le long passage qui définit la véritable science du gouvernement comme étant au-dessus des lois[929].

On pourrait considérer le système politique de Rousseau comme platonicien, dans le sens où il mettrait de côté ce que Platon présente certes comme une norme, mais une norme inatteignable, et appliquerait les règlements proposés dans la politique platonicienne pour la grande majorité des cas. Dimitri El Murr souligne que la mention du *Politique* dans le *Contrat social* manifeste, de la part de Rousseau, une compréhension du caractère essentiellement normatif de ce dialogue, qui évoque l'art politique tel qu'il devrait être et non tel qu'il est : « Le meme raisonnement que faisoit Caligula quant au fait, Platon le faisoit quant au droit pour définir l'homme civil ou royal qu'il cherche dans son livre du regne ; mais s'il est vrai qu'un grand Prince est un homme rare, que sera-ce d'un grand Législateur ? »[930] Rousseau n'englobe pas dans la même critique Caligula et Platon, parce qu'ils se situent sur deux plans très différents : Caligula prend au pied de la lettre ce qui chez Platon constitue un outil pour penser les éléments fondamentaux de l'association politique.

Cependant, Rousseau s'écarte explicitement de la thèse platonicienne en rejetant l'hypothèse même selon laquelle un homme pourrait posséder par nature la

---

intenderet, nullis legibus sibi dominaturis egeret, « Assurément, si un homme d'une espèce divine était doté par la nature de la faveur de connaître le bien public, et qu'il le comprenne toujours noblement, il n'aurait aucunement besoin de lois pour se maîtriser. »

[929] *Politique*, 292d – 303d. Cette section est consacrée à l'examen des différentes constitutions afin de savoir dans laquelle se réalise le mieux « la science de la faculté de commander », *imperatoriae facultatis scientia* (p. 149).

[930] *CS* II, 7, *OC* III, p. 381.

science du commandement. Dans le chapitre du *Contrat social* consacré à la monarchie, il s'appuie sur la valeur normative du *Politique* pour en proposer une lecture ironique, similaire à celle qu'il a du *Prince*, qui « en feignant de donner des leçons aux rois en a donné de grandes aux peuples. »[931] De même, le *Politique* de Platon démontrerait l'impossibilité de jamais rencontrer les vertus royales extraordinaires qu'il exalte : « Mais si selon Platon le Roi par nature est un personnage si rare, combien de fois la nature et la fortune concourront-elles à le couronner, et si l'éducation royale corrompt nécessairement ceux qui la reçoivent, que doit-on espérer d'une suite d'hommes élevés pour régner ? »[932]

Si Rousseau adopte donc l'exigence platonicienne de généralité de la loi, ses raisons pour cela sont au premier abord diamétralement opposées à celles de Platon. Pour lui, la généralité de l'objet de la loi est déterminée par la généralité de l'instance qui l'émet[933], qui doit être le peuple dans son ensemble, et qui constitue le critère de légitimité décisif.

> Mais quand tout le peuple statue sur tout le peuple il ne considere que lui-même, et s'ils se forme alors un rapport, c'est de l'objet entier sous un point-de-vue à l'objet entier sous un autre point de vue, sans aucune division du tout. Alors la matiere sur laquelle on statut est générale, comme la volonté qui statue. C'est cet acte que j'appelle une loi.[934]

Chez Platon en revanche, le consentement populaire ne constitue aucunement un critère[935] de validation d'une loi. La généralité de la loi constitue une solution

---

[931] *CS* III, 6, « De la monarchie », *OC* III, p. 409.
[932] *CS* III, 6, « De la monarchie », *OC* III, p. 412.
[933] Et non pas, comme dans le droit romain, par la généralité de son objet : voir sur ce point *Digeste*, I, 3, 5-12, notamment I, 3, 8 : *Jura non in singulas personas, sed generaliter constituuntur* (Ulpien ; « Les lois ne sont pas établies pour quelques personnes en particulier, mais pour tous en général », trad. Hulot). La définition de la généralité de la loi par celle de l'instance qui l'émet semble véritablement propre à Rousseau : c'est une conséquence de la définition de la souveraineté comme souveraineté populaire.
[934] *CS* II, 6, *OC* III, p. 379.
[935] Il est même explicitement rejeté : le *Politique* s'attaque à « la plupart des gens » qui disent que « si l'on connaît des lois meilleures que celles des ancêtres, on n'a le droit de les donner à sa propre cité

médiane entre le désordre de la domination désordonnée des passions, et la perfection de la véritable intelligence politique capable d'apporter une réponse appropriée à tous les cas particuliers. Elle constitue donc sa limite intrinsèque, la « raison même de son impuissance ». La pertinence d'une loi ne peut être véritablement mesurée que par la scientificité du gouvernement exercé[936].

Or, cette définition platonicienne de l'art politique comme science du commandement n'est pas totalement absente du système politique de Rousseau. Elle est réintroduite précisément à travers la définition de la loi par sa généralité, opposée aux actes particuliers de gouvernement. Dans son exemplaire, Rousseau annote ainsi un passage de la *République* qui insiste sur le caractère général de la loi, laquelle ne doit pas s'occuper de règlements particuliers tels que le comportement à adopter envers les anciens, sur la tenue extérieure, ou sur les impôts et les contrats :

> *Equidem speciem hanc institutionem circa leges ac respublicas arbitror verum conditorem legum, neque in male disposita, neque in bene constituta civitate tractare : in illa quidem quoniam inutilia sunt huiusmodi instituta, neque quicquam proficiunt ; in hac autem, quia partim quisque reperiet, partim suapte natura ex superioribus studiis proficiscuntur.*[937]

Cette généralité de la loi ne signifie pas pour autant que de tels détails doivent échapper à l'entreprise de législation : bien au contraire, tout doit être déterminé par l'action politique, mais les règles particulières peuvent être déduites de la généralité des lois, et imprimées dans le comportement même des citoyens. Une loi ne peut donc formellement porter sur des détails particuliers : « Quand je dis que l'objet des lois est

---

qu'une fois obtenu le consentement de chaque citoyen » (*Politique*, 296 a, trad. A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1935).

[936] Sur cette différence fondamentale entre les deux auteurs, voir D. El Murr, « Rousseau lecteur du *Politique* de Platon », p. 24.

[937] *République*, IV, 427 a 2-7, trad. Marsile Ficin, p. 319. « Pour ma part, dis-je, je ne me serais pas imaginé que dans un État quelconque, bien ou mal gouverné, un véritable législateur dût se mettre en peine de lois et de règlements semblables, dans l'un, parce que cela est inutile et n'amende rien, dans l'autre, parce que le premier venu est capable d'en trouver une partie, et que le reste découle de lui-même des habitudes prises auparavant. » traduction E. Chambry, *La République*, dans *Œuvres complètes* de Platon, t. VII, 2, Paris, Les Belles-Lettres, p. 16. La même idée est reprise dans le *Politique*, 294e-295a.

toujours général, j'entends que la loi considere les sujets en corps et les actions comme abstraites, jamais un homme comme individu ni une action particuliére. »[938] Cependant, la prise en charge politique des détails particuliers des mœurs des citoyens joue un rôle crucial dans l'établissement et le maintien de la volonté générale : c'est là que réside la fonction du législateur, figure essentielle du système de Rousseau, et peut-être celle qui s'inspire le plus directement de Platon.

V. 3. 3. *La figure du législateur et l'art du gouvernement*

La figure du législateur constitue l'un des éléments caractéristiques du système politique de Rousseau, qui concentre plusieurs questions : c'est un des aspects où la fonction de modèle de l'Antiquité est la plus forte, et également l'un des points où l'héritage de la pensée politique platonicienne est le plus net. Mais c'est aussi un des principaux chefs d'accusation soulevés contre la portée tyrannique ou totalitaire de la pensée de Rousseau.

Comme Rousseau l'affirme lui-même, notamment dans l'*Histoire du gouvernement de Genève*, l'action d'un législateur unique responsable d'édicter des lois pour un peuple donné est caractéristique des sociétés antiques[939]. Faire de cette figure un élément constitutif des principes du droit politique, est donc clairement une manière de proposer les cités antiques comme modèle essentiel du droit politique[940]. Pour plusieurs de ses détracteurs, cette inspiration anachronique constitue un des principaux motifs du danger totalitaire présenté par la théorie rousseauiste : ainsi, Lester Crocker voit dans les figures de Moïse, Lycurgue, Numa, les modèles de

---

[938] *CS* II, 6, *OC* III, p. 379.
[939] *HGG*, *OC* V, p. 409.
[940] Comme le souligne Roger Masters : « Rousseau's emphasis on the making of the laws as the work of a legislator cannot be separated from his criticism of modern politial life as radically inferior to that of the ancients » (*The Political Philosophy of Rousseau*, p. 359).

Wolmar ou du gouverneur d'Émile, tous pourvus d'une « image semi-divine ou surhumaine » et annonciateurs en cela des chefs totalitaires. Rousseau aurait ainsi puisé dans l'Antiquité des modèles de responsables politiques naturellement supérieurs au peuple qui leur est subordonné, puisque l'on ne peut pas faire confiance au peuple[941].

Cette critique paraît excessive, dans la mesure où elle superpose deux figures qui demeurent nettement distinctes chez Rousseau : le législateur et l'homme d'État. Si le premier se voit consacrer un chapitre entier dans le *Contrat social*[942], le second ne reçoit pas d'examen particulier. Rousseau problématise et théorise, notamment au livre III, l'action du gouvernement dans son ensemble, et non celle d'un magistrat en particulier. Le texte donne cependant effectivement lieu à une possible confusion, dans la mesure où le portrait du législateur reprend plusieurs éléments de la théorie platonicienne de l'art politique comme science du commandement.

Le portrait du législateur, dans le *Contrat social*, s'ouvre sur un écho net du propos de Platon. Il fait explicitement référence au *Politique*, précisément afin de distinguer la tâche du bon législateur, bien plus difficile encore que celle du bon gouvernant[943]. Mais l'hypotexte vraiment décisif ici semble être les *Lois*. Dans son exemplaire, Rousseau annote d'un crochet et d'une croix en marge le portrait du législateur :

> *Sunt autem nonnulla plurimi facienda, quae persuadere difficile est, ut dei maxime opus hoc esse videatur si ab illo possent constitui. Nunc autem audacis alicuius hominis opera indigent, qui libertate dicendi maxime fretus, quae civitati civibusque optima fore censet, ita statuat, ut*

---

[941] L. Crocker, *Rousseau's Social Contract. An Interpretive Essay*, Cleveland, The Press of Case Western Reserve University, 1968, « One other point…is recurrent in Rousseau's writings : the people cannot be trusted by the statesman. », p. 7. Voir également Isaiah Berlin, *Freedom and its Betrayal,* Princeton, Princeton University Press, 2002.

[942] *CS* II, 7, *OC* III, p. 381-384.

[943] « Le meme raisonnement que faisoit Caligula quant au fait, Platon le faisoit quant au droit pour définit l'homme civil ou royal qu'il cherche dans son livre du regne ; mais s'il est vrai qu'un grand Prince est un homme rare, que sera-ce d'un grand Legislateur ? » *CS* II, 7, *OC* III, p. 381.

> *corruptos civium animos ad decentem habitum legumque observatione revocet, dum ardentissimis eorum cupiditatibus adversetur, omnique etiam auxilio carens solam solus rationem secutus non vereatur.*[944]

> Il y a en effet plusieurs choses que doit faire le plus grand nombre, qui sont difficiles à persuader, si bien qu'il semble que l'on ait besoin d'un dieu pour qu'il puisse les établir. Ces travaux ont besoin d'un homme audacieux, qui sans aucune crainte de dire librement ce qu'il estime être le meilleur pour la cité et les citoyens, établisse des règles de sorte à rappeler les âmes corrompues des citoyens vers un mode de vie décent par l'observation des lois, en s'opposant aux plus enflammés de leurs désirs, et sans craindre, en l'absence de tout soutien, de suivre seul la raison.

Ce texte semble avoir servi de source à deux aspects du portrait du législateur chez Rousseau. On trouve tout d'abord chez les deux auteurs une caractérisation similaire du législateur comme un homme presque divin ; Rousseau affirme qu'« Il faudroit des Dieux pour donner des loix aux hommes »[945] et que « sa fonction particulière et supérieure » « n'a rien de commun avec l'empire humain » - manière pour lui de souligner la difficulté de sa tâche qui s'avère presque impossible. Rousseau reprend effectivement sur un plan normatif ce que le mythe de Kronos, dans les *Lois*, relate sous forme narrative, en donnant aux hommes des démons pour dirigeants[946] : l'idée selon laquelle le pouvoir politique devrait être institué par des dieux souligne la difficulté inhérente à cette entreprise et les contradictions qu'elle doit surmonter. Exercer un pouvoir sur des hommes demanderait quasiment de ne pas éprouver leurs passions. Rousseau s'appuie sur Platon pour articuler sa réflexion anthropologique et institutionnelle. La généalogie des passions inspirées par l'état social permet de mettre en évidence les dangers qu'entraîne la préférence donnée à l'intérêt privé et personnel. Le souci exclusif de l'intérêt particulier chez les membres du peuple

---

[944] *Lois*, VIII, 835c, p. 572.
[945] *CS* II, 7, *OC* III, p. 381.
[946] *Lois*, IV, 713 c-d.

favorise la constitution de sociétés partielles, c'est-à-dire, en termes institutionnels, l'usurpation de la souveraineté[947].

La tâche du législateur est alors précisément d'éviter cette usurpation, en travaillant sur la matière même de la cité, ou, en d'autres termes, de contribuer à la formation d'une volonté générale durable. Il se trouve face à une difficulté majeure : il doit faire advenir une volonté générale déjà existante mais qui s'ignore, ou bien qui ne connaît pas les moyens de sa propre préservation. Le législateur est notamment confronté au problème redoutable d'exprimer les « regles fondamentales de la raison d'État » dans le « langage du vulgaire »[948]. Toute son entreprise est alors un travail de persuasion : dans l'emploi de ce terme pour qualifier la fonction du législateur, qui doit « persuader sans convaincre », il y a un écho à la fois du passage cité du livre VIII des *Lois*, où apparaît le verbe *persuadere*, et du passage des *Discours* de Machiavel explicitement cité en note dans le cours du chapitre[949]. Rousseau associe l'inspiration pragmatique de Machiavel à la réflexion platonicienne : le meilleur moyen de résoudre la difficulté de la législation, qui requerrait des qualités divines, est de les faire advenir en quelque sorte en donnant au législateur une autorité divine. Cette double inspiration convergente souligne l'impossibilité de faire comprendre au « vulgaire » les règles importantes de la politique. Rousseau relève ainsi également un passage du deuxième livre des *Lois* qui raille l'ignorance du « vulgaire » (*vulgus*)

---

[947] Rousseau annote également un passage du *Politique* critiquant les tempéraments modérés toujours absorbés dans leurs affaires privées (*sua semper privatim agentes*) qui finissent par entraîner leur famille et leur cité dans la servitude (*Politique*, 307 e 2 – 308 a 2, p. 154).

[948] *CS* II, 7, *OC* III, p. 383.

[949] *CS* II, 7, *OC* III, p. 384 : *E veramente, mai non fu alcuno ordinatore di leggi straordinarie in un popolo, chez non ricorresse a Dio, perché altrimenti non sarebbero accÉtate ; perché sono molti i beni conosciuti da uno prudente, i quali non hanno in se raggioni evidenti da potergli* ***persuadere*** *ad altrui*, « En vérité, il n'y a jamais eu d'ordonnateur de lois extraordinaires dans un peuple qui n'eût recours à Dieu, car autrement elles n'auraient pas été acceptées. En effet, un homme prudent connaît de nombreux bienfaits qui ne contiennent pas en eux-mêmes des raisons évidentes pour pouvoir persuader les autres. » (trad. A. Fontana et X. Tabet, p. 103).

lorsqu'il prétend connaître profondément les règles d'une science pour laquelle il a en réalité été dressé[950].

Rousseau convoque Machiavel à l'appui de Platon également dans un second passage, qui concerne également les pouvoirs propres du législateur et sa responsabilité dans la formation de la volonté générale. Si Rousseau semble prêter une attention particulière, au cours de sa lecture de Platon, aux passages ayant trait à l'unité de la cité[951], il exprime également son désaccord dans une annotation d'un passage de la *République* :

> *Habemusne ullum perniciosius civitati malum, quam quod eam dividit, et ex una plures facit ? vel melius quicquam eo quod ipsam vincit simul, et unam efficit ?*[952]
>
> Connaissons-nous un mal plus dommageable pour la cité, que ce qui la divise, et en fait plusieurs au lieu d'une ? ou quelque bien plus grand que ce qui la lie ensemble, et la fait une ?

Rousseau écrit en marge de ce passage : « Si fait. Ce qui l'empêche de s'unir lui fait plus de tort encore que ce qui la divise. »[953] La distinction manifeste la dimension pragmatique de la philosophie politique de Rousseau. Il considère la cité parfaitement unifiée de Platon – correspondant théorique de la Sparte de Lycurgue – comme une norme, mais certainement pas comme un modèle à imiter. Ainsi, il importe moins d'anéantir toutes les divisions dans la cité, ce qui est quasiment impossible, que de chercher à les équilibrer pour que le conflit des intérêts ne détruise pas entièrement

---

[950] *Lois*, II, 670 b 8 – c 2 : *Vulgus autem deridendum est, cum se putet quod boni concentus numerique compos est, et quod contra, satis cognoscere. Hi inquam qui ad numeros accinere et saltare jam olim coacti sunt. Quod vero singula istorum ignorent, non isthuc apud se reputant.*[950] (trad. L. Bruni, p. 519) « Il faut se moquer du vulgaire, lorsqu'ils s'imaginent bien connaître les éléments d'une bonne harmonie et d'un bon rythme, et des mauvais. Je dis que ce sont des gens que l'on a poussés à chanter et à sauter en rythme. Le fait qu'ils en ignorent les détails, ils ne vont pas jusqu'à le penser eux-mêmes. »

[951] Outre les deux passages des *Lois* que nous commentons, Rousseau annote également d'un trait marginal un passage de la *République*, V, 470e 9 – 471 a 7, sur la guerre civile survenant parmi les Grecs, devant se résoudre par la réconciliation des adversaires.

[952] *République*, V 462 a 9 – b2. *Divini Platonis opera*, p. 402.

[953] Voir Dimitri El Murr, art. cité, p. 28.

l'intérêt commun. Rousseau oppose ainsi à la cité parfaitement unifiée, et exceptionnelle, de Lycurgue, Athènes et Rome où Solon, Numa et Servius ont réussi à conserver la volonté générale « toujours éclairée »[954] en donnant un poids égal à une multitude de sociétés partielles. La citation des *Histoires florentines*[955], illustrant la vigueur que certaines divisions internes peuvent donner à l'État, donnée en note juste avant la présentation de ces différents exemples, paraît commander la perspective dans laquelle il faut les lire : Rousseau adopte le pragmatisme de Machiavel à la lumière des normes que la lecture de Platon permet de dégager[956].

Le pragmatisme politique de Rousseau semble donc tempérer ce que l'inspiration platonicienne de la figure du législateur peut avoir d'autoritaire. La répartition des chapitres dans le livre II est à ce titre significative : le chapitre sur le législateur est suivi de trois chapitres sur le peuple[957] et sur les conditions à observer pour établir un projet de législation cohérent et convenable au peuple concerné. Rousseau paraît alors, comme le remarque Blaise Bachofen[958], s'écarter de l'art politique platonicien, dans la mesure où il n'envisage pas des peuples d'enfants mais laisse la première initiative politique au peuple, qu'il faut notamment savoir saisir au

---

[954] *CS* II, 3, *OC* III, p. 372.

[955] *Histoires florentines,* VII, 1 : *Vera cosa è che alcune divisioni nuocono alle republiche, e alcune giovono : quelle nuocono che sono dalle sètte e da partigiani accompagnate : quelle giovano che senza sette e senza partigiani si mantengono. Non potendo adunque provedere un fondatore d'una Republica che non siano nimicizie in quella, ha a provvedere almeno che non vi sieno sètte*, *Istorie fiorentine*, dans *Opere* di Machiavelli, a cura di Corrado Vivanti, Paris : Gallimard, Torino : Einaudi, 2005, III, p. 629. « Il est vrai que certaines divisions sont nocives dans une république, tandis que d'autres lui sont bénéfiques : sont nocives celles qui s'accompagnent de factions et de partisans ; sont bénéfiques, celles qui subsistent sans factions et sans partisans. Un fondateur de république ne pouvant empêcher qu'elle comporte des dissensions, il doit au moins faire en sorte qu'il n'y ait pas de factions. »

[956] Rousseau met en œuvre une démarche similaire dans la longue note conclusive du chapitre « Des signes d'un bon gouvernement » (*CS* III, 9, *OC* III, p. 420), qui cite également les *Histoires florentines* (cette fois en traduisant un extrait du Préambule). La référence aux guerres civiles de la Grèce, qui n'ont pas empêché sa population de croître, peut s'interpréter comme une réponse à Platon.

[957] Le Manuscrit de Genève est sur ce point plus explicite : il évoque le « peuple à instituer » (II, 3, *OC* III, p. 318-326).

[958] Dans son ouvrage *La Condition de la liberté. Rousseau, critique des raisons politiques*, Payot & Rivages, 2002, p. 276.

juste moment[959]. Le législateur n'a donc pas à inventer la volonté générale, mais à la rendre consciente d'elle-même.

L'étude de la construction de la figure du législateur à travers l'œuvre de Rousseau fait cependant apparaître sur ce point une évolution. Le premier modèle de législateur qu'il propose, à la suite de Montesquieu[960], est Solon : après avoir été mentionné dans la *Réponse à Stanislas*, son pragmatisme est explicitement opposé à l'idéalisme de Platon dans la *Lettre à d'Alembert* :

> Où est le plus petit écolier de droit qui ne dressera pas un code d'une morale aussi pure que celle des lois de Platon ? Mais ce n'est pas de cela seul qu'il s'agit. C'est d'approprier tellement ce code au Peuple pour lequel il est fait, et aux choses sur lesquelles on y statue, que son exécution s'ensuive du seul concours de ces convenances ; c'est d'imposer au Peuple à l'exemple de Solon, moins les meilleures lois en elles-mêmes, que les meilleures qu'il puisse comporter dans la situation donnée.[961]

Dans ce passage, l'attitude de Solon est précisément opposée à la pensée de Platon, écartée d'emblée de la pratique politique réelle définie comme science des convenances[962]. On aurait tort cependant de voir dans cette opposition une incompatibilité : pour définir son pragmatisme en matière de législation, Rousseau s'appuie sur Platon plus que cette mention ne le laisse paraître. Ainsi, le chapitre du *Contrat social* consacré au peuple commence par intégrer la perspective relativiste héritée de Montesquieu, dans une perspective normative signalée par la référence à Platon :

> Comme avant d'élever un grand édifice l'architecte observe et sonde le sol, pour voir s'il en peut soutenir le poids, le sage instituteur ne commence pas par rédiger de bonnes loix en elles-mêmes, mais il examine auparavant si le peuple auquel il les destine est propre à les supporter.

---

[959] Sparte et Rome constituent des exemples de ces moments de législation exceptionnelle : « Telle fut Sparte au temps de Lycurgue, telle fut Rome après les Tarquins ; et telles ont été parmi nous la Hollande et la Suisse après l'expulsion des Tirans. » *CS* II, 8, *OC* III, p. 385.
[960] *EL*, XIX, 21.
[961] *OC* V, p. 61.
[962] Sur l'importance de ce concept dans la pensée politique de Rousseau, voir Florent Guénard, *Rousseau ou le travail de la convenance*, Paris, Honoré Champion, 2004.

> C'est pour cela que Platon refusa de donner des loix aux Arcadiens et aux Cyréniens, sachant que ces deux peuples étoient riches et ne pouvoient souffrir l'égalité : c'est pour cela qu'on vit en Crete de bonnes loix et de méchans hommes, parce que Minos n'avoit discipliné qu'un peuple chargé de vices.[963]

Ce texte est présent dès le Manuscrit de Genève, qui présente une variante importante par rapport au texte définitif : il affirme que l'instituteur d'un peuple ne doit pas « rédiger des Loix au hazard »[964]. Cette première version du texte se situe d'emblée dans une perspective uniquement normative : elle souligne la spécificité du *Contrat social*, se situant sur le plan des principes tandis que la *Lettre à d'Alembert* est consacrée à une « vérité de pratique »[965].

La variante apportée dans la version finale est d'autant plus importante : elle réintroduit le souci des convenances au niveau des principes du droit politique eux-mêmes. La référence à Platon prend alors un sens légèrement différent. Elle suggère bien sûr que Platon, auteur d'un code de « morale pure », n'était pas un législateur adapté pour les Arcadiens et les Cyréniens. Mais elle indique aussi que le respect même des convenances ne peut s'effectuer que dans le cadre de celui des principes, et notamment d'un principe fondamental : celui de l'égalité.

Cette référence combine deux sources. Du traité de Plutarque *Qu'il est requis qu'un prince soit savant*, Rousseau tire la mention de Cyrène et du refus de la richesse. Il recopie le passage correspondant dans le manuscrit R 18[966] :

> En marge : Id.
> Qu'il est requis qu'un Prince soit savant

---

[963] *CS* II, 8, *OC* III, p. 384-385. La comparaison avec l'architecte est ici signifiante. Elle est également présente dans *De l'imitation théâtrale* : « Le Poëte est le Peintre qui fait l'image, le Philosophe est l'Architecte qui leve le plan : l'un ne daigne pas même approcher de l'objet pour le peindre ; l'autre mesure avant de tracer. » (*OC* V, p. 1204). Il faut remarquer que Rousseau utilise la même comparaison pour caractériser exclusivement le travail du philosophe et celle du législateur, et que dans ses deux occurrences, cette comparaison marque une réinterprétation de la pensée platonicienne.
[964] Ms de Genève, II, 3, *OC* III, p. 318.
[965] *Lettre à d'Alembert*, préface, *OC* V, p.6.
[966] Ms R18, f° 11 r°.

> Les habitans de la ville de Cyrene priérent une fois Platon de leur donner par écrit de bonnes Loix, et de leur dresser et ordonner le gouvernement de leur Estat : ce qu'il refusa de faire, disant qu'il étoit bien malaisé de donner des Loix aux Cyreniens, qui étoient si riches et si opulens. Car il n'est rien si hault à la main, si farouche, ne si malaisé à domter et manier, que celui qui se sent puissant et qui se croit heureux.[967]

Il associe cela à la mention des Arcadiens et de l'égalité qu'il trouve dans la *Vie de Platon* de Diogène Laërce : « Pamphilè dit au vingt-cinquième livre de ses Mémoires que les Arcadiens et les Thébains, lorsqu'ils fondèrent Mégalopolis, l'invitèrent à être leur législateur ; mais lorsqu'il découvrit qu'ils ne voulaient pas de l'égalité, il ne fit pas le voyage. »[968]

C'est l'exigence d'égalité que Rousseau voit incarnée dans le refus de Platon d'être législateur pour les Arcadiens et les Cyréniens. Cette référence prépare ainsi le début du chapitre qui suit immédiatement ceux consacrés au peuple : « Des divers systêmes de législation »[969] s'ouvre sur un rappel des deux principaux objectifs de toute entreprise de législation, la liberté et l'égalité. Cette dernière constitue une priorité, précisément parce qu'elle est la condition de la liberté, et qu'elle est en même temps contraire à la tendance sociale ordinaire : « C'est précisément parce que la force des choses tend toujours à détruire l'égalité, que la force de la législation doit toujours tendre à la maintenir. »[970] L'insistance sur la nécessité de l'égalité dans la constitution politique est une des marques de la place de la pensée politique antique dans celle de Rousseau, qui souligne lui-même l'opposition qu'elle peut susciter chez ses contemporains[971]. L'égalité est indispensable afin de ne pas faire naître des intérêts particuliers puissants qui risquent de briser la cohésion de la cité.

---

[967] *Qu'il est requis qu'un prince soit savant*, 1. *Œuvres* de Plutarque, Paris, Cussac, 1802 t. 15, p. 371.
[968] Diogène Laërce, *Vie de Platon*, 23, trad. Alain Segonds, Belles-Lettres, 1999.
[969] *CS* II, 11, *OC* III, p. 391-393.
[970] *CS* II, 11, *OC* III, p. 392.
[971] *CS* II, 11, *OC* III, p. 392 : « Cette égalité, disent-ils, est une chimere de spéculation qui ne peut exister que dans la pratique : mais si l'abus est inévitable, s'ensuit-il qu'il ne faille pas au moins le régler ? »

Cependant, la revendication d'égalité que Rousseau hérite de la pensée politique antique est bien plutôt celle d'une égalité proportionnelle que d'une égalité arithmétique. Cette question est présente dès le second *Discours*. Dans la dernière note du texte, le problème est posé à travers une référence à Isocrate :

> La justice distributive s'opposeroit même à cette égalité rigoureuse de l'état de nature, quand elle seroit praticable dans la société civile ; et comme tous les membres de l'État lui doivent des services proportionnés à leurs talents et à leurs forces, les Citoyens à leur tour doivent être distingués et favorisés à proportion de leurs services. C'est en ce sens qu'il faut entendre un passage d'Isocrate dans lequel il loue les premiers Athéniens d'avoir bien su distinguer quelle étoit la plus avantageuse des deux sortes d'égalité, dont l'une consiste à faire part des mêmes avantages à tous les citoyens indifféremment, et l'autre à les distribuer selon les mérites de chacun. Ces habiles politiques, ajoûte l'orateur, bannissant cette injuste égalité qui ne met aucune différence entre les méchans et les gens de bien, s'attachérent inviolablement à celle qui récompense et punit chacun selon son mérite.[972]

Rousseau paraphrase ici un passage de l'*Aréopagitique*[973], mais il faut remarquer qu'il déplace la question du choix des magistrats (l'argumentation d'Isocrate est dirigée contre le choix des magistrats par tirage au sort) à la rétribution des citoyens. S'il approuve la distinction établie par Isocrate, et sa préférence pour une justice distributive, il souligne cependant les difficultés considérables posées par son application. Il s'oppose ainsi à ce que cette forme de justice soit mise en œuvre de manière institutionnelle, par des magistrats nommés à cet effet :

> […] dans les matiéres de mœurs où la Loy ne peut fixer de mesure assés exacte pour servir de règle au Magistrat, c'est très sagement que, pour ne pas laisser le sort ou le rang des Citoyens à sa discretion, elle lui interdit le jugement des personnes pour ne lui laisser que celui des Actions. Il n'y a que des mœurs aussi pures que celles des Anciens Romains qui puissent supporter des Censeurs, et de pareils tribunaux auroient bientôt tout bouleversé parmi nous : c'est à l'estime publique à mettre de la différence entre les méchans et les gens de bien ; le Magistrat n'est juge que du droit rigoureux ; mais le peuple est le veritable juge des mœurs ; juge intégre et même éclairé sur ce point, qu'on abuse quelquefois, mais qu'on ne corrompt jamais.

---

[972] *DOI*, note XIX, *OC* III, p. 222.
[973] Voir Isocrate, *Aréopagitique*, 21-22, éd. et trad. Georges Mathieu, Paris, Les Belles Lettres, 1991, p. 68. Rousseau prend connaissance du texte certainement à travers une traduction française.

La différence des mœurs entre les Anciens et les Modernes rend toute imitation ou application directe impossible : l'institution romaine de la censure serait rapidement corrompue chez les modernes, et transformée en instrument de domination personnelle. Rousseau envisage deux manières de hiérarchiser le corps civique : officiellement, à travers l'action d'un magistrat, (c'est ainsi que dès les chapitres principiels du *Contrat social*, il envisage la division du corps civique en différentes classes[974]), ou bien de manière non institutionnelle[975]. Rousseau ouvre ainsi l'espace d'un nouvel acteur clef de la vie politique, l'opinion publique[976]. Cela pose toutefois problème : cette hiérarchisation ne menace-t-elle pas le principe même de la souveraineté populaire ? En posant le problème de l'égalité dans la cité, Rousseau questionne la possibilité d'une démocratie moderne. C'est le cœur même de sa réflexion sur la distinction fondamentale entre souveraineté et gouvernement.

V. 4. La distinction entre souveraineté et gouvernement : l'Antiquité mise à distance ?

V. 4. 1. *La distinction entre souveraineté et gouvernement : le fondement d'une démocratie moderne*

Au premier abord, Rousseau ravive au livre III du *Contrat social* une typologie classique des gouvernements divisés entre démocratie, aristocratie et monarchie[977]. Il semble ainsi ignorer l'innovation essentielle introduite par

---

[974] *CS* II, 6, « De la loi », *OC* III, p. 379 : « […] la loi peut faire plusieurs Classes de Citoyens, assigner même les qualités qui donneront droit à ces classes, mais elle ne peut nommer tels et tels pour y être admis ».

[975] En cela, Rousseau hérite peut-être de Jean Bodin, qui au livre VI de la *République* fait l'éloge de la censure mais affirme que « les Censeurs ne doivent avoir jurisdiction » (*République*, VI, 1).

[976] Sur l'importance de ce concept, voir l'article de Bruno Bernardi, « Rousseau et la généalogie du concept d'opinion publique », dans *Jean-Jacques Rousseau en 2012. Puisqu'enfin mon nom doit vivre*, Michael O'Dea (dir.), Oxford, *SVEC*, 2012, n°1, p. 95-127.

[977] C'est celle que l'on trouve aux livres III et IV des *Politiques* (notamment 1279a) et au livre VIII de la République.

Montesquieu, qui dans *L'Esprit des lois* introduit une nouvelle répartition en combinant deux critères : l'attribution du pouvoir suprême, et le respect des lois, ce qui le conduit à distinguer trois gouvernements : monarchique, despotique et républicain, ce dernier étant lui-même divisé en gouvernement démocratique et aristocratique[978]. Bruno Bernardi montre que la réflexion de Rousseau sur les gouvernements mixtes s'appuie au contraire sur l'innovation de Montesquieu, qu'elle déplace : il ne s'agit plus, dans le *Contrat social*, d'analyser des formes hétérogènes, mais de mesurer les rapports entre les différentes parties de l'État, selon un paradigme du mixte constamment présent dans la pensée de Rousseau sur le gouvernement[979]. Cela modifie en profondeur sa représentation des cités antiques.

Ce déplacement est rendu possible par la réinterprétation d'une distinction fondamentale entre souveraineté et gouvernement. Elle résulte d'un complexe travail d'invention conceptuelle, qui associe plusieurs héritages. Rousseau l'emprunte à Bodin[980], qui la présente explicitement comme sa découverte, notamment par rapport à la philosophie antique : « Car il y a bien difference de l'estat, et du gouvernement : qui est un secret de police qui n'a point esté touché de personne. »[981] Il distingue l'instance détentrice du pouvoir suprême, de l'exercice des offices et magistratures. Ainsi, le dépositaire de la puissance suprême dans l'État peut attribuer les offices et les honneurs publics à tous sans distinction ou à une catégorie réduite et déterminée : on peut voir une monarchie gouvernée démocratiquement, ou aristocratiquement. Bodin rejette sur cette base la typologie des gouvernements d'Aristote, qui sépare les

---

[978] *EL* II, 1.
[979] Voir *La Fabrique des concepts*, *op. cit*., chapitre 3, p. 139.
[980] Voir à ce sujet l'article de Donatella Marocco Stuardi, « Alcune osservazioni circa la distinzione tra *souveraineté* et *gouvernement* nella *République* e nel *Contrat social* », *Il pensiero politico*, XXIII, 1, 1990, p. 19-51, qui met en évidence la parenté des deux caractérisations respectives de la souveraineté et du gouvernement chez Bodin et Rousseau, ainsi que l'ouvrage de Richard Tuck, *The Sleeping Sovereign*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015. R. Tuck considère que la réinterprétation rousseauiste de la distinction bodinienne entre souveraineté et gouvernement constitue le point de départ d'un modèle démocratique proprement moderne, réalisable à large échelle.
[981] *République*, II, 1, 1576, p. 233.

formes bonnes des formes déviées de constitution, selon que le pouvoir est exercé dans l'intérêt général ou dans l'intérêt des gouvernants. Seule compte véritablement, dans la détermination d'un régime, l'instance à laquelle est attribué le pouvoir souverain. Il récuse ainsi le critère numérique adopté par Aristote pour distinguer oligarchie et démocratie, attribuant ses « erreurs » à l'ignorance de cette distinction fondamentale : « Toutes les absurditez susdites, resultent de ce qu'Aristote a pris la forme de gouverner, pour l'estat d'une Republique. »[982]

Il est fort probable que Rousseau a lu ce passage des *Six Livres de la République* : la critique qu'il porte contre Aristote, dans le chapitre du *Contrat social* consacré à l'aristocratie, lui reprochant de réserver le gouvernement aristocratique aux plus riches, est un écho de ce qu'en dit Bodin[983]. Chez Aristote, c'est en réalité l'oligarchie, forme déviée de l'aristocratie, qui se caractérise par la domination des plus riches gouvernant pour leur propre intérêt et non pour l'intérêt général[984]. Rousseau se serait-il contenté ici d'une référence indirecte, sans aller vérifier le texte des *Politiques* ? Cela paraît peu probable, au vu de ses habitudes de lecture. De plus, il reprend en apparence la distinction même d'Aristote, affirmant que « l'Aristocratie dégénere en Olygarchie »[985]. Il semble bien plutôt rejoindre le reproche de Bodin, parce qu'il conteste le critère établi par Aristote pour distinguer les constitutions droites des constitutions déviées, qui est le respect de l'intérêt général[986]. Rousseau

---

[982] *République*, II, 7, 1576, p. 281.
[983] *République*, II, 7, 1576, p. 281 : « Puis il conclud ainsi, l'estat populaire est auquel les pauvres bourgeois ont la souveraineté : et l'aristocratie, quand les riches ont la seigneurie, soit plus, ou moins en l'une et l'autre. »
[984] Voir *Politiques* III, 7, 1279a.
[985] *CS* III, 10, *OC* III, p. 423.
[986] Dans la traduction de Leonardo Bruni, l'*utilitas communis* (intérêt commun) est opposée au *commodum*, à l'avantage particulier : *Quando igitur unus, vel pauci vel multi communem utilitatem in gubernatione sequuntur, has esse rectas rerumpublicarum species necesse est…Tyrannidem enim esse dicimus, dominatum unius ad proprium commodum intendentis. Paucorum enim potentiam, cum ad opulentorum commodum gubernatur. Popularem autem statum, cum ad commodum egenorum.* (« Quand un seul, un petit nombre ou un grand nombre suivent l'intérêt commun dans le gouvernement, il va de soi que ce sont les formes droites des constitutions…Nous appellons tyrannie,

problématise ce qu'Aristote pose comme une distinction certaine : est-il même possible que les gouvernants favorisent l'intérêt général au détriment de leur propre intérêt ? Dans le cas d'une monarchie, cela est impossible ; la distinction aristotélicienne entre roi gouvernant dans l'intérêt général et tyran favorisant son intérêt particulier n'est pas valide : « il s'en suivroit de la distinction d'Aristote que depuis le commencement du monde il n'auroit pas encore existé un seul Roi »[987]. Le cas d'une aristocratie est plus ambigu :

> En un mot, c'est l'ordre le meilleur et le plus naturel que les plus sages gouvernent la multitude, quand on est sûr qu'ils la gouverneront pour son profit et non pour le leur ; il ne faut point multiplier en vain les ressorts, ni faire avec vingt mille hommes ce que cent hommes choisis peuvent faire encore mieux. Mais il faut remarquer que l'intérêt de corps commence à moins diriger ici la force publique – sur la regle de la volonté générale, et qu'une autre pente inévitable enlêve aux loix une partie de la puissance exécutive.[988]

La conception moderne de l'intérêt empêche Rousseau d'adopter la classification d'Aristote : partageant avec ses contemporains une revalorisation de l'intérêt qui en fait le principal moteur des actions humaines, et, s'il est bien dirigé, un outil efficace pour lutter contre la domination destructive des passions[989], il écarte l'idée selon laquelle un corps de magistrats pourrait suivre en toute chose l'intérêt collectif. La véritable question est alors de savoir comment diriger l'intérêt de corps des magistrats dans la direction de la volonté générale, ou du moins, comment empêcher cet intérêt de corps d'outrepasser le pouvoir fondamental du peuple.

Ainsi, la distinction entre souveraineté et gouvernement s'avère plus importante à ses yeux que la typologie classique, et la question du meilleur

---

la domination d'un seul ne prenant garde à son avantage personnel. L'oligarchie, lorsque le gouvernement se fait pour l'avantage des riches. L'état populaire, lorsqu'il se fait pour l'avantage des pauvres. » *Politiques*, III, 1279a, p. 113)

[987] *CS* III, 10, *OC* III, p. 423. Rousseau renvoie explicitement à *l'Éthique à Nicomaque*, VIII, 10 (VIII, 12, 1160b), qui présente la même classification des gouvernements que les *Politiques*, III, 1279a.

[988] *CS* III, 5, *OC* III, p. 407.

[989] Voir sur ce point Albert Hirschman, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism Before its Triumph*, Princeton, Princeton University Press, 1977.

gouvernement, qu'il écarte comme non pertinente[990]. Cependant, alors que Bodin ne donne pas de contenu très précis à la notion de gouvernement[991], Rousseau l'oppose clairement à la souveraineté, selon deux critères : la généralité de la souveraineté s'oppose à la particularité des actes de gouvernement, qui constitue également la force du corps politique là où la souveraineté n'est que sa volonté. Cette redéfinition s'effectue à la lumière de la réflexion de Montesquieu : Rousseau y superpose la distinction entre pouvoir législatif et exécutif. C'est la notion de volonté générale qui permet cette identification entre souveraineté populaire et pouvoir législatif : l'*Esprit des lois* définit explicitement le pouvoir législatif comme « volonté générale de l'État »[992]. Rousseau reprend à son compte cette définition, mais avec sa propre conception de la volonté générale comme volonté du peuple en corps.

La définition rousseauiste de la souveraineté comme souveraineté populaire et expression de la volonté générale lui permet alors de profondément repenser la classification des gouvernements. Rousseau affirme ainsi un principe démocratique à la base de toute forme de gouvernement. Cela qui est sensible dès son traitement, dans les notes du second *Discours*, du fameux passage d'Hérodote[993] consacré au débat sur la meilleure forme de gouvernement[994] : la question est tranchée d'emblée en faveur du gouvernement républicain défini comme gouvernement de la loi[995]. Dans le

---

[990] *CS* III, 3, *OC* III, p. 403 : « On a de tous tems beaucoup disputé sur la meilleure forme de Gouvernement, sans considérer que chacune d'elles est la meilleure en certains cas, et la pire en d'autres. »

[991] Voir sur ce point Donatello Marocco Stuardi, « Alcune osservazioni… », art. cité, p. 35.

[992] *EL* XI, 6, t. 1, p. 171. Voir aussi *EL* II, 2, t. 1, p. 15 : « La volonté du souverain est le souverain lui-même. »

[993] *Histoires*, III, 80-83.

[994] *DOI*, *OC* III, p. 195.

[995] Le commentaire du passage d'Hérodote est appelé dans le texte de la préface par un rappel de l'opposition entre gouvernement de la loi et gouvernement d'un homme : « Car quelle que puisse être la constitution d'un gouvernement, s'il s'y trouve un seul homme qui ne soit pas soumis à la loi, tous les autres sont necessairement à la discretion de celui-là » (*OC* III, p. 112). Dans le texte même de la note, Rousseau fait porter son commentaire non sur le choix du gouvernement, mais sur le statut de l'homme exceptionnel à l'intérieur de l'État, en insistant sur la figure d'Otanès.

Contrat social, la définition de la loi comme volonté générale permet de préciser le sens que Rousseau attache au terme de gouvernement républicain :

> Tout Gouvernement légitime est républicain* : j'expliquerai ci-après ce que c'est que Gouvernement.
> * Je n'entends pas par ce mot une Aristocratie ou une Démocratie, mais en général tout gouvernement guidé par la volonté générale, qui est la loi. Pour être légitime il ne faut pas que le Gouvernement se confonde avec le Souverain, mais qu'il en soit le ministre : alors la monarchie elle-même est république.[996]

Le gouvernement « républicain » le seul légitime, garantit une souveraineté populaire, démocratique – mais qui peut, en théorie du moins, avoir une administration monarchique, aristocratique ou démocratique. Les problèmes que posent ces différentes formes dans leur réalisation se trouvent cependant redoublées par la différence entre anciens et modernes.

La redéfinition de la loi par son articulation avec les notions de volonté générale et de souveraineté populaire permet à Rousseau de s'écarter de Montesquieu, qui constitue la cible de ce passage. Dans le système politique de Rousseau, la loi est l'expression de la volonté générale et la souveraineté populaire son exercice[997]. Si la monarchie est alors admise en théorie comme un gouvernement républicain, dans l'examen des différents gouvernements du livre III, elle se trouve rapidement écartée. Pensant le corps politique en termes de volonté, Rousseau ne peut, admettre la forme de gouvernement monarchique, où le pouvoir donné à une volonté particulière fait obstacle à la formation de la volonté générale.

V. 4. 2. *Quelle place pour la démocratie chez les modernes ?*

Deux des auteurs avec lesquels Rousseau dialogue font de la monarchie le régime le plus adapté pour les modernes : Hobbes et Montesquieu. Partageant avec

---

[996] *CS* II, 6, *OC* III, p. 380.
[997] Voir *CS* II, 1.

Hobbes la définition d'une souveraineté indivisible, Rousseau pense également que la démocratie ne peut se maintenir que par le moyen d'assemblées populaires fréquentes et régulières, qui empêchent la souveraineté de tomber aux mains d'un seul ou d'une faction[998]. Mais comment cela peut-il être praticable ? Hobbes s'oppose nettement tant aux définitions théoriques des « auteurs grecs et latins », qui ont, selon lui, méconnu la véritable nature de la monarchie[999], qu'à la possibilité pratique de la démocratie à l'époque moderne. Selon lui, la monarchie constitue à la fois un régime plus efficace et plus conforme à la nature des passions humaines :

> Ces incommodités qui se rencontrent aux délibérations des grandes assemblées font voir que la monarchie vaut mieux que le gouvernement populaire, en ce que, dans la démocratie, les affaires importantes sont plus souvent commises à cette sorte d'assemblées, que dans un royaume et que cette pratique peut malaisément être changée. Car, au reste, il n'y a aucune raison pourquoi on aimerait mieux s'occuper à ses affaires domestiques que se rompre la tête après celles du public ; si ce n'était qu'au maniement de ces dernières, on a plus de sujet d'exercer sa dextérité et son éloquence, et de s'acquérir une haute réputation de sagesse et de prudence, de quoi les ambitieux remportent une merveilleuse satisfaction. [1000]

L'anthropologie de Rousseau, telle qu'elle est développée dans le second *Discours*, a déjà réfuté le second argument employé par Hobbes, attribuant la passion pour l'ambition non à une pratique politique démocratique, mais à une politique illégitime reposant sur la domination personnelle. Cependant, même en adoptant le schéma historique et anthropologique de Rousseau, la question pratique demeure entière. Elle se pose à deux niveaux, politique et anthropologique. Le problème relève d'abord de la politique pratique : « On ne peut imaginer que le peuple reste incessamment assemblé pour vaquer aux affaires publiques, et l'on voit aisément qu'il ne sauroit

---

[998] Voir *Le Citoyen*, VII, 5, p. 171.
[999] Voir *Le Citoyen*, VII, 3, p. 169 : la dénonciation de la tyrannie chez les auteurs antiques n'est, selon Hobbes, que le signe de leur préjugé contre la royauté.
[1000] Voir *Le Citoyen*, VII, 5, p. 206. Il faut noter que Hobbes met ici déjà en avant l'argument de la préférence naturellement accordée aux affaires privées sur les affaires publiques, qui forme le cœur de l'argumentation de Benjamin Constant distinguant la « liberté des Anciens » de celle des Modernes.

établir pour cela des commissions sans que la forme de l'administration change. »[1001] Mais, à supposer même que cette question formelle soit résolue, le problème se situe également à un niveau plus profond : étant donné, comme l'a démontré le second *Discours*, que le processus de socialisation entraîne nécessairement une corruption morale et une tendance à privilégier l'intérêt particulier sur l'intérêt privé, quels moyens peut-on imaginer pour assurer l'exercice durable et effectif de la souveraineté populaire ? La question se pose avec une acuité redoublée pour les peuples modernes, dont la corruption est si avancée qu'il est fort difficile de susciter chez eux le souci d'un intérêt commun.

Selon Richard Tuck, Rousseau a pu trouver chez Hobbes l'esquisse d'une solution à ce problème crucial. *Le Citoyen* envisage le cas d'une monarchie élective, par conséquent temporaire, où la souveraineté serait alternativement exercée par le peuple et le souverain désigné lors d'assemblées récurrentes. Hobbes compare les intervalles séparant ces différentes assemblées aux moments de sommeil d'un monarque :

> Mais au reste comme le roi, qui s'endormant pour faire un petit somme, la reprend dès qu'il s'éveille ; de même le peuple, se réservant en l'élection d'un roi temporaire, le droit de former en certain lieu et à certain jour une autre assemblée, recouvre au jour préfixé l'usage de la souveraineté.[1002]

Richard Tuck voit dans ce passage le point de départ de la démocratie moderne, où le peuple joue le rôle d'un « souverain endormi »[1003], qui doit disposer de la possibilité de s'exprimer sur les matières fondamentales de législation, mais délègue à un petit nombre l'exécution des actes politiques mineurs et particuliers.

[1001] *CS* III, 4, « De la démocratie », *OC* III, p. 404.
[1002] *Le Citoyen*, VII, 16, p. 177.
[1003] Richard Tuck, *The Sleeping Sovereign. The Invention of Modern Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.

Hobbes reconnaît au gouvernement populaire une certaine efficacité – à condition que le peuple réserve l'activité de législation à un petit nombre :

> Mais si, sous une démocratie, le peuple voulait laisser les délibérations touchant la guerre et la paix et la promulgation des lois à un seul homme, ou à un conseil de fort peu de personnes, se contentant de la nomination des magistrats et des autres officiers, c'est-à-dire, ne se réservant que l'autorité sans se mêler du ministère, il faudrait avouer qu'en ce cas-là, la démocratie et la monarchie seraient en ce point égales.[1004]

En s'appuyant sur un paradigme antique qui met l'accent sur les assemblées populaires et par conséquent sur la délibération collective, Rousseau réinterprète la distinction entre souveraineté et gouvernement pour aboutir à une définition de la démocratie diamétralement opposée à celle de Hobbes. Il réserve au gouvernement tous les actes particuliers d'exercice de la puissance publique, notamment les relations extérieures et la nomination des magistrats, tandis que la délibération et la promulgation des lois, qui constituent l'essentiel de la souveraineté[1005], doivent être exercées par le peuple.

Le modèle d'un souverain endormi ne convient pas à la pensée politique de Rousseau, qui convoque le modèle antique précisément contre cette idée d'une souveraineté transférable et intermittente. L'analyse de Richard Tuck, par ailleurs extrêmement stimulante, ne prend pas en compte la place de Montesquieu dans la réflexion de Rousseau. Son propos sur la monarchie se situe par rapport aux chapitres de l'*Esprit des lois* consacrés à la différence entre Anciens et Modernes sur ce régime[1006], qui dégagent deux différences essentielles : l'ignorance de la pratique des représentants a empêché les anciens de mettre en place une véritable distribution des

---

[1004] *Le Citoyen*, X, 15, p. 206.
[1005] Sur ce point, Rousseau adopte une définition de la souveraineté différente de celle de Hobbes, qui inclut dans ses attributs la déclaration de la paix et de la guerre.
[1006] *EL* XI, 8-10.

pouvoirs[1007]. La conclusion du chapitre « Manière de penser d'Aristote » est éloquente sur ce point : « Les anciens, qui ne connaissaient pas la distribution des trois pouvoirs dans le gouvernement d'un seul, ne pouvaient se faire une idée juste de la monarchie. »[1008]

Rousseau, définissant la puissance législative comme une volonté, par conséquent non transférable, revient à la définition d'Aristote, contre celle de Montesquieu. Alors que Montesquieu lui reproche de considérer Sparte comme une monarchie, sans avoir vu qu'il s'agit en fait d'une république, Rousseau reprend le jugement d'Aristote et donne Sparte en exemple de gouvernement monarchique[1009]. Il a pu trouver chez Aristote une description de Sparte correspondant à son idée d'une monarchie légitime : les *Politiques* présentent les rois de Sparte comme disposant de l'*imperium* pour les affaires étrangères, mais non de la *potestas* ou souveraineté dans les affaires intérieures[1010]. Cela correspond à la conception de Rousseau, qui attribue les décisions en matière de politique étrangère au gouvernement[1011]. Sparte, qui constitue un modèle de formation de la volonté générale, et par conséquent de souveraineté populaire, est un exemple de monarchie légitime, dans la mesure où la volonté particulière des rois ne pouvait y constituer un obstacle à l'expression de celle du peuple. Mais il s'agit d'un exemple exceptionnel, qui ne peut être érigé en règle : le chapitre consacré à la monarchie écarte dans la pratique ce type de gouvernement. Chez les Modernes en particulier, du fait même de l'éducation dispensée aux princes,

---

[1007] *EL* XI, 8, éd. cit., p. 180 : « Les anciens ne connoissoient point le gouvernement fondé sur un corps de noblesse, et encore moins le gouvernement fondé sur un corps législatif formé par les représentants d'une nation. »
[1008] *EL* XI, 9, éd. cit., p. 181.
[1009] *CS* III, 3, *OC* III, p. 403 : « La Royauté même est susceptible de quelque partage. Sparte eut constamment deux Rois par sa constitution. »
[1010] *Politiques* III, 14, 1285 a : *In Lacedæmoniorum enim republica videtur rex esse maximum secundum leges. Neque enim potestatem habet omnium : sed cum egreditur extra regionem, imperium habet eorum quæ pertinent ad bellum* (Trad. Bruni, p. 119 : « Dans l'État des Lacédémoniens, il semble qu'il y ait un roi bien légitime. Il n'a pas pouvoir sur tout ; mais en dehors du territoire, il dispose du pouvoir sur ce qui a trait à la guerre »).
[1011] *CS* III, 5, *OC* III, p. 407.

il est impossible que la volonté particulière ne l'emporte chez eux sur la considération de l'intérêt commun[1012]. Rousseau s'appuie alors à la fois sur Tacite et sur Platon, sur l'histoire et la philosophie, sur le fait et sur le droit, pour montrer que ce gouvernement ne peut être en règle générale considéré comme bon, bien qu'il soit le meilleur sur un plan strictement théorique[1013]. À l'appui de l'idée selon laquelle la meilleure formation d'un roi est de ne pas l'éduquer à commander, il reprend à la traduction de Tacite qu'il a effectuée en 1754, une citation extraite du discours de Galba à Pison : *Nam utilissimus ac brevissimus bonarum malarumque rerum delectus, cogitare quid aut nolueris sub alio Principe aut volueris*, « La plus simple et la meilleure règle à suivre dans votre conduite, c'est de chercher ce que vous auriez approuvé ou blâmé sous un autre prince. »[1014] Une référence plus générale au *Politique* de Platon vient confirmer l'exceptionnelle rareté d'un bon roi[1015], ce qui conduit Rousseau à écarter ce gouvernement en conclusion du chapitre.

Rousseau se démarque ainsi de Hobbes et de Montesquieu, qui établissent la monarchie comme le régime le plus adapté aux modernes. Au contraire, pour l'auteur du *Contrat social*, c'est un gouvernement à exclure : il laisse une trop grande place à l'action des volontés particulières, qui ne sont déjà que trop actives chez les

---

[1012] Cela conduit Rousseau, au chapitre III, 10, à récuser la distinction effectuée par Aristote dans *l'Éthique à Nicomaque* entre le roi et le tyran, le premier gouvernant selon l'intérêt de son peuple et le second selon son intérêt propre : « il s'ensuivroit de la distinction d'Aristote que depuis le commencement du monde il n'auroit pas encore existé un seul Roi » (*OC* III, p. 423).

[1013] Rousseau souligne ainsi qu'il est erroné de « supposer toujours que le Prince est ce qu'il devroit être : supposition à l'aide de laquelle le Gouvernement royal est évidemment préférable à tout autre, parce qu'il est incontestablement le plus fort, et que pour être aussi le meilleur il ne lui manque qu'une volonté de corps plus conforme à la volonté générale » (*CS* III, 6, *OC* III, p. 412).

[1014] Trad. Rousseau, *Jean-Jacques Rousseau traducteur de Tacite*, éd. Catherine Volpilhac-Auger, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1995, p. 45. Dans le commentaire du discours de Galba, Rousseau abandonne son souci habituel de la concision dans la traduction : il semble alors davantage suivre sa propre pensée que chercher à suivre celle de Tacite : « Ainsi parlait Galba en homme qui fait un souverain, tandis que tous les autres prenaient d'avance le ton qu'on prend avec un souverain déjà fait. »

[1015] *OC* III, p. 412 : « Mais si selon Platon le Roi par nature est un personnage si rare, combien de fois la nature et la fortune concourront-elles à le couronner […] ? C'est donc bien s'abuser que de confondre le Gouvernement royal avec celui d'un bon Roi. » Une note renvoie au *Politique*, sous son titre latin (*Civilis*).

modernes. La question préalable est bien sûr de savoir si les modernes peuvent même supporter un gouvernement légitime. Quel gouvernement permettrait de garantir une souveraineté démocratique à l'époque moderne ? Le *Contrat social* n'apporte pas de réponse définitive. Il permet de poser la question, et d'en montrer à la fois l'urgence et la complexité, en s'appuyant notamment sur l'Antiquité pour explorer les difficultés inhérentes à la démocratie.

V. 4. 3. *Le rôle des modèles antiques dans la définition des dangers du gouvernement*

La position de Rousseau envers le gouvernement démocratique est également ambigüe. L'ordre des chapitres consacrés aux trois formes de gouvernement, dans le traité, est significatif sur ce point. Rousseau commence son examen des différentes formes de gouvernement par la démocratie, où « tous les Citoyens naissent magistrats »[1016], l'érigeant ainsi en critère d'évaluation des autres gouvernements. Cependant, à strictement parler, cette forme de gouvernement est impossible à pratiquer : dans le chapitre suivant, Rousseau accorde ainsi nettement sa préférence au gouvernement aristocratique électif.[1017] Le peuple, chez Rousseau, doit être théoriquement exclu de l'exercice du pouvoir exécutif. La volonté collective perd toute généralité, et donc toute légitimité, si elle s'applique à des actes de gouvernement, c'est-à-dire à des actes particuliers. C'est là la raison profonde de sa critique de la démocratie athénienne :

[1016] *CS* III, 4, *OC* III, p. 407. Voir aussi la définition même de la démocratie dans *CS* III, 3, *OC* III, p. 403 : « Le Souverain peut, en premier lieu, commettre le dépôt du Gouvernement à tout le peuple ou à la plus grande partie du peuple, en sorte qu'il y ait plus de citoyens magistrats que de citoyens simples particuliers. On donne à cette forme de Gouvernement le nom de Démocratie ».

[1017] Rousseau résume sa pensée clairement dans les *Lettres de la montagne* (*LEM* VI, *OC* III, p. 808) : « On doit se souvenir ici que la constitution de l'État et celle du Gouvernement sont deux choses très distinctes, et que je ne les ai pas confondues. Le meilleur des Gouvernemens est l'aristocratique ; la pire des souverainetés est l'aristocratique. »

> Ainsi de même qu'une volonté particuliere ne peut réprésenter la volonté générale, la volonté générale à son tour change de nature ayant un objet particulier, et ne peut comme générale prononcer ni sur un homme ni sur un fait. Quand le peuple d'Athenes, par exemple, nommoit ou cassoit ses chefs, décernoit des honneurs à l'un, imposoit des peines à l'autre, et par des multitudes de décrets particuliers exerçoit indistinctement tous les actes du Gouvernement, le peuple alors n'avoit plus de volonté générale proprement dite ; il n'agissoit plus comme Souverain mais comme magistrat.[1018]

Si la volonté générale se dissout lorsqu'elle s'applique à un objet particulier, l'application de la loi dépend des membres du gouvernement – qui se voient alors confier une responsabilité importante. On ne peut éviter de mettre en parallèle leur action avec celle du législateur : ils partagent avec lui la tâche ardue de comprendre et de respecter la volonté générale.

Cet aspect essentiel de la pensée politique de Rousseau est un des plus problématiques. Comment le peuple souverain peut-il contrôler l'action du gouvernement si sa volonté ne peut s'appliquer à des actes particuliers ? La théorie du gouvernement ne constitue-t-elle pas une menace pour l'exercice des droits du souverain[1019] ? Cette question pourrait être reformulée en termes d'héritage de la philosophie politique antique : le système de Rousseau ne tenterait-il pas une synthèse impossible entre l'art politique platonicien et la définition aristotélicienne de la citoyenneté ? On peut en effet se demander dans quelle mesure la pensée du gouvernement compris au sens strict de « corps chargé d'exécuter la volonté générale », rejoint la problématique du gouvernement au sens d'art de guider les

---

[1018] *CS* II, 4, « Des bornes du pouvoir souverain », *OC* III, p. 374. L'importance de cet exemple, et de la distinction qu'il met en valeur, est montrée par le fait qu'il apparaît déjà dans le Manuscrit de Genève, I, 6, *OC* III, p. 307. C'est une des rares références à l'Antiquité communes aux deux versions du *Contrat social*. Le texte est repris tel quel, à l'exception d'une légère variante : Rousseau corrige « imposoit une amende » en « imposoit des peines », rendant ainsi sa critique précisément plus générale. Ce passage combine certainement plusieurs sources : les *Vies* de Plutarque d'une part (par exemple celle d'Aristide), d'autre part *L'Esprit des lois*, II, 2, qui loue au contraire le droit laissé aux Athéniens de choisir leurs magistrats, au motif du principe selon lequel « le peuple est admirable pour choisir ceux à qui il doit confier quelque partie de son autorité ». Le principe de la souveraineté populaire inaliénable et indivisible rend une telle maxime impossible chez Rousseau.

[1019] Une des grandes forces du système de Rousseau est que, loin d'ignorer ce problème fondamental, il le constitue comme un problème central de la théorie politique : c'est tout l'objet des deux derniers livres du *Contrat social*, notamment à partir du chapitre III, 10, « De l'abus du Gouvernement, et de sa pente à dégénérer ». L'exemple romain joue dans cette opération un rôle clef.

hommes. Rousseau ne s'appuierait-il pas ici sur l'art du commandement platonicien ? Sa critique de la confusion des pouvoirs dans la démocratie athénienne semble le confirmer.

L'importance que Rousseau attache à la tâche du législateur, aux « règlements particuliers »[1020] qui paraissent former l'essentiel de son action, et la mission ambigüe qu'il confie aux membres du gouvernement, se rattachent à un thème commun au *Contrat social*, à l'*Émile* et à *Julie* : le problème du commandement ou « gouvernement » des hommes. Il faut noter la récurrence du terme, qui chez Rousseau apparaît pour désigner aussi bien une action politique que l'éducation des enfants : Julie évoque ainsi le « gouvernement de la famille »[1021]. Dans *Émile*, le terme désigne à la fois l'éducation dispensée à Émile[1022] et son résultat : Émile est « fait pour guider, pour gouverner ses égaux »[1023] . On peut y voir un écho de la science politique platonicienne, qui s'applique aussi bien dans la sphère familiale que dans la sphère politique[1024]. Une différence essentielle distingue toutefois le pouvoir politique de celui du gouverneur d'Émile, et de Julie, et empêche d'y voir une transposition de la pensée platonicienne. Dans la sphère politique, le pouvoir souverain ne doit jamais être retiré au peuple. Le chapitre consacré au législateur s'appuie sur Tite-Live pour ériger les Décemvirs romains en exemple *a fortiori* :

> Rome dans son plus bel âge vit renaitre en son sein tous les crimes de la Tirannie, et se vit prête à périr, pour avoir réuni sur les mêmes têtes l'autorité législative et le pouvoir souverain.
>
> Cependant les Décemvirs eux-mêmes ne s'arrogerent jamais le droit de faire passer aucune loi de leur seule autorité. *Rien de ce que nous vous proposons*, disoient-ils au peuple, *ne peut passer*

[1020] *CS* II, 12, *OC* III, p. 394.
[1021] *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, V, 3, *OC* II, p. 568.
[1022] I, *OC* IV, p. 362 : « je vous prêche un art difficile, c'est de gouverner sans préceptes ».
[1023] *Emile*, II, *OC* IV, p. 423.
[1024] *Politique*, 259c, p. 139 : *Igitur una, quod paulo ante inquirebamus, horum omnium scientia est : hanc seu regiam quis, sive civilem, seu familiarem nominet disciplinam, nihil interesse putemus*. « Ainsi, (c'est ce que nous nous demandions à l'instant), il n'y a qu'une seule science pour tout cela ; qu'on nomme cette science royale politique ou familiale, nous penserons que cela ne fait pas de différence. »

> *en loi sans votre consentement. Romains, soyez vous-mêmes les auteurs des loix qui doivent faire votre bonheur.*
>
> Celui qui rédige les lois n'a donc ou ne doit avoir aucun droit législatif, et le peuple même ne peut, quand il le voudroit, se dépouiller de ce droit incommunicable.[1025]

Après avoir repris le jugement de Machiavel et de Montesquieu sur les décemvirs[1026], Rousseau le retourne en argument *a fortiori*, s'appuyant sur le texte de Tite-Live[1027] : même ceux qui ont usurpé le pouvoir législatif ont pris soin de respecter en apparence les droits du peuple, ce qui prouve leur caractère inviolable.

Toutefois, le modèle romain qui est alors proposé par Rousseau ne fait que reconduire le problème, semble-t-il. Peut-on vraiment considérer la république romaine comme un exemple de puissance législative conférée au peuple ? Ce modèle invite à reconsidérer la définition théorique même des pouvoirs du citoyen chez Rousseau, et son fondement aristotélicien. Le livre IV des *Politiques* consacre en effet une longue section à la question de savoir si la majeure partie des citoyens doit exercer le pouvoir suprême. La réponse d'Aristote est ambigüe : il justifie le pouvoir accordé à la masse, par le fait que le nombre de l'association compense le manque de vertu de chaque citoyen pris individuellement. L'admission de la « masse » (*multitudo*) des citoyens aux fonctions délibérative et judiciaire est alors conçue comme un moyen de leur garantir un exercice minimal du pouvoir public, en garantissant l'accès aux magistratures (*honores* et *magistratus*) à ceux qui sont véritablement doués des compétences suffisantes :

> *Quorum oporteat potestatem habere liberos homines ac multitudinem civium : quales sunt quicunque neque opes habent, neque virtutis ullam existimationem. Etenim permittere istis magnos magistratus, nequaquam est tutum, propter iniustitiam et ignorantiam, per quas quibusdam iniuriarentur, in quibusdam errarent. Rursus vero excludere illos penitus ab*

[1025] *CS* II, 7, *OC* III, p. 382.
[1026] Voir *Discorsi*, I, 35 et *EL*, XI, 15.
[1027] *Ab urbe condita*, III, 34 : *quod bonum, faustum felixque rei publicae, ipsis liberisque eorum esset, ire et legere leges propositas iussere… eas leges habiturum populum Romanum, quas consensus omnium non iussisse latas magis quam tulisse videri posset.*

> *honoribus, periculosum esset. Cum enim multitudo inopum est in civitate, eademque ab honoribus exclusa, necesse est eam civitatem esse plenam hostium reipublicae. Restat igitur, ut ad consultandum et decernendum isti recipiantur.*[1028]

> C'est pourquoi, au moyen de ces considérations, on pourrait résoudre la difficulté exposée plus haut et celle qui la suit : sur quoi les hommes libres, c'est-à-dire la masse des citoyens – tous ceux qui ne sont ni riches ni pourvus d'aucun titre à aucune excellence – doivent-ils être souverains ? D'un côté, en effet, les admettre aux plus hautes magistratures n'est pas sans péril, du fait que leur injustice et leur déraison leur feront commettre, l'une des actes injustes, l'autre des erreurs. Mais, d'un autre côté, ne leur concéder aucune part du pouvoir est redoutable : quand beaucoup de ses membres sont privés des honneurs publics et misérables, il est inévitable qu'une cité soit remplie d'ennemis. Il reste donc à faire participer ces gens-là aux fonctions délibérative et judiciaire.[1029]

La définition fondamentale du citoyen selon Aristote semble donc, en dernière analyse, non pas inclusive mais restrictive. Elle permet d'établir plusieurs catégories : les citoyens qui ne peuvent pas avoir d'autre droit que celui d'assister aux assemblées sont distincts de ceux qui ont également accès aux magistratures[1030]. Cet aspect de la philosophie d'Aristote est notamment transmis à Rousseau par une source intermédiaire importante, l'ouvrage de Carlo Sigonio, *De antiquo jure civium romanorum libri duo*[1031], qui analyse les institutions de la République romaine à la lumière de la théorie de la citoyenneté d'Aristote :

> *Quod igitur in libris suis de republica praeclare scripsit Aristoteles. Civium alios aliqua ex parte, alios omnino cives esse, id in republica etiam Romanorum verissimum esse deprehenditur.*

> Aristote a supérieurement écrit dans son ouvrage sur la république, que parmi les citoyens, certains ont une partie de la citoyenneté, tandis que d'autres l'ont pleinement – ce que l'on saisit dans toute sa vérité dans la constitution même des Romains.[1032]

[1028] Trad. Leonardo Bruni, p. 116.
[1029] *Politiques*, III, 11, 1281b, trad. Pierre Pellegrin.
[1030] Voir *Politiques*, III, 5, 1278a, trad. Bruni, p. 112 : *Quod igitur plures sint species civium, ex his patet : et quod maxime civis dicitur ille, qui habilis sit ad honores suscipiendos*. « Que donc il y ait plusieurs sortes de citoyens, c'est manifeste d'après ce qui précède, de même aussi qu'on définit avant tout le citoyen comme celui qui participe aux honneurs publics » (trad. Pierre Pellegrin).
[1031] Première édition : *De antiquo jure civium romanorum libri duo*, Venise, 1560. L'ouvrage est repris dans le *De Antiquo jure populi romani libri undecim*, Bologne, 1574. C'est ce texte que nous avons suivi.
[1032] Carlo Sigonio, *De antiquo jure…*, I, 1, Bologne, 1574, p. 3.

L'intérêt de Rousseau pour cet ouvrage et pour l'analyse qu'il présente vient de ce qu'il rencontre un problème inhérent à son système même. La définition de la citoyenneté comme un ensemble de droits politiques constitue une manière de garantir une participation de la majeure partie du peuple, en restreignant toutefois l'accès à l'exercice des fonctions publiques. En un sens, sa distinction entre souveraineté et gouvernement rejoint une telle définition restrictive : l'exercice des fonctions de gouvernement requiert certaines capacités, et notamment une compréhension de la volonté générale, que ne détiennent pas nécessairement tous les membres du souverain.

Rousseau pose la cité antique en modèle de sa redéfinition du contrat social. En reprenant la définition aristotélicienne de la citoyenneté comme un ensemble de droits, il rompt avec la tradition contractualiste qui fait du corps politique le résultat d'un « contrat de gouvernement » ou obligation d'obéissance du peuple envers ses chefs.

La pensée moderne du contrat social l'amène en retour à retravailler en profondeur la typologie des gouvernements, à la lumière de la distinction nouvelle entre souveraineté et gouvernement. L'affirmation de la souveraineté populaire permet de sauvegarder un principe démocratique fondamental, tout en écartant le gouvernement démocratique, devenu impraticable. Cependant, la question du choix des membres du gouvernement introduit une tension dans la pensée de Rousseau entre la conception stricte du gouvernement comme ministre du souverain, et une conception pratique des membres du gouvernement comme disposant d'une compréhension plus affûtée de la volonté générale. Rousseau constitue cette tension en problème politique à travers l'étude des modèles spartiate et romain, qui explorent

les différentes possibilités de faire connaître l'intérêt commun à l'ensemble du souverain.

CHAPITRE 6.

Les cités antiques, instruments de généralisation et d'« application » des « principes du droit politique »

La représentation de la cité antique joue un rôle clef dans l'élaboration même de la théorie du contrat social selon Rousseau, et des notions essentielles de son système politique : la volonté générale, la loi caractérisée par sa généralité en tant qu'expression de la volonté générale, et la distinction fondamentale entre souveraineté et gouvernement. Rousseau s'appuie sur Platon et sur Aristote pour élaborer sa propre définition de ces concepts, et pour se situer par rapport à Hobbes, à la tradition jusnaturaliste et à Montesquieu.

Il se fonde également sur des exemples de cités antiques au statut complexe. Ils ont tout d'abord une fonction rhétorique et démonstrative, étant appelés à l'appui d'une thèse. Mais ils permettent aussi d'approfondir sa réflexion sur les principes : ainsi, la réflexion sur la structure de la société romaine poursuit et infléchit celle sur les droits du citoyen amorcée à travers la lecture des *Politiques* d'Aristote. Cet approfondissement en fonction d'une réalité politique et historique conduit Rousseau à proposer ces exemples en « modèles » à suivre, avec toute la marge d'adaptation que cela suppose.

Trois cités antiques reviennent de manière récurrente dans son œuvre politique : Athènes, Sparte et la République romaine. La première, comme nous l'avons vu, se trouve rapidement écartée comme un exemple d'État corrompu, où le peuple étant dominé par des démagogues, la volonté générale se trouve dissoute au profit de la domination d'intérêts particuliers : il s'agit d'une « fausse démocratie », où l'usurpation du pouvoir exécutif a amené la désagrégation du corps social. C'est donc à Sparte et à Rome que Rousseau accorde le plus d'intérêt. Il ne s'agit pas ici de simples exemples, mais bien de modèles politiques, qui ont une fonction à la fois rhétorique et heuristique : ils permettent aussi bien d'emporter la conviction du lecteur que d'approfondir et de questionner les principes du système politique.

Afin d'appréhender la fonction de ces deux exemples, il n'est pas inutile de revenir à la critique de Benjamin Constant. Il relie la force du paradigme antique chez Rousseau à la prévalence de la théorie dans son système, selon lui responsable de son potentiel despotique[1033]. La définition excessivement large de la souveraineté populaire constitue la transposition théorique désastreuse d'une pratique politique dépassée. Autrement dit, Rousseau se livrerait à une généralisation abusive, et par là même à une oblitération complète de la pratique – qui est pourtant décisive en politique. Une telle analyse a le mérite de souligner que la question du statut des exemples antiques chez Rousseau est profondément liée à celle de la place réservée à l'art politique dans les principes de droit politique. Constant perçoit à juste titre la fonction de *généralisation* qui est conférée aux exemples antiques dans le système politique de Rousseau ; cependant, il fait erreur, semble-t-il, sur la valeur de cette généralisation, qui n'a pas pour but d'écarter toute considération de politique pratique, mais bien au contraire de les inclure et de les mettre en rapport avec les principes.

Sur ce point, Sparte et Rome ne jouent cependant pas un rôle similaire, et n'ont pas un statut équivalent. Si Sparte constitue aux yeux de Rousseau un modèle de formation de volonté générale, il s'appuie essentiellement sur Rome pour penser le conflit politique fondamental entre souveraineté et gouvernement, pouvoir législatif et exécutif. Préciser le rapport et le rôle respectif de ces deux modèles s'avère déterminant dans la compréhension générale de sa pensée : selon que l'on accorde plus d'importance à Sparte ou à Rome, l'on interprète la pensée politique de Rousseau comme un système fermé et impraticable, ou comme une tentative d'appréhender les aléas historiques affectant la vie du corps politique.

[1033] « Mais en même temps que l'on reconnaît les droits de cette volonté, c'est-à-dire la souveraineté du peuple, il est nécessaire, il est urgent d'en bien concevoir la nature et d'en bien déterminer l'étendue. Sans une définition exacte et précise, le triomphe de la théorie pourrait devenir une calamité dans l'application. » *Principes de politique*, Chapitre 1, dans *Écrits politiques*, éd. Marcel Gauchet, Paris, Gallimard, 1997, p. 314.

VI. 1. Sparte et Rome : du modèle éthico-militaire au modèle de constitution

VI. 1. 1. *L'interprétation de Judith Shklar : un modèle utopique « sparto-romain »*

Le rôle respectif attribué par Rousseau à ses deux modèles de prédilection a jusqu'ici été assez peu étudié. Les études existant sur le sujet soit s'attachent à l'un ou à l'autre de ces deux paradigmes, soit étudient leur rôle de manière globale, en les rassemblant dans un « modèle antique » commun opposé à la modernité politique corrompue : c'est notamment le cas d'Yves Touchefeu qui souligne globalement la force du « paradigme antique » dans le *Contrat social*[1034], opposé à la référence chrétienne dominante dans l'*Émile*.

Il faut cependant mentionner une importante exception : toute l'interprétation du système politique de Rousseau par Judith Shklar repose sur l'affirmation d'un modèle spartiate, opposé à un autre modèle, une image du bonheur domestique réactivant le mythe de l'âge d'or, présente notamment dans *Julie ou la Nouvelle Héloïse*. Judith Shklar interprète la pensée politique de Rousseau à l'aune de l'indignation qu'il exprime envers la petitesse d'âme de ses contemporains. Elle voit ainsi dans sa représentation de l'Antiquité une réflexion sur le développement de capacités physiques et morales, bien plus qu'une interrogation sur les dynamiques internes du corps politique. Selon elle, l'âge d'or, et plus encore Sparte, fonctionnent chez Rousseau comme des utopies qui n'ont pas d'autre ambition que de provoquer chez le lecteur un sursaut d'indignation et la compréhension des mécanismes du règne actuel de l'inégalité sociale. La Sparte mise en avant par Rousseau n'a donc aucune ambition d'exactitude historique, et n'est pas non plus proposée à l'imitation[1035] ; il s'agit d'une construction destinée, par contraste, à mettre en relief le déficit moral de

---

[1034] Yves Touchefeu, *L'Antiquité et le christianisme*, *op. cit*., p. 232-240.
[1035] Sur ce point, l'interprétation de Shklar s'oppose nettement à celle de Lester Crocker : elle défend Rousseau contre le soupçon d'autoritarisme et de pré-totalitarisme.

la société contemporaine. Contre cela, le modèle « sparto-romain »[1036] serait axé autour de l'idée centrale d'un « éthos militaire et civique » dont Sparte constitue l'incarnation la plus parlante[1037].

Cette interprétation s'appuie sur les réponses apportées par Rousseau à ses adversaires après la publication du premier *Discours*, et notamment sur la *Réponse à Borde* :

> L'embarras de mes adversaires est visible toutes les fois qu'il faut parler de Sparte. Que ne donneroient-ils point pour que cette fatale Sparte n'eût jamais existé ? […] C'est une terrible chose qu'au milieu de cette fameuse Gréce qui ne devoit sa vertu qu'à la Philosophie, l'État où la vertu a été la plus pure et a duré le plus long-tems ait été précisément celui où il n'y avoit point de Philosophes.[1038]

L'ironie avec laquelle Rousseau rapporte l'embarras supposé de ses adversaires souligne la fonction argumentative décisive qu'il prête à Sparte : c'est l'exemple qui invalide leur thèse, en montrant que la vertu ne dépend pas de la philosophie, ni du commerce. Sparte incarne alors effectivement une autre définition de la vertu, essentiellement morale (bien plus que militaire : il n'est pas question d'exploits guerriers dans la *Réponse à Borde*). Elle constitue un étalon qui commande l'appréciation de la vertu romaine : Rousseau présente quelques pages plus loin l'admiration pour Rome comme le corollaire de celle pour Sparte : « Il est aisé de s'imaginer que faisant si peu de cas de Sparte, on ne montre guéres plus d'estime pour les anciens Romains. » [1039] On peut en effet observer dans ce texte polémique la constitution d'un modèle « sparto-romain », où la République romaine est appréciée à

[1036] Judith Shklar, *Men and citizens, A study of Rousseau's social theory*, Cambridge University Press, 1969, p. 7-8 et 28 : J. Shklar voit notamment dans le projet de Rousseau pour la Corse un ton adapté au gouvernement « sparto-romain » qu'il préconise.
[1037] J. Shklar, p. 14 : "Rousseau knew that there were significant differences between Sparta and Rome, but their common military-civic ethos was what mattered to him. He treated them, therefore, as a single image of perfected civic mores and his Spartan utopia is an amalgam of both."
[1038] *Dernière réponse*, *OC* III, p. 83. Voir J. Shklar, p. 7 et 12.
[1039] *Dernière réponse*, *OC* III, p. 86.

l'aune de critères spartiates, et qui est destiné à invalider le modèle athénien mis en avant par ses adversaires, notamment Melon.

Il est cependant difficile de voir dans ces textes de circonstance la matrice d'un système politique entier. Cela amène à ne juger que la puissance de dénonciation de la pensée de Rousseau, sans en apprécier la cohérence interne. L'interprétation « spartiate » développée par Judith Shklar met ainsi l'accent sur l'indignation véhémente de Rousseau face à la société actuelle, qui aurait pour corollaire une indifférence complète envers l'histoire. Rousseau, poussé par la violence de son émotion, ne chercherait pas à expliquer le développement d'un processus dans le temps[1040], les causes de l'action réciproque des hommes les uns sur les autres, mais uniquement à juger une situation révoltante et à communiquer ce jugement à son lecteur. Si l'on poursuit une telle interprétation, la possibilité alternative que représente le modèle « sparto-romain » au développement catastrophique relaté dans le second *Discours* manifeste ainsi précisément les dangers de l'histoire : il oppose à un schéma évolutif désastreux la perfection d'un système stable.

Il est juste que Sparte, telle qu'elle est présentée notamment dans le second *Discours*, joue le rôle d'un avertissement qui met en relief l'usage désastreux qu'ont fait les hommes de la contingence. Mais cela ne débouche pas sur un système utopique. Dans leur analyse du second *Discours*, Blaise Bachofen et Bruno Bernardi mettent en évidence comment la conception de l'historicité de Rousseau ouvre sur le problème politique. Le texte retrace ainsi une évolution effectuée non sur le mode finaliste d'un développement de potentialités contenues dans un naturel qui serait

[1040] « The juxtaposition of what is and what might be is not a call for action, but a revelation, a psychological event, not an historical one. The sinister accidents that drive men out of the Golden Age and out of Sparta are all of their own making. That is their most significant aspect, because it ensures their recurrence. To understand and to condemn are the only fit responses to this spectacle and Rousseau knew no others. He was not interested in showing how men gradually mould each other. That is the subject of historical narrative. » Judith Shklar, *op. cit.*, p. 184.

donné, mais sur celui d'une contingence fondamentale, qui au cours du temps acquiert toutefois la force d'une nécessité pour ceux sur lesquels elle s'exerce. La question qui s'ouvre alors concerne justement le maniement de cette paradoxale contingence aux effets nécessaires. Selon les termes de Blaise Bachofen et Bruno Bernardi, « Parce que "la volonté parle encore, quand la nature se tait"[1041], les hommes sont irrémédiablement destinés à assumer leur condition politique, comme relevant de leur responsabilité »[1042].

Dans ce cadre, il n'est pas pertinent d'appliquer à la pensée de Rousseau une conception de l'histoire comme processus ou développement de potentialités données, héritée de Hegel[1043]. Si l'on adopte une autre définition de l'histoire comme affrontement de la contingence, l'on peut voir que la question du devenir historique, joue au contraire un rôle déterminant dans sa pensée politique. Cela apparaît notamment dans le chapitre du *Contrat social* consacré à la « mort du corps politique » : toute la dernière partie du traité est consacrée à traiter le problème essentiel du conflit entre l'action du gouvernement et le principe fondamental de souveraineté populaire. La question principale de tout système politique est alors : comment empêcher cette dégradation ? À une première opposition entre les anciens et les modernes, qui n'ont su apporter qu'une réponse insatisfaisante, en laissant l'appropriation violente devenir une habitude et à partir de là une norme[1044], s'ajoute une deuxième opposition entre Sparte et Rome. Alors que Sparte a résolu la question de manière « radicale » en se soustrayant à l'emprise de l'histoire pour entrer

---

[1041] *DOI*, Première partie, *OC* III, p. 141.
[1042] *DOI*, Introduction, p. 32.
[1043] *DOI*, introduction, p. 31.
[1044] C'est ce que manifeste le célèbre début de la seconde partie du *Discours* : « Le premier qui ayant enclos un terrain, s'avisa de dire, ceci est à moi, et trouva des gens assés simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. » *OC* III, p. 164.

uniquement dans la politique[1045], Rome, au contraire, a su apporter une réponse proprement politique au problème de l'histoire. Sparte et Rome ne sont pas seulement des modèles de société éthico-militaires ; ce sont surtout deux modèles distincts d'États « bien constitués », pour reprendre les termes mêmes du *Contrat social*. Les étudier nous permettra de mieux comprendre le sens et la fonction même des modèles politiques chez Rousseau.

VI. 1. 2. *Sparte et Rome : deux États « bien constitués »*

Dans le cœur même du système politique de Rousseau, le *Contrat social*, la dimension éthico-militaire de Sparte et de Rome s'efface au profit d'un autre aspect, mis en avant dans le chapitre sur « la mort du corps politique ». Ce sont les seuls exemples de « gouvernements bien constitués » allégués par Rousseau dès l'ouverture du chapitre : « Telle est la pente naturelle et inévitable des Gouvernemens les mieux constitués. Si Sparte et Rome ont péri, quel État peut espérer de durer toujours ? »[1046]

Cette remarque fait directement écho à l'analyse de Montesquieu en conclusion de son analyse de la constitution d'Angleterre : « Comme toutes les choses humaines ont une fin, l'État dont nous parlons perdra sa liberté, il périra. Rome, Lacédémone et Carthage ont bien péri. Il périra lorsque la puissance législative sera plus corrompue que l'exécutrice. »[1047] On remarque d'emblée le déplacement du propos de Rousseau par rapport à celui de Montesquieu : son principal modèle n'est pas l'Angleterre, État moderne, mais Sparte et Rome, appelées dans l'*Esprit des lois* à simple titre de comparaison. Carthage quant à elle se trouve évacuée, Rousseau ne la

---

[1045] Voir *CS* II, 7, *OC* III, p. 381 : « Un peuple ne devient célèbre que quand sa législation commence à décliner. On ignore durant combien de siecles l'institution de Lycurgue fit le bonheur des Spartiates avant qu'il fut question d'eux dans le reste de la Grece. »
[1046] *CS* III, 11, *OC* III, p. 424.
[1047] *EL* XI, 6, p. 179.

considérant pas comme une cité ou un corps politique viable, comme nous l'avons vu dans l'analyse du chapitre I, 6. Le choix des exemples est intrinsèquement lié au reste de l'analyse sur les causes du dépérissement du corps politique : alors que Montesquieu l'attribue à la rupture de l'équilibre entre le pouvoir législatif et exécutif, Rousseau la voit dans la fin de la subordination du pouvoir exécutif qui usurpe le pouvoir de faire passer les lois. Le modèle de la cité antique, qui repose sur l'activité du corps des citoyens, s'oppose à celui, moderne, de l'équilibre constitutionnel des pouvoirs.

L'analyse des exemples de « gouvernement bien constitué » que représentent Sparte et Rome permet ainsi de mieux comprendre le sens de cette expression chez Rousseau. Ils mettent en lumière deux aspects distincts de la notion. Le premier est présenté dès la *Lettre à d'Alembert* : « Il n'y a point d'État bien constitué où l'on ne trouve des usages qui tiennent à la forme du gouvernement et servent à la maintenir. »[1048] Un État « bien constitué » prend en charge la formation des mœurs des citoyens, afin de préserver le corps législatif dans son intégrité. Sparte constitue un modèle insurpassable à ce titre, extrêmement présent notamment dans la *Lettre à d'Alembert*. Le second aspect tient à l'équilibre constitutionnel : un gouvernement « bien constitué » comporte des institutions capables de préserver le plus longtemps possible la souveraineté de l'usurpation par les membres du gouvernement. Contrairement aux apparences, le danger le plus sévère sur ce point réside dans la confusion de ces deux pouvoirs : comme il apparaît dans le chapitre du *Contrat social* consacré à la démocratie :

> Il n'est pas bon que celui qui fait les loix les éxécute, ni que le corps du peuple détourne son attention des vues générales, pour la donner aux objets particuliers. Rien n'est plus dangereux que l'influence des intéréts privés dans les affaires publiques, et l'abus des loix par le

[1048] *OC* V, p. 90.

> Gouvernement est un mal moindre que la corruption du Législateur, suite infaillible des vues particulieres.[1049]

La difficulté même de tenir son attention constamment fixée sur des objets généraux requiert que le souverain ne soit pas prince en même temps, sous peine de perdre sa capacité à exercer sa souveraineté. C'est précisément ce qui fait d'Athènes une « fausse démocratie »[1050], et c'est pour cette raison que Rousseau ne la construit pas en modèle politique. Mais c'est également le défaut initial de la constitution de Genève, trop démocratique au départ pour ne pas être rapidement corrompue[1051].

VI. 1. 3. *Sparte, Rome et Genève*

Pour préciser la fonction de Sparte et de Rome, il faut en effet également prendre en compte Genève : s'agit-il d'un « modèle politique » chez Rousseau[1052] ? Et dans ce cas, quelle est sa place par rapport aux modèles antiques ? C'est notamment l'avis d'Alberto Postigliola, qui oppose Athènes et Sparte, « réservoirs de caractères et de modèles éthiques à imiter ou repousser pour le citoyen de la patrie "idéale", mais

---

[1049] *CS* III, 4, *OC* III, p. 404.
[1050] *DEP*, *OC* III, p. 246.
[1051] *LEM*, VII, *OC* III, p. 816 : « Il y a deux siècles qu'un Politique auroit pu prévoir ce qui vous arrive. Il auroit dit ; l'Institution que vous formez est bonne pour le présent, et mauvaise pour l'avenir ; elle est bonne pour établir la liberté publique, mauvaise pour la conserver, et ce qui fait maintenant votre sûreté sera dans peu la matiere de vos chaines. » Sur le défaut initial de la constitution genevoise qui permet, par différence, de connaître les caractéristiques d'un État « bien constitué », voir André Charrak, « Genève est-elle "bien constituée" ? », dans *La Religion, la liberté, la justice. Un commentaire des « Lettres écrites de la montagne » de Jean-Jacques Rousseau*, B. Bernardi, F. Guénard, G. Silvestrini dir., Paris, Vrin, 2005, p. 147-154.
[1052] *LEM*, VI, *OC* III, p. 809. La place de Genève dans la pensée politique de Rousseau a fait l'objet d'une abondante bibliographie critique, que nous ne prétendons pas résumer ici, partagée entre ceux qui font du *Contrat social* une « œuvre genevoise » (voir Ralph A. Leigh, « Le *Contrat social* œuvre genevoise ? », *AJJR* XXXIX, 1972-1977, p. 93-111) et ceux qui, comme John Spink et Robert Derathé, insistent sur l'autonomie des principes du *Contrat* (voir *Jean-Jacques Rousseau et Genève*, Paris, Boivin, 1934 et *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*). Sur cette question, voir les travaux de Gabriella Silvestrini, notamment : « Genève comme modèle dans la pensée politique de Rousseau, du second *Discours* aux *Lettres de la montagne* », dans *La Religion, la liberté, la justice*, Paris, Vrin, 2005, p. 211-240 ; *Alle radici del pensiero di Rousseau. Istituzioni e dibattito politico a Ginevra nella prima metà del settecento*, Milan, Franco Angeli, 1993.

seule légitime, dont Rousseau veut être le législateur »[1053], à Rome et Genève, « véritables modèles politiques » dans la mesure où ce sont ces deux cités qui se trouvent convoquées pour penser le problème fondamental de l'usurpation de la souveraineté par le gouvernement. De fait, toute la dernière partie du *Contrat social*, consacrée à ce problème, fait référence à Rome : le chapitre sur « l'abus du gouvernement » comporte une longue note retraçant l'histoire de Rome à la lumière du rétrécissement du gouvernement « de la Démocratie à l'Aristocratie, et de l'Aristocratie à la Royauté »[1054] où Rousseau voit « l'inclinaison naturelle » de tout gouvernement. C'est précisément cette évolution, qui voit le pouvoir peu à peu réduit dans quelques mains, que les *Lettres de la Montagne* dénoncent également à Genève.

Bruno Bernardi s'appuie sur cette corrélation thématique entre la dernière partie du *Contrat social* et les *Lettres écrites de la montagne* pour suggérer que le décalage observable entre le référent conceptuel de Rousseau, la cité grecque, et son référent historique, l'histoire romaine, trouve sa résolution et son « véritable paradigme » dans la République de Genève[1055]. De fait, dans les *Lettres de la montagne*, Rousseau affirme avoir proposé « en exemple à l'Europe »[1056] la constitution genevoise après l'avoir prise pour « modele des institutions politiques ». Dans ce texte, le terme de « modèle » est employé dans un sens encore fréquent au XVIIIe siècle, dérivé du domaine artistique, celui de modèle à copier[1057]. Ce qui donne lieu à une ambiguïté : ce processus laisse la place à une possible marge d'adaptation. Il faut prendre avec prudence cette désignation de Genève comme « modèle » à imiter : il s'agit aussi d'une précaution oratoire, avant que Rousseau ne mette en avant les

---

[1053] Alberto Postigliola, « Sur les modèles politiques chez Rousseau », *SVEC*, 264, 1989, p. 917.
[1054] *CS* III, 10, *OC* III, p. 421-422.
[1055] *La Fabrique des concepts*, *op. cit.*, p. 205.
[1056] *LEM* VI, *OC* III, p. 809.
[1057] Voir l'article « Modèle » de l'*Encyclopédie*.

« défauts » de sa constitution[1058]. La même page des *Lettres* présente ainsi le *Contrat social* d'une manière un peu différente, comme « l'histoire du Gouvernement de Genève ». L'ouvrage décrit l'évolution probable du gouvernement vers l'oligarchie. Il s'agit moins d'une description généralisée que d'un acte engagé destiné à dénoncer les dangers des progrès de l'oligarchie. Genève constitue alors moins un modèle d'exploration et des principes, qu'une « preuve démonstrative » de la « loi tendancielle »[1059] qui porte le gouvernement à usurper la souveraineté, d'autant plus convaincante qu'elle est d'une brûlante actualité.

Genève ne semble donc pas remplir la fonction de modèle au sens de « système explicatif des structures d'une entité sociale »[1060]. Elle est citée bien moins souvent que Sparte ou Rome dans le *Contrat*[1061]. Ces deux dernières cités forment un terrain d'étude privilégié, précisément parce qu'il s'agit d'exemples historiques et non contemporains. Parce qu'elles ont déjà « péri », elles permettent d'observer avec acuité le problème politique essentiel : comment, ou plus exactement, pour combien de temps un État peut-il se maintenir ?

[1058] *LEM* VI, *OC* III, p. 809 : « Cette Constitution, toute bonne qu'elle est, n'est pas sans défaut ; on pouvoit prévenir les alterations qu'elle a souffertes, la garantir du danger qu'elle court aujourd'hui. J'ai prévu ce danger, je l'ai fait entendre, j'indiquois des préservatifs. »

[1059] Selon les termes de Bruno Bernardi, « Rousseau lecteur du *Contrat social* », dans *La Religion, la liberté, la justice*, Paris, Vrin, 2005, p. 125.

[1060] Selon les termes de Jean-Pierre Duprat, « Histoire et construction de modèles dans la pensée politique (Machiavel, Hobbes et Rousseau) », dans *L'Histoire institutionnelle et juridique dans la pensée politique, actes du XVIIe colloque de l'A. F. H. I. P.*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2006, p. 297.

[1061] Dans le *Contrat social*, Genève est explicitement citée en exemple à quatre reprises : en I, 6 pour évoquer la spécificité du statut de citoyen ; en II, 7 à titre d'exemple de législateur étranger ; en IV, 1 afin de souligner la droiture du jugement du peuple ; en IV, 3 comme exemple de démocratie. On pourrait affirmer que cette présence relativement peu importante de Genève dans le traité est due à une raison stratégique, Rousseau ne mentionnant pas le véritable objet de son livre (la dénonciation de l'oligarchie) par prudence. Cette explication biographique reste cependant peu satisfaisante : Rousseau construit d'ordinaire sa stratégie auctoriale non sur la prudence, mais au contraire sur l'ostentation et la revendication : il refuse ainsi la publication anonyme, contrairement à Voltaire par exemple – ce qui lui est imputé à grief au moment de la condamnation de l'*Émile*.

VI. 1. 4. *Sparte et Rome face aux États modernes*

Sparte et Rome ont en effet affronté et résolu le problème de l'histoire. Ces deux États ont certes, « péri » comme les autres, mais après avoir connu une durée exceptionnelle : « on ignore pendant combien de siècles »[1062] Sparte a conservé la constitution de Lycurgue, et Rome « fut durant cinq cents ans un miracle continuel »[1063]. C'est surtout la République romaine que Rousseau constitue en modèle politique – bien qu'il n'emploie pas le terme dans ce sens, qui n'est pas reconnu au XVIIIe siècle, il le met en pratique. Rome occupe ainsi une place importante dans le livre III que dans le livre IV : outre la longue note du chapitre « De l'abus du gouvernement », le dernier livre du *Contrat social* comporte une importante section de quatre chapitres consacrée à certaines institutions de la République romaine : les comices, le tribunat, la dictature et la censure[1064].

Deux aspects contribuent à constituer la République romaine en modèle : sa force rhétorique et sa valeur philosophique[1065]. Chacune est mise en valeur dans les deux résumés du *Contrat social* que Rousseau a fournis dans son œuvre ultérieure, l'« extrait » de l'*Émile* et le résumé des *Lettres écrites de la montagne*[1066]. L'*Émile*

[1062] *CS* II, 7, *OC* III, p. 381.
[1063] *DEP*, *OC* III, p. 262.
[1064] Dans une certaine mesure, on peut également intégrer le chapitre IV, 8 consacré à la religion civile à cette section « romaine ». Nous serions cependant moins affirmative que Pierangelo Catalano (« Rousseau et le droit public romain », dans *Rousseau, le droit et l'histoire des institutions*, *op. cit*., p. 8) sur ce point. Si Rousseau poursuit effectivement dans ce chapitre son entreprise de constitution de l'État autour d'un schéma institutionnel repris de la République romaine (le peuple, les magistrats, les sacerdoces), la « religion civile » n'est pas une transposition ni une adaptation de la religion romaine, à la différence des autres institutions examinées dans cette section.
[1065] Nous ne reprenons pas exactement la distinction établie par Céline Spector au sujet de la référence à l'Angleterre dans les *Lettres de la Montagne*, entre l'exemple « dont la fonction stratégique se comprend au sein d'une rhétorique circonstancielle » et le modèle « qui aurait pour vocation d'être universalisé » ou « donné à l'imitation » (*La Religion, la liberté, la justice*, *op. cit.*, p. 210 et 319). Le caractère universalisable du modèle que constitue la République romaine est également lié à sa fonction rhétorique.
[1066] Sur la différence entre ces deux textes et leur rapport respectif au *Contrat social*, voir Bruno Bernardi, « Rousseau lecteur du *Contrat social* : la fonction critique des principes » dans *La Religion, la liberté, la justice*, *op. cit*., p. 109.

rappelle brièvement la valeur rhétorique de l'exemple romain, qui vaut comme confirmation des principes établis par Rousseau :

> Si le peuple ne peut avoir ni souverain ni représentants, nous examinerons comment il peut porter ses lois lui-même ; s'il doit avoir beaucoup de lois ; s'il doit les changer souvent ; s'il est aisé qu'un grand peuple soit son propre législateur.
> Si le peuple romain n'était pas un grand peuple.
> S'il est bon qu'il y ait de grands peuples.[1067]

Ce texte souligne le raisonnement qui sous-tend les chapitres « Comment se maintient l'autorité souveraine » et « Des représentants » du *Contrat social*[1068] : l'exemple de la République romaine valide le principe fondamental de la souveraineté populaire inaliénable et indivisible, précisément parce qu'elle y était en vigueur dans des conditions *a priori* non favorables (un grand peuple difficile à assembler). En revanche, les *Lettres de la montagne* mettent davantage l'accent sur la puissance d'exploration des principes de ce même modèle romain : « Enfin dans le dernier Livre j'examine par voye de comparaison avec le meilleur Gouvernement qui ait existé, savoir celui de Rome, la police la plus favorable à la bonne constitution de l'État. »[1069] Cela renvoie explicitement à la section romaine du livre IV, mais met en avant une dynamique déjà présente dans le chapitre consacré aux représentants : seul l'examen de la constitution romaine permet d'élaborer des normes concrètes satisfaisantes pour définir la bonne constitution de l'État.

Dès le chapitre intitulé « Comment se maintient l'autorité souveraine », Rousseau établit explicitement la différence entre Rome et Sparte. L'exemple romain tire sa force argumentative de sa proximité avec les États contemporains :

[1067] *OC* IV, p. 843.
[1068] III, 12 et III, 15, *OC* III, p. 425-426 et 428-431.
[1069] *LEM* VI, *OC* III, p. 809. Dans ces deux résumés du *Contrat social*, Rousseau accentue davantage l'un ou l'autre aspect, selon le contexte et l'ambition propre de l'ouvrage où il les insère : dans l'*Émile*, adressé à un large public, c'est la proximité de Rome avec les États contemporains qui est soulignée ; dans les *Lettres de la montagne*, adressées spécifiquement au public genevois, il insiste davantage sur les moyens de contrer le risque d'oligarchie.

> Le Souverain n'ayant d'autre force que la puissance législative n'agit que par des loix, et les loix n'étant que des actes authentiques de la volonté générale, le Souverain ne sauroit agir que quand le peuple est assemblé. Le peuple assemblé, dira-t-on ! Quelle chimere ! C'est une chimere aujourd'hui, mais ce n'en étoit pas une il y a deux mille ans : Les hommes ont-ils changé de nature ? […]
>
> Par ce qui s'est fait considérons ce qui se peut faire ; je ne parlerai pas des anciennes républiques de la Grece, mais la République romaine étoit, ce me semble, un grand État, et la ville de Rome une grande ville. Le dernier Cens donna dans Rome quatre cent mille Citoyens portans armes, et le dernier dénombrement de l'Empire plus de quatre millions de Citoyens sans compter les sujets, les étrangers, les femmes, les enfans, les esclaves.
>
> Quelle difficulté n'imagineroit-on pas d'assembler fréquemment le peuple immense de cette capitale et de ses environs ? Cependant il se passoit peu de semaines que le peuple romain ne fut assemblé, et même plusieurs fois. Non seulement il exerceoit les droits de la souveraineté, mais une partie de ceux du Gouvernement. Il traittoit certaines affaires, il jugeoit certaines causes, et tout ce peuple étoit sur la place publique presque aussi souvent magistrat que Citoyen.[1070]

Rousseau structure le chapitre comme une réponse construite à l'adresse du lecteur contemporain, dont l'objection sur la mise en œuvre pratique des assemblées populaires se trouve intégrée au texte même. Contre l'objection selon laquelle cela ne se peut pratiquer que dans de petites cités-États telle qu'Athènes, Sparte ou Genève, Rousseau construit toute son argumentation sur l'exemple romain, qui se voit ainsi doté d'une triple valeur. Le nombre du peuple assemblé dans les comices romains[1071] démontre la praticabilité du principe de souveraineté populaire ; mais il renforce aussi, par là même, la validité du système de philosophie politique de Rousseau, qui repose tout entier sur cette notion. Ce chapitre annonce ainsi celui consacré aux comices romains dans le livre IV, l'un des deux plus longs de l'ouvrage[1072]. Rome fonctionne ainsi comme un argument *a fortiori* : si un peuple si vaste a pu se réunir pour exprimer sa volonté, alors cela doit être possible pour tous les autres. On voit ici

---

[1070] *CS* III, 12, *OC* III, p. 425-426.

[1071] Rousseau fait ici allusion au recensement de 115-114 avant notre ère, qui compte près de quatre cent mille citoyens (Tite-Live, *Periochae*, 73), et au dernier cens effectué par Auguste en 14 de notre ère, qui compte près de cinq millions de citoyens (*Res gestae*). Il s'appuie certainement sur une source intermédiaire. Voir Claude Nicolet, *Le Métier de citoyen dans la Rome républicaine*, *op. cit.*, p. 69.

[1072] *CS* IV, 4, *OC* III, p. 444-453. Le seul autre chapitre égal en longueur est l'avant-dernier consacré à la « religion civile ».

quel est l'enjeu du recours à cet exemple, pourvu d'une valeur de généralisation[1073] : il démontre la valeur explicative du système rousseauiste pour tous les gouvernements, affirmant un principe démocratique fondamental, quelles que soient les conditions de formation de l'État. L'exemple du peuple romain fonctionne ainsi comme une clef d'interprétation de l'histoire des autres peuples : il permet de mettre en évidence le principe de souveraineté populaire à l'œuvre, quoiqu'à un moindre degré, même chez des peuples dotés d'une structure monarchique, comme les Macédoniens et les Francs cités en fin de chapitre.

Le modèle romain tire sa fécondité précisément de l'écart qu'il présente avec les principes dégagés dans les deux premiers livres du traité, et qui le rapproche des États modernes. Ayant connu une évolution historique marquée, il permet de proposer une image plus complexe que celle des assemblées grecques convoquée en arrière-plan de la définition du pacte social. Par cet appel à l'histoire[1074], Rousseau renforce la validité de son système en tant que philosophie politique, qui, du fait même de son objet, ne peut se dispenser d'avoir prise sur le réel. L'exploration et l'analyse des faits eux-mêmes s'avère alors un moyen de découvrir d'autres principes du droit politique. Cette fonction heuristique se trouve au cœur du modèle romain à l'œuvre chez Rousseau. Ayant mis en œuvre la souveraineté populaire dans des conditions complexes, Rome en propose une pratique plus solide que les républiques grecques elles-mêmes. Elle a donc proposé des solutions qui se trouvent à leur tour adaptables, constituant ainsi un modèle pour une meilleure compréhension et une meilleure formulation des principes mêmes, précisément parce qu'il s'avère plus proche de la

[1073] Ainsi que le souligne Alberto Postigliola, *La Città della ragione*. *Per una storia filosofica del settecento francese*, Roma, Bulzoni, 1992, p. 202.
[1074] Voir la conclusion de ce chapitre, *OC* III, p. 426 : « Quoi qu'il en soit, ce seul fait incontestable répond à toutes les difficultés : De l'existant au possible la conséquence me paroit bonne. »

pratique politique. Cela n'est pas le cas de Sparte ni des autres républiques grecques, trop particulières pour permettre de penser l'action politique.

Mais le recours à l'exemple romain pose également question, parce qu'il est exceptionnel. Rousseau l'oppose à l'idée, répandue chez ses contemporains, selon laquelle la démocratie n'est praticable que dans un petit État[1075] - thèse qu'il reprend lui-même par ailleurs, désignant ainsi comme « propre à la législation » un peuple « dont chaque membre peut être connu de tous »[1076]. Comment expliquer alors le recours à l'exemple de Rome, qui correspond si peu à la cité analysée dans les premiers livres du traité ? Et comment expliquer que dans le « grand État » qu'était Rome, il était possible pour le peuple en corps d'exercer sa souveraineté, alors que dans les grands États contemporains cela n'est pas imaginable ? Où réside la différence ? Le parallèle suggère la comparaison, et une réponse particulière : la prise en considération des mœurs. Ainsi, cet exemple *a priori* non adapté au dispositif théorique qui le précède permet de mettre l'accent sur la seule condition véritablement indispensable de la vie démocratique : moins les conditions matérielles de constitution de l'État que les mœurs des citoyens.

Ainsi, le rapport entre le modèle de la cité antique et la restriction du principe de souveraineté populaire à des petites cités-États s'inverse. Il ne s'agit pas d'appliquer à l'heure actuelle le modèle anachronique de la cité grecque, mais bien au contraire de prendre en compte les spécificités des modernes, comme le montre la conclusion du chapitre « Des représentants » : « Tout bien examiné, je ne vois pas

---

[1075] Voir notamment Montesquieu, *EL* VIII, 16 (*op. cit.*, p. 135) : « Il est de la nature d'une république qu'elle n'ait qu'un petit territoire ; sans cela elle ne peut guère subsister. » Voir également l'article « Démocratie » de *L'Encyclopédie* par le chevalier de Jaucourt : « Quoique je ne pense pas que la *démocratie* soit la forme la plus commode & la plus stable forme du gouvernement; quoique je sois persuadé qu'elle est désavantageuse aux grands états, je la crois néanmoins une des plus anciennes parmi les nations qui ont suivi comme équitable cette maxime : "Que ce à quoi les membres de la société ont intérêt, doit être administré par tous en commun." »

[1076] *CS* II, 10, *OC* III, p. 390. Cette idée est également présente en arrière-plan du développement sur la vertu civique dans le *DEP*, *OC* III, p. 254 *in fine*.

qu'il soit désormais possible au Souverain de conserver parmi nous l'exercice de ses droits si la Cité n'est très petite. »[1077] La restriction temporelle de l'adverbe « désormais » et du complément « parmi nous » est ici décisive. Seules les mœurs des modernes rendent obligatoire de circonscrire les limites de la cité, afin de permettre la formation d'une authentique volonté générale. Les mœurs des Romains ont permis au contraire de la mettre en œuvre même à une large échelle.

La République romaine joue ainsi un rôle particulier, du fait de son statut à la fois paradigmatique et exceptionnel : elle permet de corriger et d'approfondir l'énoncé des principes théoriques eux-mêmes. C'est ce qui la différencie de Sparte, comme on peut le voir dans le reste du chapitre.

Ce chapitre prend résolument le parti des « anciennes républiques » où « le peuple avait droit d'y prendre des résolutions actives, et qui demandent quelque exécution », selon les mots de Montesquieu critiquant ce droit conféré au peuple qui en est incapable. Contre ce droit exorbitant, le chapitre « De la constitution d'Angleterre » oppose le modèle anglais moderne des représentants :

> Comme, dans un État libre, tout homme qui est censé avoir une âme libre doit être gouverné par lui-même, il faudrait que le peuple en corps eût la puissance législative. Mais comme cela est impossible dans les grands États, et est sujet à beaucoup d'inconvénients dans les petits, il faut que le peuple fasse par ses représentants tout ce qu'il ne peut faire par lui-même.
> […] Le grand avantage des représentants, c'est qu'ils sont capables de discuter les affaires. Le peuple n'y est point du tout propre ; ce qui forme un des grands inconvénients de la démocratie.[1078]

Rousseau prend au mot Montesquieu et réaffirme la nécessité absolue de conserver le pouvoir législatif au « peuple en corps ». Il ne nie pas pour autant les difficultés que cela pose, mais rejette le système des représentants comme une fausse solution, inefficace en comparaison des solutions peut-être choquantes, mais plus légitimes,

---

[1077] *CS* III, 15, *OC* III, p. 431.
[1078] *EL* XI, 6, *op. cit.*, t. 1, p. 171.

adoptées par les anciens et notamment par les Grecs. Sparte constitue ainsi l'exemple typique de cette solution radicale :

> Chez les Grecs tout ce que le Peuple avoit à faire il le faisoit par lui-même ; il étoit sans cesse assemblé sur la place. Il habitoit un climat doux, il n'étoit point avide, des esclaves faisoient ses travaux, sa grande affaire étoit sa liberté. N'ayant plus les mêmes avantages, comment conserver les mêmes droits ? […]
>
> Quoi ! la liberté ne se maintient qu'à l'appui de la servitude ? Peut-être. Les deux excès se touchent. Tout ce qui n'est point dans la nature a ses inconvénients, et la société civile plus que tout le reste. Il y a de telles positions malheureuses où l'on ne peut conserver sa liberté qu'aux dépends de celles d'autrui, et où le Citoyen ne peut être parfaitement libre que l'esclave ne soit extrêmement esclave. Telle était la position de Sparte. Pour vous, peuples modernes, vous n'avez point d'esclaves, mais vous l'êtes ; vous payez cette liberté de la vôtre.[1079]

Certaines formulations font clairement écho à celles de Montesquieu, proposant l'exemple des Grecs qui montre que le peuple doit faire ce qu'il a à faire « par lui-même ». Le texte passe d'une évocation générique des Grecs à l'exemple particulier de Sparte, délibérément construit comme un exemple paradoxal. Rousseau instaure ici un dialogue avec le lecteur, intégrant son objection à son texte même, afin de radicaliser son propos et de mettre en scène un paradoxe qui est le paradoxe politique même, souligné dans le texte par un parallélisme strict qui met en valeur l'antithèse des termes : la liberté politique du citoyen dépend de l'asservissement de l'esclave. Rousseau répond ainsi indirectement à Montesquieu : les exemples antiques montrent que le peuple n'est pas inapte à gérer les affaires publiques. Il peut au moins en acquérir la capacité[1080], s'il dispose d'une formation publique suffisante. Cela implique cependant un certain nombre de conditions, et notamment de laisser tout travail manuel et mécanique à d'autres. Cette remotivation de l'idéal antique de l'homme libre[1081] trouve en Sparte sa plus parfaite incarnation : la prise en charge complète de l'individu par la cité, pour la cité, a pour contrepartie l'asservissement et

---

[1079] *CS* III, 15, *OC* III, p. 430-431.

[1080] Ce que Rousseau appelle les « lumieres publiques » (*CS* II, 6, *OC* III, p. 380).

[1081] On comprend mieux, dans ce contexte, pourquoi Rousseau a recopié dans le manuscrit R18 (f° 13 v°) la phrase tirée du chapitre sur l'esclavage dans les *Politiques* d'Aristote (I, 4, 1253b) : *Minister in artibus locum instrumenti obtinet*, « Le serviteur a le statut d'un instrument dans les arts techniques ».

l'humiliation complets réservés aux Hilotes. Le texte du *Contrat social* repose ainsi sur un implicite, qui apparaît dans les écrits non publiés de Rousseau sur l'abbé de Saint-Pierre :

> Aristote dit que pour autoriser les cruels traitements qu'on faisait souffrir à Sparte aux Ilotes, les Ephores, en entrant en charge, leur déclaroient solennellement la guerre. Cette déclaration étoit aussi superflue que barbare. L'état de guerre subsistoit nécessairement entre eux par cela seul que les uns étoient les maîtres, et les autres les esclaves. Il n'est pas douteux que, puisque les Lacédémoniens tuoient les ilotes, les ilotes ne fussent en droit de tuer les Lacédémoniens.[1082]

Rousseau cependant ne reconnaît pas explicitement cette cruauté spartiate envers leurs esclaves dans son œuvre publiée. Le chapitre sur les représentants met l'accent sur la contrepartie du rabaissement systématique des Hilotes : la formation complètement civique du citoyen. Ainsi, Sparte apparaît comme le parallèle antithétique des États modernes, l'incarnation emblématique des dispositions qui ont permis aux « peuples anciens » de ne pas avoir de représentants. Sur le spectre des possibilités politiques, elle se situe à l'exact opposé des peuples modernes, constituant en un sens l'incarnation même des chapitres théoriques consacrés à la volonté générale. Elle constitue ainsi effectivement un « modèle » intellectuel au sens où elle permet de concevoir les exigences de la politique. Il ne peut cependant pas s'agir d'un modèle à suivre chez les modernes. Elle constitue un modèle dans un autre sens, dans la mesure où elle incarne le degré maximum où peut aller l'action politique, afin de constituer véritablement un *corps politique* unifié au point de ne pas connaître de modifications historiques. En cela, elle s'oppose radicalement et diamétralement aux conditions politiques modernes. Si Sparte constitue chez Rousseau le « modèle idéal » de l'association politique, qui permet d'en mettre en lumière, par contraste avec les

---

[1082] *OC* III, p. 608. La référence à Aristote est indirecte : elle passe à travers Plutarque, *Vie de Lycurgue*, XXI : « Et Aristote, outre tous les autres, dit que les Ephores sitôt qu'ils étoient installés en leurs offices, dénonçaient la guerre aux Ilotes, à celle fin qu'il fût loisible de les tuer. »

sociétés modernes, les caractéristiques essentielles, Rome joue davantage le rôle d'un « contre-modèle » permettant à Rousseau d'asseoir sa critique précisément par les ressemblances structurelles qu'elle présente avec les États modernes, qui ne font que mettre en relief le parti, tout différent, qu'elle en a tiré. Le « matériau historique »[1083] joue ici un rôle déterminant.

Ce même chapitre sur les représentants confère à Rome un statut différent, lui donnant une fonction d'approfondissement des principes qui se confirme au livre IV du traité. L'examen de la fonction des tribuns de la plèbe permet ainsi à Rousseau de reprendre et de corriger la notion même de représentation.

Rome constitue en effet le premier exemple allégué contre l'idée moderne de la représentation :

> L'idée des Représentans est moderne : elle nous vient du Gouvernement féodal, cet inique et absurde gouvernement dans lequel l'espece humaine est dégradée, et où le nom d'homme est en déshonneur. Dans les anciennes Républiques et même dans les monarchies, jamais le Peuple n'eut de réprésentans ; on ne connoissoit pas ce mot-là. Il est très singulier qu'à Rome où les Tribuns étoient si sacrés on n'ait pas même imaginé qu'ils pussent usurper les fonctions du peuple, et qu'au milieu d'une si grande multitude, ils n'aient jamais tenté de passer de leur chef un seul Plebiscite. Qu'on juge cependant de l'embarras que causoit quelquefois la foule, par ce qui arriva du tems des Gracques, où une partie des Citoyens donnoit son suffrage de dessus les toits.[1084]

L'exemple romain est ici avancé à titre d'exception paradigmatique. Il confirme l'opposition stricte tracée par Rousseau entre gouvernements anciens et modernes, les premiers se caractérisant par l'absence de la notion même de représentation. Il reprend ainsi à son compte la généalogie établie par ses contemporains et notamment par Montesquieu, qui voient les racines de l'État monarchique moderne dans les institutions des Barbares ayant succédé à l'empire romain, et notamment dans celles

[1083] Pour établir cette distinction entre modèle idéal et contre-modèle, nous nous appuyons sur le propos de Jean-Pierre Duprat, « Histoire et construction de modèles dans la pensée politique (Machiavel, Hobbes et Rousseau)», p. 299 : « Alors que les conflits existants servent à définir le modèle socio-politique qui leur paraît constituer un objectif idéal, les auteurs déterminent grâce au matériau historique disponible un contre-modèle permettant d'asseoir leurs critiques. »
[1084] *CS* III, 15, *OC* III, p. 430.

des Germains[1085]. Contre ce modèle germain, Rousseau met en avant un modèle romain, et l'emploie à nouveau comme un argument *a fortiori*, en montrant comment la fonction des tribuns de la plèbe, que l'on pourrait comparer à l'institution moderne des représentants, en est quasiment l'opposé. Il s'oppose ainsi clairement à Montesquieu, qui voit dans les représentants et corps intermédiaires, et dans les « tribuns du peuple »[1086], deux instances exerçant un pouvoir similaire.

Les Romains sont ainsi représentatifs d'un trait caractéristique des peuples antiques, qui exercent eux-mêmes leurs droits politiques ; mais ils sont également uniques, comme le souligne l'adjectif « singulier », dans la mesure où leurs mœurs propres ont empêché la fonction des Tribuns de dégénérer pour usurper la puissance législative du peuple dans les comices par tribus. L'anecdote sur l'élection de Caius Gracchus comme tribun du peuple, tirée de Plutarque[1087], souligne cette spécificité romaine : même dans des élections aussi nombreuses que celles des comices par tribus, rassemblant l'ensemble de la plèbe romaine, les difficultés logistiques n'ont pas conduit les tribuns à proposer de simplifier le processus en passant les lois à la place du peuple, car « où le droit et la liberté sont toutes choses, les inconvénients ne sont rien. » Les tribuns romains n'ont pas pu penser à usurper la souveraineté de ceux qu'ils défendaient, parce qu'ils ne disposaient pas du pouvoir législatif, mais

---

[1085] Sur ce point, voir *EL* XI, 6, *in fine*, *op. cit*., p. 179 : « Si l'on veut lire l'admirable ouvrage de Tacite sur les mœurs des Germains, on verra que c'est d'eux que les Anglais ont tiré l'idée de leur gouvernement politique. Ce beau système a été trouvé dans les bois. » Voir Catherine Volpilhac-Auger, *Tacite en France,* p. 343-366.

[1086] Voir *EL* V, 11, « De l'excellence du gouvernement monarchique » : citant Cicéron qui affirme la nécessité des tribuns, Montesquieu ajoute : « On peut appliquer cette réflexion à un État despotiques, qui est un peuple sans tribuns ; et à une monarchie, où le peuple a, en quelque façon, des tribuns. »

[1087] *Vie de Tiberius et Caius Gracchus*, XXXVI, trad. Amyot : « il se meit à demander incontinent l'office du tribunat du peuple, en quoy il eut pour adversaires jurez, tous les hommes de qualité universellement : mais aussi à l'opposite, il eut si grande faveur de la commune, qu'il accourut de toutes les parties de l'Italie gens pour assister à son election, en si grand nombre, que plusieurs ne pouvaient pas trouver à loger : et n'estant pas la place du champ de Mars assez spacieuse pour contenir une si grande multitude de peuple, il y en avoit qui donnoient leurs voix de dessus les couvertures et les tuiles des maisons ».

seulement d'un droit de veto, ou pour le dire dans le vocabulaire de l'*Esprit des lois*, ils avaient le droit d'empêcher sans avoir celui de statuer[1088].

L'exemple romain est ici développé à l'appui du concept de volonté générale – c'est parce que Rousseau construit tout son système politique sur la notion de volonté qu'il refuse la notion même de représentation, puisque la volonté ne peut être transférée. Rousseau reprend, en un sens, la conception romaine elle-même, telle qu'elle apparaît notamment dans le *Digeste*, I, 3, 32, 1 : *Nam quid interest, suffragio populus voluntatem suam declaret, an rebus ipsis et factis ?* « Quelle différence y a-t-il, si le peuple déclare sa volonté par son suffrage, ou par les faits eux-mêmes ? » Dans le droit romain, le vote comme la coutume sont considérés comme une expression de la volonté du peuple. Rousseau adapte cependant cette conception romaine[1089] sur deux points. Tout d'abord, il réinterprète la notion de *voluntas* à l'aune de sa définition du concept de volonté générale comme volonté de l'ensemble du souverain, qui requiert d'être exprimée explicitement : Rousseau s'écarte donc du *Digeste* qui affirme, dans ce même chapitre, qu'une loi peut être abrogée tacitement par le simple fait qu'elle tombe en désuétude[1090]. Rousseau réinterprète le droit romain à la lumière même de son propre système philosophique, pour voir dans la République un exemple paradigmatique d'expression de la volonté générale.

[1088] Sur cette distinction, voir *EL* XI, 6, *op. cit*., p. 176-177.

[1089] Il porte un jugement très négatif sur le droit romain, comme le montre le Manuscrit de Genève, *OC* III, p. 314 : « C'est ainsi que les variations du droit écrit prouvent les motifs particuliers qui en ont dicté les décisions. Compilation immense, informe, contradictoire. Ouvrage d'un Empéreur imbecille, d'une femme perdüe et d'un magistrat corrompu qui à chaque violence qu'il vouloit faire, publioit une loi pour l'autoriser. » La connaissance que Rousseau a du droit romain est plus approfondie que ne le laisse penser cette condamnation violente de Justinien, Théodora et Tribonien, héritée de la lecture de Montesquieu : voir *Romains*, XX. Il est attentif en particulier aux mécanismes institutionnels républicains. Voir sur ce point les contributions de Pierangelo Catalano, « Rousseau et le droit public romain », et de Giovanni Lobrano, « Contratto sociale contro rappresentanza : lo straordinario schema giusromanistico di J.-J. Rousseau », dans *Rousseau, le droit et l'histoire des institutions*, A. Dufour, F. Quastana et V. Monnier éd., Genève – Zurich – Bâle, Schulthess, 2013, p. 3-28 et 81-116.

[1090] Ce que les *Considérations sur le gouvernement de Pologne* récusent fermement, établissant comme une « maxime fondamentale » de garder explicite la volonté du peuple sur les lois : « Au reste, il ne faut jamais souffrir qu'aucune loi tombe en désuétude. Fut-elle indifférente, fut-elle mauvaise il faut l'abroger formellement ou la maintenir en vigueur. » (*OC* III, p. 1002)

Cependant, l'examen de ce même modèle permet également de mettre au jour un nouvel aspect, qui réintroduit le concept de représentation dans le système politique de Rousseau :

> Pour expliquer cependant comment les Tribuns le réprésentoient quelquefois, il suffit de concevoir comment le Gouvernement réprésente le Souverain. La loi n'étant que la déclaration de la volonté générale, il est clair que dans la puissance législative le Peuple ne peut être réprésenté ; mais il peut et doit l'être dans la puissance exécutive, qui n'est que la force appliquée à la Loi. Ceci fait voir qu'en examinant bien les choses on trouveroit que très peu de Nations ont des loix. Quoi qu'il en soit, il est sûr que les Tribuns, n'ayant aucune partie du pouvoir exécutif, ne purent jamais réprésenter le Peuple romain par les droits de leurs charges, mais seulement en usurpant ceux du Sénat.[1091]

La fonction heuristique de la République romaine est perceptible dans le mouvement même du texte, construit selon un va-et-vient entre analyse de l'exemple romain et énoncés principiels : la fonction des tribuns constitue un point d'appui pour penser une question générale, qui permet en retour de mieux comprendre le fonctionnement du modèle romain même. La définition de la fonction historique des tribuns ne peut être résolue qu'en examinant de manière générale le rapport entre gouvernement et souverain. Le système institutionnel romain amène ainsi à examiner cette question théorique sous un nouvel angle. Rousseau répond ici à l'interprétation traditionnelle qui voit dans le tribunat une magistrature foncièrement populaire[1092], opposée à la dictature comme organisme de défense des intérêts de l'aristocratie romaine[1093]. À Rome, les tribuns ont outrepassé leur fonction initiale, qui est simplement de servir de « liaison » ou de « moyen terme » « soit entre le Prince et le Peuple, soit entre le

---

[1091] *CS* III, 15, *OC* III, p. 430.

[1092] C'est notamment l'interprétation de Machiavel, qui voit dans le tribunat romain la véritable partie démocratique de la République, tandis que Polybe attribue le pouvoir démocratique directement au peuple romain (*dêmos*) : voir *Discorsi*, I, 2 et 3, et *Histoires*, VI, 11, 14.

[1093] Voir ainsi *EL* II, 3, *op. cit*., p. 20 : par la dictature, « Rome défendait les restes de son aristocratie contre le peuple » ; et XI, 16, qui analyse la dictature comme une magistrature instituée par le Sénat, devant laquelle « le souverain baissait la tête, et les lois les plus populaires restaient dans le silence » (*op. cit*., p. 191).

Prince et le Souverain »[1094], pour chercher à exercer des fonctions de gouvernement. On peut ainsi dire que les tribuns ont « représenté » le peuple, non pas en défendant les intérêts de la plèbe, mais en cherchant à faire exécuter les lois[1095]. La rectification de l'expression des tribuns comme « représentants » du peuple permet donc de comprendre quelle place Rousseau laisse à l'idée de représentation. Ainsi, ce passage par la théorie permet de revenir, en fin de paragraphe, à l'examen des tribuns qui ont effectivement « représenté » le peuple en empiétant sur les prérogatives du Sénat.

VI. 2. Le modèle romain : penser la démocratie dans l'histoire

VI. 2. 1. *Rome : un État historique*

La force du modèle romain tient en effet tout d'abord aux ressemblances qu'il présente avec les États modernes. Si le chapitre « Comment se maintient l'autorité souveraine » met en avant la taille de l'État romain, qui le rapproche des grands États modernes, une autre caractéristique commune, bien plus déterminante, apparaît dans le reste de l'œuvre : Rome, à la différence de Sparte, a connu une trajectoire historique. Rousseau ne prête pas d'évolution historique à Sparte : il n'évoque que l'œuvre de Lycurgue, et mentionne une fois sa régénération impossible par Agis et Cléomène[1096]. En revanche, l'État romain, à la différence des autres cités antiques qui sont l'œuvre d'un seul législateur, s'est constitué progressivement, tout comme les États modernes – ce qui rend, par contraste, sa réussite encore plus manifeste.

Rousseau reprend ici une comparaison déjà établie dans l'Antiquité, que l'on trouve notamment chez Cicéron. Le *De Republica* rapporte ainsi l'opinion de Caton,

---

[1094] *CS* IV, 5, *OC* III, p. 454.
[1095] On peut se demander à quelles mesures Rousseau pense ici ; peut-être à celles proposées par les Gracques, qui, selon les définitions de Rousseau, relèvent en effet de l'administration (loi sur le repeuplement de certaines cités, droit de suffrage accordé aux alliés d'Italie ; voir *Vie de Tiberius et Caius Gracchus*, VII).
[1096] *CS* IV, 5, *OC* III, p. 454 : « après Cléomène Sparte ne fut plus rien ».

attribuant la supériorité de la cité romaine (*civitas*) au fait que plusieurs générations y ont contribué au cours des siècles (*saeculis et aetatibus*), tandis que les constitutions crétoise, athénienne et spartiate résultent de l'action d'un seul homme[1097]. Cette analyse est ensuite reprise par Machiavel dans les *Discours sur la première décade de Tite-Live*, dont le deuxième chapitre présente respectivement Sparte et Rome comme les exemples paradigmatiques des deux types de cité : celles dont les lois sont issues de l'action d'un seul homme, et celles où elles proviennent des accidents du hasard[1098]. L'exception romaine réside dans le fait que le « hasard » y a rempli la fonction de l'ordonnateur des lois absent, en parvenant à maintenir la cité dans sa liberté. Dans l'analyse de Machiavel, c'est l'affrontement entre la plèbe et le Sénat qui a joué ici un rôle clef, en amenant la création d'une « république mixte »[1099], laissant une part au gouvernement monarchique, aristocratique et populaire, incarnés respectivement par les consuls, le sénat et les tribuns de la plèbe. Il reprend ici la célèbre analyse de Polybe[1100], en y apportant toutefois une inflexion importante, car il

---

[1097] Voir *De re publica*, II, 1, 2 : « La constitution de notre cité, aimait-il à dire, est supérieure à celle des autres cités, pour la raison suivante : là ce furent en général des individus qui constituèrent leurs États respectifs par leurs lois et leur organisation (…). Notre État, au contraire, n'a pas été constitué par l'intelligence d'un seul homme, mais par celle d'un grand nombre; et non au cours d'une seule vie d'homme, mais par des générations, pendant plusieurs siècles. » *De Republica*, II, I, 2, trad. Esther Bréguet, Les Belles Lettres, Paris 1980. Nous reprenons cette référence à Yves Touchefeu, « Les institutions politiques romaines comme "modèle" démocratique au XVIIIe siècle, en France », dans *Antichità e rivoluzioni da Roma a Costantinopoli a Mosca*, éd. Pierangelo Catalano et Giovanni Lobrano, Roma, Herder, 2002), p. 83-116.

[1098] Machiavel, *Discorsi*, I, 2 : *Perché ad alcune, o nel principio d'esse, o dopo non molto tempo, sono state date da uno solo le leggi, e ad un tratto ; come quelle che furono date da Licurgo agli spartani ; alcune le hanno avute a caso, ed in più volte, e secondo li accidenti, come ebbe Roma*. « En effet, les lois ont été données à certaines d'entre elles par un seul homme et en une seule fois, à leur commencement ou peu de temps après, comme ce fut le cas des lois données par Lycurgue aux Spartiates ; certaines les ont eues par accident, en plusieurs fois et au fil des événements, comme les eut Rome. » *Discours*, trad. A. Fontana et X. Tabet, p. 58.

[1099] *Discorsi*, I, 2, *in fine* : Machiavel y évoque une « republica mista » : « restant mixte, Rome fut une république parfaite » (trad. A. Fontana et X. Tabet, p. 66).

[1100] *Histoires*, VI, 11. Sur Machiavel et Polybe, voir l'article d'Eugenio Garin, « Polibio e Machiavelli », *Quaderni di storia*, 1990, v. XVI, n°31, p. 5-22

attribue aux tribuns la part de gouvernement démocratique que Polybe laisse au « peuple »[1101].

Cette analyse constitue une source importante pour celle de Rousseau, qui s'appuie explicitement sur Machiavel pour proposer une analyse politique de l'histoire romaine[1102], en attribuant un rôle important aux tribuns. Cependant, à la différence de Machiavel, il ne reprend pas l'interprétation polybienne de la constitution romaine comme constitution mixte. L'opposition entre Sparte, ouvrage d'un seul homme, et Rome, résultant de l'entreprise conjointe de plusieurs générations, prend un sens particulier dans le schéma historique de Rousseau. Rome constitue en effet une exception notable dans l'opposition qu'il trace entre les cités antiques et les gouvernemens modernes, « batis successivement de piéces rapportées moins selon les besoins publics que selon des vues particulières »[1103]. À ce titre, l'exception romaine réside dans le fait que plusieurs générations de Romains ont contribué au même but : leur succession n'a pas pour autant altéré l'unité de l'État, ni imposé la force contradictoire d'intérêts particuliers. Rome joue ainsi le rôle de l'exception qui confirme la règle : alors même qu'elle semble contredire sa thèse principale sur la nécessité d'adopter au départ une législation cohérente afin de créer un souci de l'intérêt commun, elle la confirme en démontrant que ce souci des « besoins publics », s'il est partagé, permet de maintenir la cohésion de l'État même au cours de plusieurs générations.

Ce statut paradoxal apparaît dès la préface de *Narcisse*, où Rousseau évoque dans une note la fondation de Rome « par une troupe de bandits, dont les descendans

---

[1101] Le texte grec, pour parler de la dimension démocratique de la constitution romaine, évoque aussi bien les masses (οἱ πολλοί) que le peuple (ὁ δῆμος). La traduction de Du Ryer, que Rousseau a pu consulter, traduit les deux expressions par le « peuple ». Voir *Les Histoires de Polybe, de la traduction de P. Du Ryer,* chez Augustin Courbe, Paris, 1655, p. 379.
[1102] Ainsi dans la longue note du chapitre III, 10 du *Contrat social*, *OC* III, p. 422.
[1103] *Histoire du gouvernement de Genève*, *OC* V, p. 499.

devinrent en peu de générations le plus vertueux peuple qui ait jamais existé. » Cela « semble contredire » l'idée, avancée par Rousseau pour défendre la thèse du premier *Discours*, « qu'il en est des mœurs d'un peuple comme de l'honneur d'un homme ; c'est un trésor qu'il faut conserver, mais qu'on ne recouvre plus quand on l'a perdu ». Il répond à cette objection :

> Je ne serois pas en peine d'expliquer ce fait si c'en étoit ici le lieu ; mais je me contenterai de remarquer que les fondateurs de Rome étoient moins des hommes dont les mœurs fussent corrompues, que des hommes dont les mœurs n'étoient point formées : ils ne méprisoient pas la vertu, mais ils ne la connoissoient pas encore ; car ces mots *vertus* et *vices* sont des notions collectives qui ne naissent que de la fréquentation des hommes. Au surplus, on tireroit un mauvais parti de cette objection en faveur des sciences ; car des deux premiers Rois de Rome qui donnèrent une forme à la République et instituèrent ses coutumes et ses mœurs, l'un ne s'occupoit que de guerres, l'autre que de rites sacrés ; les deux choses du monde les plus éloignées de la philosophie.[1104]

Cette note caractérise d'emblée les Romains comme un peuple uni par ses mœurs. Elle introduit un élément nouveau par rapport à la prosopopée de Fabricius, qui donnait comme mission à Rome de « faire régner la vertu ». L'admiration pour des qualités purement éthiques se transforme en une analyse de la vertu comme instrument de cohésion politique. Ici, la vertu est clairement désignée comme le résultat d'un processus de formation collectif, qui permet en retour à l'État de se maintenir : les « coutumes » et les « mœurs » jouent dans cet objectif un rôle égal avec la « forme de la République », c'est-à-dire les institutions. Plus exactement, la forme même de la République s'enracine dans les mœurs données à ses membres : en fortifiant chez les Romains la valeur guerrière, puis en la tempérant par le respect des rites, Romulus et Numa ont en réalité donné la véritable assise des institutions de l'État.

Dès cette note, Rome est présentée comme le résultat d'une évolution historique. À la différence de Sparte, elle a connu non un, mais deux fondateurs : Rousseau reprend ici l'analyse de Machiavel, qui, dans les *Discours*, désigne Numa

[1104] Préface de *Narcisse*, *OC* II, p. 971.

comme le second fondateur de Rome, ayant su « ordonner » les règlements laissés par Romulus. Il poursuit cette analyse encore plus explicitement dans les *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, qui désignent Numa comme « le vrai fondateur de Rome »[1105]. Cependant, à la différence de Machiavel, Rousseau insiste sur l'entreprise d'unification effectuée par Numa : les rites qu'il a introduits ont produit un « corps indissoluble ». Numa est celui qui a réussi à créer un corps politique à partir d'une troupe de « brigands », par des moyens adaptés à eux : des cérémonies en apparence ridicules[1106], mais qui ont réussi à former un sentiment d'obligation chez ces hommes grossiers pour en faire des « Citoyens ». Rousseau fait ici allusion, semble-t-il, moins à la familiarité que Numa a feint d'avoir avec une nymphe ou à ses cérémonies pythagoriciennes, qu'aux fêtes et cérémonies religieuses particulières instituées pour chaque corps de métier, implicitement évoquées comme exemple de formation de la volonté générale dans le *Contrat social*[1107]. Selon Plutarque, Numa a introduit cette division afin de contrer les effets de la séparation initiale entre Albains et Sabins :

> aussi pensa-il qu'il valait mieux diviser encore tout le peuple en plusieurs petites parcelles, par le moyen desquelles il les jetterait en autres partialités, lesquelles viendraient à effacer plus facilement celle principale et première, quand elle serait divisée et séparée en plusieurs petites. Si cette division par métiers [...] dont il rangea tous les suppôts artisans en un même corps, et ordonna à chacun leurs confréries, leurs fêtes, assemblées et services qu'ils feraient aux dieux, selon la dignité de chaque métier : en quoi faisant il ôta le premier cette diversité que l'on ne dit ni n'estima l'on plus, ceux-là sont Sabins, ceux-ci sont Romains, et ceux-là sont bourgeois de Tatius, et ceux-ci de Romulus : de sorte que cette division fut une incorporation, mélange et réunion de tous avec tous.[1108]

La division par corps de métiers, proprement artificielle, se substitue à la répartition initiale fondée sur l'origine ethnique. Elle constitue ainsi le support efficace de la construction et de la préservation d'une volonté politique commune.

[1105] *OC* III, p. 957. La source commune à Machiavel et Rousseau est Plutarque, dans sa *Vie de Numa* (VII, XII et XIII Amyot).
[1106] Voir les exemples qui figurant dans la *Vie de Numa*, XII et XIII.
[1107] *CS* II, 3, *OC* III, p. 372.
[1108] *Vie de Numa*, trad. Amyot, XV, p. 45 1594.

Cependant, si la fragmentation-unification opérée par Numa n'est qu'implicitement évoquée par Rousseau, il accorde une attention bien plus grande à une autre entreprise de répartition du peuple, celle opérée par Servius, mentionnée dans le même chapitre du *Contrat social* sur la volonté générale[1109] : sa réorganisation des tribus, des curies, et l'instauration des centuries. C'est à son action que Rousseau accorde le plus d'importance : elle constitue la matière du chapitre « Des comices romains », qui détaille ces divisions et leurs conséquences sur l'exercice du droit de suffrage. Rome résulte ainsi du travail non pas d'un législateur, mais de trois hommes. Si Romulus constitue son « sage instituteur »[1110] par les mœurs qu'il a implantées chez les Romains, Numa, qui a renforcé la cohésion du peuple romain en lui imposant le respect de rites et de corporations politiques, peut être considéré comme son fondateur. Servius a consolidé l'œuvre de ses deux prédécesseurs : les divisions du peuple qu'il a instaurées, ont poursuivi l'œuvre de Numa en s'adaptant aux évolutions de la population romaine, et ont enraciné les mœurs données par Romulus.

Dans le chapitre consacré aux « comices romains », Rousseau ne mentionne pas l'instauration de la République comme une rupture historique. Il souligne au contraire la continuité entre les réformes serviennes et les comices républicains : « Telles furent les différentes divisions du peuple Romain. Voyons à présent l'effet qu'elle produisoient dans les assemblées. »[1111] Il situe en effet la véritable rupture non dans l'instauration officielle de la République, mais dans celle des tribuns de la plèbe. La longueur même du chapitre sur les comices, inhabituelle par rapport aux autres

---

[1109] Son action est généralement située au sixième siècle avant notre ère. La description qu'en donnent Tite-Live et Denys d'Halicarnasse, les deux principales sources sur le sujet, est largement reconstruite *a posteriori*. Voir Valérie Fromentin, « Fondements et crises de la royauté à Rome : les règnes de Servius Tullius et de Tarquin le Superbe chez Tite-Live et Denys d'Halicarnasse », dans *Fondements et crises du pouvoir*, dir. Sylvie Franchet d'Espèrey, Valérie Fromentin, Sophie Gotteland et alii, Bordeaux, Ausonius, 2003, p. 69-82.
[1110] *CS* IV, 4, *OC* III, p. 446.
[1111] *CS* IV, 4, *OC* IV, p. 449.

chapitres du *Contrat*, rend sensible la sédimentation historique qui a donné leur forme aux institutions romaines. Elle est notamment rappelée dans l'énumération des trois formes de comices : « les comices par Curies étoient de l'institution de Romulus, ceux par Centuries de Servius, ceux par Tribus des Tribuns du peuple. »[1112]

A la différence de ce qui se passe chez Machiavel toutefois, cette analyse historique n'amène pas Rousseau à adopter l'interprétation polybienne de la constitution mixte. S'il reconnaît dans les comices par tribus une forme d'assemblée « favorable au gouvernement populaire » et dans les comices par centuries une forme favorable à l'aristocratie[1113], la distinction fondamentale entre souveraineté et gouvernement l'amène à s'écarter de cette interprétation traditionnelle. Cela est particulièrement net dans la note récapitulative du chapitre « De l'abus du gouvernement, et de sa pente à dégénérer » du *Contrat social*.

Dans cette note, Rousseau conteste l'interprétation selon laquelle la monarchie romaine a laissé la place à une aristocratie, puis à une démocratie. Il a pris connaissance de cette interprétation à travers plusieurs canaux. Elle se trouve chez Montesquieu, qui dans *L'Esprit des lois* critique vigoureusement le fait que les plébiscites (les résolutions votées par la plèbe seulement) aient acquis la même force que les résolutions votées par l'ensemble du *populus* ou corps électoral (patriciens et plébéiens), désignant cette disposition comme un « délire de la liberté » : « Le peuple, pour établir la démocratie, choqua les principes mêmes de la démocratie. »[1114] Cette interprétation de la République romaine comme l'histoire de l'établissement d'une « démocratie » est également présente, mais vue sous un jour bien différent, chez

---

[1112] *CS* IV, 4, *OC* IV, p. 449.
[1113] *CS* IV, 4, *OC* IV, p. 452.
[1114] *EL* XI, 16, *op. cit.*, p. 190. Montesquieu s'appuie sur Tite-Live et Denys d'Halicarnasse pour avancer la date de 416 avant notre ère pour cette disposition, qui a en réalité pris effet à partir de la *lex Hortensia* de 286 avant notre ère. Voir Claude Nicolet, *Le Métier de citoyen dans la Rome républicaine*, Paris, Gallimard, 1976, p. 305.

Carlo Sigonio[1115], autre source importante de Rousseau. Le premier chapitre du *De antiquo jure civium Romanorum* présente ainsi l'histoire de la République comme le passage du pouvoir du petit nombre au grand :

> *Quanquam autem Romae reipublicae status saepe mutatus est, nunquam tamen nisi duas mihi formas ipsa habuisse civitas videtur, unam cum unius, aut paucorum, alteram, cum multorum in potestate res fuit. Ut enim regibus, et patriciis dominantibus plebs honoribus caruit, sic iisdem facile, rerum potiente populo, abundauit.*[…] *ad eam vero, quae aequatis cum plebe maxime post bellum Tarentinum honoribus est inducta, nec post, nisi imperatoribus omnia ex libidine administrantibus, commutata, omnem nostram hanc disputationem accommodabimus.*

> Bien que la constitution de la république romaine ait souvent changé, la cité ne me semble cependant jamais avoir eu que deux formes, l'une où l'État était au pouvoir d'un seul ou d'un petit nombre, l'autre où il était au pouvoir d'un grand nombre. Tandis que, sous la domination des rois et des patriciens, la plèbe manquait d'honneurs, elle en avait en abondance lorsque le peuple dominait l'État [..] Nous consacrerons toute notre discussion à cette forme d'État, qui a été instaurée lorsque les honneurs furent également répartis avec la plèbe, après la guerre contre les Tarentins, et qui n'a jamais été changée, si ce n'est lorsque les empereurs administrèrent tout selon leur désir.[1116]

Bien que Rousseau reprenne par ailleurs plusieurs aspects de la pensée de Sigonio, et notamment son éloge de la « démocratie » romaine, il ne partage pas son interprétation de l'histoire romaine comme le passage d'une monarchie à une démocratie en passant par l'aristocratie. Il souligne la singularité de son interprétation : « Je suis bien éloigné d'en penser ainsi ». Cette note mérite d'être citée en entier : Rousseau y associe plusieurs sources, qu'il réinterprète à la lumière de ses propres concepts.

> Le premier établissement de Romulus fut un Gouvernement mixte qui dégénéra promptement en Despotisme. Par des causes particulieres l'État périt avant le temps, comme on voit mourir un

---

[1115] 1522 (?) – 1584. Voir l'ouvrage que lui a consacré William McCuaig, *Carlo Sigonio, The Changing World of the Late Renaissance*, Princeton, Princeton University Press, 1989.

[1116] *De antiquo jure civium romanorum*, Bologne, 1574, p. 3. Voir le commentaire de ce passage dans William McCuaig, *Carlo Sigonio. The Changing World of the Late Renaissance*, Princeton, Princeton University Press, 1989, p. 132-133. William McCuaig souligne l'importance que Sigonio accorde à la *lex Hortensia*, qui constitue à ses yeux le pivot du passage d'un État patricien à une répartition égale du pouvoir entre patriciens et plébéiens (*Carlo Sigonio*, *op. cit*., p. 130-131). Cependant, il a développé cette analyse essentiellement dans la préface de son édition des *Fastes*, que Rousseau ne paraît pas avoir consultée ; de fait, il ne mentionne pas dans ses œuvres la *lex Hortensia de plebiscitis*.

> nouveau-né avant d'avoir atteint l'âge d'homme. L'expulsion des Tarquins fut la véritable époque de la naissance de la République. Mais elle ne prit pas d'abord une forme constante, parce qu'on ne fit que la moitié de l'ouvrage en n'abolissant pas le patriciat. Car de cette maniere l'Aristocratie héréditaire, qui est la pire des administrations légitimes, restant en conflit avec la Démocratie, la forme de Gouvernement toujours incertaine et flotante ne fut fixée, comme l'a prouvé Machiavel, qu'à l'établissement des Tribuns ; alors seulement il y eut un vrai Gouvernement et une véritable Démocratie. En effet le peuple alors n'étoit pas seulement Souverain mais aussi magistrat et juge, le Sénat n'étoit qu'un tribunal en sous-ordre pour tempérer ou concentrer le Gouvernement, et les Consuls eux-mêmes, bien que Patriciens, bien que premiers Magistrats, bien que Généraux absolus à la guerre, n'étoient à Rome que les présidens du peuple.

S'appuyant tout d'abord sur Plutarque, Rousseau voit dans la cité fondée par Romulus une combinaison de monarchie et d'aristocratie[1117]. Comme Sparte, et de manière exceptionnelle, Rome a ensuite connu une période de transition avant d'établir une forme fixe de l'État[1118] ; mais, alors qu'à Sparte cette période de troubles a connu une résolution radicale et soudaine dans l'œuvre législative de Lycurgue[1119], elle s'est prolongée à Rome, confrontée ainsi d'emblée au problème de l'histoire.

Rousseau adapte ici la célèbre interprétation de Machiavel qui voit dans l'affrontement entre patriciens et plébéiens le trait le plus caractéristique de l'histoire romaine, et dans la création des tribuns de la plèbe son point de perfection, par la protection qu'elle a garantie à la plèbe ; mais, loin de voir dans ce conflit continuel une raison de la vigueur de la République, il y voit au contraire une preuve d'instabilité et de conflit entre deux formes de gouvernement opposées. De Machiavel, Rousseau ne retient pas l'idée d'un gouvernement mixte, mais uniquement l'association des tribuns au gouvernement démocratique[1120]. La création des tribuns a

---

[1117] La *Vie de Romulus* relate la création du patriciat et du sénat (chapitre VII, éd. Amyot).

[1118] Les deux cités ont connu une révolution « où l'État, embrasé par les guerres civiles, renaît pour ainsi dire de sa cendre et reprend la vigueur de la jeunesse en sortant des bras de la mort. » (*CS* II, 8, *OC* III, p. 385).

[1119] Voir les *Fragments politiques*, *OC* III, p. 507 : « Car que des hommes effrenés et dissolus se soient soumis tout d'un coup et volontairement à la plus dure et sevére police qui fut jamais c'est un miracle qui n'a pu se faire que par un subit enthousiasme de mœurs et de vertu répandu chez tout un peuple. » Rousseau souligne ici la soudaineté de l'entreprise de Lycurgue.

[1120] Voir la conclusion du chapitre I, 4, des *Discorsi* : « Et si les troubles furent cause de la création des tribuns, ils méritent quelque louange, car, en plus de *donner sa part au gouvernement populaire*, ils furent constitués pour préserver la liberté romaine, comme on le montrera dans le chapitre suivant. » (*E se i tumulti furano cagione della creazione de' tribuni, meritano somma laude, perché, oltre al* dare la

ainsi permis de rendre le gouvernement conforme au principe de souveraineté populaire, en associant le peuple à la puissance exécutive et judiciaire. Rousseau fait ici allusion à plusieurs éléments distincts. L'un reste implicite : c'est le droit de veto des tribuns, pouvant s'opposer à toute décision, et qui permet ainsi de contrer l'influence des patriciens. Cette prérogative est emblématique de la fonction des tribuns chez les écrivains politiques, notamment chez Montesquieu[1121]. Rousseau l'aborde plus en détail dans le chapitre du livre IV consacré au tribunat. L'autre aspect, apparent dans la note qui nous occupe, est plus propre à la pensée de Rousseau, qui évoque la force des assemblées convoquées par les tribuns, susceptibles de juger certains procès et de faire passer des lois[1122]. La combinaison de ces deux aspects a permis de faire participer le peuple au gouvernement, à la fois de manière négative, en empêchant les patriciens d'exercer un pouvoir sans bornes, et de manière positive, en l'impliquant directement dans l'administration.

VI. 2. 2. *La notion de souveraineté et le rejet de la « constitution mixte »*

Rousseau réfute ainsi l'interprétation d'une répartition équilibrée des pouvoirs entre consuls[1123], Sénat et peuple. Les consuls et le sénat n'exercent selon lui pas de pouvoir propre : la création des tribuns permet de concentrer toute l'autorité législative dans les mains du peuple. Rousseau répond-il ici directement à Polybe ?

---

parte sua all'amministrazione popolare*, furano constituiti per guardia della libertà romana, come nel seguente capitolo si mosterrà*. Nous soulignons.)

[1121] Voir ainsi *EL* XI, 14 : « Les lois sacrées établirent des tribuns, qui pouvaient, à tous les instants, arrêter les entreprises des patriciens ; et n'empêchaient pas seulement les injures particulières, mais encore les générales. »

[1122] Tout comme sa source Sigonio, Rousseau confond les comices tributes, présidés par un consul ou préteur, avec le *concilium plebis*, convoqué par les tribuns. Cette confusion est cependant déjà présente dans les textes antiques eux-mêmes, et, selon toute vraisemblance, également dans la pratique romaine même « dès l'époque des Gracques » selon Claude Nicolet, *Le Métier de citoyen*, *op. cit*., p. 306-309.

[1123] Sa désignation de la fonction des consuls comme « présidens du peuple » (*CS* III, 10, *OC* III, p. 422) est empruntée à Montesquieu, *EL* XI, 14 : « Les principales prérogatives qui leur restèrent furent de présider aux grands états du peuple, d'assembler le sénat, et de commander les armées. »

On trouve un peu plus loin dans le même chapitre une trace de lecture des *Histoires,* auxquelles Rousseau emprunte le terme d'*ochlocratie*, « gouvernement de la populace », pour désigner le régime auquel aboutit la démocratie dégénérée[1124]. Mais la réfutation de Polybe passe vraisemblablement par la médiation de Bodin.

Rousseau s'appuie sur l'argumentaire explicitement porté contre Polybe dans *Les Six livres de la République*[1125]. Chez Bodin, la réfutation du plus célèbre exemple de constitution mixte est d'une importance capitale : elle a valeur générale, permettant de montrer qu'il n'existe que des formes d'État simples, déterminées par l'instance qui détient la souveraineté. Bodin s'appuie ainsi sur l'histoire, et notamment sur Tite-Live, pour récuser l'idée que les consuls romains avaient un pouvoir monarchique : « Et à quel propos disent-ils que les consuls avaient autorité royale, vu que le moindre tribun du peuple les mettait en prison ? »[1126] De même, il récuse le pouvoir aristocratique prêté par Polybe au Sénat, s'appuyant sur l'épisode de la punition de Capoue pour montrer que le Sénat n'administrait pas les provinces : « Où l'on voit évidemment, que le Sénat n'avait aucun pouvoir que par souffrance des Tribuns, et du peuple. » De la puissance du peuple et des tribuns, Bodin tire la conclusion que Rome ne fut pas un État mixte, mais un État démocratique :

> Brief de toutes les affaires d'estat, et mesmes de tous les advis et arrests du Senat, il n'y avoit rien qui eust force ne vertu, si le peuple ne le commandoit, ou si le Tribun du peuple ne le consentoit, comme nous avons touché cy dessus, et dirons plus amplement au chapitre du Senat : et n'y a doute quelconque, que l'estat des Romains, depuis qu'on donna la chasse aux rois, ne fust populaire, hormis deux annees que les dix commissaires establis pour corriger les coustumes, changerent l'estat populaire en Aristocratie, ou, pour dire plus proprement, en Oligarchie : de laquelle ils furent chassez par conjuration.[1127]

[1124] *CS* III, 10, *OC* III, p. 423 : « En distingant, la Démocratie dégénere en Ochlocratie, l'Aristocratie en Olygarchie ; j'ajoûterois que la Royauté dégénere en Tyrannie, mais ce dernier mot est équivoque et demande explication. »
[1125] *Les Six Livres de la République*, II, 1, 1576, p. 223-225.
[1126] Bodin cite à l'appui l'affrontement entre le consul Marcius Philippus et le tribun Drusus, en 91 avant notre ère.
[1127] *Les Six Livres de la République*, II, 1, 1576, p. 224.

Rousseau, reprenant la conception bodinienne de la souveraineté, définit en conséquence la République romaine comme une démocratie, c'est-à-dire un État où le peuple dispose de la suprême puissance : aucune décision collective ne peut être prise sans son aval. Cependant, cette interprétation prend un sens particulier dans le cadre des concepts propres de Rousseau, et dans l'opposition qu'il établit entre souveraineté et gouvernement. Dans ce cadre, le peuple romain, « ce modèle de tous les peuples libres »[1128], ne constitue un modèle de souveraineté démocratique que parce qu'il est aussi un modèle de *gouvernement* démocratique. L'exemple de la République romaine permet d'étudier avec précision comment ces deux aspects, distingués pour les besoins de l'analyse politique, se trouvent dans la pratique étroitement interdépendants : la souveraineté démocratique ne peut se maintenir avec une certaine stabilité que sous un gouvernement également démocratique, où le peuple prend part aux décisions exécutives. Puisque la préservation du corps politique se trouve constamment menacée par l'action du gouvernement, le maintien de la souveraineté populaire est en réalité une affaire de gouvernement, qui constitue le véritable problème politique. C'est ce que l'étude de l'histoire romaine permet de mettre en évidence.

L'histoire de la République romaine, telle qu'elle est rapportée par Rousseau dans la suite de la note, manifeste la tendance du gouvernement à priver le peuple de l'exercice de sa souveraineté. Cette grille de lecture l'amène à s'écarter de l'interprétation machiavélienne mettant l'accent sur le conflit entre patriciens et plébéiens : à ses yeux, l'affrontement fondamental se situe entre le peuple romain et ses « chefs ».

[1128] *DOI*, *OC* III, p. 113.

> Dès lors on vit aussi le Gouvernement prendre sa pente naturelle et tendre fortement à l'Aristocratie. Le Patriciat s'abolissant comme de lui-même, l'Aristocratie n'étoit plus dans le corps des Patriciens comme elle est à Venise et à Genes, mais dans le corps du Senat composé de Patriciens et de Plebeyens, meme dans le corps des Tribuns quand ils commencerent d'usurper une puissance active : car les mots ne font rien aux choses, et quand le peuple a des chefs qui gouvernent pour lui, quelque nom que portent ces chefs, c'est toujours une Aristocratie.
>
> De l'abus de l'Aristocratie nacquirent les guerres civiles et le Triumvirat. Sylla, Jules-Cesar, Auguste devinrent dans le fait de véritables monarques, et enfin sous le Despotisme de Tibere l'État fut dissout. L'histoire romaine ne dément donc pas mon principe ; elle le confirme.[1129]

Le peuple romain se voit ainsi opposé au Sénat, chargé des fonctions de gouvernement, et surtout aux tribuns eux-mêmes, lorsqu'ils commencent à « exercer une puissance active », c'est-à-dire à vouloir représenter le peuple et exercer sa volonté à sa place, au lieu de se contenter de le défendre. À partir de ce moment, le peuple, habitué à se soumettre à des chefs, porte appui à des chefs militaires qui s'emparent du pouvoir.

La conclusion de cette longue note souligne le statut particulier de l'exemple romain, qui en fait un véritable modèle politique. Quel est l'enjeu de démontrer la pertinence de la théorie rousseauiste pour l'histoire romaine ? Rome n'est pas un exemple parmi d'autres : elle ne constitue pas seulement un modèle de constitution à étudier, à imiter ou rejeter. Grand lecteur de Montesquieu, Rousseau pourrait dire avec lui : « On ne peut jamais quitter les Romains »[1130]. À travers la lecture des *Romains*, il a pu étudier Rome comme un objet historique et prêter attention à sa considérable faculté d'adaptation[1131]. Dans *L'Esprit des lois*, il a étudié la répartition des pouvoirs entre les différentes magistratures de la République. Rome occupe chez Montesquieu un statut particulier : elle permet d'explorer et de confirmer les lois historiques et politiques qui sont l'objet de son entreprise. Ainsi, si la constitution de l'Angleterre permet de concevoir et de théoriser la distinction des trois pouvoirs

---

[1129] *CS* III, 10, *OC* III, p. 422.
[1130] *EL* XI, 13, t. 1, p. 185.
[1131] C'est notamment le sujet du chapitre II des *Romains*, qui souligne la capacité des Romains à s'adapter à de nouvelles techniques militaires.

législatif, exécutif et judiciaire, l'étude de leur répartition sous la République romaine apporte confirmation de ce principe théorique[1132].

Chez Rousseau, Rome joue une fonction similaire de confirmation et d'exploration des principes. Sa valeur est cependant renforcée par deux facteurs : la valorisation des mœurs romaines, et le statut particulier de l'histoire dans le système politique de Rousseau : la confrontation fondamentale entre souveraineté et gouvernement fait du devenir historique d'un État le problème politique fondamental, qui se confond avec celui de l'exercice de sa souveraineté. Dans ce cadre, l'évolution historique de Rome en fait un véritable modèle politique. Bien loin d'être un mythe rêvé ou fantasmé, l'histoire de la République romaine est reconstruite par Rousseau comme un terrain d'expérimentation politique. Rome a connu une évolution exceptionnelle : elle a *abouti* à la création d'une démocratie avant de suivre l'évolution normale, mais en parvenant néanmoins à se maintenir pendant une durée considérable. Ayant rencontré toutes les difficultés auxquelles peut être confronté un corps politique au cours de son évolution, elle a su proposer des réponses satisfaisantes à défaut d'être parfaites[1133]. Elle constitue ainsi, non seulement un modèle généralisable et imitable dans des situations diverses, mais une véritable pierre de touche permettant de mettre à l'épreuve la validité du système théorique lui-même, et de l'enrichir.

VI. 2. 3. *Sparte et Rome : un modèle combiné d'équilibre institutionnel*

[1132] Voir *EL*, XI, 12-19.

[1133] Voir *LEM*, IX, *OC* III, p. 879 : « Au reste je n'excuse pas les fautes du Peuple Romain, je les ai dites dans le *Contrat social*. »

La valeur de l'exemple romain est confirmée au livre IV, qui présente une longue section de quatre chapitres dont les titres se rapportent explicitement à des institutions romaines : les comices, le tribunat, la dictature et la censure. Patrick Andrivet montre que ces chapitres « romains » ne doivent pas être compris comme une esquisse historique. Il est donc vain de chercher à juger l'exactitude ou la complétude des informations de Rousseau. Il faut y voir plutôt une tentative, à partir des institutions de la Rome antique, d'établir les composantes nécessaires à toute constitution. Ils ont donc toute leur place dans l'entreprise de « définition des principes du droit politique ».

Pour appréhender cette section, il faut tout d'abord la replacer dans l'économie générale du traité. Le livre IV est le moment où Rousseau passe de l'exposé des « principes » à celui des « maximes » de droit politique, c'est-à-dire qu'après avoir posé des critères universels pour juger de la légitimité des gouvernements, il tente d'énoncer des règles générales qui garantissent le maintien de cette légitimité dans la pratique. Ainsi, les deux chapitres précédant celui sur les comices romains, successivement consacrés aux suffrages puis aux élections, se concluent sur l'établissement de « maximes »[1134].

Il s'agit d'une entreprise délicate et presque impossible : comment réduire en énoncés abstraits des « vérités de pratique » qui, bien qu'elles aient un fondement commun, dépendent cependant étroitement des particularités de chaque peuple ? Rome, exemple historique et particulier, peut néanmoins également être convertie en modèle universalisable parce qu'elle est à la fois exceptionnelle et paradigmatique. Ces différentes dimensions sont toutes rappelées dans les quelques lignes qui introduisent le chapitre sur les comices :

[1134] *CS* IV, 2, *OC* III, p. 441 : « Deux maximes générales peuvent servir à regler [les] rapports » entre la règle de comptage des voix et l'importance de la question examinée.

> Il me resteroit à parler de la maniere de donner et de recueillir les voix dans l'assemblée du peuple ; mais peut-être l'historique de la police Romaine à cet égard expliquera-t-il plus sensiblement toutes les maximes que je pourrois établir. Il n'est pas indigne d'un lecteur judicieux de voir un peu en détail comment se traittoient les affaires publiques et particulieres dans un Conseil de deux-cent mille hommes.[1135]

Rome constitue l'exemple le plus adapté pour la matière à traiter (celle du recueil concret des suffrages) pour plusieurs raisons. Tout d'abord parce que Rome a affronté cette question au cours d'une longue histoire, ce qui permet d'examiner précisément comment il faut savoir adapter les pratiques politiques à l'évolution du peuple, afin de garantir une expression adéquate de la volonté générale. Ainsi, passer par l'exemple romain permet à Rousseau de donner une expression juste, tangible, « sensible » de son propos, qui concerne non plus les principes, mais véritablement la pratique de la politique – c'est-à-dire le gouvernement au sens large du terme. Rome présente bien, selon les termes des *Lettres de la montagne*, l'exemple du « meilleur Gouvernement qui ait existé »[1136] à l'aune duquel tout autre gouvernement peut être évalué « par voie de comparaison ». Rousseau se situe ici dans la continuité de l'entreprise définie dans le *Parallèle entre Sparte et Rome* : « un tel parallele offre d'apres les faits l'image du gouvernement le plus excellent et du Peuple le plus vaillant et le plus sage qui puisse exister »[1137]. Il déplace cependant son dessein, renonçant à une reconstitution historique impossible pour se situer sur un autre plan, abstrait et général. Les chapitres de la section « romaine » associent ainsi l'analyse des institutions spartiates et romaines pour dégager les composantes indispensables de tout gouvernement.

Nous évoquerons rapidement les trois chapitres consacrés au tribunat, à la dictature et à la censure, qui ont déjà fait l'objet de plusieurs études[1138]. Ils constituent

---

[1135] *CS* IV, 2, *OC* III, p. 443.
[1136] *LEM* VI, *OC* III, p. 809.
[1137] Conclusion du *Parallèle entre Sparte et Rome*, *OC* III, p. 543.
[1138] Parmi une abondante bibliographie, nous citerons : sur le tribunat : Pierangelo Catalano, *Tribunato e resistenza*, Torino, Paravia, 1971, p. 59-62 ; Patrick Andrivet, « Jean-Jacques Rousseau : quelques aperçus de son discours sur l'Antiquité romaine », *SVEC*, vol. 151, 1976, p. 131-148. Sur la dictature :

une unité dans la mesure où, contrairement au chapitre sur les comices, ils ne portent pas spécifiquement sur une institution romaine : de fait, leur titre ne comporte pas l'adjectif « romain ». À chaque fois, la magistrature examinée est généralisée : il ne s'agit pas en premier lieu de savoir comment elle fonctionnait à Rome, mais de se fonder sur Rome afin d'établir les composantes indispensables à l'équilibre des pouvoirs dans toute constitution. Rome constitue en effet le seul exemple de constitution réunissant à la fois, outre l'instance fondamentale d'exercice de la souveraineté que constituent les assemblées populaires, une magistrature servant à équilibrer les pouvoirs législatif et exécutif (le tribunat), une magistrature permettant de réunir en cas d'urgence tous les pouvoirs dans les mêmes mains pour une période limitée (la dictature) et une magistrature de régulation des mœurs (la censure) permettant de conforter la souveraineté populaire. Rome est ainsi confrontée à d'autres exemples qui confirment ou précisent ce que cet étalon indique. Sparte ne fait pas l'objet d'une semblable généralisation ; elle néanmoins de confirmer et de corriger la constitution romaine du tribunat, et plus encore de la censure.

Sparte joue un rôle particulièrement important dans l'examen de la « censure », c'est-à-dire, selon Rousseau, l'opinion publique. Il s'agit d'un élément clef de la vie politique, délaissé par les modernes : « On ne peut trop admirer avec quel art ce ressort, entierement perdu chez les modernes, étoit mis en œuvre chez les Romains et mieux chez les Lacédémoniens. »[1139] Si Rousseau reprend le terme romain, il ne propose pas en exemple à suivre la pratique romaine, où la censure prend la forme d'un tribunal officiel dont les décisions déterminent le statut du

---

Pasquale Pasquino, « Between Machiavelli and Carl Schmitt : Remarks on Rousseau's Dictatorship », *Storia del pensiero politico*, n°2, 2013, p. 145-154. Le chapitre sur la censure ne contient pas de référence significative à Rome ; il propose essentiellement Sparte en modèle et renvoie explicitement à la *Lettre à d'Alembert* ; pour un commentaire général de cet ouvrage, voir *Rousseau, politique et esthétique. Sur la « Lettre à d'Alembert »*, dir. Blaise Bachofen et Bruno Bernardi, ENS éditions, Lyon, 2011.

[1139] *CS* IV, 7, *OC* III, p. 459.

citoyen jugé. Sparte présente ainsi des exemples plus adaptés à l'idée selon laquelle la contrainte ne peut avoir de place dans l'effectuation de l'opinion publique[1140]. Il peut s'appuyer ici sur la réflexion de Bodin, qui dans le chapitre qu'il consacre à la censure affirme également « qu'il ne faut pas que les Censeurs ayent iurisdiction quelconque »[1141]. Bodin cite cependant sur l'exemple de Rome même pour étayer son affirmation, ce qui paraît paradoxal. Il s'appuie notamment sur une citation du *De republica* de Cicéron. Cette citation fait également partie de celles relevées par Rousseau dans le manuscrit R18[1142] :

> *Censoris judicium nihil ferrè damnato affert, nisi ruborem. Itaque quia omnis ea judicatio versatur tantummodo in nomine, animadversio illa ignominia dicta est.*
>
> Le jugement du censeur n'apporte pas au coupable d'autre condamnation que la honte. C'est pourquoi, puisque cette décision de justice réside entièrement dans un nom seulement, son contraire est appelé ignominie.

S'il reprend cette idée, Rousseau va plus loin, en s'écartant de la pratique romaine : dans son système, ce n'est pas à une magistrature de fixer le jugement du peuple, mais au peuple d'exprimer son jugement, officialisé par un magistrat. Les éphores spartiates, proposés en exemple par Rousseau, n'exercent pas uniquement des fonctions censoriales : ainsi, l'exercice de la censure n'est pas restreint à une magistrature en particulier, mais demeure le domaine de l'ensemble du peuple – tout comme le pouvoir législatif. Comme le rappelle Bruno Bernardi, « la censure relève de la souveraineté »[1143].

[1140] *CS* IV, 7, *OC* III, p. 459 : « J'ai dit ailleurs que l'opinion publique n'étant point soumise à la contrainte, il n'en faloit aucun vestige dans le tribunal établi pour la représenter. » Rousseau renvoie en note à la *Lettre à d'Alembert*.
[1141] *République*, VI, 1, *op. cit.*, p. 613.
[1142] Ms R18, f° 14 v°.
[1143] *Du contrat social*, éd. citée, p. 236.

On voit ainsi que la section « romaine » du livre IV n'a pas pour objectif d'expliquer l'histoire romaine. La différence de perspective est nette lorsque l'on compare le chapitre sur le tribunat à l'analyse du chapitre « Des représentants », attachée à préciser la fonction des tribuns de la plèbe à Rome. Ce n'est pas la question essentielle du chapitre du livre IV, qui ne décrit pas le fonctionnement effectif du tribunat romain, mais une magistrature abstraite conçue par Rousseau à partir de celle de Rome[1144], et dotée uniquement d'un pouvoir négatif. Il considère ainsi le pouvoir grandissant des tribuns romains comme une erreur politique.

Le point de vue particulier adopté dans le *Contrat social* est manifeste, si l'on confronte le texte avec l'évocation du tribunat dans le Manuscrit de Genève qui reprend l'idée, traditionnelle depuis Tacite[1145], selon laquelle le pouvoir des tribuns a servi de garantie et de support au pouvoir exorbitant que se sont arrogés les empereurs. Cependant, alors que le manuscrit de Genève adopte une perspective historique, situant l'adoption de la *tribunicia potestas* par les empereurs à la source des gouvernements modernes où la volonté générale est réduite au silence par rapport à la volonté particulière des gouvernants, le *Contrat social* se situe en revanche sur le plan de l'explication des principes : les trois exemples de l'évolution du tribunat romain, de l'éphorat à Sparte[1146] et du Conseil des Dix à Venise confirment le danger que présente cette magistrature, lorsqu'elle devient non plus seulement défensive mais également active. L'objectif n'est plus alors de préciser une vaste évolution historique, mais de tirer un principe théorique de la confrontation des exemples.

[1144] Valentina Arena (art. cité, p. 11 et 14) note la différence entre le tribunat romain historique et la description de Rousseau, mais elle ne comprend pas la fonction du chapitre « Du tribunat », qui n'est pas une analyse historique.
[1145] Voir *Annales*, III, 56.
[1146] Rousseau reprend ici, et adapte considérablement, un parallèle effectué par Montesquieu entre les tribuns et les éphores, qu'il considère comme les garanties d'un équilibre social dans une aristocratie : voir *EL* V, 8.

Rousseau écarte ainsi l'interprétation traditionnelle du tribunat et de la dictature. Chez Machiavel comme chez Montesquieu, ces deux magistratures sont présentées comme défendant respectivement les intérêts de la plèbe et ceux du sénat. Rousseau réinterprète la formule fameuse selon laquelle « la désunion entre la plèbe et le sénat romain rendit libre et puissante cette république »[1147], et l'analyse des « divisions qui furent toujours dans la ville »[1148]. Il se situe dans une perspective différente : il ne prend pas en considération des groupes d'intérêt opposés à l'intérieur de l'État, mais l'unité du corps politique – ce qui l'amène à proposer une interprétation paradoxale de Rome comme un État unifié par-delà ses divisions. Dans le chapitre « Des suffrages », l'histoire romaine fournit à Rousseau un exemple aussi bien du « paradis » que de « l'enfer » politiques[1149] : l'unanimité de la volonté générale droite est représentée par les plébiscites votés sous la République, l'unanimité de la volonté générale dissoute par « la vile manière d'opiner du Sénat sous les Empereurs »[1150]. Le changement de paradigme, par rapport au chapitre « Du pacte social », est significatif : alors que l'énoncé principiel de l'importance des voix dans l'assemblée du peuple évoque les assemblées culturelles grecques, lorsque Rousseau examine les conditions pratiques de l'expression des suffrages, il se tourne vers Rome, qui offre un exemple de toutes les situations possibles.

Sous l'Empire, le Sénat constitue la seule assemblée politique à Rome, ayant fini d'usurper toute la puissance législative. Rousseau réinvestit ici une anecdote qu'il

---

[1147] *Discours sur la première décade de Tite-Live*, I, 4, trad. A. Fontana et X. Tabet, p. 68.
[1148] *Romains*, VIII.
[1149] Pour reprendre les termes utilisés par Bruno Bernardi dans son annotation (*Du contrat social*, *op. cit*., p. 233).
[1150] *CS* IV, 2, *OC* III, p. 439.

a rencontrée au cours de sa traduction des *Histoires* de Tacite en 1754[1151], et qui devient un exemple emblématique d'une parodie d'assemblée populaire.

À l'inverse, il peut sembler problématique de voir dans la Rome républicaine un exemple d'unanimité. Rousseau reconnaît la difficulté : il n'ignore pas l'interprétation de Machiavel, ni celle de Montesquieu, qui insistent tous deux sur le rôle décisif des divisions internes dans la puissance romaine. Se confronter avec cette question lui permet d'affirmer sa pensée. L'exemple de Rome n'invalide pas la nécessité d'obtenir l'unanimité dans les assemblées populaires, « car alors par le vice inhérent au corps politique on a, pour ainsi dire, deux États en un ; ce qui n'est pas vrai des deux ensemble est vrai de chacun séparément. » Rousseau exprime cependant assez nettement lequel de ces deux « États » est à ses yeux le seul légitime : « Et en effet dans les tems mêmes les plus orageux les plébiscites du peuple, quand le Sénat ne s'en mêloit pas, passoient toujours tranquillement et à la grande pluralité des suffrages : Les Citoyens n'ayant qu'un intérêt, le peuple n'avoit qu'une volonté. » La volonté générale du peuple romain, si l'on en croit ce passage, réside dans les comices tributes ou *concilium plebis*[1152], assemblée de la plèbe, dont les sénateurs étaient exclus : Rousseau valide donc le principe de la *lex Hortensia*, selon laquelle les décisions de la plèbe avaient également force de loi pour les patriciens, bien qu'ils ne fussent pas associés à leur préparation. Cependant, il réinterprète en termes de règle

[1151] Voir sa traduction des *Histoires*, I, 85 : « Le sénat assemblé ne savait que faire […] Ainsi, flottant d'avis en avis sans s'arrêter à aucun, l'on ne s'accordait qu'à traiter Vitellius de parricide et d'ennemi de l'État : les plus prévoyants se contentaient de l'accabler d'injures sans conséquence ; tandis que d'autres n'épargnaient pas ses vérités, mais à grands cris, et dans une telle confusion de voix, que chacun profitait du bruit pour l'augmenter sans être entendu. » *Jean-Jacques Rousseau traducteur de Tacite*, *op. cit*., p. 121.

[1152] Nous considérons désormais, à l'instar de Rousseau, ces deux manières de rassembler le peuple comme équivalentes, bien qu'il s'agisse au sens propre, comme nous l'avons indiqué plus haut, d'une confusion dans les termes stricts du droit romain – confusion effectuée cependant par les Romains eux-mêmes, comme nous l'avons précisé.

de vote à la majorité une décision qui, chez les Romains, constitue la résolution d'un affrontement entre deux ordres sociaux[1153].

Ce passage permet d'aborder sous un angle différent la lecture du chapitre « Des comices romains ».

La désignation des comices romains comme exemple paradigmatique d'expression de la volonté générale soulève en effet plusieurs questions. Tout d'abord, comment Rousseau peut-il voir dans le système des comices, expressément biaisé en faveur des plus fortunés, une expression de la souveraineté populaire ? D'autre part, pourquoi s'intéresse-t-il à la République romaine comme à un *gouvernement* démocratique ? Comment peut-il louer le peuple romain pour sa participation à la puissance exécutive[1154], alors que c'est précisément pour cette raison qu'il rejette la démocratie athénienne[1155] ? John McCormick a récemment proposé, afin d'expliquer ce décalage, une interprétation ploutocratique du *Contrat social*. Selon lui, les louanges que Rousseau décerne aux comices centuriates, pour effectuer les tâches qu'il reproche à l'*ekklesia* athénienne, doivent se lire comme une stratégie rhétorique, une manière d'indiquer implicitement au lecteur avisé sa préférence pour un gouvernement ploutocratique, qui doit cependant être prudemment masqué sous des revendications de principe « sociologiquement anonymes » telles que la souveraineté populaire ou la volonté générale[1156].

[1153] On trouve ici une application politique d'une idée exprimée sur un plan moral dans l'*Émile*, qui écarte la minorité des riches et des puissants de l'examen du « genre humain » : « C'est le peuple qui compose le genre humain : ce qui n'est pas peuple est si peu de chose que ce n'est pas la peine de le compter. » (*Émile*, IV, *OC* IV, p. 509).

[1154] Voir *CS* III, 12, *OC* III, p. 426 : « tout ce peuple étoit sur la place publique presque aussi souvent magistrat que Citoyen. »

[1155] Voir *CS* II, 4, *OC* III, p. 374 : « Quand le peuple d'Athenes…par des multitudes de décrets particuliers exerçoit indistinctement tous les actes du Gouvernement, le peuple alors n'avoit plus de volonté générale proprement dite ; il n'agissoit plus comme Souverain mais comme magistrat. »

[1156] John McCormick, « Rousseau's Rome and the Repudiation of Populist Republicanism », *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, volume 10, n° 1, 2007, p. 6.

Prendre en compte les sources du chapitre consacré aux comices et le statut particulier du modèle romain dans le cadre de la pensée politique de Rousseau amène en proposer une interprétation différente, et avant tout à mesurer la valeur de ce chapitre, qui est au moins autant problématique que prescriptif. Il faut également remarquer qu'il ne met pas uniquement en avant les comices centuriates : le chapitre décrit globalement le système électoral romain dans sa complexité, et la préférence de Rousseau pour les comices centuriates sur les comices tributes n'est pas aussi nette que l'affirme John McCormick[1157].

La question des élections et des suffrages montre en effet que l'énoncé des principes du droit politique est indissociable d'une réflexion approfondie sur la pratique politique. Si l'assemblée populaire constitue le cœur même d'une cité « bien constituée », la manière d'exprimer et de recueillir les votes est *de facto* la clef de la sauvegarde de la souveraineté populaire. Bruno Bernardi souligne qu'il s'agit d'un des points les plus problématiques de la pensée politique de Rousseau[1158], qui met en évidence ce facteur-clef mais semble dans l'embarras sur les moyens de le mettre en œuvre. Passer par l'exemple romain lui permet de proposer des solutions appuyées sur un exemple à la fois concret et lointain.

VI. 3. « Des comices romains » comme paradigme d'assemblée populaire : un modèle problématique ?

[1157] Nous nous écartons en ce sens de l'argumentation présentée par Chiara Destri pour réfuter l'interprétation « oligarchique » de John McCormick (Chiara Destri, « Rousseau's (not so) Oligarchic Republicanism », *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, volume 19, n° 2, 2016, p. 206-2016). C. Destri insiste davantage sur la distinction entre souveraineté et gouvernement pour justifier la méfiance de Rousseau envers le gouvernement démocratique ; sur la base des *Lettres de la montagne* (*LEM* IX, *OC* III, p. 881), elle récuse également la valeur normative de l'exemple romain dans le *Contrat social*, qui doit au contraire, selon nous, être prise en compte, mais bien davantage pour son aspect normatif justement que pour son aspect prescriptif.

[1158] *La Fabrique des concepts*, *op. cit.*, p. 218.

VI. 3. 1. *Les comices romains ou la conciliation du droit et du fait*

La longueur même du chapitre sur les comices souligne l'importance à accorder à l'histoire dans l'étude d'une question décisive : comment assurer de manière durable une juste expression de la volonté générale ? Par définition, la réponse à cette question ne peut être exprimée qu'en étudiant une évolution. C'est pourquoi Rousseau détaille la constitution progressive des procédures de vote sous la République romaine. De beaucoup plus long que les autres chapitres de l'ouvrage, le chapitre consacré aux « comices romains » ne peut se comparer sur ce plan qu'à l'avant-dernier, consacré à la « religion civile ». Il a cependant suscité beaucoup moins de commentaires, étant considéré jusqu'à une date récente comme une scorie maladroite, où Rousseau chercherait à affirmer son statut d'écrivain politique en faisant montre d'une érudition hors de propos. Après qu'Edmond-Paul Dreyfus-Brisac a, dans son édition[1159], identifié comme source d'information principale de ce chapitre l'ouvrage de Carlo Sigonio, *De antiquo iure civium romanorum*, Charles Vaughan a fixé la position de la critique sur ce chapitre pour un siècle, considérant toute la section « romaine » du livre IV comme un appendice à peine pertinent pour l'objet de l'ouvrage. Il se montre particulièrement sévère pour le chapitre sur les comices : les « maigres éléments de la constitution de Servius » constituent à ses yeux un thème plus approprié pour Sigonius que pour Rousseau[1160].

Ce jugement expéditif et défavorable a été repris, avec des variantes minimes, dans les éditions plus récentes, par Robert Derathé[1161] puis Simone Goyard-Fabre[1162].

[1159] *Du contrat social*, Paris, Alcan, 1896.

[1160] *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau,* éd. Charles E. Vaughan, vol.2, Oxford, Basil Blackwell, 1962 (rééd.)

[1161] *OC* III, p. 1495 : « Il est clair, en effet, que cet essai en quatre chapitres sur les institutions romaines primitives n'a qu'un rapport lointain avec les "principes du droit politique" et ne présente guère d'intérêt pour le lecteur. En réalité, il s'agissait pour Rousseau uniquement d'étoffer, fût-ce au prix d'une digression, ce quatrième livre, de manière à pouvoir y insérer le chapitre sur la religion civile, qui, comme nous le verrons, a été rédigé *in extremis*. » Ce jugement est repris presque tel quel par Denise Leduc-Fayette, *Jean-Jacques Rousseau et le mythe de l'Antiquité*, p. 106.

Dans son édition, Bruno Bernardi propose deux clefs d'analyse afin de redonner au chapitre sur les comices sa place dans l'économie générale de l'ouvrage. Les comices romains sont tout d'abord « les assemblées du peuple aux yeux de Rousseau ». Il faut ainsi prendre en compte ce qu'implique l'adoption de ce modèle : dans quelle mesure oriente-t-il le principe de la nécessité des assemblées populaires ? Les comices romains constituent aussi un exemple paradigmatique d'inclusion des mœurs dans le processus de décision politique, rendue possible par la complexité des divisions et des stratifications du corps électoral romain[1163]. Le texte doit être appréhendé selon ces deux dimensions.

Les difficultés posées par la lecture de ce chapitre sur les comices sont dues notamment à l'hétérogénéité de ses sources. Rousseau s'appuie sur des sources de la Renaissance, sur la nature du pouvoir des assemblées et des magistrats romains, afin de prendre position dans les débats politiques contemporains ; il dialogue notamment avec Montesquieu[1164]. Ce chapitre réinvestit le travail d'invention conceptuelle qui amène Rousseau à revoir la distinction des pouvoirs à la lumière d'une pensée de la souveraineté. Il met à l'épreuve de la pratique et de l'histoire romaine les questions théoriques soulevées dans les chapitres précédents. On y retrouve ainsi la tension entre une conception bodinienne de la souveraineté, réinterprétée en termes d'équilibre entre pouvoirs législatif et exécutif, et une conception aristotélicienne de la citoyenneté appliquée par Carlo Sigonio à la République romaine. Ces deux

---

[1162] *ET* V, p. 583 : « A dire vrai, ce long chapitre consacré aux institutions de la Rome primitive a bien peu à voir avec la problématique annoncée par Rousseau pour son *Contrat social*, en quête des "principes du droit politique". Il n'est peut-être tout à fait ni un étalage d'érudition ni non plus une digression et sert, d'assez loin toutefois, à parfaire le chapitre ultime sur "La religion civile" ».

[1163] « Fastidieux dans son détail, il est entièrement consacré à la façon dont les institutions sont susceptibles de former les mœurs, et par là d'assurer la cohésion du corps politique en lui donnant un "sensorium commun" ». *Du contrat social*, éd. citée, p. 234.

[1164] Dans un article récent, Valentina Arena souligne l'importance de ce double contexte (les sources de la Renaissance et les débats constitutionnels contemporains) dans la rédaction des chapitres romains ; voir Valentina Arena, « The Roman Republic of Jean-Jacques Rousseau », dans *Rousseau's Imagined Antiquity*, éd. Avi Lifschitz, *History of Political Thought*, vol. XXXVII, numéro spécial, 2016, p. 8-31.

influences font coexister une interprétation de la République romaine comme un État populaire, où le peuple en corps est souverain, et comme un exemple de gouvernement mixte. Elles sont ainsi toutes deux présentes en même temps dans la présentation générale que Rousseau fait du triple système de comices :

> Ces assemblées légitimement convoquées s'appelloient Comices ; elles se tenoient ordinairement dans la place de Rome ou au champ de Mars, et se distinguoient en comices par Curies, Comices par Centuries, et Comices par Tribus, selon celle de ces trois formes sur laquelle elles étoient ordonnées : les comices par Curies étoient de l'institution de Romulus, ceux par Centuries de Servius, ceux par Tribus des Tribuns du peuple. Aucune loi ne recevait la sanction, aucun magistrat n'étoit élu que dans les Comices, et comme il n'y avoit aucun Citoyen qui ne fut inscrit dans une Curie, dans une Centurie, ou dans une Tribu, il s'ensuit qu'aucun Citoyen n'étoit exclud du droit de suffrage, et que le Peuple Romain étoit véritablement Souverain de droit et de fait.[1165]

Le texte est en majeure partie une traduction de Sigonio :

> *Comitia uero coetus populi fuerunt, quem magistratus legitime conuocasset, ut aliquid suffragio suo uel juberet, uel prohiberet. Eorum uero tria genera extiterunt, curiata, centuriata, et tributa. Curiata Romulus, centuriata Seruius Tullius, tributa tribunis plebis in rempublicam intulerunt. et curiata quidem dicta sunt, cum populus in curias, centuriata, cum in centurias, tributa, cum in tribus descriptus suffragium iniit. Quae autem curiae, quae centuriae, quae tribus fuerint, satis supra esse demonstratum existimo. Nunc autem illud tantum intelligi uolo, quia ciuis nemo erat, qui non tribum, non curiam, non centuriam obtineret, ne ciuem quidem fuisse quemquam, qui suffragii iure exclusus esset. Quamquam alia in aliis comitiis ciuium ipsorum inter se potestas, atque auctoritas esset.*[1166]

L'élément qui retient l'attention de Rousseau, dans la description faite par Sigonio, est le droit de suffrage accordé à l'ensemble des citoyens, qui accorde ainsi à tous au moins le droit d'exprimer son opinion dans les affaires publiques. Rousseau a pu y reconnaître une correspondance avec sa propre théorie politique, fondée sur

---

[1165] *CS* IV, 4, *OC* IV, p. 449.

[1166] « Les comices étaient assurément l'assemblée du peuple, légitimement convoquée par un magistrat, où le peuple avait quelque chose à prescrire ou rejeter par son suffrage. Il en existait de trois sortes, comme nous l'avons appris : les comices curiates, centuriates, et tributes. Les curiates furent introduits dans l'État par Romulus ; les centuriates, par Servius Tullius ; les tributes, par les tribuns de la plèbe. Ils furent appelés curiates lorsque le peuple pour aller voter était réparti par curies, centuriates, lorsqu'il l'était par centuries, tributes, lorsqu'il l'était par tribus. Ce qu'étaient les curies, les centuries, les tribus, je crois l'avoir suffisamment expliqué plus haut. A présent, je souhaite seulement faire comprendre que, comme personne n'était citoyen s'il n'était rattaché à une tribu, une curie, une centurie, personne ne l'était non plus s'il était exclu du droit de suffrage, bien que le pouvoir et l'autorité des citoyens eux-mêmes différât dans chaque comice. » *De antiquo iure populi romani*, *op. cit*., p. 81.

l'assemblée populaire, et qui fait par conséquent du vote un élément clef de la vie politique.

Dans sa traduction, Rousseau ajoute cependant deux éléments décisifs. Il rappelle l'extension du pouvoir de décision des comices, auxquels sont soumises toutes les décisions collectives concernant l'intérêt public (la validation des lois et l'élection des magistrats). De la combinaison des deux facteurs, l'extension générale du droit de suffrage et le pouvoir de décision des comices, Rousseau tire la conclusion d'un peuple romain disposant d'une souveraineté effective. Il lit ainsi Sigonio à travers une perspective bodinienne[1167], mais va encore plus loin que l'auteur de la *République*. Ce dernier affirme également la souveraineté du peuple romain, de qui dépendent la majorité des décisions publiques. Il reconnaît cependant que la structure des comices centuriates[1168] paraît contredire cette appréciation, mais pose comme critère décisif le fait que la totalité du peuple était appelée à participer : « il suffit que tout le peuple y avait part, pour déclarer que l'État était populaire, ores que les riches, et les Nobles y fussent les premiers appelés. »[1169] Bodin semble ici s'en tenir simplement au plan du droit : il suffit que l'ensemble du peuple dispose du droit de suffrage, même s'il ne l'exerce pas dans les faits, pour constituer un État populaire.

Comment Rousseau peut-il, sur cette base, déclarer le peuple romain souverain non seulement de droit, mais aussi de fait ? L'adoption d'un simple critère formel

---

[1167] Alors même que ces deux interprétations sont contraires. Bodin critique avec virulence non seulement Aristote mais ceux qui s'en sont inspirés. Il s'attaque explicitement à Sigonio, surtout dans la *Methodus* et à partir de l'édition latine de la *République*. S'il n'est pas sûr que Rousseau ait eu connaissance des débats érudits entre Sigonio, Grouchy et Bodin, la coexistence des deux interprétations dans son texte introduit des tensions. Voir William McCuaig, « Sigonio and Grouchy : Roman studies in the sixteenth century», *Athenæum*, n°64, 1986, p. 147-183.

[1168] Dans les comices centuriates, le partage inégal de la population parmi les cent quatre-vingt-treize centuries, dont plus de la moitié était regroupée dans la première classe, permettait aux plus fortunés de monopoliser le pouvoir. Comme le rappelle Rousseau, la majorité des pauvres formant la sixième et dernière classe et la dernière centurie n'avait dans les faits le plus souvent même pas la possibilité de donner son suffrage : le comptage des voix était arrêté après le vote des centuries de la première classe. Voir Claude Nicolet, *Le Métier de citoyen*, *op. cit.*, p. 349-360.

[1169] Bodin, *République*, *op. cit.*, p. 230.

amènerait à réduire considérablement le principe de souveraineté populaire affirmé avec force dans les deux premiers livres du traité. En réalité, Rousseau voit dans les comices romains l'incarnation même du principe de souveraineté populaire au sens le plus fort. Il ne prend pas en compte uniquement les comices centuriates, mais aussi les comices tributes[1170].

VI. 3. 2. *Carlo Sigonio : une lecture aristotélicienne de la République romaine*

En accordant une place importante aux comices tributes, Rousseau réinterprète les informations qu'il trouve chez Carlo Sigonio. La lecture du *De antiquo jure civium romanorum* par Rousseau est attestée notamment par sa correspondance. Une lettre adressée à Vincent-Louis Dutens au cours de son séjour en Angleterre[1171] nous apprend qu'il possédait un ouvrage de Sigonio, qu'il désigne par le titre *De legibus romanis*. Si aucun ouvrage de Sigonio ne porte ce titre, on peut le rapprocher du *De antiquo iure populi Romani*, titre général donné au volume publié à Bologne en 1574, et qui rassemble ses quatre principaux ouvrages sur le droit romain (*De antiquo iure civium Romanorum*, *De antiquo iure Italiae*, *De antiquo iure provinciarum*, *De iudiciis*). Au cours de ses recherches historiques, Rousseau a certainement rencontré l'œuvre d'un auteur encore considéré au XVIIIe siècle comme une source de premier ordre sur l'histoire et le droit romain[1172]. L'analyse « aristotélicienne » de Sigonio, qui prend comme objet les droits attachés à la qualité de citoyen, a pu retenir son attention

---

[1170] Rousseau évoque naturellement également les comices curiates, mais il leur accorde peu d'attention, cette forme de comices étant tombée en désuétude sous la République, la période qui l'intéresse le plus. Voir *CS* IV, 4, *OC* III, p. 450 et Claude Nicolet, *Le Métier de citoyen*, *op. cit.*, p. 296.

[1171] Voir Lettre à Dutens, 26 mars 1767, *CC* n° 5795, vol. XXXII, p. 250 : « Si vous payez trop cher mes livres, Monsieur, je mets le trop sur votre conscience, car pour moi je n'en peux mais. Il y en a encore ici quelques uns qui reviennent à la masse : entre autre l'excellente Historia fiorentina, de Machiavel, ses discours sur Tite-Live, et le traité de Legibus romanis, de Sigonius. Je prierai M. Davenport de vous les faire passer. » C'est également au cours de cette période que Rousseau, comme on l'a vu, se défait de son exemplaire de Platon.

[1172] Il est ainsi cité « de préférence à tout autre savant » par Louis de Beaufort ; voir Mouza Raskolnikoff, *Histoire romaine et critique historique*, *op. cit.*, p. 515. Sigonio n'est pas cité par Montesquieu ailleurs que par

par sa proximité avec sa propre analyse politique[1173], qui prend également ces droits pour point de départ.

Une médiation en particulier a pu amener Rousseau à la lecture de Sigonio : le *Traité des ordres et simples dignitez* de Charles Loyseau[1174]. Ce théoricien de la société des ordres définit explicitement le citoyen du *tiers* français en le différenciant du *cives romanus* tel qu'il est défini par Sigonio :

> [Le corps des citoyens romains] estoit encore un vray ordre, c'est-à-dire une espece de dignité, ce qui n'est pas à nous. Car estre citoyen romain, ce n'estoit pas une qualité de petite importance, dautant qu'en effet c'estoit avoir part à l'estat. Aussi le citoyen romain avoit-il de grands droicts et avantages par-dessus ceux qui ne l'estoient pas ; à sçavoir, *iura libertatis, gentilitatis, sacrorum, connubiorum, patriae potestatis…suffragiorum, honorum*, lesquels ie ne m'anuseray à expliquer, pourcequ'ils sont expliquez très doctement par Sigonius en son livre *De antiquo iure civium Romanorum*, duquel j'advoue franchement avoir pris presque tout le surplus de ce chapitre.[1175]

Rousseau a fait un extrait de lecture de cet ouvrage pour le compte de Madame Dupin[1176]. Il a pu être ainsi amené à chercher chez Sigonio la confirmation pratique d'une réfutation juridique et politique de la théorie des ordres, à laquelle s'oppose toute sa théorie politique[1177], affirmant le droit pour chaque citoyen de participer aux affaires publiques.

La lecture de Sigonio a ainsi pu confirmer chez Rousseau une interprétation « romaine » de la théorie politique d'Aristote, déjà implicitement présente dans la traduction même de Leonardo Bruni à travers laquelle Rousseau en prend

---

[1173] Cela explique notamment pourquoi Rousseau n'utilise pas l'œuvre, plus récente, de Gian Vincenzo Gravina, citée en revanche dès le début de *L'Esprit des lois*, (I, 3, *op. cit*., t. 1, p. 12). Gravina s'intéresse davantage à l'empire romain qu'à la République, et son exposé du droit romain est effectué à la lumière de la théorie du droit naturel, que Rousseau récuse. Montesquieu mentionne également Sigonio, mais uniquement dans ses *Pensées*, dont Rousseau n'a pas pu avoir connaissance.

[1174] Charles Loyseau, *Traité des ordres et simples dignitez*, Châteaudun, Abel l'Angelier, 1610. Voir William McCuaig, *Carlo Sigonio*, *op. cit*., p. 237-244.

[1175] *Traité des ordres*, *op. cit*., ch. 2, p. 17.

[1176] Voir Anicet Sénéchal, « Jean-Jacques Rousseau, secrétaire de Madame Dupin », art. cité, p. 220.

[1177] Voir *CS* III, 15, *OC* III, p. 429 : « L'attiedissement de l'amour de la patrie, l'activité de l'intérêt privé, l'immensité des États, les conquêtes, l'abus du Gouvernement ont fait imaginer la voye des Députés ou Représentans du peuple dans les assemblées de la Nation. C'est ce qu'en de certains pays on ose appeler le Tiers-État. Ainsi l'intérêt particulier de deux ordres est mis au premier et au second rang, l'intérêt public n'est qu'au troisieme. »

connaissance[1178]. En lisant Sigonio, Rousseau trouve une articulation encore plus assumée et explicite entre la théorie politique grecque et le matériau historique romain : dès son premier chapitre, Sigonio affirme trouver dans les institutions de la République romaine une confirmation de la théorie politique d'Aristote. Il souligne notamment l'articulation entre la définition des droits des citoyens et la détermination de la nature du régime[1179]. Cette relation, précisée par Aristote, est rendue d'autant plus nette par l'évolution historique qu'a connue Rome, qui a abouti à la création d'un régime mixte. Sigonio s'appuie sur l'autorité de Cicéron pour définir Rome comme une république « tempérée ».

> *Cui opinioni Cicero etiam in libris de republica est assensus, cum se veterem illam Romanam rempublicam quam propter temperationem optimam iudicavit, legibus, et institutis informaturum esse professus est. Quibus ex rebus satis intellegi potest, ut non unum perpetuo fuit Romanae reipublicae genus, sic nec unam civium Romanorum rationem exstitisse. Etenim cum complector animo, nunc unum, modo paucos, plerunque multos Romae rerum potitos, eosque modo publica, plerunque privata utilitate omnia esse metitos invenio. Primum enim reges rempublicam tenuerunt, tum tyrannus : quo urbe pulso paucorum patriciorum invasit factio. qui cum in plebem omni honorum aditu interdicto, impotentius dominarentur, eandem eo deduxerunt, ut non ante seditionibus in urbe agitandis conquieverit, quam et ipsa in partem magistratuum, et totius reipublicae venerit. Tum vero inducta est illa, quam Scipio apud Ciceronem laudibus in caelum extulit, reipublicae temperatio*[1180]

[1178] Comme le souligne Eckart Schütrumpf, les choix de traduction de Bruni, qui propose un équivalent latin pour tous les termes grecs, l'amènent à rendre certaines institutions spécifiquement grecques mentionnées dans les *Politiques* par des institutions romaines tout aussi spécifiques. Voir Eckart Schütrumpf, *The Earliest Translations of Aristotle's Politics and the Creation of Political Terminology*, Wilhelm Fink, 2014. Le cas le plus fameux est la traduction de *politeia*, « constitution mixte », par *res publica*.

[1179] Cela est manifeste dès le deuxième paragraphe de l'ouvrage : *Placet igitur Aristoteli auctori omnis gravissimae quaestionis locupletissimo, omnem, quae instituitur de ciue, et ciuitate, disputationem a republica cuius illa est civitas, oportere deduci. Scite ille quidem, et probe.* « Selon Aristote, la plus grande autorité sur toute cette question très importante, il faut tirer toute la discussion établie au sujet du citoyen et de la cité, du gouvernement de la cité en question. C'est très habile et très juste de sa part. » Cependant, Sigonio suit une démarche inverse de celle d'Aristote, qui détermine la nature de la cité d'après les droits dont bénéficie le citoyen : *Etenim, si civis est pars illius sociÉtatis, quae civitas appellatur, civitatis autem descriptio quaedam respublica existimatur ; profecto cum omnis de cive oratio ad reipublicae quaestionem est referenda, tum vero reipublicae eius, cuius potissimum civem quaerimus, nobis ante est ratio cognoscenda*, « En effet, si le citoyen fait partie de cette association qui est appelée cité, on juge de la forme de l'État d'après un certain ordonnancement de la cité ; assurément, si tout le discours sur le citoyen doit être rapporté à la question de la forme de l'État, alors il nous faut préalablement connaître l'organisation de l'État, dont nous recherchons en premier lieu le citoyen. » (Carlo Sigonio, *op. cit*., p. 3)

[1180] Carlo Sigonio, *op. cit*., p. 3.

> Cicéron a même approuvé cette idée dans son livre *La République*, lorsqu'il déclare qu'il s'apprête à se représenter par ses lois et ses institutions l'ancienne République romaine, la meilleure à ses yeux du fait de son équilibre interne. On peut aisément comprendre de ceci, qu'il n'y a pas toujours eu un seul type de République romaine et qu'il n'a pas existé un seul système de classement des citoyens. De fait, lorsque je me représente que tantôt un seul, puis un petit nombre, et pour la majeure partie le grand nombre a exercé le pouvoir à Rome, je trouve qu'ils ont tout mesuré à l'aune de l'intérêt public parfois, et le plus souvent de l'intérêt privé. Ce furent tout d'abord des rois qui occupèrent l'état, puis un tyran : après qu'il fut expulsé de la ville, une faction composée d'un petit nombre de patriciens l'envahit, qui, exerçant un pouvoir incontrôlé sur la plèbe en lui interdisant tout accès aux honneurs, l'amenèrent au point de ne pas s'apaiser, en fomentant des séditions dans la ville, avant de parvenir elle-même aussi à une partie des magistratures et de l'État entier. Alors vraiment fut introduit cet équilibre de l'État, que Scipion porte aux nues chez Cicéron.

Cette description, qui insiste sur la durée de l'histoire de Rome et sur l'établissement progressif des droits de la plèbe, a certainement suscité l'intérêt de Rousseau : bien que l'on puisse remarquer de notables divergences (à la différence de Sigonio, Rousseau ne considère pas l'histoire de Rome comme l'affrontement de plusieurs groupes sociaux luttant chacun pour son intérêt privé), le *De antiquo iure civium romanorum* pose d'emblée la question de ce qui constitue le cœur de la citoyenneté, et de son devenir au cours de l'évolution historique.

VI. 3. 3. *Les tribus, assise de la souveraineté romaine*

Sigonio voit dans les différentes classes de citoyens romains, énumérées dès les premières lignes de son ouvrage (les citoyens romains, latins, italiens et provinciaux) un exemple des différentes classes de citoyens distinguées par Aristote. S'attachant à définir ce qui constitue le cœur de la catégorie de citoyens la plus qualifiée, les citoyens romains, il dégage trois conditions :

> *Quod igitur in libris suis de republica praeclare scripsit Aristoteles. Civium alios aliqua ex parte, alios omnino cives esse, id in republica etiam Romanorum verissimum esse deprehenditur. Nam cum varia civium Romanorum iura fuerint, qui omnia obtinuerunt, ii optima, qui aliquot, ii non optima lege cives Romani fuerunt. Mihi vero in hanc quaestionem accuratius intuenti, qui civis Romani praeclarum hoc nomen usurparunt, liberi homines videntur fuisse, qui urbem, agrumve Romanum inhabitarint. Ex quibus is mihi demum optima lege civis Romanus videtur, qui domicilium, qui tribum, qui honorum potestatem sit adeptus.*

> Aristote a supérieurement écrit dans son ouvrage sur la république, que parmi les citoyens, certains ont une partie de la citoyenneté, tandis que d'autres l'ont pleinement – ce que l'on saisit dans toute sa vérité dans la république des Romains. Car alors que les droits des citoyens romains furent multiples, ceux qui les obtinrent dans leur totalité furent citoyens romains de plein droit, tandis que ceux qui n'en obtinrent qu'une partie ne le furent pas de plein droit. A moi qui ait examiné cette question dans le détail, il me semble que ceux qui ont pris le nom de citoyens romains étaient des hommes libres qui vivaient soient dans la ville de Rome, soit sur le territoire romain. Parmi eux, il me semble qu'était citoyen romain de meilleur droit celui qui avait obtenu un domicile, l'appartenance à une tribu, l'accès aux honneurs.[1181]

L'importance de la tribu romaine, mise en évidence par Sigonio, est reprise par Rousseau. Après une longue présentation des tribus, créées par Romulus et modifiées par Servius, puis une description plus brève des centuries instaurées par Servius, la seconde partie du chapitre examine « l'effet » de ces divisions dans la pratique des assemblées. Rousseau suit ainsi l'ordre de présentation du premier livre du *De antiquo iure* : la fonction des tribus, mise en évidence dans le premier chapitre, est longuement développée dans le troisième chapitre, consacré aux tribus et aux curies, qui précède immédiatement un chapitre beaucoup plus court sur les centuries et les classes. L'« effet » de ces divisions, et la répartition des différentes affaires traitées dans chaque type de comice, est ensuite expliqué dans le dix-septième chapitre, consacré au droit de suffrage[1182].

Rousseau s'appuie sur Sigonio afin de souligner l'importance accordée aux tribus rustiques par rapport aux tribus urbaines. C'est sur ce point que se distingue la réforme de Servius, qui a transformé les divisions administratives et militaires instaurées par Romulus en instruments politiques de formation des mœurs. En substituant au critère de l'origine celui du domicile dans la définition des tribus, Servius a fait œuvre de législateur, capable de « travailler dans un siecle et jouir dans

---

[1181] Carlo Sigonio, *op. cit*., p. 4.

[1182] Rousseau semble s'être surtout appuyé sur ces quatre chapitres (« Le citoyen romain », « Les tribus et les curies », « Les classes et les centuries », « Le droit de suffrage »). Notre hypothèse élaborée à la lecture de l'ouvrage de Carlo Sigonio est également celle proposée par Alberto Postigliola, *La città della ragione. Per una storia filosofica del settecento francese*, Roma, Bulzoni, 1992, p. 227.

un autre »[1183], car en « remédiant à l'inégalité présente il la prévint encore pour l'avenir »[1184]. Rousseau s'appuie ici sur le verbe utilisé par Sigonio, *aequare*, « égaliser ». Il résume et réinterprète le texte-source à l'aune de sa vision du personnage comme un créateur d'égalité par la division, permettant la formation d'une volonté générale en empêchant la formation de volontés particulières trop puissantes[1185].

La réforme des tribus par Servius présente également une autre caractéristique remarquable : tout en modifiant la classification de Romulus afin de l'adapter à de nouvelles conditions démographiques et sociales, elle n'instaure pas de rupture. Servius codifie et officialise une valeur collective mise en place par Romulus :

> De cette distinction des Tribus de la Ville et des Tribus de la campagne resulta un effet digne d'être observé, parce qu'il n'y en a point d'autre exemple, et que Rome lui dût à la fois la conservation de ses mœurs et l'accroissement de son empire. On croiroit que les Tribus urbaines s'arrogerent bientôt la puissance et les honneurs, et ne tarderent pas d'avilir les Tribus rustiques ; ce fut tout le contraire. On connoit le goût des premiers Romains pour la vie champêtre. Ce goût leur venoit du sage instituteur qui unit à la liberté les travaux rustiques et militaires, et reléga pour ainsi dire à la ville les arts, les métiers, l'intrigue, la fortune et l'esclavage.[1186]

[1183] *CS* II, 7, *OC* III, p. 381.

[1184] *CS* IV, 4, *OC* III, p. 445. Cela fait directement écho à la formulation de Sigonio (Carlo Sigonio, *op. cit*., p. 12) : *Igitur ut omnes inter se tribus aequaret, ac parem in omnibus multitudinem redderet, qui Palatium, et Capitolium, et quicquid inter eos colles spacii erat, habitarent, in unam omnes tribum coniecit, quam a nobiliori Palatii nomine, quod in eo primum urbs sita fuerit, appellavit ; qui sub urbem veterem, quae regio Subura dicebatur, in Suburanam ; qui Esquilinas, in Esquilinam ; qui Quirinalem, Viminalemque collem in Collinam*. « Ainsi, afin d'égaliser les tribus entre elles, et de mettre la foule à égalité dans toutes, il rassembla tous ceux habitaient sur le Palatin, le Capitole, et dans l'espace entre ces deux collines, dans une seule tribu, qu'il appela du noble nom de Palatine, car c'était là que la ville s'était d'abord établie. Ceux qui habitaient sous la vieille ville, dans une région appellée Subure, il les mit dans la tribu Suburane ; ceux qui vivaient sur l'Esquilin, dans l'Esquiline, ceux qui vivaient sur le Quirinal et la Viminal, dans la Colline. »

[1185] Comme cela est indiqué dans le chapitre II, 3, « Si la volonté générale peut errer », *OC* III, p. 372.

[1186] *CS* IV, 4, *OC* III, p. 445. Voir Carlo Sigonio, *op. cit*., p. 17 : *Ac magno quidem in honore vitam rusticam apud priscos illos Romanos fuisse, neminem esse puto, qui nesciat. Hoc Romuli vetus institutum probat, qui Dionysio auctore, sellularias, et sordidas artes omnes servis, ac peregrinis, militarem, ac rusticas liberis, et civibus tantummodo concessit, ita ut iidem rei bellicae, ac rusticae operam darent*. « Et je ne connais personne qui ignore que la vie rustique ait été tenue en grande estime chez les premiers Romains. L'antique institution de Romulus encourage cela ; selon Denys, il a assigné tous les métiers artisanaux et méprisables aux esclaves et aux étrangers, et les activités militaires et agricoles seulement aux hommes libres et aux citoyens, pour faire en sorte qu'ils se consacrent à la guerre et à l'agriculture. »

Les deux dernières phrases de ce texte sont librement traduites de Sigonio, où Rousseau trouve confirmation du système politique élaboré depuis le premier *Discours* : l'activité des petits ouvriers et artisans[1187] s'amplifie sous sa plume pour devenir « les arts, les métiers, l'intrigue, la fortune et l'esclavage. » Rousseau s'appuie sur le texte même de Sigonio, qui évoque le *vetus institutum* ou « ancien usage » de Romulus, pour le qualifier de « sage instituteur ». Romulus a véritablement établi un lien politique durable en faisant des activités agricoles et militaires l'objet d'une valorisation collective. C'est cette institution qui fait de Rome un « exemple » unique : la seule cité où le désir de distinction, consubstantiel au processus de socialisation, n'a pas été tourné vers le luxe et la richesse, mais vers son contraire.

Rousseau emprunte ainsi à Sigonio deux citations, de Varron et de Pline, à l'appui de cette interprétation. Il ne s'agit pas ici uniquement d'érudition gratuite : l'insistance manifeste ici la place d'une idée fondamentale pour la représentation de Rome chez Rousseau, et qui dépend de l'anthropologie mise en place dans le second *Discours*. Là où Sparte a « radicalement » résolu le problème en instaurant une égalité aussi complète que possible[1188], Rome a réussi l'entreprise paradoxale de réduire l'effet politique des inégalités sociales en les dévalorisant. Cette exception est si étonnante pour un lecteur contemporain qu'elle a besoin d'autorités pour l'attester : Rousseau traduit ainsi ces deux citations en français, afin de les rendre plus directement accessibles au public qu'il souhaite convaincre. Dans la citation de Varron, il se livre également à travail de réécriture, condensant deux passages du texte de Sigonio. Chez ce dernier, la citation de Varron est différente :

[1187] Ou *sellularii*, ceux qui travaillent assis.

[1188] Voir *CS* III, 5, « De l'aristocratie », *OC* III, p. 407 : « une égalité rigoureuse y seroit déplacée ; elle ne fut pas même observée à Sparte. » Rousseau s'appuie sur la description par Plutarque de la répartition des terres au début de la *Vie de Lycurgue* ; Sparte est la cité qui s'est le plus approchée de l'égalité complète, qui demeure impossible.

> *Hinc ergo factum est, ut vita agrestium urbanorum vitae anteposita sit, quod illa laboris, haec desidiae plena esset. Id quod significari video a M. Varrone in secundo de re rustica libro his verbis : […] Et alibi : Non sine causa maiores nostri ex urbe in agros redigebant cives suos, quod et in pace a rusticis Romanis alebantur, et in bello ab his tuebantur.*
>
> En conséquence, la vie des paysans fut placée au-dessus de celle des citadins, au motif que l'une était remplie de travail et l'autre d'oisiveté. Cela, je le vois indiqué par Marcus Varron dans le second livre de son ouvrage sur l'agriculture […] Et à un autre endroit : « Ce n'est pas sans raison que nos ancêtres ramenaient leurs concitoyens hors de la ville vers les champs, car en temps de paix les Romains de la campagne les nourrissaient, et en temps de guerre ils les défendaient. »[1189]

Rousseau donne la traduction suivante : « Ce n'est pas sans raison, disoit Varron, que nos magnanimes ancêtres établirent au Village la pépiniere de ces robustes et vaillans hommes qui les défendoient en tems de guerre et les nourrissoient en tems de paix. » La métaphore de la pépinière vient d'un autre passage du *De antiquo iure civium romanorum* :

> *Ex quibus satis intellegi potest id, quod iam etiam a principio significauimus, latissimum totius Romanae ciuitatis seminarium fuisse tribum. Nam qui tribum erat adeptus, is eodem etiam tempore et classem, et centuriam obtinuerat. Sed ad reliqua pergamus.*
>
> Cela permet aisément de comprendre ce que nous avions indiqué dès le départ : la tribu a constitué la plus vaste pépinière pour l'ensemble de la citoyenneté romaine. Car celui qui avait obtenu une tribu était également en même temps rattaché à une classe et à une centurie. Mais poursuivons.[1190]

Cette conclusion du quatrième chapitre, qui clôt l'exposé des différentes divisions du peuple romain, définit la tribu comme la structure fondamentale de la définition des droits de citoyenneté à Rome. Rousseau a visiblement repris cette idée pour l'insérer dans son propre système politique : à ses yeux, Rome a dû la vigueur et la longévité de sa démocratie au fait de déterminer les droits de citoyenneté par une structure à la fois administrative et morale.

[1189] Carlo Sigonio, *op. cit*., p. 17.
[1190] Carlo Sigonio, *op. cit*., p. 21.

VI. 3. 4. *Comices tributes et centuriates : la souveraineté de droit et de fait*

L'importance qu'il accorde à la tribu détermine alors le statut particulier qu'il confère aux comices tributes :

> Les Comices par Tribus étoient proprement le Conseil du peuple romain. Ils ne se convoquoient que par les Tribuns ; les Tribuns y étoient élus et y passoient leurs plebiscites. Non seulement le Sénat n'y avoit point de rang, il n'avoit pas même le droit d'y assister, et forcés d'obéir à des loix sur lesquelles ils n'avoient pû vôter, les Sénateurs à cet égard étoient moins libres que les derniers Citoyens.[1191]

Rousseau apporte ici un changement significatif au texte-source, le dix-septième chapitre du *De antiquo jure*, consacré au droit de suffrage :

> *Tributa uero non uere comitia, sed plebis concilium dictum est. Quod ad ea non uniuersus populus uocaretur, sed plebs tantum, patriciis exemptis, unde illud est Livianum libro II : Insignem annum maxime tributa comitia efficiunt, res maior uictoria suscepti certaminis, quam usu. plus enim dignitatis comitiis ipsis detractum est, patribus ex concilio summouendis, quam virium, aut plebi additum, aut demptum patribus.*
>
> On dit que les comices tributes n'étaient pas vraiment des comices, mais l'assemblée de la plèbe. Car ce n'était pas le peuple entier qui y était appelé, mais seulement la plèbe, à l'exclusion des patriciens. On en trouve l'origine au livre II de Tite-Live : « Les comices tributes rendent l'année extraordinaire, c'est une affaire qui importe plus par la victoire du combat entrepris, que par son usage. On tire en effet plus de dignité des comices eux-mêmes, une fois que les sénateurs sont écartés de l'assemblée, que de forces ; ce prestige est soit ajouté à la plèbe, soit ôté aux patriciens. »[1192]

La traduction de Rousseau altère sensiblement la définition de Sigonio : les comices tributes ne sont plus simplement « l'assemblée de la plèbe » (*plebis concilium*) mais « proprement le conseil du peuple romain ». Il ne s'agit visiblement pas d'une erreur de traduction : Rousseau est assez bon latiniste pour connaître la différence entre *plebs* et *populus*. Il faut bien plutôt voir ici une distorsion délibérée : pour l'auteur du *Contrat social*, les comices par tribus auraient pu constituer, sur le plan du droit, la

---

[1191] *CS* IV, 4, *OC* III, p. 451.
[1192] Carlo Sigonio, *op. cit.*, p. 81.

véritable assemblée romaine légitime, rassemblant l'ensemble du corps politique, si les patriciens n'en avaient pas été exclus.

Le véritable interlocuteur de Rousseau ici n'est pas Sigonio, qui lui sert simplement de source, mais Montesquieu, qui, décrivant l'histoire de Rome comme la succession des efforts des plébéiens pour effacer les privilèges des patriciens, critique également leur exclusion des comices tributes :

> Il y aurait eu peu de mal, si les plébéiens s'étaient contentés de priver les patriciens de leurs prérogatives, et s'ils ne les avaient pas offensés dans leur qualité même de citoyens. Lorsque le peuple était assemblé par curies ou par centuries, il était composé de sénateurs, de patriciens et de plébéiens. Dans les disputes, les plébéiens gagnèrent ce point, que seuls, sans les patriciens et sans le sénat, ils pourraient faire des lois qu'on appela plébiscites ; et les comices où on les fit s'appelèrent comices par tribus. Ainsi il y eut des cas où les patriciens n'eurent point de part à la puissance législative, et où ils furent soumis à la puissance législative d'un autre corps de l'État. Ce fut un délire de la liberté.[1193]

Seules la censure et la dictature ont permis, selon Montesquieu, de ne pas complètement « anéantir l'autorité du sénat », comme cette décision aurait dû l'entraîner.

En apparence, Rousseau reprend cette argumentation : il critique l'inégalité arbitrairement décidée entre les citoyens, dont certains se voient refuser l'exercice du pouvoir législatif. Cependant, il en tire une conclusion opposée à celle de Montesquieu :

> Cette injustice étoit tout à fait mal-entendue, et suffisoit seule pour invalider les décrets d'un corps où tous ses membres n'étoient pas admis. Quand tous les Patriciens eussent assisté à ces Comices selon le droit qu'ils en avoient comme Citoyens, devenus alors simples particuliers ils n'eussent guere influé sur une forme de suffrages qui se recueilloient par tête, et où le moindre prolétaire pouvoit autant que le Prince du Sénat.[1194]

[1193] *EL* XI, 16, *op. cit.*, t. 1, p. 190.
[1194] *CS* IV, 4, *OC* III, p. 451.

Rousseau fait porter sa critique sur deux plans : celui du droit et celui du « gouvernement », ou administration des hommes. Sur le plan du droit, le fait que les plébiscites aient valeur d'obligation pour les sénateurs et patriciens sans que ceux-ci soient autorisés à en débattre, viole le principe de la volonté générale : cela équivaut à imposer la volonté d'une société partielle. Mais cette vision, respectueuse des suffrages des sénateurs et patriciens, est considérablement atténuée par la seconde critique formulée par Rousseau, bien plus décisive. Elle porte non sur le droit, mais sur la maladresse d'une telle mesure « mal entendue »[1195], c'est-à-dire résultant d'une mauvaise estimation : dans les faits, l'inclusion des patriciens n'aurait rien changé, car leur voix aurait été perdue dans la masse des votes des plébéiens.

Leur caractère partiel empêche donc les comices tributes de constituer la véritable assemblée du peuple, ce qu'ils auraient pu être en principe. Par défaut, les comices centuriates jouent ce rôle. Ce n'est donc pas son admiration pour leur mode de fonctionnement ploutocratique, mais uniquement le critère du nombre, qui porte Rousseau à y voir la véritable assemblée populaire romaine : « Il est certain que toute la majesté du Peuple Romain ne se trouvoit que dans les Comices par Centuries, qui seuls étoient complets ; attendu que dans les Comices par Curies manquoient les Tribus rustiques, et dans les Comices par Tribus le Sénat et les Patriciens. »[1196] La position de Rousseau sur le système de vote des comices centuriates pose cependant question : pourquoi, après avoir mis en avant les comices tributes du fait du vote par

---

[1195] Cette expression est exclusivement utilisée par Rousseau afin de qualifier des actes de gouvernement efficaces ou bénéfiques. On la rencontre surtout dans les écrits de politique pratique. Voir notamment : *Affaires de Corse*, f°71 r°, éd. Christophe Litwin, Paris, Vrin, 2018, p. 103, *OC* III, p. 938 : « C'est donc dans l'economie bien entendue de la puissance civile que consiste le grand art du gouvernement » ; *Considérations sur le gouvernement de Pologne* : chez les Romains, « les Rois captifs étoient enchaînés avec des chaînes d'or et de pierreries. Voile du luxe bien entendu. » (*OC* III, p. 964) ; à propos de l'affranchissement des serfs : « Ce que je crains n'est pas seulement l'intérest mal entendu, l'amour-propre et les prejugés des maitres. » (*OC* III, p. 974) ; *LEM*, VIII : « N'est-il pas d'une police mieux entendue de voir monter à l'Hôtel-de-Ville une trentaine de députés au nom de tous leurs Concitoyens, que de voir toute une Bourgeoisie y monter en foule ? » (*OC* III, p. 852).

[1196] *CS* IV, 4, *OC* III, p. 452.

tête qui y est pratiqué, ne condamne-t-il pas le système des comices centuriates qui exclut de fait les plus pauvres du droit de suffrage ?

Dans sa description de la création des centuries par Servius, Rousseau reprend également les données que lui fournit Sigonio[1197]. Mais il les réaménage considérablement en prêtant à Servius une intention politique : il le décrit comme un politicien habile parvenant à déguiser son véritable objectif sous un « air militaire » « afin que le peuple pénétrât moins les conséquences de cette dernière forme »[1198]. Servius manifeste son habileté politique par sa compréhension des « effets » de sa réforme, qui en ont fait « la plus importante de toutes ». A première vue, ces effets n'ont rien de démocratique, puisqu'ils aboutissent à accorder aux plus riches une plus grande part dans les décisions collectives, comme Rousseau le reconnaît lui-même en se fondant clairement sur le texte de Montesquieu : « l'on peut dire que dans les Comices par Centuries les affaires se régloient à la pluralité des écus bien plus qu'à celle des voix. »[1199] Le glissement introduit par Rousseau dans sa réécriture est éloquent : là où *L'Esprit des lois* s'attache surtout à l'inégalité dans le droit de suffrage, le texte du *Contrat social* insiste sur le fait que dans les comices se traitent aussi des décisions d'action publique. Les plus riches y exercent véritablement des fonctions de gouvernement. Comment cela peut-il se concilier avec la description de Rome comme une démocratie ?

Rousseau souligne ce paradoxe, et attribue la réussite de Rome à la force exceptionnelle de ses mœurs, qui lui ont permis de le soutenir :

[1197] Le paragraphe sur la distribution des classes et des centuries (*OC* III, p. 447) suit la description de Carlo Sigonio dans son quatrième chapitre, *op. cit*., p. 20.
[1198] *CS* IV, 4, *OC* III, p. 447.
[1199] *CS* IV, 4, *OC* III, p. 451. Voir *EL* II, 2, *op. cit*., t. 1, p. 17 : « chaque centurie n'ayant qu'une voix, c'étaient les moyens et les richesses qui donnaient le suffrage, plutôt que les personnes. »

> Sans décider ici si ce troisieme denombrement étoit bon ou mauvais en lui-même, je crois pouvoir affirmer qu'il n'y avoit que les mœurs simples des premiers Romains, leur désintéressement, leur goût pour l'agriculture, leur mépris pour le commerce et pour l'ardeur du gain, qui pussent le rendre praticable. Où est le peuple moderne chez lequel la dévorante avidité, l'esprit inquiet, l'intrigue, les déplacemens continuels, les perpétuelles révolutions des fortunes pussent laisser durer vingt ans un pareil établissement sans bouleverser tout l'État ? il faut même bien remarquer que les mœurs et la censure plus fortes que cette institution en corrigerent le vice à Rome, et que tel riche se vit relegué dans la classe des pauvres, pour avoir trop étalé sa richesse.[1200]

Le texte signale explicitement quel est l'enjeu : c'est un enjeu « pratique ». Rousseau ne se situe pas ici sur le plan du droit, sur lequel la division en classes et centuries est certainement condamnable, mais sur celui des convenances de fait. Le système des comices centuriates constitue une réussite, parce qu'il permet de tirer le plus grand parti politique possible des mœurs particulièrement sobres des Romains : il tient en bride la domination des riches en les associant partiellement au gouvernement, et assure par là même au peuple non seulement l'exercice de la souveraineté, mais également en partie celui de la puissance exécutive.

Rousseau s'appuie ici sur Montesquieu afin de souligner le pouvoir de la censure, qui permet de contrebalancer l'influence donnée aux riches dans les décisions et de donner un poids institutionnel à une valeur collective. Le chapitre huit des *Romains* évoque en effet comment « dans une ville où la pauvreté était la vertu publique, où les richesses, cette voie sourde pour acquérir la puissance, était méprisée », « la puissance devait nécessairement revenir au plus grand nombre, et l'aristocratie se changer peu à peu en un État populaire. »[1201] L'objet de l'estime publique détermine la forme du gouvernement. Ainsi, le recueil des votes dans les comices centuriates est contrebalancé par l'objet de l'estime publique à Rome. La mention finale du paragraphe de Rousseau fait écho à ce qu'affirme Montesquieu sur le rôle des censeurs, qui avaient le pouvoir de « mettre un citoyen dans une autre tribu

---

[1200] *CS* IV, 4, *OC* III, p. 448.
[1201] *Romains*, VIII, p. 145.

et même parmi ceux qui payaient les charges de la ville sans avoir droit à ses privilèges. »[1202] Cependant, Rousseau radicalise le propos, pour rendre plus sensible le paradoxe : Rome est parvenue à restreindre l'influence des riches en les associant au gouvernement, à condition qu'ils n'utilisent pas leur richesse comme un argument politique.

Le seul rempart véritablement efficace contre la ploutocratie réside ainsi dans la dévalorisation de la richesse, bien plus efficace encore que les deux artifices institutionnels que sont la centurie prérogative et la présence de plébéiens dans la première classe de citoyens pour contrebalancer l'influence des plus riches[1203]. Les comices centuriates constituent un modèle politique au sens où ils permettent de découvrir une maxime de gouvernement. Certes, un classement tel que celui de Servius n'a véritablement de sens que dans le cadre des mœurs romaines, qui l'empêchent de dégénérer en une ploutocratie pure et simple. L'exceptionnalité de l'exemple romain permet cependant de découvrir une règle de pratique politique : le seul véritable moyen d'écarter les riches du gouvernement serait de les y associer, en les contenant par les mœurs publiques. Il s'agit là d'un moyen plus efficace qu'un gouvernement démocratique pur, qui donnerait officiellement le pouvoir de décision à la majorité, c'est-à-dire aux plus pauvres, mais serait inévitablement perverti, comme le montrent, à deux degrés divers, les exemples d'Athènes et de Genève. L'application stricte de la souveraineté populaire, c'est-à-dire écarter officiellement

---

[1202] *Romains*, VIII, p. 150. Une variante de l'édition de 1748 (consultée par Rousseau, comme le montre la citation du chapitre II, 7, *OC* III, p. 381) précise le statut des « éraires », les citoyens non inscrits dans une tribu et privés par conséquent du droit de suffrage.

[1203] Voir *CS* IV, 4, *OC* III, p. 451. Il faut remarquer que la position de Rousseau est ici exactement symétrique de celle de Montesquieu. Ce dernier, dans *L'Esprit des lois*, XI, 16, mentionne deux moyens mis en œuvre à Rome pour maintenir « l'autorité du sénat » malgré la force des comices tributes (la censure et la dictature) ; Rousseau en revanche prend soin de préciser deux moyens par lesquels est limitée « l'extrême autorité » des patriciens dans les comices centuriates.

les riches de manière trop visible de l'exercice du pouvoir, les encourage au contraire à poursuivre leur inévitable entreprise de domination en corrompant le peuple.

L'exemple romain met en évidence le lien entre deux questions connexes : la question théorique et institutionnelle de la tendance naturelle du gouvernement à usurper la souveraineté correspond à, celle, pratique et sociale, de la domination des riches sur les pauvres. De ce point de vue, le second *Discours* et le *Contrat social* relatent le même récit, examiné sous deux angles différents. Un texte de l'Émile présente également un parallèle éclairant avec le propos de Rousseau sur les comices romains :

> Toujours la multitude sera sacrifiée au petit nombre, et l'intérêt public à l'intérêt particulier ; toujours ces noms spécieux de justice et de subordination serviront d'instruments à la violence et d'armes à l'iniquité : d'où il suit que les ordres distingués qui se prétendent utiles aux autres ne sont en effet utiles qu'à eux-mêmes aux dépens des autres ; par où l'on doit juger de la considération qui leur est due selon la justice et la raison.[1204]

En matière de politique, il ne s'agit pas d'examiner la question selon la justice et la raison, mais de savoir comment tirer parti de cet état de fait fondamentalement injuste. C'est ce à quoi est parvenue la République romaine à travers le système des comices – car contrairement à Sparte, l'institution romaine s'est formée avec des hommes tels qu'ils sont et non tels qu'ils devraient être formés par l'institution sociale[1205].

C'est également dans ce sens que l'on peut comprendre l'éloge du clientélisme romain, institué par Romulus :

> Mais selon l'esprit de la Monarchie, il laissa cependant plus d'avantage aux Patriciens par l'influence de leurs Cliens sur la pluralité des suffrages. Cette admirable institution des Patrons

[1204] *Émile*, IV, *OC* IV, p. 524.
[1205] Il y a là une application politique du « remède dans le mal » que Jean Starobinski identifie comme un trait caractéristique de l'œuvre et de la pensée de Rousseau. Voir *Le remède dans le mal : critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, Paris, Gallimard, 1989.

> et des Cliens fut un chef-d'œuvre de politique et d'humanité, sans lequel le Patriciat, si contraire à l'esprit de la République, n'eut pu subsister. Rome seule a eu l'honneur de donner au monde ce bel exemple, duquel il ne résulta jamais d'abus, et qui pourtant n'a jamais été suivi.[1206]

Au premier abord, ce passage présente une contradiction flagrante avec la note du chapitre III, 10, qui désigne le maintien du patriciat comme une erreur contraire à l'esprit de la démocratie. Ce paradoxe apparent se résout si l'on comprend que Rousseau aborde la question sur deux plans différents. Sur un plan strictement constitutionnel, l'institution du patriciat maintient en effet un gouvernement aristocratique héréditaire. Mais sur le plan des mœurs, le clientélisme constitue une concession pratique à l'aristocratie, indispensable pour empêcher la démocratie de se pervertir, et dont la sobriété particulière des mœurs romaines limite les dangers.

En qualifiant le clientélisme de « chef-d'œuvre de politique et d'humanité », Rousseau se souvient certainement de la *Vie de Romulus*, qui propose comme possible étymologie du terme de « patron » un nom propre, « lequel estant homme secourable, et qui supportoit les pauvres et petits, donna son nom à cest office d'*humanité*. »[1207] Le texte de Plutarque souligne comment l'institution des patrons et des clients par Romulus a renforcé la cohésion de la société romaine :

> Au demourant, il separa encore les autres puissans citoyens d'avec le bas et menu populaire, en appelant les uns *Patroni*, qui est autant à dire comme, defenseurs et protecteurs : et les autres *Clientes*, qui signifie adherens, ou receuz en sauvegarde : et engendra entre eulx une merveilleuse bienveuillance, qui les lia les uns aux autres par plusieurs grandes obligations reciproques.

Dans l'optique de Rousseau, le clientélisme est une opération politique réussie, c'est-à-dire particulièrement adaptée aux fins pour lesquelles elle est proposée, en l'occurrence le maintien de l'esprit de la monarchie. Mais il s'agit également d'un

---

[1206] *CS* IV, 4, *OC* III, p. 450.
[1207] *Vie de Romulus*, VII, éd. Amyot, dans *Œuvres* de Plutarque, Paris, Cussac, 1801, t. 1, p. 89. Nous soulignons le terme qui réapparaît dans le texte de Rousseau.

« chef-d'œuvre d'humanité » dans la mesure où ce système d'obligations mutuelles entre puissants et faibles donne aux premiers suffisamment d'influence pour les empêcher d'en gagner davantage, et équilibre leur domination par les services qu'ils doivent à leurs clients – tandis que le second *Discours* a montré comment, en l'absence d'un tel système social, les riches peuvent par un pacte de dupes contraindre les pauvres sans être liés eux-mêmes.

Rousseau considère le clientélisme comme le seul moyen d'arrêter le progrès de l'inégalité chez les hommes tels qu'ils sont, et d'empêcher la corruption générale de l'opinion des riches comme des pauvres[1208]. Il reprend ici dans son propre cadre de pensée une idée qu'il a trouvée notamment chez Cicéron, comme le montre cette citation du *De republica* relevée dans le manuscrit R18 :

> *En marge* : id. L. 4
> cumque nihil tam incorruptum esse debeat in Rep : quàm suffragium, quàm sententiam : non intellego cur, qui ea pecuniâ corruperit poena dignus sit, qui eloquentiâ, laudem etiam ferat. Mihi quidem hoc plus mali facere videt, qui oratione, quam qui pretio judicem corrumpit, quod pecuniâ corrumpere prudentem nemo potest, dicendo potest.
>
> *Et alors que rien ne devrait être aussi loin de la corruption dans la République que le vote, que l'opinion, je ne comprends pas pourquoi le corrupteur par l'argent est passible de peine, et le corrupteur par l'éloquence reçoit aussi des éloges. A moi, il me semble qu'est plus pernicieux celui qui a corrompu un juge par son discours que celui qui le fait à prix d'argent ; car personne ne peut corrompre un homme de sens par de l'argent, mais par la parole, c'est possible.*[1209]

Rousseau reprend cette idée dans le cadre de son système, qui fait du droit de suffrage l'élément fondamental de l'exercice de la souveraineté populaire. L'opinion joue ici un rôle décisif, car c'est elle qui informe le vote. Rousseau pousse cette idée jusqu'au paradoxe : acheter officiellement les votes par une convention sociale, assumée

---

[1208] Ainsi, Rousseau reprend et adapte le système de clientèle dans ses fictions correctrices de l'inégalité sociale : le domaine de Clarens dans *Julie* (livres IV et V) et le domaine constitué par Émile et Sophie (*Émile*, V).

[1209] Ms R18, f° 14 v°. Afin d'éviter les confusions pour le lecteur moderne, nous avons rétabli les « m » et les « n », là où Rousseau, conformément aux usages de son temps, ajoute un trait au-dessus de la voyelle. Le reste de la citation latine est transcrit tel quel.

comme telle, comme cela se pratique à Rome, met moins en péril la démocratie que de corrompre effectivement l'opinion des électeurs (c'est-à-dire d'amener les pauvres à voter en faveur des riches non par convention, mais par admiration pour leur fortune).

On comprend ainsi pourquoi Rousseau fait l'éloge de la capacité du peuple romain à exercer des fonctions de gouvernement, alors qu'il le reproche au peuple d'Athènes. Le système social et institutionnel romain protège durablement l'opinion publique de la corruption – ce qui n'est pas le cas à Athènes, en proie à la domination « des savants et des orateurs »[1210] du fait de l'admiration collective pour les arts et le luxe. Le peuple romain a pu exceptionnellement décider des jugements et même de la politique étrangère[1211] sans perdre pour autant sa volonté générale.

VI. 3. 5. *L'évolution du mode de scrutin : de la démocratie ancienne à la démocratie moderne*

Rousseau voit ainsi dans le système des comices romains, et notamment dans les réformes de Servius, la combinaison d'une souveraineté démocratique et d'un gouvernement mixte, à la fois démocratique (dans les comices tributes) et aristocratique (dans les comices centuriates). Ce système complexe, associant équilibre institutionnel et formation des mœurs, a permis non seulement de construire une véritable démocratie, mais également de préserver la souveraineté populaire de l'usurpation le plus longtemps possible[1212]. Les comices romains constituent pour

---

[1210] *DEP*, *OC* III, p. 246.

[1211] *CS* IV, 4, *OC* III, p. 449 : « Le peuple romain ayant usurpé les plus importantes fonctions du Gouvernement, on peut dire que le sort de l'Europe étoit réglé dans ses assemblées. » Rousseau s'appuie ici certainement sur Bodin, selon lequel le peuple romain décidait de la guerre ou de la paix. Cela est également présent chez Polybe.

[1212] Les analyses de Rousseau sont dans une certaine mesure confirmées par l'historiographie contemporaine. Claude Nicolet affirme ainsi que le système de clientèle a effectivement limité la tendance à la ploutocratie (*Le Métier de citoyen*, *op. cit*., p. 418). Plus récemment, les travaux de Fergus Millar mettent l'accent sur le caractère démocratique de la vie publique à Rome : voir notamment « The Political Character of the Classical Roman Republic, 200-151 B. C. », *The Journal of Roman Studies*, n° 74, 1984, p. 1-19.

Rousseau un modèle d'exercice de la souveraineté populaire, parce qu'ils manifestent l'interdépendance entre les mœurs et les institutions. De ce fait, Rome a su préserver l'exercice de la souveraineté populaire au cours de l'histoire, y compris en apportant des changements nécessaires pour maintenir les institutions adaptées aux mœurs.

Cela en fait un exemple particulièrement approprié pour l'étude des questions politiques auxquelles sont confrontés également les États modernes. Cela apparaît à la fin du chapitre, qui évoque l'évolution du mode de scrutin à Rome[1213].

> Quant a la maniere de recueillir les suffrages, elle étoit chez les premiers Romains aussi simple que leurs mœurs, quoique moins simple encore qu'à Sparte.[1214] Chacun donnoit son suffrage à haute voix, un Greffier les écrivoit à mésure ; pluralité de voix dans chaque Tribu déterminoit le suffrage de la Tribu, pluralité de voix entre les Tribus déterminoit le suffrage du peuple, et ainsi des Curies et des Centuries.[1215]

Après l'exposé de cette règle générale, Rousseau mentionne le changement survenu dans la pratique lors de l'introduction du vote à bulletin secret[1216], qu'il interprète comme une manière de préserver l'intégrité du vote autant que possible même dans des conditions de corruption électorale. Il s'oppose explicitement au jugement de Cicéron :

> Je sais que Cicéron blâme ce changement et lui attribue en partie la ruine de la République. Mais quoi que je sente le poids que doit avoir ici l'autorité de Ciceron, je ne puis être de son avis. Je pense, au contraire, que pour n'avoir pas fait assez de changemens semblables on accéléra la perte de l'État. Comme le régime des gens sains n'est pas propre aux malades, il ne

---

[1213] Nous reprenons ici l'analyse que nous avons présentée au vingtième colloque de la Rousseau Association, « Silences, Implicites et Non-dits chez Rousseau » (Gainesville, Floride, juin 2017) dans une contribution intitulée « The Silent Expression of the General Will ».

[1214] Rousseau peut s'appuyer ici sur la description des assemblées dans *Vie de Lycurgue*, IX-X, éd. Amyot (Paris, Cussac, t. 1, p. 156-157).

[1215] Il s'agit ici d'une traduction du texte de Sigonio, *De antiquo jure*, *op. cit.*, p. 82 : *Ea præterea communis comitiorum omnium fuit ratio, ut qui plura puncta in singuliis curiis, vel centuriis, vel tribubus tulisset, is eam curiam, vel centuriam, vel tribum, tulisse iudicaretur. Quod autem a pluribus curiis, vel centuriis, vel tribubus esset scitum, id ab omnibus scitum existimaretur.* « En outre, il exista ce système commun à tous les comices, selon lequel le candidat qui remportait le plus de voix dans chaque curie, chaque centurie, ou chaque tribu, était estimé avoir remporté toute cette curie, cette centurie, ou cette tribu. Ce qui était une décision de la majorité des curies, des centuries, ou des tribus, était de ce fait jugé être une décision de tous. »

[1216] Sur ce changement important, voir Claude Nicolet, *Le Métier de citoyen*, *op. cit.*, p. 361-365 ; « Cicéron, Platon et le vote secret », *Historia : Zeitschrift für Alte Geschichte*, 19e année, volume 1, 1970, p. 39-66.

> faut pas vouloir gouverner un peuple corrompu par les mêmes Loix qui conviennent à un bon peuple.[1217]

Rousseau fait ici explicitement allusion au passage des *Lois* de Cicéron qui critique l'adoption du vote à bulletin secret. Cicéron y voit la preuve de la corruption du peuple par de puissants démagogues ; la nécessité de se protéger de leur influence a empêché les hommes de bien de connaître l'opinion du peuple.

> Qui donc ne se rend pas compte que toute l'autorité des nobles a été détruite par la loi des suffrages ? Loi dont le peuple, tant qu'il a été libre, n'a jamais éprouvé le besoin, mais qu'il a exigée quand il s'est trouvé accablé par la tyrannie et les abus de pouvoir des grands. Aussi les verdicts les plus rigoureux contre des personnages très puissants s'expriment-ils à voix haute et non par tabella.
> C'est pourquoi on aurait dû enlever à l'aristocratie l'arbitraire excessif qu'elle exerçait sur les votes dans des causes malhonnêtes, mais il ne fallait pas ouvrir au peuple des abris clandestins, grâce auxquels, les opinions de chacun échappant à la connaissance des gens de bien, une tablette anonyme dissimule un vote mauvais. [1218]

Rousseau reprend en partie l'argumentation de Cicéron : le passage au vote à bulletin secret reflète l'influence grandissante des puissants sur le peuple. Mais il souligne avec ironie son désaccord avec Cicéron, refusant de se soumettre à son « autorité ». Dans son interprétation, le passage au vote à bulletin secret ne constitue pas une atteinte dommageable à l'aristocratie, mais un pis-aller permettant de sauver une forme démocratique alors même qu'elle est menacée. Rousseau le rend sensible dans son écriture même : en écartant une « autorité », il reproduit dans sa position d'écrivain celle d'un électeur ayant à se garder d'hommes puissants cherchant à influencer son vote. Cette correspondance entre l'écriture et le problème du vote

---

[1217] *CS* IV, 4, *OC* III, p. 452.

[1218] *De legibus*, III, 15, traduction Georges de Plinval, Paris, Les Belles Lettres, 1959, p. 100. *Quis autem non sentit omnem auctoritatem optimatium tabellariam legem abstulisse ? quam populus liber numquam desideravit, idem oppressus dominatu ac potentia principum flagitavit. Itaque graviora iudicia de potentissimis hominibus extant vocis quam tabellae. Quam ob rem suffragandi nimia libido in non bonis eripienda fuit potentibus, non latebra danda populo, in qua bonis ignorantibus, quid quisque sentiret, tabella vitiosum occultaret suffragium.*

secret se vérifie par le fait que les véritables cibles de la critique, dans ce passage, restent implicites. La véritable cible de la critique de Rousseau n'est pas Cicéron, mais, sur le plan théorique, Montesquieu, et sur un plan pratique, l'oligarchie genevoise.

Dans *L'Esprit des lois*, Montesquieu s'appuie également sur Cicéron afin de défendre la publicité des votes dans une démocratie, qui permet à ses yeux de tempérer les excès du peuple en l'exposant aux corrections des nobles.

> La loi qui fixe la manière de donner les billets de suffrage, est encore une loi fondamentale dans la démocratie. C'est une grande question, si les suffrages doivent être publics ou secrets. Cicéron écrit que les lois qui les rendirent secrets dans les derniers temps de la république romaine, furent une des grandes causes de sa chute. Comme ceci se pratique diversement dans différentes républiques, voici, je crois, ce qu'il en faut penser.
>
> Sans doute que, lorsque le peuple donne ses suffrages, ils doivent être publics ; et ceci doit être regardé comme une loi fondamentale de la démocratie. Il faut que le petit peuple soit éclairé par les principaux, et contenu par la gravité de certains personnages. Ainsi, dans la république romaine, en rendant les suffrages secrets, on détruisit tout ; il ne fut plus possible d'éclairer une populace qui se perdait.[1219]

Montesquieu reprend ainsi entièrement à son compte le jugement de Cicéron. En refusant de s'y soumettre malgré le « poids » de son « autorité », Rousseau affirme à la fois son autonomie en tant qu'écrivain politique, et sa préférence pour le suffrage à bulletin secret. Il critique à demi-mot l'attitude aristocratique de l'auteur de *L'Esprit des lois*, qui dans ce passage se conforme à une autorité. De surcroît, la référence implicite traduit ici exactement le problème auquel se trouve confronté un électeur face à des autorités de la vie publique : on ne peut s'en démarquer que de manière silencieuse et implicite.

Si Rousseau comme Montesquieu s'appuient sur l'histoire de la République romaine pour établir une règle générale de pratique politique, ils en tirent une conclusion différente. Alors que Montesquieu énonce une règle générale et

---

[1219] *EL* XI, 2, t. 1, p. 18. Une note renvoie au livre III des *Lois* de Cicéron.

universelle, Rousseau insiste sur la nécessaire adaptation requise par l'exercice de la démocratie à l'époque moderne. Le contexte genevois de ce passage permet de mieux comprendre cet aspect.

En défendant le bulletin secret contre le vote à voix haute, Rousseau se fait en effet l'écho des revendications portées en 1707 par le parti populaire à Genève, qui demandait à abandonner le vote auriculaire (dit à l'oreille d'un secrétaire) en faveur du vote à bulletin secret. Il s'agit d'une des rares revendications accordées par le gouvernement genevois[1220]. Dans les débats autour de cette question, et notamment dans les pamphlets aristocratiques opposés à l'introduction de ce mode de scrutin, Cicéron est cité à titre d'autorité[1221]. Rejeter cet argument est alors, de la part de Rousseau, une manière à la fois de manifester discrètement son appui au parti populaire genevois, et de refuser une pratique de gouvernement aristocratique. Par cette allusion, Rousseau s'affirme discrètement comme un « citoyen de Genève » souhaitant garantir sa participation à la vie publique.

Le parallèle entre la Rome républicaine déjà en proie à la corruption, et la Genève contemporaine, amorce ainsi une réflexion sur la transposition des modèles antiques dans la politique contemporaine. Il montre quel est le statut du modèle romain dans le système politique de Rousseau, et l'usage qu'il recommande d'en faire en pratique. Rome s'avère, comme on l'a vu, la cité plus proche de la situation des États contemporains, eux aussi soumis à l'historicité. Il ne s'agit cependant pas d'un modèle destiné à l'imitation : la corruption des modernes rend impossible une imitation stricte de la démocratie romaine, qui ne peut mener qu'à la perversion des usages démocratiques. Ainsi, à l'époque moderne, le seul mode de scrutin qui

[1220] Voir sur cette question l'article de Raphaël Barat, « The Introduction of the Vote by Ballot in the Elections of Magistrates by the General Council of the Republic of Geneva (1707) », dans *Secrecy and Publicity in Votes and Debates*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p. 72-96.
[1221] L'un d'entre eux expose cette référence dès son titre : « Passages de Cicéron tirés du livre troisième des lois sur l'usage de la ballote dans les suffrages ». Voir Raphaël Barat, art. cité, p. 91.

convienne, dans des sociétés structurées par de puissants rapports de pouvoir et où règne l'amour-propre, est le scrutin à bulletin secret, qui garantit autant que possible l'autonomie de l'électeur.

Cette conclusion du chapitre sur les comices aborde ainsi, de manière implicite, une question qui prend une importance accrue dans les œuvres ultérieures : le statut des modèles antiques, et particulièrement du modèle romain, par rapport aux exigences pratiques de la politique contemporaine. Elle montre que l'importance qui leur est accordée dans la formulation et l'approfondissement des principes du droit politique ne conduit pas à une imitation ou une transposition directe. La notion clef qui informe le rapport à ces modèles est celle d'« application ».

VI. 4. Les cités antiques et les principes du droit politique : une question d'« application »

Rousseau a été amené à préciser son rapport à l'Antiquité sur deux plans. Après la publication et la condamnation du *Contrat social* et de l'Émile[1222], il a dû justifier l'importance des modèles antiques dans son système politique, portée au nombre des griefs qui lui sont reprochés[1223]. A cette explication défensive s'ajoute un volet positif : Rousseau précise l'usage à faire des modèles antiques lorsqu'il est amené à proposer des projets politiques pour la Corse et la Pologne. Ainsi, c'est dans les *Lettres de la montagne* et les *Considérations sur le gouvernement de Pologne* que

[1222] L'*Émile* fut condamné à la fois en France et à Genève ; le *Contrat social* ne l'est qu'à Genève.
[1223] Voir notamment sur ce point le mandement de Christophe de Beaumont, et la réponse que lui adresse Rousseau : à l'archevêque de Paris qui lui reproche d'allier « le zèle des maximes antiques avec la fureur d'établir des nouveautés », Rousseau répond en soulignant combien l'examen de l'Antiquité peut paraître novateur : « Rien de plus nouveau pour nous que des maximes antiques. » (*OC* IV, p. 1005)

l'on trouve les textes les plus précis sur la manière d' « appliquer » les modèles politiques antiques à la réalité politique.

VI. 4. 1. *Les « Lettres écrites de la Montagne » : le rejet des « fausses applications »*

Dans ce texte, Rousseau s'oppose explicitement à la transposition littérale de l'Antiquité, telle que la pratique notamment le procureur général Jean-Robert Tronchin dans ses *Lettres écrites de la campagne*. Il lui reproche de biaiser ainsi délibérément l'appréciation de ses concitoyens en faisant passer des définitions vagues ou faussées par des comparaisons avec d'illustres exemples : c'est ainsi le cas pour le « droit négatif » dont Rousseau tente de rétablir une juste définition.

> Une autre source d'erreurs et de fausses applications, est d'avoir laissé les idées de ce droit négatif trop vagues, trop inexactes ; ce qui sert à citer avec un air de preuve les exemples qui s'y rapportent le moins, à détourner vos Concitoyens de leur objet par la pompe de ceux qu'on leur présente, à soulever leur orgueil contre leur raison, et à les consoler doucement de n'être pas plus libres que les maîtres du monde. On fouille avec érudition dans l'obscurité des siécles, on vous promene avec faste chez les Peuples de l'antiquité. On vous étale successivement Athènes, Sparte, Rome, Carthage ; on vous jette aux yeux le sable de la Lybie pour vous empêcher de voir ce qui se passe autour de vous.[1224]

Rousseau se montre ici soucieux d'une honnêteté rhétorique qui dépend de la juste compréhension des principes. Il dénonce un recours aux exemples antiques qui ne serait fondé que sur l'admiration pour une grandeur passée, défendant pour sa part un mouvement inverse : il ne s'agit pas de chercher à se modeler sur des exemples disproportionnés, mais au contraire de choisir les exemples les plus pertinents pour une situation politique donnée[1225]. Le choix des exemples ne peut se faire qu'en fonction des justes principes de politique.

[1224] Voir *LEM* IX, *OC* III, p. 871. Voir aussi *LEM* VII, *OC* III, p. 820 : « Mais ces Messieurs n'aiment point qu'on fouille ainsi dans les antiquités de leur Ville : Ce n'est que dans celles de Carthage et de Rome qu'ils permettent de chercher l'explication de vos Loix. »

[1225] Rousseau applique la même règle dans le domaine politique et collectif, et dans le domaine moral individuel : c'est également ce qu'il recommande à Émile dans l'étude des figures exemplaires de l'Antiquité : « quant à mon Émile, s'il arrive une seule fois, dans ces parallèles, qu'il aime mieux

Tronchin défend une définition extensive de ce droit des membres du Petit Conseil, qui leur permettrait ainsi de refuser toute « représentation » de la part des citoyens. Pour ce faire, il compare le droit de représentation au droit de veto des tribuns romains, qu'il rend responsable des troubles de la République. Contre une telle interprétation, Rousseau oppose la vision de l'histoire romaine de Montesquieu, associée à sa propre conception d'une usurpation graduelle de la souveraineté, effectuée selon lui par les chefs des armées, et non par les tribuns : « Quelque parti qui l'emportât, l'usurpation n'en étoit pas moins inévitable ; il falloit des chefs aux Armées éloignées, et il étoit sûr qu'un de ces chefs deviendroit le maître de l'État : Le Tribunat ne faisoit pas à cela la moindre chose. »[1226]Ainsi, ce ne sont ni les abus ni les défauts de l'institution du tribunat qui sont responsables de la chute de la République[1227], mais l'abandon du principe fondamental de souveraineté populaire.

L'appréciation des exemples antiques requiert un jugement aussi aiguisé que l'application des principes de droit politique eux-mêmes. Elle doit les prendre pour base, sans jamais perdre de vue le principe essentiel : celui de la souveraineté populaire, qui passe par une cohésion du peuple. A la suite de l'exposé sur le tribunat, Rousseau met ainsi en garde le public genevois contre l'identification à des exemples illustres qui l'écartent du véritable objet du débat.

> Mais n'allons pas chercher si loin ces illustres exemples, si fastueux par eux-mêmes, et si trompeurs par leur application. Ne laissez point forger vos chaînes par l'amour-propre. Trop petits pour vous comparer à rien, restez en vous-mêmes, et ne vous aveuglez point sur votre

---

être un autre que lui, cet autre, fût-il Socrate, fût-il Caton, tout est manqué : celui qui commence à se rendre étranger à lui-même ne tarde pas à s'oublier tout à fait. » (*OC* IV, p. 535)

[1226] Comparer avec les *Romains*, IX : « Tandis que le peuple de Rome ne fut corrompu que par ses tribuns, à qui il ne pouvait accorder que sa puissance même, le sénat put aisément se défendre, parce qu'il agissait constamment, au lieu que la populace passait sans cesse de l'extrémité de la fougue à l'extrémité de la faiblesse ; mais lorsqu'il put donner à ses favoris une formidable autorité au-dehors, toute la sagesse du sénat devint inutile, et la république fut perdue. » Rousseau s'écarte de Montesquieu sur le rôle du Sénat, qu'il ne considère pas comme un organe représentant la sagesse, mais au contraire comme partie prenante de l'usurpation de la souveraineté.

[1227] *LEM* IX, *OC* III, p. 879-880.

> position. Les anciens Peuples ne sont plus un modele pour les modernes ; ils leurs sont trop étrangers à tous égards. Vous surtout, Génevois, gardez votre place, et n'allez point aux objets élevés qu'on vous présente pour vous cacher l'abyme qu'on creuse au devant de vous. Vous n'êtes ni Romains, ni Spartiates ; vous n'êtes pas même Athéniens. Laissez-là ces grands noms qui ne vous vont point. Vous êtes des Marchands, des Artisans, des Bourgeois, toujours occupés de leurs intérêts privés, de leur travail, de leur trafic, de leur gain ; des gens pour qui la liberté même n'est qu'un moyen d'acquérir sans obstacle et de posséder en sûreté.
>
> Cette situation demande pour vous des maximes particulieres. N'étant pas oisifs comme étoient les anciens Peuples, vous ne pouvez comme eux vous occuper sans cesse du Gouvernement : mais par cela même que vous pouvez moins y veiller de suite, il doit être institué de manière qu'il vous soit plus aisé d'en voir les manœuvres et de pourvoir aux abus.[1228]

On voit à l'œuvre dans ce texte remarquable, avant Constant, une théorisation de la distinction entre liberté des anciens et des modernes. Il montre que la forte présence de l'Antiquité dans le système politique de Rousseau n'est pas un appel à l'imitation, bien au contraire. Le développement de l'intérêt privé sépare radicalement les peuples modernes des anciens, rendant toute transposition directe impossible. Il est fallacieux de les intégrer à un discours politique comme des « exemples » à superposer exactement aux situations contemporaines.

Cette séparation fondamentale entre anciens et modernes ne signifie pas cependant que l'étude des systèmes politiques antiques soit inutile ou non pertinente pour la politique moderne. Il faut prendre garde ici au double mouvement du texte : l'insistance du premier paragraphe sur l'impossibilité, pour les modernes, de suivre l'exemple des anciens, prépare le second paragraphe qui, sur la base de cette constatation, insiste sur la nécessité pour les citoyens modernes de pouvoir plus aisément contrôler leurs dirigeants – précisément parce qu'ils sont moins disposés à s'intéresser au bien public. Dans ce cadre, la prise en compte des exemples antiques prend une nouvelle vigueur : s'ils sont guidés par des concepts politiques justes, ils constituent un élément de comparaison éclairant pour comprendre les situations politiques contemporaines. Ainsi, Athènes et Rome constituent des exemples efficaces pour réfuter les arguments de l'oligarchie genevoise, qui dénonce les

[1228] *LEM* IX, *OC* III, p. 880-881.

assemblées populaires comme une atteinte à l'ordre public[1229] ; la tyrannie des Trente et la domination des Décemvirs permettent également de prendre la mesure du pouvoir accaparé par le Petit Conseil[1230] dans les jugements civils.

L'ordre de l'énumération présente dans le texte instaure une double hiérarchie : l'infériorité de certaines cités antiques par rapport à d'autres, d'Athènes par rapport à Rome et Sparte, ne les empêche pas de rester supérieures aux peuples modernes. Le souci de l'intérêt public s'avère plus fort même parmi le peuple corrompu d'Athènes que parmi les Genevois et autres peuples modernes. Cependant, l'énumération indique également quelles cités doivent en premier lieu être prises pour « modèle », c'est-à-dire comme instrument d'analyse politique. Rome et Sparte peuvent jouer ce rôle, à la différence d'Athènes, qui ne peut servir que de contrepoint pour mettre en évidence la servitude politique des modernes.

Une autre différence s'instaure néanmoins également entre Rome et Sparte. Dans les *Lettres de la montagne*, Rousseau ne cite jamais Sparte en exemple à suivre[1231]. Seules Rome et Athènes peuvent être comparées à Genève. On observe ici un changement considérable par rapport à la *Lettre à d'Alembert*, qui présentait nettement Genève comme la seule cité digne de suivre les mesures politiques de Sparte : « Je donnais les fêtes de Lacédémone pour modèle de celles que je voudrais

---

[1229] *LEM* VII, *OC* III, p. 831 : « Est-ce donc une chose plus difficile d'établir la regle sans servitude entre quelques centaines d'hommes naturellement graves et froids, qu'elle ne l'etoit à Athènes, dont on nous parle, dans l'assemblée de plusieurs milliers de Citoyens emportés, bouillans et presque effrénés ; qu'elle ne l'étoit dans la Capitale du monde, où le Peuple en corps exerçoit en partie la Puissance exécutive, et qu'elle ne l'est aujourd'hui même dans le grand Conseil de Venise, aussi nombreux que votre Conseil général ? »

[1230] *LEM* VII, *OC* III, p. 835 : « Quand on considere les droits des Citoyens et Bourgeois assemblés en Conseil général, rien n'est plus brillant : Mais considérez hors de-là ces mêmes Citoyens et Bourgeois comme individus ; que sont-ils, que deviennent-ils ? Esclaves d'un pouvoir arbitraire, ils sont livrés sans défense à la merci de vingt-cinq Despotes ; les Athéniens du moins en avoient trente. Et que dis-je vingt-cinq ? Neuf suffisent pour un jugement civil, treize pour un jugement criminel. Sept ou huit d'accord dans ce nombre vont être pour vous autant de Décemvirs ; encore les Décemvirs furent-ils élus par le peuple ; au lieu qu'aucun de ces juges n'est de votre choix ; et l'on appelle cela être libre ! »

[1231] La seule mention de Sparte dans tout le texte est celle du passage que nous avons cité, comparant les cités antiques et modernes.

voir parmi nous. »[1232] Ce changement résulte de deux facteurs. Il manifeste tout d'abord la désillusion de Rousseau vis-à-vis de sa ville natale, après la condamnation du *Contrat social*. Il prend acte du fait que, comme le lui a fait remarquer Théodore Tronchin après la parution de la *Lettre à d'Alembert*, « Genève ne ressemble pas plus à Sparte que les gantelets d'un athlete ne ressemblent aux gants blancs d'une fille de l'opera. »[1233]

Mais ce changement de paradigme correspond également à la maturation du système politique de Rousseau. Dans la première partie de son œuvre, Sparte joue un rôle prédominant. Ainsi, dans le second *Discours*, qui présente l'œuvre de Lycurgue comme une exceptionnelle réussite politique, la question de la préservation du corps politique est posée en termes essentiellement moraux : l'échec du corps politique est lié avant tout aux passions de ses membres, qui les amène à privilégier leur intérêt personnel. La *Lettre à d'Alembert* poursuit en un sens ce raisonnement en montrant l'importance de l'opinion publique dans la formation des affects : elle s'appuie également sur le modèle spartiate. Dans ses ouvrages ultérieurs, Rousseau examine la question politique sous un autre angle, celui du conflit institutionnel entre souveraineté et gouvernement, qui l'amène à privilégier le modèle romain.

Dans le *Contrat social*, le risque majeur n'est pas l'échec de la constitution du corps politique, mais sa dissolution[1234], du fait de l'effort du gouvernement pour

---

[1232] *OC* V, p. 124-125. Voir aussi *OC* V, p. 122, « Sparte que je n'aurai jamais assez citée pour l'exemple que nous devrions en tirer » Dans la première partie de l'œuvre politique de Rousseau, le modèle spartiate est clairement associé au paradigme genevois. Le second *Discours*, fortement marqué par Sparte (voir sur ce point notre chapitre 3), est également dédié à la République de Genève, présentée dans la dédicace, à l'instar de Sparte dans le reste de l'ouvrage, comme une cité sans histoire : « J'aurais donc cherché pour ma Patrie une heureuse et tranquille République dont l'ancienneté se perdît en quelque sorte dans la nuit des temps ; qui n'eût éprouvé que des atteintes propres à manifester et affermir dans ses habitants le courage et l'amour de la Patrie, et où les Citoyens accoutumés de longue main à une sage indépendance, fussent, non seulement libres, mais dignes de l'être. » (*OC* III, p. 113)

[1233] Lettre à Rousseau du 13 novembre 1758, *CC*, vol. V, p. 221.

[1234] Voir les trois chapitres qui traitent de cette question clef : *CS* III, 10-12. Le problème est énoncé dès l'entrée du chapitre III, 10, « De l'abus du Gouvernement, et de sa pente à dégénérer » : « Comme

usurper la souveraineté[1235]. Le second *Discours* propose la solution d'une reformation : c'est la voie adoptée par Lycurgue. Il faudrait que l'homme soit autre pour que les lois ne soient pas ce qu'elles sont, le masque de la violence et de l'injustice. Le *Contrat social* en revanche prend « les hommes tels qu'ils sont, et les lois telles qu'elles peuvent être »[1236]. Alors que le second *Discours* met en avant une conception de l'histoire essentiellement marquée par la contingence, où un scénario alternatif est possible, les œuvres politiques ultérieures, marquées par le modèle romain, prennent comme un acquis l'histoire telle qu'elle s'est constituée, situant ainsi résolument l'exposé des principes par rapport à la constitution des gouvernements modernes. Ainsi, l'évolution du second *Discours* au *Contrat social* manifeste, chez Rousseau, le passage d'un modèle à l'autre : de Sparte à Rome. L'importance grandissante du modèle romain accompagne le développement de la réflexion de Rousseau sur le maintien du corps politique, mettant au centre de sa réflexion la question du gouvernement[1237].

VI. 4. 2. *Les « Considérations sur le gouvernement de Pologne » : l'« application » au réel des modèles antiques*

Les *Considérations sur le gouvernement de Pologne* mettent en évidence un autre usage, non plus critique mais positif, des modèles antiques et particulièrement

---

la volonté particulière agit sans cesse contre la volonté générale, ainsi le Gouvernement fait un effort continuel contre la Souveraineté ».

[1235] Le problème ne peut être posé en ces termes dans le second *Discours*, car les concepts mêmes de souveraineté et de volonté générale n'y sont pas encore explicitement formulés. Ils se constituent dans l'ouvrage suivant, le *Discours sur l'économie politique*. Voir l'introduction à ce texte par Bruno Bernardi, Paris, Vrin, 2002. Il faut remarquer que la notion de gouvernement est déjà présente en revanche dans le second *Discours*. Elle ne se constitue en concept à part entière qu'à partir de l'élaboration des deux autres. Si Rousseau élabore son système à partir d'une interrogation sur le gouvernement, c'est à travers d'autres concepts que cette pensée se cristallise.

[1236] *CS*, préambule, *OC* III, p. 351.

[1237] Ce qui l'amène également à revoir sa position par rapport à Genève même : l'évolution du jugement de Rousseau par rapport à Genève, nettement perceptible dans la différence de traitement de ce modèle entre la *Lettre à d'Alembert* et les *Lettres de la Montagne*, résulte aussi de la maturation d'un système qui a mis en évidence les difficultés internes du régime démocratique et mis en avant, pour les résoudre, un modèle romain en apparence moins démocratique, mais par cela même moins fragile.

du modèle romain. Ils permettent non seulement d'évaluer les mesures politiques existantes, mais également de concevoir une action politique concrète. La considération des exemples antiques s'avère particulièrement importante pour penser l'action du gouvernement, dans la mesure où toutes deux reposent sur la notion d'« application ». La lettre à Mirabeau définit en effet la « science du gouvernement » comme « une science de combinaisons, d'applications, et d'exceptions, selon les temps, les lieux, les circonstances. »[1238] Gouverner, c'est savoir mettre en œuvre les principes du droit politique en conformité avec une situation politique donnée.

De manière similaire, prendre en considération les modèles antiques implique également un écart nécessaire, mis en évidence par les deux sections symétriques des *Considérations sur le gouvernement de Pologne* intitulées « Esprit des anciennes institutions »[1239] et « Application »[1240]. Rousseau met en avant la notion d'application afin d'écarter celle d'imitation. Il ne s'agit pas de vouloir suivre ou reproduire la grandeur des cités antiques, mais d'analyser les raisons de leur réussite pour pouvoir les transposer de manière adaptée à un contexte particulier.

La République romaine, comme nous l'avons vu, constitue à ce titre un modèle politique efficace parce qu'elle a éprouvé toutes les vicissitudes historiques et a ainsi construit une constitution complexe, garantissant l'exercice durable de la souveraineté populaire. Si Athènes est parfois mentionnée à titre de comparaison dans les textes pratiques sur la Corse et la Pologne, c'est surtout Rome qui domine. Loin de mettre en avant un modèle spartiate utopique et statique, Rousseau s'appuie sur le modèle romain pour construire un système politique pragmatique et dynamique[1241].

[1238] Lettre au marquis de Mirabeau du 26 juillet 1767 ; dans *Lettres philosophiques*, *op. cit*., p. 357.
[1239] *OC* III, p. 956-959.
[1240] *OC* III, p. 959-966.
[1241] Il faut remarquer que dans les textes que Judith Shklar considère comme les plus « spartiates », c'est-à-dire les trois textes de politique pratique, le *Discours sur l'économie politique* (« His most rigorously Spartan utopia », Judith Shklar, *Men and citizens*, *op. cit*., p. 16), les *Affaires de Corse* (où

L'histoire particulièrement longue et riche du peuple romain fournit ainsi des exemples de mesures gouvernementales pour toutes les situations politiques, qu'il s'agisse d'un petit peuple à peine conscient de son unité comme la Corse, d'un peuple déjà formé et cherchant à s'instituer pour préserver son indépendance comme la Pologne, ou d'un peuple déjà institué et luttant pour conserver sa souveraineté comme Genève. Nous n'en examinerons ici que quelques exemples représentatifs.

C'est l'évolution du système d'imposition romain qu'il recommande aux Corses : « Corses, voilà un beau modèle, ne vous etonnez pas qu'il y eut plus de vertu chez les Romains qu'ailleurs, l'argent y ètoit moins nécessaire. »[1242] Rousseau propose ce modèle aux Corses car Rome a su faire évoluer ses mesures politiques sans pour autant trahir un principe fondamental : celui de ne pas taxer les citoyens romains. Si dans les premiers temps de la Ville l'État a pu survivre grâce aux revenus du domaine public[1243], lorsque les conquêtes ont rendu nécessaire d'adopter un système de finances publiques, « les sujets furent imposés jamais les Romains. »[1244] L'histoire romaine permet ainsi de penser, comme le montrent James Swenson et Christophe Litwin[1245], non seulement l'institution de la Corse, mais également son évolution et l'accroissement de sa puissance.

Dans le cas de la Pologne, l'« application » du modèle romain est différente : Rousseau a alors affaire à un peuple qui dispose déjà d'une longue histoire et qui doit selon lui chercher avant tout à préserver ses usages propres. Le plus grand danger qui menace la Pologne est de se transformer pour devenir semblables aux autres États

---

Rousseau proposerait un « gouvernement sparto-romain », p. 28) et les *Considérations sur le gouvernement de Pologne* (« the most visionary, pejoratively utopian, of his works », p. 11), Sparte est rarement mentionnée, le plus souvent au passage, alors que la république romaine y fait l'objet de longs développements.

[1242] *Affaires de Corse*, f° 60 v°, *op. cit*., p. 93.

[1243] Rousseau reprend ici une thèse, et un exemple, déjà avancés dans le *Discours sur l'économie politique*, *OC* III, p. 265.)

[1244] *Affaires de Corse*, f° 60 v°, *op. cit*., p. 93.

[1245] Dans leur contribution « Les finances publiques comme clef du gouvernement », dans *Affaires de Corse*, *op. cit*., p. 333-353.

européens, et notamment de céder à l'attrait du luxe, dont le goût est déjà fermement enraciné dans la population. La République romaine fournit alors deux exemples de mesures permettant de corriger ce goût naissant pour le luxe en le détournant vers d'autres objets. Rousseau évoque le luxe étalé lors des triomphes afin de donner la raison de la sobriété de la « décoration publique » qu'il souhaite pour la Pologne :

> Les Romains dans leurs triomphes étaloient un luxe énorme ; mais c'étoit le luxe des vaincus, plus il brilloit, moins il séduisoit. Son éclat même étoit une grande leçon pour les Romains. les Rois captifs étoient enchaînés avec des chaînes d'or et de pierreries. Voila du luxe bien entendu. Souvent on vient au même but par deux routes opposées.[1246]

Il ne peut pas s'agir bien sûr pour les Polonais d'imiter directement la politique de conquête des Romains et d'exhiber les trésors de leurs ennemis. Cette mesure est rappelée par Rousseau pour donner la raison du type de « décoration publique » particulièrement sobre qu'il recommande.

En revanche, une autre pratique sociale et politique romaine peut s'avérer directement adaptable et souhaitable afin de réprimer le goût croissant pour le luxe : il s'agit du clientélisme.

> Oter tout à fait le luxe où régne l'inégalité me paroit, je l'avoue, une entreprise bien difficile. Mais n'y auroit-il pas moyen de changer les objets de ce luxe et d'en rendre l'exemple moins pernicieux ? Par exemple, autrefois la pauvre noblesse en Pologne s'attachoit aux Grands qui lui donnoient l'éducation et la subsistance à leur suite. Voila un luxe vraiment grand et noble, dont je sens parfaitement l'inconvenient, mais qui du moins, loin d'avilir les ames, les eléve, leur donne des sentimens, du ressort, et fut sans abus chez les Romains tant que dura la République.[1247]

[1246] *OC* III, p. 964. Rousseau peut s'appuyer ici sur la description de la fortune du roi Persée exhibée lors du triomphe de Paul-Émile dans la *Vie de Paul-Émile*, XV-XVII éd. Amyot. Il reprend également une idée de Montesquieu (*EL* V, 8) : « Si l'on ne distribue point les revenus au peuple, il faut lui faire voir qu'ils sint bien administrés : les lui montrer, c'est, en quelque manière, l'en faire jouir. Cette chaîne d'or que l'on tendait à Venise, les richesses que l'on portait à Rome dans les triomphes, les trésors que l'on gardait dans le temple de Saturne, étaient véritablement les richesses du peuple. »

[1247] *OC* III, p. 965.

Rousseau reprend ici la formulation même du *Contrat social*, qui insiste sur l'absence « d'abus » du clientélisme. Mais cette « imitation » d'une mesure politique et sociale ancienne ne vaut que parce qu'elle correspond à une tradition polonaise déjà ancrée, qu'elle pourrait permettre de raviver : le clientélisme, ici pratiqué uniquement parmi la noblesse, fait écho à la culture féodale.

Si Rome constitue un modèle à suivre du fait de sa plasticité historique, il ne s'agit absolument pas de chercher à égaler sa grandeur. Rousseau dénonce clairement les dangers d'une telle « imitation » lorsqu'il évoque le « système militaire » des Polonais, pour lequel il n'hésite pas à recommander de suivre la tactique des Parthes, ennemis séculaires des Romains :

> Antoine et Crassus entrèrent aisément, mais pour leur malheur, chez les Parthes. Un pays aussi vaste que le votre offre toujours à ses habitans des refuges et de grandes ressources pour échapper à ses agresseurs. […] Laissez donc votre pays tout ouvert comme Sparte ; mais bâtissez-vous comme elle de bonnes citadelles dans les cœurs des Citoyens, et comme Themistocle emmenoit Athénes sur sa flotte, emportez au besoin vos villes sur vos chevaux. L'esprit d'imitation produit peu de bonnes choses et ne produit jamais rien de grand. Chaque pays a des avantages qui lui sont propres et que l'institution doit étendre et favoriser. Menagez, cultivez ceux de la Pologne, elle aura peu d'autres nations à envier.[1248]

Rousseau associe plusieurs exemples différents afin de montrer la direction à suivre. On voit ici comment une action gouvernementale peut prendre place et s'appuyer sur la considération de l'Antiquité. Il ne s'agit pas d'imiter d'anciens peuples illustres, mais de tirer de la confrontation de plusieurs exemples, la confirmation d'un politique à déterminer avant tout en fonction des besoins spécifiques du peuple pris en compte. Les Parthes, Sparte et Athènes convergent pour montrer le système militaire à la portée des Polonais qui permettrait d'assurer leur conservation, à défaut de leur indépendance.

[1248] *OC* III, p. 1019.

La construction des modèles politiques antiques chez Rousseau et notamment de Rome reflète le dialogue entre théorie et pratique présent au cœur même de sa pensée politique. Les différentes cités antiques ont à ce titre un statut différent. Si Rousseau prend également Athènes en considération, c'est surtout Sparte et Rome, qu'il constitue en modèles politiques. Sparte cependant joue davantage le rôle d'un contre-modèle, incarnant la communauté politique dans toute sa rigueur, que celui d'un modèle positif – à la différence de la République romaine. La prévalence de Rome sur Sparte met en évidence l'attention que Rousseau porte à la question de la capacité de l'État à se maintenir à travers les évolutions historiques. Son système n'est donc ni utopique ni excessivement théorique. Rome n'est construite en modèle que parce qu'elle est praticable, « applicable » à toutes les situations contemporaines. Dans ses textes de politique pratique, Rousseau théorise un usage conscient de ces modèles éclairé par la connaissance des principes du droit politique. La considération des exemples antiques rappelle l'importance de préserver la souveraineté populaire, et indique des possibilités de les adapter afin de préserver à l'époque moderne un principe démocratique.

CONCLUSION

Nous espérons avoir rendu justice à la complexité des références antiques chez Rousseau, en les replaçant systématiquement dans un double contexte. Il s'agit tout d'abord d'un contexte intellectuel et culturel : ces références ne prennent tout leur sens que si l'on prend en compte les médiations à travers lesquelles Rousseau prend connaissance de l'Antiquité. Ces médiations sont de plusieurs ordres, présentes de différentes manières dans le texte même de Rousseau, sous la forme de citations plus ou moins avouées, de réécritures ou de références implicites. Les traductions jouent tout d'abord un rôle essentiel. Le texte de Plutarque-Amyot constitue ainsi une source fondamentale, qui contribue à construire l'image d'une Antiquité vigoureuse et « naïve », et qui constitue la principale source d'information de Rousseau sur Sparte. Les traductions de Platon par Marsile Ficin et d'Aristote par Leonardo Bruni contribuent également à faire la synthèse entre la typologie des gouvernements établie par la philosophie politique grecque, et des notions romaines, telles que celle de volonté (*voluntas*), de droits (*jura*) ou d'intérêt (*utilitas*). Outre les traductions, Rousseau s'appuie également sur plusieurs textes historiques, qu'il s'agisse des ouvrages presque contemporains de Charles Rollin ou de la présentation du droit romain par Carlo Sigonio. Ces textes constituent pour lui de simples sources d'information qu'il peut adapter ; ce sont parfois les textes qu'il cite de plus près, mais dont le contenu littéral prend un tout autre sens lorsqu'il est inséré dans la pensée de Rousseau. Les médiations qui contribuent le plus fortement à modeler sa représentation de l'Antiquité sont en effet les philosophes politiques qui réfléchissent

sur les causes de l'écart entre anciens et modernes : au premier chef Montesquieu, mais aussi Machiavel, Hobbes et Bodin.

Pour bien saisir la valeur politique des références à l'Antiquité chez Rousseau, il faut les resituer également dans un contexte « interne », celui de son système politique. L'étude des sources et des médiations permet en effet de mettre en lumière une construction non pas statique et imitative (Rousseau concevant son système politique en généralisant des exemples antiques qu'il suivrait par admiration), mais réflexive et dynamique. Rousseau construit sa représentation de l'Antiquité à la lumière des notions essentielles de son système qu'il élabore progressivement (celles de souveraineté et de gouvernement, et de volonté générale) ; mais en retour, il reprend et précise également certaines de ses maximes politiques en considérant ses modèles antiques, et particulièrement le modèle romain.

Dès le *Discours sur les sciences et les arts*, la vision d'une exemplarité antique héritée de Plutarque est revue à la lumière de la définition de la vertu politique comme sacrifice de l'intérêt personnel au profit de l'intérêt commun, reprise de Montesquieu. Rousseau articule alors trois niveaux de considération de l'Antiquité. L'échelle individuelle des conduites héroïques ne prend sens que si elle est replacée dans un cadre civique : ce sont les mœurs particulières des peuples antiques, et le souci de la collectivité particulier à ces peuples, qui les ont rendues possibles. L'Antiquité peut ainsi être opposée en bloc à une modernité ignorant la véritable nature du lien politique.

Cette représentation se précise et s'affirme à mesure que Rousseau met en place les bases conceptuelles de son système, dialoguant à la fois avec la philosophie politique ancienne et moderne. Les notions de souveraineté et de volonté générale, mises en place dans le *Discours sur l'économie politique*, amènent à revoir en

profondeur la signification du patriotisme et de l'héroïsme antiques. A la lumière des *Lois* de Platon notamment, Rousseau réinterprète l'exemplarité antique en opposant intérêt commun et intérêt particulier, s'appropriant ainsi une notion-clef de la pensée morale et politique moderne. Cela devient particulièrement net dans la réinterprétation de la figure de Caton d'Utique : le héros stoïcien emblématique, résistant solitaire face à la tyrannie, devient, sous la plume de Rousseau, un modèle de chef politique capable de susciter une véritable adhésion collective par l'exemple de son patriotisme passionné. Il ne s'agit plus seulement alors d'opposer une Antiquité soucieuse de l'intérêt commun, à une modernité absorbée par l'intérêt particulier. Rousseau trouve dans les exemples antiques des contre-modèles susceptibles de proposer une définition différente de l'intérêt privé, qui ne résiderait pas uniquement dans le profit ou le plaisir.

La fonction de l'Antiquité dans la pensée politique de Rousseau ne peut donc se comprendre sans prendre également en compte sa généalogie sociale des passions. Bien qu'il s'agisse en apparence de l'œuvre où l'Antiquité est le moins présente, le second *Discours* s'avère capital sur ce point. S'appuyant sur des sources antiques, et notamment sur Lucrèce, pour construire sa fiction heuristique de l'état de nature, Rousseau établit les cités antiques comme des exceptions dans son historique du développement des passions, indissociable d'une « histoire hypothétique des gouvernements ». A ce point, le principal modèle antique de Rousseau est la Sparte de Lycurgue. Il s'agit moins d'exalter une vertu militaire que de présenter un exemple unique de parfaite généralisation de la volonté : Lacédémone a ainsi évité le déchirement permanent entre des intérêts particuliers.

Cette conception particulière du développement des passions amène Rousseau à délaisser assez vite les grands hommes de l'Antiquité, qui deviennent rapidement

marginaux dans son système, pour privilégier l'étude des cités antiques, exemples exceptionnels de formation morale réussie. A ce titre, Rousseau s'intéresse à l'histoire et lui assigne un rôle ambivalent dans la formulation des « principes du droit politique ». S'il refuse de se fonder sur les faits pour établir le droit, il s'appuie cependant sur leur témoignage pour confirmer la pertinence politique de sa théorie. Il se situe ainsi parmi les débats contemporains sur l'authenticité et les usages de l'histoire : sa position apparemment rétrograde par rapport aux exigences critiques de ses contemporains prend sens dans le cadre de son entreprise politique. L'histoire antique, trop lointaine pour être envisagée avec exactitude, ne peut par conséquent que faire l'objet d'une reconstitution : elle se trouve ainsi particulièrement bien adaptée pour fournir des modèles politiques. Ne présentant, par définition, que des cités déjà disparues, elle permet également d'étudier la question centrale du système de Rousseau, celle du maintien du corps politique dans l'histoire.

La cité antique constitue le principal outil critique que Rousseau dirige contre la pensée politique moderne, afin d'établir une définition démocratique du corps politique. Elle permet de réinterpréter la typologie classique des gouvernements à la lumière de distinction conceptuelles modernes : la distinction entre souveraineté et gouvernement (reprise de Bodin) et celle des trois pouvoirs (théorisée par Montesquieu). La représentation d'une cité associant l'ensemble des citoyens dans le processus de législation permet ainsi de poser la souveraineté démocratique comme critère d'évaluation de toutes les formes de gouvernement. L'exigence fondamentale de liberté et d'égalité qui en découle n'est cependant pas dépourvue d'ambiguïtés : si Rousseau pose en principe une liberté et une égalité complète de droits entre tous les citoyens, sa définition de la liberté se fonde sur l'opposition antique entre l'homme libre et l'esclave, et l'égalité qu'il met en avant, héritée de Platon et d'Aristote, est

une égalité proportionnelle. La mise en pratique de ce système pose alors doublement problème : non seulement l'exigence de liberté et d'égalité semble incompatible avec les conditions sociales et politiques contemporaines, mais la tension entre les éléments antiques et modernes présents dans le système lui-même semble le menacer d'incohérence.

Loin d'ignorer ces questions, Rousseau a recours à des modèles spécifiques afin de les résoudre. Elles l'amènent ainsi à infléchir sa représentation de l'Antiquité. Sparte n'est pas constituée en modèle positif, car un trop grand écart la sépare des États modernes. La République romaine en revanche occupe une place majeure dans la pensée politique de Rousseau. Proche par ses caractéristiques historiques et sociales des États contemporains, elle permet de penser l'adaptation des principes de droit politique dans plusieurs situations. L'éloge inattendu de la structure inégalitaire des comices centuriates, que l'on trouve dans le chapitre du *Contrat social* consacré aux comices romains, doit ainsi être compris dans ce sens – ce que met en évidence la confrontation de ce chapitre avec ses sources. Rousseau réinvestit les informations qu'il trouve chez Carlo Sigonio afin d'affirmer, notamment en réponse à Montesquieu, son interprétation de la République romaine comme un corps politique unifié. Rome offre un exemple de volonté générale durable qui a su se maintenir à travers une évolution historique.

La prévalence du modèle romain dans l'œuvre politique de Rousseau met ainsi en évidence trois aspects méconnus de sa pensée : tout d'abord, son intérêt pour l'histoire, qu'il constitue même en enjeu majeur de son système. L'intérêt de Rousseau pour l'histoire, manifeste dès son apprentissage intellectuel et confirmé après la rédaction du premier *Discours* par les deux ébauches concernant Sparte et Rome, ne disparaît pas au cours du développement de sa pensée politique, mais il se

déplace. Rome constitue ainsi un modèle parce que ses mesures politiques, ayant connu plusieurs situations, se trouvent « applicables » dans différents contextes. Ensuite, la prise en compte des actions pratiques de gouvernement, qui constitue un autre enjeu capital : c'est uniquement de l'action du gouvernement, et notamment de l'action initiale de « l'instituteur » du peuple, que dépend le maintien de la souveraineté populaire. Enfin, l'importance capitale accordée aux mœurs, instrument minimal mais fondamental d'action politique : ainsi, les valeurs collectives romaines ont permis de résoudre le problème universel de la domination des plus fortunés, en les tenant en bride par l'opinion publique.

Dans cette perspective, il est possible de prolonger notre étude dans deux directions : tout d'abord par un examen systématique du rôle des références à l'Antiquité dans les textes de politique appliquée, afin de voir comment Rousseau s'appuie notamment sur l'histoire romaine pour penser des systèmes de gouvernement capables de faire face à une évolution historique. D'autre part, notre travail peut également se prolonger par une étude de la place de l'exemplarité dans l'Émile, qui considérerait cette œuvre non comme une rupture avec la citoyenneté antique, mais comme sa réinterprétation.

Plus largement, l'étude de la construction des modèles politiques antiques chez Rousseau constitue un cas particulièrement fécond de réception productive de l'Antiquité. Elle appelle d'autres études semblables, examinant de manière systématique la place de l'Antiquité chez d'autres écrivains politiques qui, à partir de médiations similaires, ont construit d'autres modèles adaptés à leur propre système.

Annexes

Annexe 1 : L'épigraphe du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*

Le *Discours sur l'origine de l'inégalité* porte une épigraphe présentée comme tirée des *Politiques* d'Aristote : *Non in depravatis, sed in his quae bene secundum naturam se habent, considerandum est quid sit naturale.*

Rousseau a pu emprunter cette citation à Hugo Grotius, chez qui elle conclut la section 12 du chapitre 1 du livre I du *De jure belli ac pacis*, consacrée l'exposition des fondements du droit naturel[1249]. Cette citation figure dans l'édition latine de l'ouvrage à partir de 1646[1250]. Grotius donne d'abord la citation en grec : « δεῖ δὲ σκοπεῖν ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσι μᾶλλον τὸ φύσει καὶ μὴ ἐν τοῖς διεφθαρμένοις »[1251] avant de la traduire immédiatement en latin en ces termes : *quid naturale sit spectandum in his quae bene secundum naturam se habent, non in depravatis*. Le texte est identique à celui de l'épigraphe chez Rousseau, à deux différences près : le verbe utilisé dans l'interrogative indirecte (*considerare* chez Rousseau, *spectare* chez Grotius) et l'ordre des mots dans la phrase.

Cette reprise du texte de Grotius montre que Rousseau n'a lu Grotius uniquement dans la traduction de Barbeyrac, mais est également allé consulter l'édition latine du *De jure belli ac pacis*. Les indications de page dans les notes de lecture du manuscrit R 18, folio 14 recto, prouvent qu'il lit la traduction du *Droit de la guerre et de la paix* dans sa seconde édition publiée à Amsterdam, chez Pierre de

---

[1249] *Quomodo probetur jus naturale* selon le sommaire de l'édition de 1646, p. 1, ou « Manière de prouver les maximes du Droit Naturel » selon la traduction de Barbeyrac, p. 37 édition de 1724, reprint Caen, 2011.

[1250] Cette citation ne figure pas dans la première édition de l'ouvrage, *De iure belli ac pacis libris tres in quibus ius naturae & gentium, item iuris publici praecipua explicantur*, apud Nicolaum Buon, Parisiis, 1625. Elle apparaît en revanche dans les éditions ultérieures dès l'édition posthume de 1646 annotée et enrichie par Grotius avant sa mort (*Hugonis Grotii De iure belli ac pacis libri tres, in quibus jus Naturae et Gentium, item juris publici praecipua explicantur. Editio nova, cum annotatis auctoris, ex postrema ejus ante obitum cura multo nunc auctior*, Amsterdami, apud Iohannem Blaevum, 1646, p. 6), reprise dans l'édition la plus récente du texte latin, *Hugonis Grotii De iure belli ac pacis libri tres : in quibus ius naturae et gentium, item iuris publici praecipua explicantur : cum annotatis auctoris*, edidit P. C. Molhuysen, praefatus est C. van Vollenhoven, The Lawbook Exchange, Clark, New Jersey, 2005, p. 30 (réimpression de l'édition publiée à Leyde, chez A. W. Siithoff, 1919).

[1251] « On doit observer ce qui est naturel chez ceux qui se conduisent effectivement selon la nature, plutôt que chez les êtres corrompus. » Le texte donné par Grotius ne diffère pas de celui des éditions contemporaines comme celle des Belles-Lettres, Paris, 1960, p. 19.

Coup, 1729. Cependant, dans cette édition, Barbeyrac ne reproduit pas la citation latine : il la traduit en français dans le corps du texte, et donne en note le texte grec avec la référence au chapitre I, 5 de la *Politique* : « Pour juger de ce qui est naturel, il faut considérer les sujets qui sont bien disposez selon leur nature, et non pas ceux dans lesquels il y a quelque chose de corrompu »[1252] S'il est vrai qu'il effectue sa lecture ordinaire de Grotius dans le texte français de Barbeyrac, Rousseau a également consulté le texte latin. Cela semble confirmé par le *Contrat social*, qui mentionne la dédicace de Grotius à Louis XIII[1253]. Or celle-ci figure bien dans l'édition latine, mais non dans celle de Barbeyrac où elle est remplacée par une épître au roi d'Angleterre George Ier – ce dont Rousseau se moque également dans le même passage du *Contrat social*.

Rousseau n'a donc pas tiré l'épigraphe du second *Discours* de la traduction d'Aristote qu'il consulte habituellement. Les notes du manuscrit R18 nous apprennent en effet que Rousseau lit les *Politiques* dans la traduction de Leonardo Bruni. Voici le texte de Bruni pour le passage des *Politiques* en question : *Oportet autem considerare naturam non in corruptis, sed in his quae magis se habent secundum naturam*[1254].

Rousseau a ainsi combiné les deux traductions à sa disposition, celle de Bruni et celle de Grotius. Le tableau ci-dessous montre ce montage textuel.

Récapitulatif

Texte original grec	Traduction de	Traduction de Grotius	Texte cité par Rousseau

[1252] Grotius, *Droit de la guerre et de la paix*, trad. Jean Barbeyrac, Amsterdam, Pierre de Coup, 1729, p. 74.
[1253] II, 2, *OC* III, p. 370.
[1254] Edition de Bâle, vol. III, p. 89, l. 24-25.

(*Politiques*, I, 5, 1254a)	Leonardo Bruni (1437)	(1646)	(1755)
δεῖ δὲ σκοπεῖν ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσι μᾶλλον τὸ φύσει καὶ μὴ ἐν τοῖς διεφθαρμένοις	*Oportet autem considerare naturam non in corruptis, sed in his quae magis se habent secundum naturam.*	*quid naturale sit spectandum in his quae bene secundum naturam se habent, non in depravatis.*	*Non in depravatis, sed in his quae bene secundum naturam se habent, considerandum est quid sit naturale.*

Annexe 2 : Le *De re publica* de Cicéron dans le manuscrit R 18, folio 14 verso

Le manuscrit R18 présente un court ensemble de notes portant sur le *De republica* de Cicéron, qui couvrent environ une demi-page du manuscrit. Rousseau a

consulté une édition reconstituant l'ouvrage de Cicéron[1255] à partir des fragments conservés dans d'autres œuvres.

Rousseau paraît chercher chez Cicéron moins des éléments nouveaux susceptibles d'alimenter sa pensée, que la confirmation de thèses déjà en place. Plusieurs de ces citations présentent des parallèles frappants avec certains thèmes exposés dans les œuvres politiques. Ainsi, l'importance des mœurs dans la constitution de l'état ; le rejet des discours démagogues ; l'attention prêtée à certaines institutions (le tribunat, la dictature, la censure – il s'agit des magistratures romaines examinées dans les chapitres romains du livre IV du *Contrat social*) ; mais aussi une définition juridique du peuple ; et l'action concrète du gouvernement (sur l'impôt, sur la monnaie). Rousseau semble ainsi avoir trouvé chez Cicéron matière à consolider sa réflexion sur la constitution et le maintien de l'état.

Ces notes ont déjà fait l'objet d'une transcription par Raymond Trousson et Frédéric Eigeldinger, au volume IX de l'édition des *Œuvres complètes* de Rousseau publiées chez Slatkine et Honoré Champion[1256]. Toutefois, cette édition ne propose ni traduction ni analyse, et n'identifie pas les citations dans le texte de Cicéron.

Nous présentons le texte tel qu'il apparaît sur le manuscrit, accompagné d'une traduction ; nous renvoyons en note au texte de Cicéron tel qu'il apparaît dans les éditions modernes[1257].

En marge : Cic. de rep. L. 4

[1255] Cet ouvrage, longtemps cru définitivement perdu (mis à part le « Songe de Scipion ») jusqu'en 1822, a connu une histoire éditoriale complexe, résumée par Alfred Ernout dans « Cicéron et le De re publica », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1938, p. 478-486.

[1256] *ET* IX, p. 419-420.

[1257] L'édition que nous avons principalement utilisée est celle de la collection Loeb (texte établi et traduit par Clinton W. Keyes) ; l'édition la plus récente est celle de Günter Laser, Stuttgart Reclam 2014.

nostris enim vitiis, non casu aliquo, rempublicam verbo retinemus, reapse verò jampridem amisimus.[1258]

En effet, c'est par l'effet de nos vices et non par quelque accident, que nous conservons le mot de république, alors que dans les faits, nous l'avons perdue depuis longtemps.

En marge : id. L. 4

cumque nihil tam incorruptum esse debeat in Rep : quàm suffragium, quàm sententiam[1259] : non intellego cur, qui ea pecuniâ corruperit poena dignus sit, qui eloquentiâ, laudem etiam ferat. Mihi quidem hoc plus mali facere videt, qui oratione, quam qui pretio judicem corrumpit, quod pecuniâ corrumpere prudentem nemo potest, dicendo potest.[1260]

Et alors que rien ne devrait être aussi loin de la corruption dans la République que le vote, que l'opinion, je ne comprends pas pourquoi le corrupteur par l'argent soit passible de peine, et le corrupteur par l'éloquence reçoive aussi des éloges. A moi, il me semble qu'est plus pernicieux celui qui a corrompu un juge par son discours que celui qui le fait à prix d'argent ; car personne ne peut corrompre un homme de sens par de l'argent, mais par la parole, c'est possible.

En marge : ib. L. 1

[1258] *De re publica* V, 1 ; rapporté par Augustin (*De civitate Dei*, II, 21) et Nonius (417, 7).
[1259] Par commodité de lecture, et pour éviter les confusions pour le lecteur moderne, j'ai rétabli les « m » et les « n », là où Rousseau ajoute un trait au-dessus de la voyelle.
[1260] *De re publica* V, 9 ; rapporté par Ammien Marcellin, XXX, 4, 10.

provocationem ad populum etiam a regibus fuisse.[1261]

L'appel au peuple existait déjà au temps des rois.

En marge : ib.

quem nos Dictatorem dicimus….apud antiquos magister populi vocatus.[1262]

Celui que nous appelons Dictateur…était nommé par nos ancêtres le maître du peuple.

En marge : ib.

facillimam autem in ea rep : esse posse concordiam, in qua idem conducat omnibus[1263]

Il peut très facilement y avoir concorde dans un état où une même chose profite à tous.

Multaque ditione ovium et boum, quod tunc erat res in pecore, et in locorum possessionibus, ex quo pecuniosi et locupletes vocabantur.[1264]

Et beaucoup dépendait des brebis et les bœufs[1265]*, parce que dans ce temps la richesse résidait dans les troupeaux, et dans la possession des terrains ; c'est en raison de cela que l'on était appelé riche et fortuné.*

[1261] *De re publica*, II, 54.
[1262] La citation relevée par Rousseau se trouve chez Sénèque, qui la donne comme une citation du *De Republica* de Cicéron, dans les *Lettres à Lucilius*, 108, 30. La création de la dictature est évoquée en II, 56 selon le découpage des éditions modernes.
[1263] *De re publica I, 49.*
[1264] La citation est donnée par Nonius à l'article *Pecuniosus*.

En marge : ib. L. 3

Est enim genus injustum servitutis, cum ii sint alterius, qui sui esse possunt.[1266]

C'est en effet une sorte de servitude injuste, qu'appartiennent à d'autres ceux qui pourraient être leurs propres maîtres.

En marge : ib.

nullum bellum suscipitur à civitate optima, nisi aut pro fide, aut pro salute.[1267]

La meilleure cité n'entreprend aucune guerre, si ce n'est pour honorer une alliance, ou pour se conserver.

En marge : ib. L. 4

Resp[a] est res populi. Populus autem non omnis coetus multitudinis, sed coetus juris consensu[1268] et utilitatis communione sociatus.[1269]

La république est le bien du peuple. Or le peuple n'est pas une association de toute la multitude, mais une association unie par l'assentiment au droit et la communauté d'intérêt.

[1265] Littéralement : « beaucoup de choses étaient sous la domination des brebis et des bœufs ». Nous comprenons *multa* comme un nominatif neutre pluriel, non comme un adjectif à l'ablatif féminin singulier qualifiant *ditione*.
[1266] *De re publica* III, 38 ; rapporté par Nonius.
[1267] *De re publica* III, 34 ; rapporté par Augustin, *De civitate Dei*, XXII, 6.
[1268] Incertitude ici sur la lettre qui termine le mot. Rousseau a-t-il barré le « s » final ? *consensus* au nominatif ne fait pas sens ici.
[1269] *De re publica*, I, 39

hujus modi cives melius est à censore quam a Poeta notari.[1270]

Il vaut mieux que le citoyen soit ainsi offert au jugement public par le censeur que par le poète.

Censoris judicium nihil ferrè damnato affert, nisi ruborem. Itaque quia omnis ea judicatio versatur tantummodo in nomine, animadversio illa ignominia dicta est.[1271]

Le jugement du censeur n'apporte pas au coupable d'autre condamnation que la honte. C'est pourquoi, puisque cette décision de justice réside entièrement dans un nom seulement, son contraire est appelé ignominie.

Magnam habet vim disciplina verecundia. Carent temeto omnes mulieres.[1272]

La discipline par la honte possède une grande force. Toutes les femmes s'abstiennent de boire du vin pur.

Nolo enim eundem Populum, imperatorem et portitorem esse terrarum ; optimum autem et in privatis familiis, et in Rep[a] vectigal duco esse parsimoniam.[1273]

[1270] *De re publica*, IV, 10. Rapporté par Augustin, *De civitate Dei*, II, 9. Cette phrase s'insère dans un développement contre le théâtre qui présente de forts échos avec la *Lettre à d'Alembert*.
[1271] *De re publica*, IV, 6. Rapporté par Nonius.
[1272] *De re publica*, IV, 6. Rapporté par Nonius. Le texte des éditions modernes est légèrement différent : le texte de l'édition Loeb donne *verecundiae* au génitif, alors que dans la phrase recopiée par Rousseau, le mot est à l'ablatif. Cela n'affecte toutefois pas le sens général du texte.
[1273] *De re publica*, IV, 7 ; rapporté par *Nonius*. Cette phrase est traduite et citée par Montesquieu en *EL* XX, 4, « Du commerce dans les divers gouvernements » : « C'est dans ces idées que Cicéron disait si bien : "Je n'aime point qu'un même peuple soit en même temps le dominateur et le facteur de l'univers." » Il cite en note : *Nolo eumdem populum, imperatorem et portitorem esse terrarum* et renvoie à « Cic. De Rep. liv. IV ».

Je ne suis en effet pas d'avis que le même peuple domine le monde et en perçoive les impôts en même temps ; j'estime que le meilleur impôt, à la fois dans les ménages et dans l'Etat, c'est l'épargne.

Annexe 3 : Extraits de Carlo Sigonio, *De antiquo jure civium romanorum*.

Nous avons suivi le texte de l'ouvrage tel qu'il est repris dans *Caroli Sigonii de Antiquo jure populi romani libri undecim*, Bononiae [Bologne], apud Societatem

typographiae bononien, 1574, in-folio. Cette édition, dont William McCuaig indique qu'elle a été largement diffusée, semble avoir été plus accessible au XVIIIe siècle que la première édition de 1560. Elle est ainsi mentionnée dans les *Pensées* de Montesquieu citée par Robert Derathé : « Il faudroit lire Sigonius, *De Republica Atheniensium*. – Je l'ai. Il est intitulé *De antiquo Jure Civium Romanorum*. »[1274] Cette remarque de Montesquieu peut s'expliquer par le fait que, dans l'édition de 1576, l'ouvrage qui ouvre le recueil est le *De antiquo iure civium Romanorum*.

Nous avons traduit dans leur intégralité les chapitres 1 et 17 du premier livre, où Sigonio présente son analyse aristotélicienne, et des extraits des chapitres 3 et 4, que Rousseau a utilisés comme source documentaire.

Caput I, De cive Romano

Eorum, qui iura a populo Romano victore eodem, ac libero acceperunt, quattuor, si diligenter attendimus, quasi gradus fuerunt : unus civium Romanorum, alter Latinorum, tertius Italicorum, provincialium quartus. Ex quibus ut iure Latii civiutas Romana, sic Italico Latinitas, et Italicum provinciali honestius, et commodius fuit. Haec autem iura, quando ut cognitu pulcherrima, sic vetustatis iniuria obscurissima hoc tempore sunt, visa res est digna, in qua illustranda omnem mean operam, atque industriam collocarem, non solum, ut iis litteris, unde praeclara haec monumenta sumuntur, sed etiam, ut civili ipsi disciplinae, ad quam haec omnia tanquam ad finem ultimum referuntur, opis aliquid, atque adiumenti afferrem. Quamobrem veteribus et omnibus et Latinis, et Graecis, monumentis, quae quidem potui, conquisitis, ac perlustratis, doctrinam hanc omnem diuturno a me studio

[1274] Cité *OC* III, p. 1495. Robert Derathé renvoie à l'édition des *Pensées* par Louis Desgraves, dans les *Œuvres complètes* de Montesquieu, dir. A. Masson, Paris, Nagel, t. II, 1950, p. 84, n. *b*.

collectam, ueterumque testimoniis, quoad licuit in hoc impedito disputationis genere, comprobatam, atque pro iudicii mei ratione dispositam in tres partes distribui ; unam, in qua civium Romanorum, alteram, in qua Italiae, tertiam, in qua provinciarum iura descripsi. Scilicet, ut quem illi ordinem ad ius imperii constituendum adhibuissent, ego in eodem instaurando servarem. Incipiamus igitur a civitate, ita ut primum quid civis Romanus constiterit, exquiramus, deinde civium ipsorum divisiones inter se, quae quidem excellerint, persequamur.

[1275]*Placet igitur Aristoteli auctori omnis gravissimae quaestionis locupletissimo, omnem, quae instituitur de ciue, et ciuitate, disputationem a republica cuius illa est civitas, oportere deduci. Scite ille quidem, et probe. Etenim, si civis est pars illius societatis, quae civitas appellatur, civitatis autem descriptio quaedam respublica existimatur ; profecto cum omnis de cive oratio ad reipublicae quaestionem est referenda, tum vero reipublicae eius, cuius potissimum civem quaerimus, nobis ante est ratio cognoscenda. Qui autem praecepta nobis adhuc de republica reliquerunt, ii fere in eo universi consentiunt, ut tres rectas esse respublicas statuant, et res contra depravatas. In bonis regem numerant, optimates, et populum ; in vitiosis tyrannum, paucorum factionem, et plebem. Bonas autem vocant respublicas, cum sive a rege, sive ab optimatibus, sive a populo bene, ac iuste, atque ad totius civitatis utilitatem accomodate res ipsa publica administratur ; pravas vero, in quibus sive tyranni, sive paucorum, sive plebis libidine, atque utilitate omnia diriguntur. Itaque recte tyrannum regi, paucorum factionem optimatibus, plebem populo opposuerunt, quod unus uni, pauci paucis, multi multis ita adversentur, ut ipsi inter se non de re levissima, sed de totius reipublicae fine dissentiant. Ut autem rectas illas, quas dixi vocarunt, sic quae ex illis rectis esset temperata, atque confusa, multi*

[1275] Ici, Sigonio reprend le texte de l'édition de 1560. Le premier paragraphe est différent dans les deux éditions.

optimam esse arbitrati sunt. Cui opinioni Cicero etiam in libris de republica est assensus, cum se veterem illam Romanam rempublicam quam propter temperationem optimam iudicavit, legibus, et institutis informaturum esse professus est. Quibus ex rebus satis intellegi potest, ut non unum perpetuo fuit Romanae reipublicae genus, sic nec unam civium Romanorum rationem exstitisse. Etenim cum complector animo, nunc unum, modo paucos, plerunque multos Romae rerum potitos, eosque modo publica, plerunque privata utilitate omnia esse metitos invenio. Primum enim reges rempublicam tenuerunt, tum tyrannus : quo urbe pulso paucorum patriciorum invasit factio. qui cum in plebem omni honorum aditu interdicto, impotentius dominarentur, eandem eo deduxerunt, ut non ante seditionibus in urbe agitandis conquieverit, quam et ipsa in partem magistratuum, et totius reipublicae venerit. Tum vero inducta est illa, quam Scipio apud Ciceronem laudibus in caelum extulit, reipublicae temperatio qua deinde per Gracchos tribunos plebis tentata, per reliquos omnino labefacta, ad plebem summa reipublicae recidit. cuius tandem opibus fretus C. Caesar perditum unius dominatum invadere non dubitavit. Ex quo fit, ut uarias reipublicae formas varia etiam ciuium genera sint consequuta. Etenim, quod scribit Aristoteles, in quibus subiectae res ita differunt, vt haec sit prima, illa secunda, alia tertia, in iis aut nihil omnino, quatenus tales sunt, aut certe vix aliquid reperiri commune potest. Respublicas autem inter se differre, & perditas bonis esse posteriores uidemus. Quanquam autem Romae reipublicae status saepe mutatus est, nunquam tamen nisi duas mihi formas ipsa habuisse ciuitas videtur, vnam cum unius, aut paucorum, alteram, cum multorum in potestate res fuit. Vt enim regibus, & patriciis dominantibus plebs honoribus caruit, sic iisdem facile, rerum potiente populo, abundauit. Itaque vt in illis rebuspublicis opifices & sellularii ciuium e numero excludebantur, sic in his optimum etiam ius ciuitatis assequebantur. Quo circa nos,

qui civem Romanum qui optimo iure civis fit, hoc loco quaerimus, primam illam uel regum uel patriciorum rempublicam in civis Romani definitione inuestiganda relinquemus, ad eam vero, quae aequatis cum plebe maxime post bellum Tarentinum honoribus est inducta, nec post, nisi imperatoribus omnia ex libidine administrantibus, commutata, omnem nostram hanc disputationem accommodabimus.

Quod igitur in libris suis de republica praeclare scripsit Aristoteles. Civium alios aliqua ex parte, alios omnino cives esse, id in republica etiam Romanorum verissimum esse deprehenditur. Nam cum varia civium Romanorum iura fuerint, qui omnia obtinuerunt, ii optima, qui aliquot, ii non optima lege cives Romani fuerunt. Mihi vero in hanc quaestionem accuratius intuenti, qui civis Romani praeclarum hoc nomen usurparunt, liberi homines videntur fuisse, qui urbem, agrumve Romanum inhabitarint. Ex quibus is mihi demum optima lege civis Romanus videtur, qui domicilium, qui tribum, qui honorum potestatem sit adeptus. Nam qui civem Romanum domicilio tantum, aut tribu, aut honore definiunt, quanquam alius alio magis, tamen nemo huic quaestioni cumulate satisfacit. Is enim demum optima lege civis Romanus iudicatur, qui non domicilium solum, sed tribum etiam, & honorum petitionem est consecutus. Domicilium enim etiam inquilini, & tribum libertini obtinuerunt. Quorum tamen illi nullum ius civitatis, hi vero non optimum habuerunt. Libertinis enim quanquam tribus urbanæ, non tamen honores ullo tempore patuerunt. Qui autem e municipiis fuerunt, quanquam tribum, atque honorem petitionem sunt adepti, tamen quia domicilio caruerunt, non ingenui cives Romani. Sic enim hos appellat in Bruto Cicero, sed municipes, nisi si quando Romæ fortunarum suarum domicilium collocassent, nominati sunt. Ut M. Porcius Cato Tusculanus, quandiu fuit Tusculi, municeps fuit, idest non ingenuus civis Romanus sed civitate Romana donatus ; ubi vero Romam cum rebus suis commigravit, civis Romanus. Quod idem de

avo M. Ciceronis est iudicandum. Ille enim municeps fuit Arpinas, hic civis Romanus quod ille in municipio vivere maluerit, quam Romæ, unde vox illa extitit Scauri consulis, cuius ipse Cicero in libris de legibus meminit : Vtinam M. Cicero isto animo, atque virtute in summa republica nobiscum versari, quam in municipali maluisses. Huic autem definitioni eo libentius assentimus, quod ab Aristotelis definitione civis tradita non longe recedit. Vt enim ille civem plenum, & perfectum honorum gerendorum potestate descripsit, sic nos eundem domicilio, tribu, et honoribus definimus. Ad civitatis autem optimum ius domicilium maxime pertinere, docuit omnis huius iuris auctor, & conditor Romulus, ac deinceps reliqui reges, atque exactis regibus populus Romanus : qui, quos cives fecerunt, omnes Romam transtulerunt, atque in tribus, &, quod probabile coniectura est, in curias descripserunt. In eo vero iure communicando hanc rationem sequuti sunt, vt civitatem dederint, aut oppidanis singulis, aut universis. Singulis, vt Hosto Hostilio Medullino Romulus, vt Lucumoni Tarquinio Tarquiniensi Ancus, vt Ser. Tullio Ocriculano Priscus, qui omnes singulis hominibus, quibus voluerunt, iura civitatis impertiverunt. Anno vero post reges exactos sexto Ap. Claudio Sabino, neque ita multo post Octavo Mamilio Tusculano consulum rogatione populus. Vniversis, vt Antemnatibus, Camerinis, Crustuminis, Sabinis Romulus, quibus civitatem ita dedit, ut, quod scriptum apud Dionysium est, qui tum Romam ex oppidis suis commigrare vellent, ii omnes in tribus descripti civitatis Romanae iura omnia possiderent ; qui domi in patria remanerent, ii nullum ius Romanae civitatis haberent. Atque hi quidem non municipes, sed cives Romani dicti sunt. Ex his autem populis Romanus populus erat conflatus. Siquidem Albanorum tria milia, aut certe paulo amplius Romulo ad urbem condendam affuisse tradit cum Plutarcho Dionysius, quos ille Ramnenses uocauit. reliqua omnis turba peregrinorum fuit, quos ille suscepit in civitatem, Tatiensium, &

Lucerum, sed hi nunquam municipes, semper cives Romani vocati sunt. De quibus sic locutum esse uideo in Balbi defensione Tullium : illud vero sine dubitatione maxime nostrum fundauit imperium, & populi Romani nomen auxit, quod princeps ille creator urbis Romulus fœdere Sabino docuit, etiam hostibus recipiendis augeri hanc civitatem oportere, cuius auctoritate, & exemplo nunquam est intermissa a maioribus nostris largitio, & communicatio civitatis. Post urbem autem a Gallis captam alio modo externo uniuerso populo communicari ciuitas cœpta est. institutum est enim, ut quotquot essent alicuius oppidi cives, quotienscunque Romam venissent, quanquam Romæ domicilium nullum haberent eodem, quo cives Romani loco ducerentur. ii vero dum domi suæ manserunt, municipes, si quando Romam domicilium traduxerunt, cives Romani hoc tamen, aut illo municipio oriundi uocati sunt, ut Porcii Tusculo, Coruncanii Camerio, Marii, & Tulii Arpino. Sed de municipibus post in libris de iure Italiæ disseremus. Hoc vero idcirco in præsentia dictum est, ut intelligeretur, non tribum solum, & honorum petitionem, sed domicilium etiam ad civem Romanum ingenuum, cuius in his libris iura nobis quærenda proposuimus, pertinere. a quo domicilio cum multa alia commoda proficiscuntur, cum maxime sacrorum, libertatis, dignitatis, urbis, fori, ludorum, festorumque dierum. ad quæ amplectenda & retinenda populum Romanum Cicero in agraria actione est cohortatus, cum eum ab agris a Rullo tribuno plebis accipiendis deterreret, ne in colonias deductus urbis Romae domicilium, & tanta præterea commoda posthaberet. Sic enim dixit : Vos Quirites retinete istam possessionem gratiæ, libertatis, suffragiorum, dignitatis, urbis, fori, ludorum, festorumque dierum, ceterorum omnium commodorum. Si ergo civitatis Romanæ quasi fundamentum quoddam Romani domicilii largitio fuit, id vero non nisi in urbe, aut agro Romano patuit, profecto, si traditam ciuis Romanus definitionem confirmare volumus, in qua domicilium, tribum, honoresque posuimus, primum de

urbis, agrive Romani finibus, tum de tribuum Romanarum numero , & iure, postremo de honorum ratione nobis est disserendum. Qua distributione perfecta tum demum ad ciuium ipsorum genera distinguenda, & dissimilitudines demonstrandas descendemus. Quare, quod nunc instat, de urbe, agroque Romano agamus.

Chapitre 1: Le citoyen romain

Parmi ceux, qui reçurent des droits du peuple romain, à la fois vainqueur et libre, il y avait, si nous y prêtons une grande attention, presque quatre ordres : un des citoyens romains, un second des Latins, un troisième des Italiens, le quatrième des provinciaux. Entre ces ordres, la citoyenneté Romaine était plus honorable et avantageuse que les droits concédés aux Latins, et de même la citoyenneté latine l'était plus que les droits des Italiens, et les droits des Italiens plus que ceux des provinciaux. Ces droits, puisqu'ils sont aussi beaux quand on les connaît, qu'ils ont été obscurcis aujourd'hui par l'injure du temps, m'ont semblé constituer une matière digne de consacrer toute mon attention et mon énergie à les faire connaître, afin d'apporter quelque aide et contribution non seulement aux écrits d'où nous prenons ces illustres témoignages, mais encore à la constitution elle-même, à laquelle tout ceci se rapporte comme à son but ultime. C'est pourquoi après avoir rassemblé et parcouru tous les anciens témoignages latins et grecs que j'ai pu, j'ai rassemblé au cours d'une longue étude toute cette matière, l'ai vérifiée, autant qu'il se peut dans ce genre de discussion encombrée, par les témoignages des anciens, et l'ai ordonnée suivant mon jugement. Je l'ai répartie en trois parties : j'expose dans la première le droit des citoyens Romains, dans la seconde celui de l'Italie, dans la troisième celui des provinces. Il est bien évident que j'ai conservé l'ordre même qu'ils ont appliqué pour

établir le droit de commandement. Commençons donc par le droit de citoyenneté, afin de rechercher tout d'abord ce qu'était un citoyen Romain ; ensuite attachons-nous aux catégories entre les citoyens mêmes, qui étaient vraiment excellentes.

Selon Aristote, la plus grande autorité sur toute cette question très importante, il faut tirer toute la discussion établie au sujet du citoyen et de la cité, du gouvernement de la cité en question. C'est très habile et très juste de sa part. En effet, si le citoyen fait partie de cette association qui est appelée cité, on juge de la forme de l'État d'après un certain ordonnancement de la cité ; assurément, si tout le discours sur le citoyen doit être rapporté à la question de la forme de l'Etat, alors il nous faut préalablement connaître l'organisation de l'Etat, dont nous recherchons en premier lieu le citoyen. Ceux qui nous ont légué aujourd'hui leurs leçons au sujet de l'Etat, s'accordent tous généralement sur ce point : ils établissent trois bonnes formes d'Etat, et à l'inverse trois formes dégradées. Ils comptent comme bonnes la royauté, l'aristocratie, et le gouvernement populaire ; parmi les mauvaises, la tyrannie, l'oligarchie, la domination de la plèbe. Ils appellent bonnes formes d'état celles où le bien public même est administré soit par un roi, soit par les meilleurs citoyens, soit par le peuple, avec régularité, justice et en conformité avec l'intérêt de la cité toute entière ; ils appellent mauvaises, celles où tout est réglé selon l'intérêt d'un tyran, du petit nombre, ou des désirs de la plèbe. C'est pourquoi ils ont opposé à juste titre la tyrannie à la monarchie, l'aristocratie à l'oligarchie, le gouvernement de la plèbe à celui du peuple, parce qu'ainsi sont confrontés un seul à un seul, un petit nombre à un petit nombre, le grand nombre au grand nombre, de telle sorte qu'ils ne divergent pas sur un motif trivial, mais au sujet du but de l'ensemble de l'Etat. De même qu'ils pensaient y avoir trois formes qu'ils ont appelées justes, comme je l'ai dit, de même, beaucoup ont estimé que la meilleure était constituée d'une combinaison et d'un

équilibre de ces trois formes. Cicéron a même approuvé cette idée dans son livre *La République*, lorsqu'il déclare qu'il s'apprête à se représenter par ses lois et ses institutions l'ancienne République romaine, la meilleure à ses yeux du fait de son équilibre interne. On peut aisément comprendre de ceci, qu'il n'y a pas toujours eu un seul type de République romaine et qu'il n'a pas existé un seul système de classement des citoyens. De fait, lorsque je me représente que tantôt un seul, puis un petit nombre, et pour la majeure partie le grand nombre a exercé le pouvoir à Rome, je trouve qu'ils ont tout mesuré à l'aune de l'intérêt public parfois, et le plus souvent de l'intérêt privé. Ce furent tout d'abord des rois qui occupèrent l'État, puis un tyran : après qu'il fut expulsé de la ville, une faction composée d'un petit nombre de patriciens l'envahit, qui, exerçant un pouvoir incontrôlé sur la plèbe en lui interdisant tout accès aux honneurs, l'amenèrent au point de ne pas s'apaiser, en fomentant des séditions dans la ville, avant de parvenir elle-même aussi à une partie des magistratures et de l'Etat entier. Alors vraiment fut introduit cet équilibre de l'Etat, que Scipion porte aux nues chez Cicéron. Lorsqu'il fut ensuite attaqué par le fait des tribuns de la plèbe les Gracques, et entièrement renversé par les autres, l'ensemble de l'Etat tomba aux mains de la plèbe. Enfin, César, confiant dans la puissance conférée par la plèbe, n'hésita pas à imposer la domination effrénée d'un seul homme.

Par conséquent, les différentes sortes de citoyens suivent en conséquence les diverses formes d'Etat. Et de fait, comme l'écrit Aristote, dans les différences entre des choses proches, qui font que l'une est la première, l'autre la seconde, une autre une troisième, il est généralement soit complètement impossible, soit à peine perceptible de retrouver à quel point elles sont telles. Nous voyons que les formes d'Etat diffèrent entre elles, et que les mauvaises suivent les bonnes. Bien que la constitution de la république romaine ait souvent changé, la cité ne me semble cependant jamais avoir eu que deux

formes, l'une où un seul ou un petit nombre détenait le pouvoir dans l'Etat, l'autre où le grand nombre l'exerçait. Alors que, sous la domination des rois et des patriciens, la plèbe manquait d'honneurs, elle en avait en abondance lorsque le peuple dominait l'Etat. C'est pourquoi, alors que dans les premières formes d'Etat les artisans et les ouvriers étaient exclus du nombre des citoyens, dans les secondes, ils obtenaient même le meilleur droit de cité. Ainsi, pour nous, qui recherchons ici le citoyen romain qui bénéficiait du meilleur droit de cité, nous laisserons de côté, dans notre recherche de la définition du citoyen romain, ce premier Etat des rois ou des patriciens. Nous consacrerons toute notre discussion à cette forme d'Etat, qui a été instaurée lorsque les honneurs furent également répartis avec la plèbe, après la guerre contre les Tarentins, et qui n'a jamais été changée, si ce n'est lorsque les empereurs administrèrent tout selon leur désir.

Aristote a supérieurement écrit dans son ouvrage sur la république, que parmi les citoyens, certains ont une partie de la citoyenneté, tandis que d'autres l'ont pleinement – ce que l'on saisit dans toute sa vérité dans la constitution même des Romains. Car alors que les droits des citoyens romains furent divers, ceux qui les obtinrent dans leur totalité furent citoyens romains suivant de plein droit, tandis que ceux qui n'en obtinrent qu'une partie le furent en partie. A moi qui ait examiné cette question dans le détail, il me semble que ceux qui ont pris le nom de citoyens romains étaient des hommes libres qui vivaient soient dans la ville de Rome, soit sur le territoire romain (*l'ager romanum*). Parmi eux, il me semble qu'était citoyen romain de meilleur droit qui avait obtenu un domicile, l'appartenance à une tribu, l'accès aux honneurs. Car ceux qui définissent le citoyen romain seulement par le lieu de résidence, la tribu, ou l'accès aux honneurs, bien que certains y soient plus attentifs que d'autres, personne ne prête suffisamment d'attention à cette question. En effet,

celui qui avait obtenu non seulement la résidence, mais aussi la tribu, et le droit de candidater aux honneurs, est enfin estimé comme citoyen romain de plein droit. Les citoyens nés hors de la ville obtinrent en effet le droit de résidence, et les affranchis l'appartenance à une tribu. Les premiers cependant n'eurent jamais de droit de cité, et les seconds n'eurent pas le meilleur. Si les affranchis eurent accès aux tribus urbaines, ils ne l'eurent jamais, à aucun moment, aux honneurs. Ceux qui venaient des municipes, bien qu'ils soient parvenus à entrer dans une tribu et à candidater aux honneurs, ne furent pas des citoyens romains authentiques, parce qu'il leur manqua le droit de résidence. C'est ainsi en effet que Cicéron les appelle dans *Brutus*, mais les municipaux ne reçurent ce nom que lorsqu'ils eurent placé à Rome la résidence de leurs biens. Ainsi, Marcius Porcius Caton de Tusculum, tant qu'il demeura à Tusculum, il fut un municipal, c'est –à-dire, non un libre citoyen Romain, mais quelqu'un à qui l'on donna la citoyenneté Romaine ; mais lorsqu'il déménagea à Rome avec ses affaires, il devint citoyen romain. Il faut penser de même de l'aïeul de Marcus Cicéron. C'était en effet un municipal d'Arpinum, et son descendant un citoyen romain, car le premier préféra vivre dans son municipe, qu'à Rome ; ce qui tira ce mot du consul Scaurus, que Cicéron lui-même rapporte dans son livre *Les lois* : « Pourvu que tu préfères, Marcus Cicéron, te trouver dans cet état d'esprit et de vertu à nos côtés au sommet de l'Etat, plutôt que dans ton municipe. » Nous sommes volontiers en accord avec cette définition, qui ne s'écarte pas beaucoup de la définition du citoyen transmise par Aristote. Tout comme il caractérise le citoyen complet et parfait par le pouvoir d'exercer des honneurs, nous le définissons par la résidence, la tribu et les honneurs. Que le (droit de) résidence ait un rapport avec le meilleur droit de cité, Romulus l'a montré, qui fut le créateur et fondateur de ce droit dans sa totalité, et à sa suite les rois qui restèrent, puis, après l'expulsion des rois, le

peuple romain : qui transféra à Rome tous ceux qu'il faisait citoyens, et les répartit dans les tribus et, selon une hypothèse probable, dans les curies. En conférant ce droit ils suivirent la règle suivante : ils donnèrent la citoyenneté à des étrangers, soit à des particuliers, soit en bloc. A des particuliers, comme le fit Romulus à Hostus Hostilius de Medullum, Ancus à l'Etrusque Tarquin de Tarquinies, Priscus à Servius Tullius d'Ocriculum ; tous accordèrent le droit de cité aux particuliers qu'ils voulurent. Cinq ans après l'expulsion des rois, le peuple l'accorda au Sabin Appius Claudius, et peu de temps après à Octave Mamilius, à la demande officielle des consuls. En bloc : comme le fit Romulus aux habitants d'Antemna, de Cameria, de Crustumeria, et aux Sabins, à qui il donna le droit de cité, de sorte que, comme il est écrit chez Denys, ceux qui souhaitaient quitter leurs villes pour déménager à Rome, répartis dans les tribus, détiennent tous les droits de la citoyenneté romaine ; mais ceux qui restaient chez eux n'avaient aucun droit de citoyenneté romaine. Pourtant ces derniers n'étaient pas appelés municipaux, mais citoyens romains. Le peuple romain était issu de la fusion de ces peuples. Aussi Denys, ainsi que Plutarque, rapporte que trois mille Albains, voire un peu plus, ont assisté Romulus à la fondation de la Ville, qu'il appela Ramnenses. Tout le reste de la foule, composée d'étrangers, qu'il a reçus comme citoyens, les Tatienses et les Luceres, mais ces derniers ne furent jamais appelés des municipaux, mais toujours des citoyens romains. Voici comment je vois qu'en parle Tullius (Cicéron) dans sa défense de Balbus : « Sans doute, ce qui a plus que tout fondé notre empire, et accru le renom du peuple romain, c'est que le premier fondateur de la ville, Romulus, nous a enseigné par le traité passé avec les Sabins, qu'il fallait que cette cité s'accroisse en accueillant même les ennemis. Suivant l'autorité de son exemple, nos ancêtres n'ont jamais cessé de généreusement accorder le droit de cité. Après la prise de la ville par les Gaulois, le droit de cité commença à

être accordé différemment, à un peuple étranger dans son entier. Il fut en effet institué, quel que soit le nombre de citoyens d'une ville, et quel que soit le nombre de fois qu'ils vinssent à Rome, quand bien même ils n'auraient aucune résidence à Rome, dans l'endroit même pour lequel ils étaient considérés comme citoyens romains. Ceux-ci en effet étaient municipaux tant qu'ils demeuraient chez eux, mais dès qu'ils transféraient leur résidence à Rome, c'étaient des citoyens romains ; ils étaient cependant nommés comme venant de tel ou tel municipe, comme les Porcii de Tusculum, les Coruncanii de Cameria, les Marii, et les Tulli d'Arpinum. Mais nous ferons un exposé sur les municipaux par la suite, dans les livres sur le droit de l'Italie. C'est pourquoi je le dis pour l'instant, afin que l'on comprenne, que non seulement l'appartenance à une tribu, et la candidature aux honneurs, mais aussi la résidence comptait pour un libre citoyen romain, dont nous nous proposons, dans cet ouvrage, de rechercher les droits. De nombreux autres avantages proviennent de cette résidence, particulièrement ceux des rites, de la liberté, de la dignité, de la ville, du forum, des jours chômés. Cicéron, dans son discours sur la loi agraire, a exhorté le peuple romain à embrasser à et conserver ces avantages, alors qu'il le dissuadait de recevoir des terrains du tribun de la plèbe Rullus, de peur que, transféré dans les colonies, il ne sous-estime le fait de résider à Rome, et tant d'autres avantages. Voici en effet ce qu'il dit : « Vous, Romains, détenez la possession de la faveur, de la liberté, des suffrages, de la dignité, de l'honneur, de la ville, du forum, des jeux, des jours chômés, et de tous les autres avantages. » Ainsi, si le don de la résidence à Rome fut pour ainsi dire le socle de la citoyenneté romaine, cela ne se manifesta que dans la ville, ou dans le territoire romain, assurément. Si nous voulons confirmer la définition du citoyen romain que nous avons rapportée, dont nous avons posé comme éléments la résidence, la tribu, et les honneurs, il nous faut parler tout d'abord des

limites de la ville et de son territoire, puis du nombre des tribus romaines, et de leur droit, enfin du système des honneurs. Une fois venus au bout de cette répartition, nous en viendrons aux catégories qui doivent être distinguées parmi les citoyens eux-mêmes, et à l'exposé de leurs différences. Ainsi, cela suit immédiatement, nous traiterons de la ville et du territoire romain.

Caput III. De tribubus, et curiis (p. 9)

p. 11 : *Quamobrem, si Liuium attendamus, Seruium regem, urbe in quattuor partes diuisa, primum tribus, ac tribus quattuor a collium, regionumque nominibus appellatas, instituisse dicemus, Palatinam, Suburanam, Collinam, et Esquilinam ; si Dionysium, urbem, quam trium Romulus tribuum fecerat, Seruium in quattuor diuisisse, non gentium, ut ille, quae habitarent, sed locorum, in quibus habitarent,*

habita ratione. [Id autem quemadmodum factum sit, quia non minimi momenti res est, uerbis item Dionysianis allatis, exponam. Seruius, inquit, cum pomœrium protulisset, urbem in quattuor regiones diuisam quattuor tribuum fecit, easque a regionibus nominavit, Palatinam, Suburanam, Esquilinam, Collinam, cum eo usque trium tantum fuisset, qui autem singulas earum partium incolebant, eos alio commigrare, atque alibi censeri, aut tributum conferre vetuit, neque in posterum per tribus generales, ut ante, sed per quattuor locales (sic enim Γενικὰς et Τοπικὰς uertemus) a se institutas rem militarem administrauit, ac singulis partibus praesides, qui ubi quisque habitaret, cognoscerent, praefecit.]

[…] [p. 17 *in fine*]:

Hinc ergo factum est, ut vita agrestium urbanorum vitae anteposita sit, quod illa laboris, haec desidiae plena esset. Id quod significari video a M. Varrone in secundo de re rustica libro his verbis : Viri magni maiores nostri non sine causa praeponebant rusticos Romanos urbanis. Ut ruri enim qui in villa vivunt, ignaviores, quam qui in agris versantur in aliquo opere faciendo, sic qui in oppido sederent, quam qui in rura colerent, desidiores putabant. Itaque annum ita diviserunt, ut nonis modo diebus urbanas res usurparent, reliquis VIII, ut rura colerent. Et liber III : Non sine causa maiores nostri ex urbe in agros redigebant cives suos, quod et in pace a rusticis Romanis alebantur, et in bello ab his tuebantur. Ut ergo rustica vita honestior urbana haberi coepta est, sic rusticae tribus urbanis honoratiores. Itaque urbanis libertinorum ordini relictis in rusticas ab ingenuis commigratum est. Quod quidem Plinius gravissimus omnis antiquitatis auctor, ubi laudes agriculturae narrat, aperte demonstrat, cum ait : Iam distinctio, honosque civitatis ipsius non aliunde erat. Rusticae tribus laudatissimae eorum, qui rura haberent, urbanae vero, in quas transferri ignominiae esset, desidiae probro. Itaque quattuor solae erant, a partibus

urbis, in queis habitabant, Suburana, Palatina, Collina, Esquilina. Nundinis urbem reuisitabant. Et ideo comitia nundinis haberi non licebat, ne plebs rustica auocaretur. *Ergo cum tantum honoris rusticis tribubus accessisset, tum suspicor commutata tota Seruii ratione eos etiam, qui urbem incolerent, nobiles homines in rusticas tribus transferri coepisse. Quid enim ? nonne Appius Claudius, cui ex Sabinis in ciuitatem uenienti pars urbis ad aedes construendas, et ager ad colendum datus est, in rusticam tribum, quae postea a se Claudiae nomen accepit, coniectus est ? certe. Rusticarum vero tribuum honorem ex eo maxime tempore increbuisse crediderim, ex quo tribus censorum arbitrio sunt permissae, ita ut ii et novas tribus addere, et novos cives in tribus coniicere, et veteres tribu movere possent. Quam eorum potissimum fuisse potestatem accepimus. Inde enim eam quisque tribum tenuit, quam sibi non urbis, aut agri habitatio, sed censorium ipsium arbitrium detulisset. Ostendit aperte id Festus, qui in Usentinam tribum ex aliis post etiam ciuitatibus homines a censoribus, quam qui ex Usentina regione uenerant, ait esse translatos. Docet Diodorus, qui Appium Caecum censorem potestatem dedisse ciuibus, ut in quam vellent, tribum distribuerentur, et in qua vellent censerentur, scripsit. Urbanas autem cum multis ante annis ignominiosas esse coepisse putauerim tum maxime post annum CCCCXLIX quo. Q. Fabius censor humillimos homines ex omnibus tribubus in quibus dispersi erant excretos in quattuor urbanas conjecit.*

[...]Nam triginta curiarum numerus idem perpetuo mansit, curiae uero tribuum partes non semper fuerunt. Nam aucto tribuum numero, curiarum tamen non est amplificatus. Praeterea uero cum tribus quattuor factae essent urbanae, reliquae uero rusticae XXXI a partibus agri nominatae, tamen ne ullae quidem curiae in agro constituta sunt. Itaque curiae tantum in urbe aedes fuerunt, in quibus, qui urbem colerent, sigillatim in sua quisque sacra facerent. Ut enim post Seruius Tullius

tribubus urbanis sacra quaedam quae Compitalia et rusticis alia quae Paganalia dicta sunt, assignauit, sic curiis singulis Romulus sua sacra constituerat, uis cuique diuis, quos colere deberent, demonstratis, et sacris faciundis certas pecunias ex aerario sumendas attribuerat, et ut rei divinae curiales cum suis interessent, unaque feriis in curialibus tricliniis epularentur, instituerat.

Chapitre 3. Des tribus, et des curies (extraits)

C'est pourquoi, si nous suivons Tite-Live, nous dirons que le roi Servius, après avoir divisé la ville en quatre parties, a d'abord institué les tribus, et quatre tribus nommées d'après le nom de leur colline et de leur emplacement : la Palatine, la Suburane, la Colline, et l'Esquiline. Si nous suivons Denys [d'Halicarnasse], nous dirons que Servius a divisé la ville, que Romulus avait composée de trois tribus, en quatre, en tenant compte non, comme son prédécesseur, des peuples qui les habitaient, mais des lieux où ils habitaient. Comment cela se fit, parce que ce n'est pas un sujet de peu d'importance, je vais l'exposer en reprenant exactement les mots de Denys. Servius, nous dit-il, alors qu'il avait étendu le pomœrium, composa la ville, qu'il avait divisée en quatre districts, de quatre tribus. Il les nomma d'après leur district, la Palatine, la Suburane, l'Esquiline, la Colline. Alors que la ville n'était composée jusque-là que de trois tribus, dont les habitants peuplaient leur partie respective, il leur interdit de s'établir ailleurs, et de se faire recenser ou de payer leurs impôts dans un autre endroit. Pour la suite, il ne plaça pas l'administration militaire sous la compétence des tribus générales, comme cela se faisait avant, mais des quatre tribus locales (c'est ainsi en effet que nous traduirons « géniques » et « topiques ») qu'il avait instituées. Il mit à la tête de chaque district des présidents, qui connaissaient le lieu d'habitation de chacun.

En conséquence, la vie des paysans fut placée au-dessus de celle des citadins, au motif que l'une était remplie de travail et l'autre d'oisiveté. Cela, je le vois indiqué par Marcus Varron dans le second livre de son ouvrage sur l'agriculture, en ces termes : « Les grands hommes que furent nos ancêtres n'ont pas sans raison placé les Romains de la campagne au-dessus de ceux de la ville. En effet, de même que, à la campagne, ceux qui habitent un domaine agricole sont plus mous à l'ouvrage que ceux passent leur vie aux champs, de même, ils jugeaient ceux qui demeurent dans

une ville fortifiée moins actifs que ceux qui cultivent les terres. C'est pourquoi ils divisèrent l'année de sorte que les citoyens ne s'occupent des activités de la ville qu'un jour sur neuf, et que les huit jours restants, ils cultivent les terres. » Et au livre III : « Ce n'est pas sans raison que nos ancêtres ramenaient leurs concitoyens hors de la ville vers les champs, car en temps de paix les Romains de la campagne les nourrissaient, et en temps de guerre ils les défendaient. » Ainsi, de même que la vie rustique commença à être tenue pour plus honorable que la vie urbaine, de même, les tribus rustiques furent plus honorées que les tribus urbaines. C'est pourquoi les hommes nés libres abandonnèrent les tribus urbaines à l'ordre des affranchis pour venir s'établir dans les tribus rustiques. C'est ce que Pline, l'historien le plus sérieux de toute l'Antiquité, fait voir avec évidence lorsqu'il dit : « Déjà la distinction et les honneurs dans la cité même n'avaient pas d'autre origine. Les tribus rustiques, les plus considérées, étaient formées de ceux qui possédaient des terres, tandis qu'aux tribus urbaines, dans lesquelles il était infamant d'être déplacé, était attaché le déshonneur de l'oisiveté. » C'est pourquoi elles n'étaient que quatre, selon les secteurs de la ville qu'ils habitaient, Subure, le Palatin, la Colline, l'Esquilin. Ils revenaient à la ville les jours de marché. Et c'est ainsi qu'il n'était pas permis de tenir les comices les jours de marché, pour éviter que la plèbe rustique en soit éloignée. Aussi, puisque les tribus rustiques avaient gagné un tel honneur, émets-je l'hypothèse que, une fois que le système de Servius se fut entièrement transformé, ceux des nobles qui vivaient en ville commencèrent aussi à se déplacer dans les tribus rurales. Quoi donc ? n'est-il pas vrai qu'on fit entrer Appius Claudius, à qui on donna un champ à cultiver lorsqu'il vint de chez les Sabins dans la cité pour édifier un temple, dans une tribu rustique, qui prit ensuite d'après lui le nom de Claudia ? […]Je croirais que l'honneur des tribus rustiques s'est surtout accru à partir du moment où les tribus ont

été remises à la décision des censeurs, de sorte qu'ils avaient le pouvoir à la fois d'ajouter de nouvelles tribus, d'associer de nouveaux citoyens aux tribus existantes, et de retirer les anciens d'une tribu. Nous savons que c'était là leur principal pouvoir. S'ensuit en effet, que chacun avait une tribu, attribuée non en fonction du lieu d'habitation, à la ville ou à la campagne, mais par décision des censeurs eux-mêmes. Festus montre cela clairement : il dit que même des hommes d'autres cités furent transférés par les censeurs dans la tribu Usentine, après qu'ils soient venus de la région d'Usentinum. Diodore nous l'enseigne, qui écrit que le censeur Appius Caecus donna aux citoyens le pouvoir d'être répartis et recensés dans la tribu de leur choix. J'aurais tendance à penser que les tribus urbaines commencèrent à être frappées d'ignominie bien des années auparavant, particulièrement après l'an 449 où le censeur Quintus Fabius tria et sépara les hommes les plus humbles de toutes les tribus où ils étaient dispersés pour les mettre dans les quatre tribus urbaines.

[…]Car le nombre de trente curies resta continuellement le même, mais les curies ne furent pas toujours des divisions des tribus. Car, si le nombre de tribus fut accru, celui des curies en revanche ne fut pas augmenté. En outre, alors que les tribus urbaines étaient devenues quatre, les autres, les trente et une tribus rustiques, furent nommées d'après les parties du territoire agricole ; en revanche, absolument aucune curie ne fut établie à la campagne. C'est pourquoi les curies étaient des édifices dans la ville seulement, où ceux qui vivaient en ville pouvaient faire des sacrifices, chacun individuellement. En effet, de même qu'après cela Servius Tullius attribua certaines cérémonies religieuses aux tribus urbaines, et d'autres aux tribus rustiques, qu'il appela Compitalia et Paganalia, de même, Romulus avait institué ses propres rites pour chaque curie, et après avoir montré à chacune les dieux qu'elle devait honorer, il avait aussi attribué des sommes fixes à prendre du trésor public pour assurer les

sacrifices. Il avait ordonné que les membres d'une curie assistent à la cérémonie divine avec leurs proches, et que, les jours de fête, ils dînent ensemble dans les salles à manger de la curie.

Caput IV, De classibus, et centuriis

p. 20, début du chapitre

Ut autem tribus, et curiae a Romulo sunt institutae, sic classes, et centuriae a Seruio Tullio. Omnem enim populum in sex classes distribuit, classes autem omnes in centum tres, ac nonaginta centurias. Primae enim classis octoginta peditum fecit centurias, quadraginta quidem iuniorum, totidem uero seniorum, et decem atque octo equitum. Secundae ex senioribus, iunioribusque uiginti peditum, et duas fabrum. Tertiae item eodem aetatis discrimine habito peditum uiginti, item deinceps duabus tubicinum additis quartae, triginta inde peditum quintae, postremo sextae unam proletariorum,

et capite censorum. Ex quo factum est, ut omnes centurias centum tres, ac nonaginta reddiderit.

Quamquam autem sex descriptae classes sunt, tamen non nisi quinque sunt celebratae, quoniam ultimae non est habita ratio. Hoc ostendit apud Gellium Tubero, qui dixit, Tullium classes quinque census faciendi causa instituisse. Et Liuius, cum ait, tribunos plebis decem creatos binos ex singulis classibus […]

Praeterea uero non eosdem fuisse proletarios, et capite censos, quos sextam expleuisse classem demonstrauimus ; docet idem auctor diligentissimus Gellius lib. XVI ex Iulii Paulii sententia. […]

Qua de re post etiam, ubi de iure suffragi agemus, accuratius disputabimus. Hae igitur, ut hunc locum aliquando concludamus, tribus, curiae, classes, et centuriae fuerunt, in quas uniuersus populus Romanus erat diuisus, et quas omnes ciues Romani necessario obtinebant. Ex quibus satis intellegi potest id, quod iam etiam a principio significauimus, latissimum totius Romanae ciuitatis seminarium fuisse tribum. Nam qui tribum erat adeptus, is eodem etiam tempore et classem, et centuriam obtinuerat. Sed ad reliqua pergamus. [fin du chapitre]

Chapitre IV. Des classes, et des centuries (extraits)

Tout comme les tribus et les curies furent instituées par Romulus, ainsi les classes et les centuries le furent par Servius. En effet, il répartit l'ensemble du peuple romain en six classes, et toutes les classes en cent quatre-vingt-treize centuries. Il forma la première classe, de quatre-vingt centuries de fantassins, quarante de d'hommes en âge de combattre et autant de vieillards, plus dix-huit de chevaliers. La seconde, de vingt centuries de fantassins choisis parmi les vieux et les jeunes, et deux d'artisans. La

troisième, de vingt centuries de fantassins, en conservant pareillement le même critère d'âge. Puis, de la même manière, il forma la quatrième en ajoutant deux centuries de trompettes, la cinquième ensuite de trente centuries de fantassins, et enfin la sixième d'une centurie de prolétaires et des *capite censi*. Cette répartition lui permit de prendre en compte les cent quatre-vingt-treize centuries au complet.

Bien que l'on ait défini six classes, on ne parle que de cinq, car on ne tient pas compte de la dernière. Cela, Tubéron le montre dans Aulu-Gelle : il dit que [Servius] Tullius a institué cinq classes à recenser. Ainsi que Tite-Live, lorsqu'il dit, que l'on choisit deux tribuns de la plèbe dans chaque classe. […]

En outre, les prolétaires différaient des capite censi, dont nous avons montré qu'ils remplissaient la sixième classe. C'est également Aulu-Gelle, historien très exact, qui nous l'apprend au livre XVI de son ouvrage, à travers les mots de Julius Paulius. […]

Nous examinerons ce sujet plus en détail dans la suite, lorsque nous évoquerons le droit de suffrage. Ainsi, pour conclure enfin sur ce point, ces tribus, curies, classes et centuries étaient les catégories entre lesquelles l'ensemble du peuple romain était réparti, et auxquelles tous les citoyens romains étaient nécessairement rattachés. Cela permet aisément de comprendre ce que nous avions indiqué dès le départ : la tribu a constitué la plus vaste pépinière pour l'ensemble de la citoyenneté romaine. Car celui qui avait obtenu une tribu de rattachement était également en même temps rattaché à une classe et à une centurie. Mais poursuivons.

Caput XVII. De iure suffragiorum

Sequitur ius suffragii, in quo magnum momentum non Romanæ solum, sed omni etiam semper civitati positum fuit. Quoniam autem suffragia nusquam, nisi in comitiis populus tulit, comitia vero a Romulo sunt instituta, propterea eundem Romulum suffragiorum auctorem iure optimo possumus nominare.

Comitia uero coetus populi fuerunt, quem magistratus legitime conuocasset, ut aliquid suffragio suo uel juberet, uel prohiberet. Eorum uero tria genera extiterunt, curiata, centuriata, et tributa. Curiata Romulus, centuriata Seruius Tullius, tributa tribunis plebis in rempublicam intulerunt. et curiata quidem dicta sunt, cum populus in curias, centuriata, cum in centurias, tributa, cum in tribus descriptus suffragium iniit. Quae autem curiae, quae centuriae, quae tribus fuerint, satis supra esse demonstratum existimo. Nunc autem illud tantum intelligi uolo, quia ciuis nemo erat, qui non tribum, non curiam, non centuriam obtineret, ne ciuem quidem fuisse quemquam, qui suffragii iure exclusus esset. Quamquam alia in aliis comitiis ciuium ipsorum inter se potestas, atque auctoritas esset. In curiatis enim etsi omnes pariter aduocati sunt, tamen præualente pauperum multitudine, pauperum etiam opes excelluere, at uero in centuriatis contra. Quoniam enim ut maximo quisque censu fuit, ita primus in suffragia missus est, eorumque plurimae centuriae fuere, propterea omnis centuriatorum auctoritas penes diuites fuit. Quorum octo, et nonagintae primae classis centuriae ita uocatae sunt, ut, siquid uariassent, reliquae deinceps ex sequentibus classibus citarentur, si conuenissent, non esset, cur aliae introuocarentur, cum longe numero illis antecellerent. Tributa uero non uere comitia, sed plebis concilium dictum est. Quod ad ea non uniuersus populus uocaretur, sed plebs tantum, patriciis exemptis, unde illud est Livianum libro II : Insignem annum maxime tributa comitia efficiunt, res maior uictoria suscepti certaminis, quam usu. plus enim dignitatis comitiis ipsis detractum est, patribus ex concilio summouendis,

quam virium, aut plebi additum, aut demptum patribus. *Ea præterea communis comitiorum omnium fuit ratio, vt qui plura puncta in singuliis curiis, vel centuriis, vel tribubus tulisset, is eam curiam, vel centuriam, vel tribum, tulisse iudicaretur. Quod autem a pluribus curiis, vel centuriis, vel tribubus esset scitum, id ab omnibus scitum existimaretur. Curiatis porro comitiis reges omnes, & ceteri magistratus, vt quæstores, tribuni plebis, ædilesque eiusdem generis primi creati, pariterque iudicia de capite facta, & leges omnes vsque ad Servium Tullium regem sunt iussæ. postremis autem temporibus duæ tantum rogationes curiatim perlatæ, una de imperio, altera de adoptione. Vt enim curiæ, de quibus diximus, sic etiam comitia curiata diuturnitate temporis exoleuerunt. Centuriatis vero consules, decemuiri, tribunique militum consulares, censores, & prætores designati. Lexque de bello lata, & iudicia perduellionis peracta sunt. Tributa primum usurpari cœpta sunt A. Sempronio, M. Minucio cos [consulibus] post Romam conditam anno CCLXIII, instituto Sp. Sicinii tribuni plebis in iudicio Coriolani, viri patricii, tum cum tribus una, & viginti erant. quibus comitiis damnatus ille exilii caussa [sic] solum vertit. deinde Volteronis tribuni plebis rogatione & tribuni ædilesque ; plebis his comitiis declarari cœpti, cum per aliquot ante annos curiatis essent designati. Atque inde magistratus minores, vt ædiles curules, quæstores, IIIviri [triumviri] capitales, nocturni, & monetales, & eius generis reliqui. ac præter regem sacrorum omnes sacerdotes. Quin etiam leges fere de pace, & civitate danda, latæ, iudiciaque demulcta perfecta sunt. Vt autem centuriata comitia non nisi a maioribus, sic tributa a maioribus, & a minoribus magistratibus haberi licuit.*

Si ergo, ex tribus comitiorum generibus curiata nisi primis temporibus observata non sunt, extremis autem auspiciorum caussa, ut inquit Cicero, paucas quasdam ad res adhibita sunt ; sique tributa, & centuriata nisi civitatis tribubus non

sunt habita, profecto, qui tribum non habuit, is suffragio caruit. Ex hoc autem numero pueros, & senes sexagenarios, & ærarios excipio. Pueros, quia consentaneum non videtur, qui ante XVII annum in legione non meruerint, eos in tribu suffragium pertulisse. Sexagenarios autem, quia de iis ita proditum est a Varrone de vita populi Rom[ani] teste Nonio : Cum in quintum gradum pervenerant, atque habebant sexaginta annos, tum denique erant a publicis negotiis liberi, atque expediti, & ociosi, ideo in proverbium quidam putant venisse : sexagenarios de ponte deiici oportere. idest quod suffragium non ferant, quod per pontem ferebant. Idem autem ille quartum gradum ætatis fecit seniores usque ad annos LX, inde quintum, auctore Censorino, usque ad extremum ætatis senes. Festus autem hoc idem aliquanto apertius : Exploratissimum illud caussae est, quo tempore primum per pontem cœperunt comitiis suffragium ferre, iuniores conclamavere, ut de ponte deiicerentur sexagenarii, quia nullo publico munere fungerentur, ut ipsi potius sibi, quam illis deligerent imperium, cuius sententiæ est etiam Sinnius Capito. Quo eodem alludens Cicero dixit pro Roscio Amerino : Habeo etiam dicere, quem contra morem maiorum minorem annis IX de ponte in Tiberim deiecerit. Quanquam autem alia etiam caussa affertur huius moris, tamen hæc celebratior, ac vulgatior videtur, quam attigit quoque Ouidius in v.[ersibus] Fastorum, his uerbis :

Pars putat, ut ferrent iuuenes suffragia soli,

Pontibus infirmos præcipitasse senes.

Pontes autem in comitiis fuerunt ad tempus constructi, per quos populus suffragium laturus transiret. Accedit, quod Aristoteles pueros, & senes e numero removet germanorum ciuium, pueros, quod ciues sint imperfecti, senes, quod effœti. Aerarios autem uoco, qui a censoribus notæ caussa in ærariorum numerum erant relati. quibus, ut ait Asconius interpres, nullum munus erat relictum, nisi ut essent in albo

centuriæ suæ tantummodo, ut tributi nomine æra penderent. quasi uero omnia alia iura ciuium Romanorum præterquam tributi conferendi amisissent.

Hoc autem suffragiorum ius imminuit aliquantum Cæsar dictaturam perpetuam consequutus. Ille enim (ut inquit Suetonius) comitia cum populo partitus est, ut exceptis consulatus competitoribus de cetero numero candidatorum, pro parte dimidia, quos populus uellet, pronunciarentur, pro altera parte, quos ipse dedisset. & edebat per libellos circum tribum missos scriptura breui : Cæsar dictator illi tribui : Commendo uobis illum, & illum, ut uestro suffragio suam dignitatem teneant. D. autem Augustus comitiorum pristinum ius restituit, ac multiplici pœna coercito ambitu Fabianis, & Scaptiensibus tribulibus suis die comitiorum, ne quid a quopiam candidato desiderarent, singula millia nummum diuidebat.

Chapitre 17 : Le droit de suffrage

Vient ensuite le droit de suffrage, dans lequel réside un élément déterminant, non seulement pour la citoyenneté romaine, mais aussi pour toute citoyenneté, de tout temps. Puisque le peuple ne donne son vote nulle part ailleurs que dans les comices, et que c'est Romulus qui institua les comices, nous pouvons par conséquent appeler à très juste titre Romulus le fondateur des suffrages.

Les comices étaient assurément l'assemblée du peuple, légitimement convoquée par un magistrat, où le peuple avait quelque chose à prescrire ou rejeter par son suffrage. Il en existait de trois sortes, comme nous l'avons appris : les comices curiates, centuriates, et tributes. Les curiates furent introduits dans l'Etat par Romulus ; les centuriates, par Servius Tullius ; les tributes, par les tribuns de la plèbe. Ils furent appelés curiates lorsque le peuple pour aller voter était réparti par curies, centuriates, lorsqu'il l'était par centuries, tributes, lorsqu'il l'était par tribus. Ce qu'étaient les curies, les centuries, les tribus, je crois l'avoir suffisamment expliqué plus haut. A présent, je souhaite seulement faire comprendre que, comme personne n'était citoyen s'il n'était rattaché à une tribu, une curie, une centurie, personne ne l'était non plus s'il était exclu du droit de suffrage, bien que le pouvoir et l'autorité des citoyens eux-mêmes différât dans chaque comice. En effet, même si tous étaient également convoqués aux comices curiates, cependant, comme la foule des pauvres y prévalait, l'influence des pauvres dominait aussi ; c'était l'inverse dans les comices centuriates. Car en effet, si tous les plus riches étaient présents, ils étaient envoyés voter en premier, et c'est d'eux qu'étaient formées le plus grand nombre de centuries. Aussi toute l'autorité des comices centuriates résidait-elle chez les riches. Parmi eux, les quatre-vingt-dix-huit centuries de la première classe étaient appelées de telle sorte

que, si leur avis divergeait, on appelait ensuite à voter les centuries restantes des classes suivantes ; si elles s'accordaient, il n'y avait pas de raison d'introduire les autres, puisque les premières les dépassaient grandement. On dit que les comices tributes n'étaient pas des comices à proprement parler, mais l'assemblée de la plèbe. Car ce n'était pas le peuple entier qui y était appelé, mais seulement la plèbe, à l'exclusion des patriciens. On en trouve l'origine au livre II de Tite-Live : « Les comices tributes rendent l'année extraordinaire, c'est une affaire qui importe plus par la victoire du combat entrepris, que par son usage. On tire en effet plus de prestige des comices eux-mêmes, une fois que les sénateurs ont dû être écartés de l'assemblée, que de forces ; ce prestige est soit ajouté à la plèbe, soit ôté aux patriciens. » En outre, il exista ce système commun à tous les comices, selon lequel le candidat qui remportait le plus de voix dans chaque curie, chaque centurie, ou chaque tribu, était estimé avoir remporté (toute) cette curie, cette centurie, ou cette tribu. Ce qui était une décision de la majorité des curies, des centuries, ou des tribus, était de ce fait jugé être une décision de tous. Dans les temps reculés, tous les rois, et tous les autres magistrats, comme les questeurs, les tribuns de la plèbe, et les premiers édiles du même genre étaient nommés par les comices curiates, et de même, y étaient passés les jugements impliquant la peine capitale, et jusqu'au roi Servius Tullius, toutes les lois y étaient adoptées. Par la suite, seulement deux projets de loi furent adoptés dans les comices curiates, l'une sur le droit de commandement, l'autre sur l'adoption. En effet, comme les curies, dont nous avons parlé, les comices curiates, à la longue, tombèrent en désuétude. Dans les comices centuriates, on nommait les consuls, les décemvirs, les tribuns consulaires de l'armée, les censeurs, et les préteurs. La loi sur la guerre y fut présentée, et les jugements pour haute trahison y furent portés. Les premiers comices tributes se tinrent sous le consulat d'Aulus Sempronius et Marcus Minucius, en l'an

253 après la fondation de Rome, suivant le programme de Spurius Sicinius, tribun de la plèbe, dans le procès de Coriolan, un patricien, alors qu'il y avait vingt et une tribus. Condamné par ces comices à l'exil, Coriolan quitta le pays de ce fait. Ensuite, sur la demande de Voltero, tribun de la plèbe, on commença à nommer à la fois les tribuns et les édiles de la plèbe dans ces comices, alors qu'ils avaient été désignés dans les comices curiates plusieurs années auparavant. Et ensuite les magistrats de moindre importance, comme les édiles curules, les questeurs, les triumvirs capitaux[1276], de nuit[1277] et de la monnaie[1278], et tous les autres de ce genre. Et, outre le roi, tous les prêtres responsables des rites. De plus, le plus souvent, on y discutait les lois sur la paix et l'accord du droit de cité, et on y portait les jugements les moins sévères. Si les comices centuriates ne pouvaient se tenir que sous la direction de magistrats importants, les comices tributes pouvaient avoir lieu sous la direction de magistrats de premier ordre ou d'ordre inférieur.

Ainsi donc, parmi ces trois types de comices, les curiates ne furent pas observés si ce n'est dans les premiers temps, et dans les derniers, du fait des auspices, comme le dit Cicéron, ils furent consacrés à certaines affaires peu nombreuses. Et si les comices tributes et centuriates ne se tenaient que sur la base des tribus de la cité, nécessairement, celui qui n'avait pas de tribu ne disposait pas du droit de suffrage. De ce nombre j'excepte les enfants, les vieillards à partir de 60 ans, et les éraires[1279]. Les enfants, parce qu'il ne paraît pas convenable que ceux qui n'avaient pas servi dans une légion avant leur dix-huitième année votent dans une tribu. Les hommes sexagénaires, parce que Varron nous rapporte à leur sujet, s'appuyant sur le témoignage de Nonius sur la vie du peuple romain : Lorsqu'ils étaient parvenus au

[1276] Commission de trois membres chargés des prisons et des exécutions capitales.
[1277] Commission de trois membres chargés de la paix nocturne.
[1278] Commission de trois membres chargés de la fonte de la monnaie.
[1279] Classe particulière de citoyens non inscrits dans une tribu, soumis à un impôt fixé arbitrairement.

cinquième rang, et qu'ils avaient soixante ans, alors ils étaient enfin libérés des affaires publiques, délivrés et maîtres de leur temps, au point que selon certains, c'était passé en proverbe : il faut évacuer les sexagénaires du pont. C'est-à-dire qu'ils ne votent pas (on votait sur un pont). Celui-ci fit une même classe d'âge, la quatrième, des vieillards âgés de soixante ans ou moins, et ensuite la cinquième, selon Censorinus, des vieillards jusqu'à leur âge le plus ancien. Festus dit la même chose un peu plus clairement : la plus sûre des raisons est que, à l'époque où au départ ils commençaient à voter sur un pont, les plus jeunes criaient afin de jeter hors du pont les sexagénaires, au motif qu'ils ne remplissaient aucun office public, afin qu'eux-mêmes choisissent le pouvoir pour eux-mêmes, plutôt que pour ceux-là. C'est aussi l'avis de Sinnius Capito. Cicéron y fait aussi allusion lorsqu'il dit dans sa défense de Roscius Amerinus : j'ai aussi à parler de celui qu'il a jeté dans le Tibre depuis le pont, qui avait neuf ans de moins que ne le veut notre tradition. Toutefois, on rapporte aussi une autre origine de cette coutume, mais elle paraît plus répandue, et plus diffusée ; Ovide également l'a mentionnée dans son poème les *Fastes*, en ces termes :

Certains pensent, qu'afin que seuls les jeunes puissent voter,

Du haut des ponts, on jetait les vieillards invalides.

On construisait des ponts dans les comices, temporairement, afin que le peuple les traverse pour voter. Il se produisait, ce que dit Aristote, qui retranche les enfants et les vieillards du nombre des citoyens véritables : les enfants, comme citoyens non accomplis, les vieillards, comme citoyens épuisés. J'appelle « éraires », ceux que les censeurs, à cause de leur blâme officiel, rangeaient au nombre des éraires. Comme le dit le commentateur Asconius, aucun office ne leur était laissé, si ce n'est qu'ils figuraient sur le registre de leur centurie seulement afin qu'ils paient une taxe au nom

des impôts - comme s'ils avaient perdu pour ainsi dire tous les autres droits des citoyens romains, sauf celui de payer un impôt.

César réduisit considérablement ce droit de suffrage une fois qu'il eût obtenu la dictature à vie. En effet, comme le dit Suétone, il partagea les comices avec le peuple, afin que, une fois qu'on avait retranché les candidats au consulat du nombre des candidats, ceux-ci soient déclarés pour moitié par la volonté du peuple, pour l'autre moitié, par lui-même. Il s'exprimait au moyen de brochures envoyées dans une tribu, par une expression lapidaire : « César dictateur s'adresse à cette tribu : je vous recommande un tel, et un tel, dans le but qu'il maintienne son propre prestige par votre vote. Auguste rétablit l'antique droit des comices, et, les manœuvres électorales multipliées ayant été réprimées par des peines par ceux qui appartenaient à la tribu des Fabiens et des Scaptiens le jour des comices, il donnait à chacune un millier de sesterces pour éviter qu'ils n'exigent rien d'un candidat particulier.

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres de Rousseau

Manuscrit R 18, BPU de Neuchâtel.

Collection complète des œuvres de Jean-Jacques Rousseau, Genève, 1780-1788, 17 vol. in-4°.

Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau, édition établie et annotée par Ralph. A. Leigh, Genève, Institut et Musée Voltaire puis Oxford, Voltaire Foundation, 1965-1998, 52 vol.

Œuvres complètes, Bernard Gagnebin et Marcel Raymond (dir.), Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1955-1995, 5 vol.

Œuvres complètes, Raymond Trousson et Frédéric Eigeldinger (dir.), Genève – Paris, Slatkine – Honoré Champion, 2012, 24 volumes.

Affaires de Corse, f°71 r°, Christophe Litwin dir., texte établi par James Swenson, Paris, Vrin, 2018.

« Lettre sur la vertu, l'individu et la société », éd. Jean Starobinski et Charles Wirz, *Annales Jean-Jacques Rousseau*, vol. XLI, 1997, p. 313 – 327.

Discours sur l'économie politique, 1755 ; édition, introduction et commentaire sous la direction de Bruno Bernardi, Paris, Vrin, 2002.

Discours sur les sciences et les arts, 1750 ; éd. Jacques Berchtold, Paris, Le Livre de poche, 2004.

Du contrat social, 1762 ; éd. Bruno Bernardi, Paris, Flammarion, 2001.

Du contrat social, ou Essai sur la forme de la République (Manuscrit de Genève), Blaise Bachofen, Bruno Bernardi et Gilles Olivo (dir.), Paris : Vrin, 2012.

Du contrat social, éd. Bertrand de Jouvenel, Genève, Editions du Cheval Ailé, 1947.

Jean-Jacques entre Socrate et Caton. Textes inédits de Jean-Jacques Rousseau (1750-1753), éd. Claude Pichois et René Pintard, Paris, José Corti, 1972.

Jean-Jacques Rousseau traducteur de Tacite, éd. Catherine Volpilhac-Auger, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 1995.

Lettres philosophiques, éd. J.-F. Perrin, Paris, Le Livre de poche, 2003.

Principes du droit de la guerre, Ecrits sur la paix perpétuelle, 1761 ; dir. Blaise Bachofen et Céline Spector, Paris, Vrin, 2008.

The Political Writings of Jean Jacques Rousseau, introduction et notes par Charles E. Vaughan, 2 volumes, Cambridge University Press, 1915, rééd. Oxford, Basil Blackwell, 1962.

Œuvres antiques

ARISTOTE, *Aristotelis Stagiritae, Philosophorum omnium facile principis, opera, quae in hunc usque diem extant omnia*, Bâle, 1548, 3 vol.

———, *Les Politiques*, Pierre Pellegrin (trad.), Paris, Garnier Flammarion, 1990.

AUGUSTIN, *De civitate Dei / La cité de Dieu*, G. Bardy (éd.), G. Combès (trad.), Paris, 1959, Desclée de Brouwer.

CICÉRON, *La république* / *De re publica*, Esther Bréguet (éd. et trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1999 (rééd.)

———, *Traité des lois* / *De legibus*, texte établi et traduit par Georges de Plinval, Paris, Les Belles Lettres, 1959.

Corpus juris civilis. *Corps du droit civil*, trad. Bérenger, Berthelot, Hulot et Tissot, Metz : Behmer et Lamort, Paris : Rondonneau, 1803-1811.

DIOGÈNE LAËRCE, *Vie de Platon*, trad. Alain-Philippe Segonds, Belles-Lettres, 1996.

———, *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, trad. française sous la direction de Marie-Odile Goulet-Cazé, Paris, Librairie générale française, 1999.

FLAVIUS JOSÈPHE, *Histoire des Juifs, écrite par Flavius Joseph, sous le titre de "Antiquitez judaïques", traduite sur l'original grec revu sur divers manuscrits par M. Arnauld d'Andilly.* Paris, D. Thierry, 1687, 2 vol. in-f° (rééd.)

HÉRODOTE, *Les histoires d'Hérodote, traduites en françois par Mr. Du Ryer, de l'Académie françoyse.* Paris, M. E. David, 1713, 3 vol. in-12.

Les Histoires d'Hérodote, mise en françois par M. P. Du Ryer, Grenoble, 1665.

Historiae romanae scriptores latini minores, Francofurti, 1588-1590, 3 vol. in-f° (extraits rassemblés par Frédéric Syburgius).

HORACE, *Epîtres*, François Villeneuve (trad.), Paris, Les Belles-Lettres, 1989.

ISOCRATE, *Aréopagitique*, Georges Mathieu (éd. et trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1991.

LUCAIN, *La Guerre civile* (*La Pharsale*), Abel Bourgery (éd. et trad.) Paris, Les Belles Lettres, 1962

LUCRÈCE, *De rerum natura* / *De la nature*, Alfred Ernout (trad.), Paris, Les Belles-Lettres.

Pausanias, ou Voyage historique de la Grèce, traduit en françois, avec des remarques par M. l'abbé Gédoyn, Paris, Didot, 1731, 2 vol. in-4°.

PLATON : *Divini Platonis opera omnia Marsilio Ficino interprete,* Lyon, 1588.

———*, Les Lois*, trad. Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris, Garnier Flammarion, 2006.

———*, Le Politique,* dans Œuvres complètes, t. IX, 1, éd. et trad. Auguste Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1935.

———, *La République*, dans *Œuvres complètes* de Platon, t. VII, Paris, Les Belles-Lettres, 1931-1934.

PLUTARQUE, *Œuvres de Plutarque*, Jacques Amyot (trad.), Paris, Cussac, 1801-1806, 25 vol in-8°. [Recueil rassemblant dans une même édition la traduction d'Amyot des *Vies* et des *Œuvres morales*]

———, *Vies des hommes illustres grecs et romains*, Genève, Jacob Stoer, 1594.

———, *Œuvres morales et meslées de Plutarque, translatées de grec en françois*, trad. Amyot, chez François Estienne, 1582.

Grecs et Romains en parallèle, *Questions romaines* et *Questions grecques*, Michèle Nouilhan, Jean-Marie Pailler et Pascal Payen (éd. et trad.), Paris, Librairie générale française, 1999.

SALLUSTE, *La Conjuration de Catilina. La Guerre de Jugurtha*, Alfred Ernout (éd. et trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1941.

SÉNÈQUE, *La Vie heureuse. La Providence,* A. Bourgery et René Waltz (trad.), Paris, Les Belles-Lettres, 1997.

TACITE, *Tacite avec des notes politiques et historiques*, Amelot de la Houssaye (trad.), La Haye et Rotterdam, 1690-1735, 10 vol. in-8.

———, *Dialogue des orateurs,* Henri Goelzer (éd.), Henri Bornecque (trad.), Paris, Les Belles-Lettres, 1936.

———*, Vie d'Agricola. La Germanie*, Jacques Perret (éd. et trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1997.

TITE-LIVE : *Historiarum ab urbe condita libri qui supersunt XXXV, cum supplementis librorum amissorum a J. Freinshemio concinnatis*, Jean-Baptiste Crevier (éd.) Paris, 1735-1742.

———, *Histoire romaine*, Paris, Les Belles Lettres, 35 volumes, Jean Bayet, Gaston Baillet, Paul Jal (éd. et trad.) 1940-1984.

VIRGILE, *Géorgiques*, Eugène de Saint-Denis (éd. et trad.), Paris, Les Belles-Lettres, 1956.

Autres sources primaires

ADDISON, Joseph, *Cato,* Londres, J; Tonson, 1713

BALZAC Jean-Louis Guez de, *Dissertations politiques*, dans *Œuvres de M. de Balzac*, Paris, chez Louis Billaine, 1665.

BAYLE Pierre, *Dictionnaire historique et critique*, 5e édition, Bâle, J. L. Brandmuller, 1738, 4 vol. in-folio.

BEAUFORT, Louis de, *Dissertation sur l'incertitude des cinq premiers siècles de l'histoire romaine*, par M ; L. D. B., Utrecht, E. Neaulme, 1738.

BODIN, Jean, *Les Six livres de la République*, Paris, Jacques du Puys, 1576.

———, *Les six livres de la république*, texte revu par Christiane Frémont, Marie-Dominique Couzinet, Henri Rochais, Paris, Fayard, 1986.

———, Les six livres de la république. Livre premier, édition critique bilingue par Mario Turchetti, texte établi par Nicolas de Araujo, Paris, Classiques Garnier, 2013.

———*, La Méthode de l'histoire,* traduite et présentée par Pierre Mesnard, Paris, Les Belles Lettres, 1941.

———, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, texte établi et traduit par Sara Miglietti, Pisa, Edizioni della Normale, 2013.

BOSSUET Jacques-Bénigne, *Discours sur l'histoire universelle à Monseigneur le Dauphin,* Paris, chez Laurent Durand, 1744.

BOUHIER Jean, *Correspondance littéraire du président Bouhier*, éd. Henri Duranton, Saint-Étienne, Université de Saint-Étienne, 1974.

BUFFON, Georges-Louis Leclerc, comte de, *Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du Cabinet du roi*, Paris, Imprimerie royale, 1749-1782.

CONDILLAC, Étienne Bonnot de, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Jean-Claude Pariente et Martine Pécharman (éd.), Paris, Vrin, 2014.

———, *Traité des sensations ; Traité des animaux*, Paris, Fayard, 1984.

CONSTANT Benjamin, *Écrits politiques*, éd. Marcel Gauchet, Paris, Gallimard, coll. « Folio classiques », 1997.

———, *Principes de politique applicables à tous les gouvernements représentatifs*, dans *Œuvres complètes*, V, Kurt KLOOCKE dir., Berlin/New York, De Gruyter, 2011

Dictionnaire de l'Académie françoise, Paris, Veuve Bernard Brunet, 1762.

DIDEROT Denis, *Apologie de Socrate*, dans *Le nouveau Socrate*, Yvon Belaval, Robert Niklaus, Jacques Chouillet, Raymond Trousson (dir.), *Œuvres complètes*, IV, Paris, Hermann, 1978.

DIDEROT, Denis et D'ALEMBERT, *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une Société de gens de lettres. Mis en ordre et publié par M. Diderot, et, quant à la partie mathématique*, par M. d'Alembert, Paris : Briasson, 1751-1780.

FURETIÈRE Antoine, *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots françois tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et les arts*, Paris, 1690.

GROTIUS Hugo, *Le droit de la guerre et de la paix,* traduction de Jean Barbeyrac, Caen, Presses Universitaires de Caen, 2011, fac-similé de l'édition d'Amsterdam, chez P. de Coup, 1724.

———, *Le droit de la guerre et de la paix,* traduction Jean Barbeyrac, Amsterdam, Pierre de Coup, 1729.

GUYON, Claude-Marie, *Histoire des empires et des républiques, depuis le déluge jusqu'à Jésus-Christ*, Paris, H.-L. Guérin, 1736-1741, 12 vol.

HOBBES Thomas, *Le citoyen ou Les fondements de la politique*, trad. Samuel Sorbière, éd. Simone Goyard-Fabre, Paris, Flammarion, 1982.

LA BOËTIE, *De la servitude volontaire, ou Contr'un*, éd. Malcolm Smith, notes additionnelles de Michel Magnien, Genève, Droz, 2001.

LA FONTAINE, Jean de, *Fables*, éd. Jean-Charles Darmon et Sabine Gruffat, Paris, La Livre de poche, 2002.

LAMY Bernard, *La rhétorique ou l'art de parler*, édition critique établie par Benoît Timmermans, Paris, Presses universitaires de France, 1998

———, *La Rhétorique ou L'Art de parler*, édition critique avec introduction et notes par Christine Noille-Clauzade, Paris, Honoré Champion, 1998.

LOCKE John, *Traité du gouvernement civil*, trad. David Mazel, éd. Simone Goyard-Fabre, Paris, Flammarion, 1984.

MACHIAVEL, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, traduction de Toussaint Guiraudet (1798), Préface de Claude Lefort, édition établie et annotée par Annick Pélissier, Berger-Levrault, Paris, 1980.

———*, Discours sur la première décade de Tite-Live*, trad. Alessandro Fontana et Xavier Tabet, Paris, Gallimard, 2004.

———*, Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, éd. Francesco Bausi, Roma, Salerno Editrice, 2001.

———*, Opere* di Machiavelli, a cura di Corrado Vivanti, Paris : Gallimard, Torino : Einaudi, 2005.

———, MELON Jean-François, *Essai politique sur le commerce*, Amsterdam, François Changuion, 1735.

———*, Mémoires de Littérature tirez des Registres de l'Académie royale des Inscriptions et Belles Lettres*, VI, Paris, Imprimerie Royale, 1729.

MONTAIGNE, Michel de, *Essais*, Jean Balsamo, M. Magnien et C. Magnien-Simonin éd., Paris, Gallimard, 2007.

MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat, baron de La Brède et de, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* texte

établi par Françoise Weil et Cecil Courtney, introduction et commentaires de P. Andrivet et C. Volpilhac-Auger, dans *Œuvres complètes*, 1, Oxford : Voltaire Foundation, Napoli : Jovene, 2000.

———, *De l'esprit des lois*, éd. Robert Derathé et Denis de Casabianca, Paris, Classiques Garnier, 2011.

———, *Lettres persanes*, texte établi par Edgar Mass, avec la collaboration de Cecil Courtney, Philip Stewart, Catherine Volpilhac-Auger, dans *Œuvres complètes*, 4, Oxford : Voltaire Foundation, Napoli : Jovene, 2000.

MORERI Louis, *Le grand dictionnaire historique*, Lyon, J. Girin et B. Rivière, 1674.

PETTY William, *Five essays in political arithmetick*, London, Henry Mortlock, 1687.

PRÉVOST, Antoine-François, (trad.) *Histoire générale des voyages*, Paris, Didot, 1747-1749.

PUFENDORF, Samuel von, *Le droit de la nature et des gens, ou Système général des principes les plus importants de la morale, de la jurisprudence et de la politique,* traduction de Jean Barbeyrac, Caen, Presses Universitaires de Caen, 2009, fac-similé de l'édition de Bâle, 1732.

ROLLIN Charles*, Œuvres complètes*, Paris, Firmin-Didot, 1821-1825, 30 vol. in-8°.

SIGONIO, Carlo, *Caroli Sigonii de Antiquo jure civium romanorum libri duo*, Venetiis [Venise], apud J. Zilettum, 1560

———, *Caroli Sigonii de Antiquo jure populi romani libri undecim*, Bononiae [Bologne], apud Societatem typographiae bononien, 1574, in-folio

SIDNEY Algernon, *Discours sur le gouvernement*, *traduits de l'anglais par P.-A. Samson, nouvelle édition conforme à celle de 1702,* Paris, Josse et Langlois, 1793.

VERTOT René Aubert de, *Histoire des révolutions arrivées dans le gouvernement de la République romaine*, Paris, Barois, 1719

VOLTAIRE, *Le Mondain*, dans *Œuvres complètes de Voltaire*, Oxford, Voltaire Foundation, vol. 16, *Œuvres de 1736*, Nicholas Cronk (éd.).

———, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, René Pomeau (éd.), Paris, Classiques Garnier, 1990.

Rome sauvée, ou Catilina, 1753, Genève, Antoine Philibert.

Supplément au siècle de Louis XIV, éd. Claude Lauriol, dans *Œuvres complètes de Voltaire*, vol. 32c, Oxford, Voltaire Foundation, 2012.

Études critiques

ANDRIVET Patrick, « Jean-Jacques Rousseau. Quelques aperçus de son discours politique sur l'antiquité romaine », *SVEC* n° 151, 1976, p. 131-148.

ARENA Valentina, *The Roman Republic of Jean-Jacques Rousseau,* dans *Rousseau's imagined Antiquity*, Avi Lifschitz (éd.), *History of political thought*, n°37, numéro spécial, 2016, p. 8 – 30.

BACHOFEN Blaise, BERNARDI Bruno, CHARRAK André, GUÉNARD Florent (dir.) *Philosophie de Rousseau*, Paris, Editions Classiques Garnier, 2014.

BACHOFEN Blaise et BERNARDI Bruno (dir.), *Rousseau, politique et esthétique. Sur la « Lettre à d'Alembert »*, ENS éditions, Lyon, 2011.

BACHOFEN Blaise, « Intérêt individuel, intérêt privé, intérêt commun », dans *Philosophie de Rousseau*, dir. Blaise Bachofen, Bruno Bernardi, André Charrak et Florent Guénard, Paris, Classiques Garnier, 2014, p 393-411.

———, « Aux limites de l'étatique. La condition politique du peuple juif selon Rousseau», *Pardès* 1/2006 (N° 40-41), p. 171-180

———, *La Condition de la liberté : Rousseau critique des raisons politiques*, Paris, Payot et Rivages, 2002.

BABUT Daniel, *Plutarque et le stoïcisme*, Paris, PUF, 1969.

BACZKO Bronislaw, *Solitude et communauté*, Paris, Mouton, 1974.

BARAT Raphaël, « The Introduction of the Vote by Ballot in the Elections of Magistrates by the General Council of the Republic of Geneva (1707) », dans *Secrecy and Publicity in Votes and Debates*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p. 72-96

BAUCHER Bérengère, *L'art de former un homme : les figures de l'exemple chez Jean-Jacques Rousseau, du premier* Discours *aux* Confessions, thèse de doctorat dirigée par Jacques Berchtold et soutenue à l'université Paris 3 en 2014

———, « Quand le visage de Glaucos devient statue de Glaucus », *AJJR* n° 48, 2008, p. 11-39.

BENREKASSA Georges, *Le Politique et sa mémoire : le politique et l'historique dans la pensée des Lumières*, Paris, Payot, 1983

BERCHTOLD Jacques, *Rousseau et le spectacle*, dir. J. Berchtold, C. Martin, Y. Séité, Paris, Armand Colin, 2014.

———« Peut-on remettre en question l'intention vertueuse des actions héroïques des Romains ? » dans *Jean-Jacques Rousseau et l'exigence d'authenticité. Une question pour notre temps,* dir. Jean-François Perrin et Yves Citton, Paris, Classiques Garnier, 2014, p. 253-271.

———, « Rousseau et l'Antiquité » dans *Jean-Jacques Rousseau et les arts : Panthéon, 29 juin-30 septembre 2012* [catalogue], Paris, Éd. du Patrimoine, 2012, p. 32-36.

———, « Rousseau : un recours iconoclaste à l'histoire », dans *Les philosophes et l'histoire au XVIIIe siècle*, dir. Muriel Brot, Paris, Hermann, 2011.

BERLIN Isaiah, *Freedom and its betrayal: six enemies of humain liberty*, Princeton, Princeton University Press, 2002.

BERNARDI, Bruno, « La politique du citoyen (sur un passage orphelin du *Contrat social*) », *Philosophiques*, volume 43, n° 1, 2016, p. 3-21.

———,« Rousseau et la généalogie du concept d'opinion publique », dans *Jean-Jacques Rousseau en 2012. Puisqu'enfin mon nom doit vivre*, Michael O'Dea (dir.), Oxford, *SVEC*, 2012, n°1, p. 95-127.

———, « Sur le concept de lumières publiques : Rousseau comme Aufklärer », dans *Rousseau et les philosophes*, Michael O'Dea (dir.), Oxford, *SVEC*, 2010, n°12, p. 19-28.

———, « De l'*alienatio* à l'aliénation par l'a*ppallotriôsis* : Rousseau débiteur d'Aristote », *Annales Jean-Jacques Rousseau*, 48, 2008, p. 61-77.

———,« Un corps composé de voix », *Cahiers philosophiques*, n° 109, 2007, p. 29 – 40.

———, *Le principe d'obligation : sur une aporie de la modernité politique,* Paris, Vrin, 2007.

———, *La Fabrique des concepts. Recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, Paris, Honoré Champion, 2006.

———*,* GUÉNARD Florent, SILVESTRINI Gabriella (dir.) *La religion, la liberté, la justice : un commentaire des « Lettres écrites de la montagne » de Jean-Jacques Rousseau* ; Paris, Vrin, 2005.

———, et BENSAUDE-VINCENT Bernadette (dir.), *Rousseau et les sciences*, Paris, L'Harmattan, 2003.

BINOCHE Bertrand, *Religion privée, opinion publique*, Paris, Vrin, 2012.

BLACK Moishe, « *De rerum natura* and the second Discourse », dans R. Grant, Ph. Stewart (éd.), *Rousseau and the Ancients. Rousseau et les Anciens*, North American Association for the Study of Jean-Jacques Rousseau / Association américaine des études Jean-Jacques Rousseau, Montréal, 2001, p. 300-309.

BORGHERO Carlo, *Sparta tra storia e utopia. Il significato e la funzione del mito di Sparta nel pensiero di J.-J. Rousseau*, Cagliari, 1973.

BOSSHARD Peter, *Die Beziehungen zwischen Rousseaus zweitem Discours und dem 90. Brief von Seneca*, Zürich, Juris Druck und Verlag, 1967.

BRIANT Pierre, *Alexandre des Lumières, Fragments d'histoire européenne,* Paris, Gallimard, 2012.

BRISSON Luc et PRADEAU Jean-François, *Les Lois de Platon*, Paris, PUF, 2007.

Christopher Robert BROOKE, « Rousseau's Second *Discourse*: between Epicureanism and Stoicism », dans *Rousseau and Freedom*, ed. Christie McDonald et Stanley Hoffmann, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 44-57.

———, *Philosophic Pride: Stoicism and Political Thought from Lipsius to Rousseau*, Princeton, Princeton University Press, 2012.

BROT Muriel dir., *Les philosophes et l'histoire au XVIIIe siècle*, Paris, Hermann, 2011.

BRUSCHI Christian, « L'antiquité et le discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité », dans *Rousseau, le droit et l'histoire des institutions,* Alfred Dufour, François Quastana et Victor Monnier, (dir). Genève, Schulthess, 2013, p. 119-138.

BURGELIN Pierre, "Rousseau et l'histoire", dans *De Ronsard à Breton. Hommage à M. Raymond,* Paris, J. Corti, 1967.

BURKE Peter, « A survey of the popularity of ancient historians, 1450-1700 », *History and theory*, n° 5, 1966, p. 135-52.

CAMBIANO Giuseppe, *Polis : un modello per la cultura europea*, Roma-Baro, Laterza, 2000 ; *Polis : histoire d'un modèle politique*, trad.Sophie Fermigier, Paris, Aubier, 2003.

CAMPBELL Sally et SCOTT John T., « Rousseau's Politic Argument in the *Discourse on the Sciences and Arts* », *American Journal of Political Science*, vol. 49, n°4, 2005, p. 818-828.

CATALANO Pierangelo, « Rousseau et le droit public romain », dans *Rousseau, le droit et l'histoire des institutions*, *Rousseau, le droit et l'histoire des institutions,* Alfred Dufour, François Quastana et Victor Monnier, (dir). Genève, Schulthess, 2013, p.3-27.

———, *Populus Romanus Quirites*, Torino, G. Giappichelli Editore, 1974.

———, *Tribunato e Resistenza*, Torino, G. B. Paravia, 1971.

CHARBONNEL Nanine, *Philosophie de Rousseau,* Lons-le-Saunier, Aréopage, 2006, 3 volumes.

CHARRAK André et SALEM Jean, (dir.) *Rousseau et la philosophie*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004.

CHARRAK André, « Langage et pouvoir selon Rousseau », dans *Langage et pouvoir à l'âge classique*, Pierre-François Moreau et Jean Robelin (éd.) Besançon, Presses universitaires franc-comtoises, 2000, p. 69-87.

———, « Genève est-elle "bien constituée" ? », dans *La religion, la liberté, la justice. Un commentaire des « Lettres écrites de la montagne » de Jean-Jacques Rousseau*, B. Bernardi, F. Guénard, G. Silvestrini dir., Paris, Vrin, 2005, p. 147-154.

CHEVALLIER Raymond (dir.), *L'Antiquité gréco-romaine vue par le siècle des Lumières*, Centre de recherches A. Piganiol, Tours, 1987.

CITTON Yves, *Portrait de l'économiste en physiocrate : critique littéraire de l'économie politique*, Paris, L'Harmattan, 2001.

CROGIEZ-LABARTHE Michèle, *Rousseau et le paradoxe*, Paris, Honoré Champion, 1997.

CUCCHI Paolo, « Rousseau, lecteur de Machiavel » dans *Jean-Jacques Rousseau et son temps*, Michel Launay (dir.), Paris, Nizet, 1969.

DERATHÉ Robert, « La place et l'importance de la notion d'égalité dans la doctrine politique de Jean-Jacques Rousseau », dans *Rousseau after two hundred years*, R. A. Leigh, (éd.) Cambridge University Press, Cambridge 1982, p. 55-65.

———, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1950.

DE SENARCLENS Vanessa, « L'exception de la tragédie antique grecque dans la *Lettre à d'Alembert sur les spectacles* de 1758 », dans *Rousseau et le spectacle*, J. Berchtold, C. Martin, Y. Séité, (dir.) Paris, Armand Colin, 2014, p. 43-56.

———, *Montesquieu historien de Rome. Un tournant pour la réflexion sur le statut de l'histoire au XVIIIe siècle*, Genève, Droz, 2003.

DESTRI Chiara, « Rousseau's (not so) Oligarchic Republicanism », *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, volume 19, n° 2, 2016, p. 206-216.

DUFOUR Alfred, QUASTANA François et MONNIER Victor, (dir.) *Rousseau, le droit et l'histoire des institutions,* Genève, Schulthess, 2013.

DUPRAT Jean-Pierre, « Histoire et construction de modèles dans la pensée politique (Machiavel, Hobbes et Rousseau) », dans *L'histoire institutionnelle et juridique dans la pensée politique, actes du XVIIe colloque de l'A. F. H. I. P.*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2006, p. 297-316.

DURANTON Henri, « Les problèmes de l'écriture historique dans la première moitié du XVIIIe siècle: Secousse théoricien de l'histoire », dans *Correspondance littéraire du président Bouhier*, éd. Henri Duranton, t. 1, Lettres de Denis-François Secousse, Saint-Étienne, Université de Saint-Étienne, 1974, p. 97-103.

EHRARD Jean, « Brutus en France vers 1700 : un héros à problèmes », dans *Bruto il Maggiore nella letteratura francese a dintorni*, Franco Piva (dir.), Fasano, Schena editore, 2002, p. 141-156.

EL MURR Dimitri, « Rousseau lecteur du *Politique* de Platon », *Revue française d'histoire des idées politiques*, n°37, 2013/1, p. 5-33.

Études sur le Contrat social de Jean-Jacques Rousseau, actes des journées d'étude de Diion, 3-6 mai 1962, Publications de l'Université de Diion, Paris, Les Belles-Lettres, 1964.

FROMENTIN Valérie, « Fondements et crises de la royauté à Rome : les règnes de Servius Tullius et de Tarquin le Superbe chez Tite-Live et Denys d'Halicarnasse », dans *Fondements et crises du pouvoir*, dir. Sylvie Franchet d'Espèrey, Valérie Fromentin, Sophie Gotteland et alii, Bordeaux, Ausonius, 2003, p. 69-82.

GAGNEBIN Bernard, « Le rôle du législateur dans les conceptions politiques de Rousseau », dans *Etudes sur le Contrat social*, Publications de l'Université de Diion, Paris, Les Belles Lettres, 1964, p. 277-290.

GITTLER Bernard, *Rousseau et l'héritage de Montaigne*, thèse de doctorat préparée sous la direction de Bruno Bernardi et soutenue à l'Ecole Normale Supérieure de Lyon en 2015.

GOLDSCHMIDT Victor, *La doctrine d'Epicure et le droit*, Paris, Vrin, 1977.

———, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, 1974.

———, « La "constitution" du *Discours sur les sciences et les arts* », *RHLF*, 72e année, n° 3, 1972, p. 406-427.

Henri GOUHIER, *Les Méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Vrin, 1970.

———, « Nature et histoire dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau », *AJJR*, n°33, 1953-1955, p. 7-48 .

GOYARD-FABRE Simone, « Rousseau et les législateurs grecs », *Diotima*, n°12, 1984, p. 120-130.

GRANT Ruth et STEWART Philip (éd.), *Rousseau and the Ancients/ Rousseau et les Anciens*, Montréal, North American Association for the Study of Jean-Jacques Rousseau, collection Pensée libre n°8, 2001.

GREGORIO Francesco, « La question du platonisme de Rousseau », *Philosophie antique*, n°11, 2011, p. 43-71.

GRELL Chantal, *Le Dix-huitième siècle et l'Antiquité en France, 1680-1789*, Oxford, Voltaire Foundation, 1995.

———, *L'Histoire entre érudition et philosophie : étude sur la connaissance historique à l'âge des Lumières*, Paris, PUF, 1993.

GUÉNARD Florent, *Rousseau et le travail de la convenance*, Paris, Honoré Champion, 2004.

———, « L'État et la famille », dans Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, éd. B. Bernardi, Paris, Vrin, 2002, p. 88-102.

GUION, Béatrice *Du bon usage de l'histoire : histoire, morale et politique à l'âge classique*, Paris, Honoré Champion, 2008.

HIRSCHMAN Albert, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism Before its Triumph*, Princeton, Princeton University Press, 1977 ; *Les*

Passions et les intérêts : justifications politiques du capitalism avant son apogée, trad. Pierre Andler, Paris, PUF, 1997.

HENDEL Charles, *Jean-Jacques Rousseau, moralist*, London – New York, Oxford University Press, 1934.

HOBSON Marian, « Jean-Jacques Rousseau and Diderot in the late 1740s: satire, friendship, and freedom », dans *Rousseau and Freedom*, Christie McDonald et Stanley Hoffmann (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 58-76.

HOLLEY Jared, « "*In verba magistri* ?": Assessing Rousseau's classicism today », *History of Political Thought*, 37, 4, 2016, p. 64-87.

———, Jared Holley, [*Eighteenth-Century Epicureanism and the Political Thought of Jean-Jacques Rousseau*], University of Cambridge, 2013.

HULLIUNG Mark, *The Autocritique of Enligntenment, Rousseau and the Philosophers*, Cambridge, Harvard University Press, 1994.

ISMARD Paulin, *L'Événement Socrate*, Paris, Flammarion, 2013.

JOHNSON Curtis, « Who is Aristotle's citizen? », *Phronesis* n° 29, 1984, p. 73-90.

KELLY Christopher, *Rousseau's exemplary life. The Confessions as Political Philosophy*, Ithaca, Cornell University Press, 1987.

KRIEF Huguette, « Rousseau et la "science" des voyageurs » dans *Rousseau et les sciences*, Bruno Bernardi et Bernadette Bensaude-Vincent (dir.), Paris, L'Harmattan, 2003, 175-192.

LABRO Catherine, « Le débat Rousseau /Montesquieu dans le premier *Discours* : réception et médiations », dans *Débats et polémiques autour de L'esprit des lois*, *Revue française d'histoire des idées politiques*, 2012/1, n°35, p. 135-145.

L'AMINOT Tanguy *et alii* éd., *Jean-Jacques Rousseau, politique et nation : actes du 2e colloque international de Montmorency*, Paris, Champion, 1995.

LAUNAY Michel, *Jean-Jacques Rousseau, écrivain politique*, Genève, Slatkine, 1989.

———, « Rousseau, écrivain » dans R. A. Leigh dir. , *Rousseau after two hundred years*, *Proceedings of the Cambridge bicentennial Colloquium,* Cambridge, Cambridge university Press, 1982, p. 217-223.

———, (dir.) *Jean-Jacques Rousseau et son temps*. *Politique et littérature au XVIIIe siècle,* Paris, Nizet, 1969.

———, « Le *Discours sur les sciences et les Arts* : Jean-Jacques entre Madame Dupin et Montesquieu », dans *Jean-Jacques Rousseau et son temps*, Michel Launay, (dir.) Nizet, Paris, 1969, p. 93-103.

———, « L'art de l'écrivain dans le *Contrat social* », *Études sur le Contrat social de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Les Belles-Lettres, 1964, p. 351 – 378.

LAURAND Valéry, *La politique stoïcienne*, Paris, PUF, 2005.

LE BOULER Jean-Pierre, « Les emprunts de Rousseau à la bibliothèque du roi », *AJJR,* 38, 1969-1971, pp. 241-258.

LEDUC-FAYETTE Denise, *Jean-Jacques Rousseau et le mythe de l'Antiquité*. Paris, Vrin, 1974.

LEIGH, Ralph Alexander, (dir.) *Rousseau after two hundred years*, *Proceedings of the Cambridge bicentennial Colloquium,* Cambridge, Cambridge university Press, 1982.

———, « Jean-Jacques Rousseau and the myth of Antiquity in the eighteenth-century » dans *Classical Influences on Western Thought, a. d. 1650-1870* éd. par Robert R. Bolgar, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. 155-180.

———, « Le *Contrat social* œuvre genevoise ? », *AJJR* n°39, 1972-1977, p. 93-111.

LORAUX Nicole et VIDAL-NAQUET Pierre, « La formation de l'Athènes bourgeoise : essai d'historiographie 1750-1870 », dans *Classical influences on Western thought*, Robert R. Bolgar, (éd.) Cambridge, Cambridge University Press, p. 169-222.

LÉVY Carlos, « Sénèque et la circularité du temps », dans *L'ancienneté chez les Anciens*, Béatrice Bakhouche (dir.), t.2, Montpellier, 2003, p. 491-511.

LÉVY Edmond, « La Sparte de Platon », *Ktèma*, vol. 30, 2005, p. 217-136.

LIFSCHITZ Avi, (éd.) *Engaging with Rousseau. Reaction and Interpretation from the Eighteenth Century to the Present*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, p. 152‑167.

———, *Rousseau's Imagined Antiquity*, History of Political Thought, volume 37, numéro spécial, 2016.

———, « The Enlightenment Revival of the Epicurean History of Language and Civilization », dans N. Leddy, A.S. Lifschitz (éd.), *Epicurus in the Enlightenment*, Oxford, Voltaire Foundation, 2010, p. 207-226.

LOBRANO Giovanni, « Contratto sociale contro rappresentanza : lo straordinario schema giusromanistico di J.-J. Rousseau », dans *Rousseau, le droit et l'histoire des institutions*, Alfred Dufour, François Quastana, Victor Monnier (dir.) Genève, Schulthess, 2013 p. 81-116.

LOTTERIE Florence, *Progrès et perfectibilité : un dilemme des Lumières françaises* (1755-1814), Oxford, Voltaire Foundation, 2006.

LOVEJOY Arthur et BOAS George, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1935.

LYONS John D., *Exemplum. The Rhetoric of example in Early Modern France and Italy*, Princeton, Princeton University Press, 1989.

MALENFANT Marie-Claude, *Argumentaires de l'une et l'autre espèce de femme : le statut de « l'exemplum » dans les discours littéraires sur la femme, 1500-1550*, Laval, Presses de l'Université Laval, 2003.

MAROCCO STUARDI Donatella, « Alcune osservazioni circa la distinzione tra *souveraineté* et *gouvernement* nella *République* e nel *Contrat social* », *Il pensiero politico*, 23e année, n°1, 1990, p. 19-51.

MARTIN Christophe, *« Éducations négatives » : fictions d'expérimentation pédagogique au dix-huitième siècle*, Paris, Classiques Garnier, 2010.

MARTY Frédéric, *Louise Dupin : la pensée d'une féministe entre Montesquieu, Voltaire et Rousseau*, thèse de doctorat préparée sous la direction de Jean-Noël Pascal et soutenue à Toulouse en 2014.

MASTERS Roger, *The Political Philosophy of Rousseau*, Princeton, Princeton University Press, 1968.

MCCORMICK, John « Rousseau's Rome and the Repudiation of Populist Republicanism », *Critical Review of International Social and Political Philosophy,* volume 10, n° 1, 2007, p. 3-27.

MCCUAIG William, *Carlo Sigonio: The Changing World of Late Renaissance*, Princeton, Princeton University Press, 1989.

———, « Sigonio and Grouchy : Roman studies in the sixteenth century», *Athenæum*, n°64, 1986, p. 147-183.

MCDONALD Christie et HOFFMANN Stanley (éd)., *Rousseau and Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

MERLE Alexandra et OÏFFER-BOMSEL Alicia (éd.), *Tacite et le tacitisme en Europe à l'époque moderne*, Paris, Champion, coll. « Colloques, congrès et conférences sur le Classicisme », 2017.

MILLAR Fergus, *The Roman Republic in Political Thought*, Hanover, University Press of New England Press, 2002.

———, « The Political Character of the Classical Roman Republic, 200-151 B. C. », *The Journal of Roman Studies*, n° 74, 1984, p. 1-19.

MOREL Pierre-Marie, « Rousseau, l'épicurisme et l'origine des langues », dans *Le Siècle des Lumières, IV : L'Héritage de l'Antiquité dans la culture européenne du XVIIIe siècle*, Académie des sciences de Russie, Moscou, Naouka, 2012, p. 244-257.

MOSSÉ Claude, « La conception du citoyen dans la *Politique* d'Aristote », *Eirene* n°6, 1967, p. 17-21.

MOSTEFAI, *Le Citoyen de Genève et la République des Lettres : étude de la controverse autour de la « Lettre à d'Alembert » de Rousseau,* New York, Peter Lang, 2003.

NICHOLS J. H., *Epicurean Political Philosophy: The* De Rerum Natura *of Lucretius*, Ithaca, Cornell University Press, 1976.

NICOLET Claude, *Le Métier de citoyen dans la Rome républicaine*, Paris, Gallimard, 1976 (rééd.)

———, « Cicéron, Platon et le vote secret », *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 19e année, n° 1, 1970, p. 39-66.

O'DEA Michael, (dir.) *Jean-Jacques Rousseau en 2012 : « puisqu'enfin mon nom doit vivre »*, Oxford, Voltaire Foundation, 2012.

———, (dir.) *Rousseau et les philosophes*, SVEC, Oxford, Voltaire Foundation, 2010

PASQUINO Pasquale, « Between Machiavelli and Carl Schmitt: Remarks on Rousseau's Dictatorship », *Storia del pensiero politico*, n°2, 2013, p. 145-154.

PAYEN Pascal (dir.), *Dictionnaire Plutarque*, dans *Vies parallèles*, trad. Anne-Marie Ozanam, éd. François Hartog, Paris, Gallimard, 2001.

Pensée de Rousseau (recueil d'articles sur Rousseau par P. Bénichou, E. Cassirer, R. Derathé, C. Eisenmann, V. Goldschmidt, L. Strauss, E. Weil), Paris, Le Seuil, 1984.

PÉNIGAUD DE MOURGUES Théophile, « Intérêt commun ou intérêt général ? De l'enjeu d'une décision terminologique chez Rousseau », *Astérion*, n°17, 2017, p. 1-11.

PERRIN Jean-François, et CITTON Yves, (dir.), *Jean-Jacques Rousseau et l'exigence d'authenticité*, Paris, Classiques Garnier, 2014.

———, « César à Bossey : le palimpseste antique au livre I des *Confessions* », *Annales Jean-Jacques Rousseau*, n°48, 2008, p. 317-337.

PIRE Georges, « De l'influence de Sénèque sur les théories pédagogiques de Jean-Jacques Rousseau » *AJJR* n°33, 1953-1955, p. 57-92.

———, « Du bon Plutarque au Citoyen de Genève », *Revue de littérature comparée*, 32e année, n°4, octobre-décembre 1958, p. 510-547.

POCOCK John Greville Agard, *The Machiavellian moment. Florentine political thought and the Atlantic tradition*, Princeton – Londres, Princeton University Press, 1975 ; traduction PUF 1997.

PIVA Franco (dir.), *Bruto il maggiore nella letteratura francese e dintorni*, Fasano, Schena editore, 2002.

PONTIER Pierre, « Xénophon, Sparte, et Phlionte », *Ktèma*, vol. 32, 2007, p. 363-377.

POSTIGLIOLA Alberto, *La città della ragione. Per una storia filosofica del settecento francese*, Roma, Bulzoni, 1992.

———, « Sur les modèles politiques chez Rousseau », *Transactions of the Seventh International Congress on the Enlightenment*, Oxford, Voltaire Foundation, 1989, p. 917-920.

———, « De Malebranche à Rousseau : les apories de la volonté générale et la revanche du "raisonneur violent" », *AJJR* n°39, 1972-1977, p. 123-138.

QUASTANA François, DUFOUR Alfred, MONNIER Victor (dir.), *Rousseau, le droit et l'histoire des institutions*, Genève, Schulthess, 2013.

RADICA Gabrielle, *L'histoire de la raison : anthropologie, morale et politique chez Rousseau*, Paris, Honoré Champion, 2008.

RASKOLNIKOFF Mouza, *Histoire romaine et critique historique dans l'Europe des Lumières : la naissance de l'hypercritique dans l'historiographie de la Rome antique*, Rome – Strasbourg, EFR – AECR, 1992.

RAYNAUD Philippe, « Angleterre », dans *Dictionnaire Montesquieu* [en ligne], sous la direction de Catherine Volpilhac-Auger, ENS de Lyon, septembre 2013. URL : http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1377670054/fr

REY Alain (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Le Robert, 2012.

RICHEBOURG Marguerite, *Essai sur les lectures de Rousseau*, Genève, Jullien, 1934.

RILEY Patrick, *The General Will. The Transformation of the Divine into the Civic*, Princeton, Princeton University Press, 1986.

ROSENBLATT Helena, *Rousseau and Geneva: from the "First Discourse" to the "Social Contract"*, 1749-1762, Cambridge – New York, Cambride University Press, 1997.

SCHERF Guilhem et KOPP Edouard, DESMAS Anne-Lise, TREY Juliette, [dir], *Edme Bouchardon, 1698-1762, Une idée du beau*, Paris, Editions du Musée du Louvre / Somogy, 2016

———, (dir.) *Jean-Jacques Rousseau et les arts*, Paris, Éditions du patrimoine – Centre des monuments nationaux, 2012.

SCHÜTRUMPF Eckart, *The Earliest Translations of Aristotle's Politics and the Creation of Political Terminology*, Wilhelm Fink, 2014.

SENECHAL Anicet, « Rousseau secrétaire de Mme Dupin », *AJJR* n° 36, p. 173-290.

SENELLART Michel, *Les arts de gouverner : du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Seuil, 1995.

SHKLAR Judith, *Men and citizens: a study of Rousseau's social theory*, Cambridge University Press, 1969.

———, « Rousseau's two models: Sparta and the Age of Gold », *Political Science Quarterly*, 81e année, n°1, 1966, p. 25-51.

SILVERTHORNE Michael J., « Rousseau's Plato », *SVEC*, n°116, 1973, p. 235-249.

SILVESTRINI Gabriella, « Rousseau, Pufendorf and the eighteenth-century natural law tradition », *History of European ideas*, 2010, vol. 36, cahier 3, p. 280 – 301.

———, *Diritto naturale e volontà generale : Il contrattualismo repubblicano di Jean-Jacques Rousseau*, Torino, Claudiana Editrice, 2010

———, « Genève comme modèle dans la pensée politique de Rousseau, du second *Discours* aux *Lettres de la montagne* », dans *La Religion, la liberté, la justice*, Paris, Vrin, 2005, p. 211-240.

———, *Alle radici del pensiero di Rousseau. Istituzioni e dibattito politico a Ginevra nella prima metà del settecento*, Milan, Franco Angeli, 1993.

SPECTOR Céline, *Rousseau et la critique de l'économie politique*, Pessac, Presses universitaires de Bordeaux, 2017.

———, « Rousseau at Harvard » dans *Engaging with Rousseau. Reaction and Interpretation from the Eighteenth Century to the Present*, Avi Lifschitz (éd.) Cambridge, Cambridge University Press, 2016, p. 152‑167.

———, « Coutumes, mœurs, manières », article du *Dictionnaire Montesquieu* [en ligne], sous la direction de Catherine Volpilhac-Auger, ENS de Lyon, septembre 2013. URL : http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1376474087/fr

———, *Au prisme de Rousseau : usages politiques contemporains*, Oxford, Voltaire Foundation, 2011.

———, « Les principes de la liberté politique et la constitution d'Angleterre : Lettres de la montagne, VIII et IX », dans *La Religion, la liberté, la justice*, Paris, Vrin, 2005, p. 193-210.

SPINK John, *Jean-Jacques Rousseau et Genève*, Paris, Boivin, 1934.

STAROBINSKI Jean, *Accuser et séduire. Essais sur Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Gallimard, 2012.

———, *Le remède dans le mal : critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, Paris, Gallimard, 1989.

———, « Rousseau et l'éloquence », dans *Rousseau after 200 Years*, R. A. Leigh éd., Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 185-205.

———, « The Accuser and the Accused », *Daedalus*, 107e année, n°3, 1978, p. 41-58.

———, "Eloquence and liberty", *Journal of the history of ideas*, 38e année, n° 2, 1977, p. 195-210.

———, « La Prosopopée de Fabricius », *Revue des sciences humaines*, n° 41, 1976, 83-96.

———, *Jean-Jacques Rousseau, la transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1971.

STRAUSS Leo, *Natural right and history*, Chicago, The University of Chicago Press, 1953 ; *Droit naturel et histoire*, trad. Monique Nathan et Éric de Dampierre, Paris, Flammarion, 1986.

———, « The Spirit of Sparta and the taste of Xenophon », *Social Research*, 1939, 6e année, n° 4, p. 502-536.

SWENSON James, « La vertu républicaine dans le *Contrat social* », dans *Philosophie de Rousseau*, dir. Blaise Bachofen, Bruno Bernardi, André Charrak et Florent Guénard, Paris, Classiques Garnier, 2014, p. 379-392.

———, « "Le concours de la religion" : une religion politique ou une politique des religions ? » dans Du contract social ou Essai sur la forme de la République, éd. Blaise Bachofen, Bruno Bernardi, Gilles Olivo, Paris, Vrin, 2012, p. 203-218.

———, *On Jean-Jacques Rousseau Considered as One of the First Authors of the Revolution*, Stanford, Stanford University Press, 2000.

TOUCHEFEU Yves, *L'Antiquité et le christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*, Oxford, Voltaire Foundation, 1999 .

———, « Les institutions politiques romaines comme "modèle" démocratique au XVIIIe siècle, en France. De Rollin à Rousseau », *Antichità e rivoluzioni da Roma a Constantinopoli a Mosca*, Roma, Herder, 2002, p. 83-116.

———, « Image et fonction de Rome dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau », *Idea giuridica e politica di Roma e personalità storiche*, II, Da Roma alla terza Roma, Rendiconti, 10, Roma, Herder, 1991, p. ??

TROUSSON Raymond et EIGELDINGER Frédéric, dir., *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau,* Paris, Honoré Champion, 1996.

———, “Rousseau, traducteur de Sénèque”, *Travaux de littérature*, 3, 1990, p. 139-151.

———, « Jean-Jacques Rousseau, traducteur de Tacite », *Studi francesi*, 14, 1970, p. 231-243 .

———, *Socrate devant Voltaire, Diderot et Rousseau. La conscience en face du mythe*, Paris, Minard, 1967.

TUCK Richard, *The Sleeping Sovereign: The Invention of Modern Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016.

VIROLI Maurizio, *La théorie de la société bien ordonnée chez Jean-Jacques Rousseau*, Berlin – New York, De Gruyter, 1988.

VOLPILHAC-AUGER Catherine, (dir)., *Débats et polémiques autour de L’esprit des lois*, *Revue française d’histoire des idées politiques*, 2012/1, n°35.

———, « "Tais-toi Jean-Jacques". D’*Émile* aux *Dialogues* », dans *Rousseau et les philosophes*, Michael O’Dea (dir.), Oxford, Voltaire Foundation, 2010, p. 99-107

——— , « Brutus au carrefour des genres ou à quoi sert Brutus ? » dans Franco Piva (dir.), *Bruto il maggiore nella letteratura francese e dintorni*, Fasano, Schena editore, 2002, p. 157-171.

——— , « Dialogue de Jean-Jacques et de Sénèque aux enfers: sur la traduction de l’*Apocoloquintose* de Sénèque » dans *Rousseau and the Ancients/ Rousseau et les Anciens* Ruth Grant & Philip Stewart (éd.), Montréal, North American Association for the Study of Jean-Jacques Rousseau, collection Pensée libre n°8, 2001.

——— , *Jean-Jacques Rousseau traducteur de Tacite*, Saint-Etienne, Publications de l’Université de Saint-Etienne, 1995.

——— , et FLAMARION Edith (dir.), *L’Antiquité, Dix-huitième siècle*, n° 27, 1995.

———, *Tacite en France de Montesquieu à Chateaubriand*, Oxford, Voltaire Foundation, 1993.

WILLIAMS David, *Rousseau's Platonic Enlightenment*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2007.

WOLFF Francis, *Aristote et la politique*, Paris, PUF, 1994.

INDEX

Les numéros renvoient au numéro de page.

Addison, Joseph 81, 369
Agésilas, 24, 239
Agis, 189, 285
Agricola, 179, 368
Agrippa, 65
Alcibiade, 89
Alembert, d', 8, 9, 23, 25, 55, 81, 97, 102, 104, 110, 142, 161, 184, 188, 189, 192, 215, 250, 251, 272, 296, 297, 325, 326, 341, 370, 372, 376, 380
Alexandre, 31, 77, 84, 102, 109, 110, 112, 113, 374
Amyot, Jacques 5, 7, 10, 25, 30, 34, 36, 38, 48, 69, 70, 79, 88, 89, 101, 104, 105, 113, 118, 119, 120, 166, 169, 184, 189, 190, 237, 282, 287, 288, 290, 316, 318, 328, 331, 368
Andrivet, Patrick 61, 295, 296, 371
Appien, 194, 207
Arena, Valentina, 13, 298, 302
Aristide, 21, 24, 262
Aristote, 8, 11, 15, 16, 17, 30, 44, 52, 66, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 151, 162, 178, 184, 210, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 231, 232, 233, 234, 236, 255, 256, 260, 261, 264, 265, 267, 280, 304, 306, 307, 308,331, 333, 336, 337, 347, 348, 349, 364, 367, 373, 380, 385
Arnauld, 175
Arnauld d'Andilly, 219
Artabane, 120
Auguste, 36, 77, 277, 293, 365, 368
Augustin, 71, 73, 74, 75, 286, 338, 340, 341, 367
Babut, Daniel 44
Bachofen, Blaise 66, 87, 126, 129, 137, 145, 165, 183, 187, 250, 270, 296, 366, 367, 372, 384
Baczko, Bronislaw 230
Balzac, Jean-Louis, Guez de 41, 369
Barat, Raphaël 321, 373
Barbeyrac, Jean 127, 129, 135, 138, 139, 142, 143, 144, 146, 198, 220, 336, 337, 370, 371
Baucher, Bérengère 125, 126, 373
Bayle, Pierre 68
Beaufort, Louis de 158, 194, 195, 305, 369
Beaumont, Christophe de 9, 200, 322
Bellenger, 69
Bensaude-Vincent, Bernadette 133, 378
Berchtold, Jacques 1, 3, 16, 21, 22, 23, 27, 28, 29, 32, 35, 38, 42, 46, 60, 67, 68, 69, 73, 76, 106, 107, 121, 189, 199, 366, 373, 376
Berlin, Isaiah 182, 205, 246, 369, 385
Bernardi, Bruno 1, 3, 14, 15, 16, 46, 66, 87, 92, 93, 107, 126, 129, 133, 137, 144, 145, 156, 162, 183, 207, 209, 212, 213, 214, 217, 218, 225, 226, 230, 231, 234, 235, 236, 238, 240, 253, 254, 270, 273,

274, 276, 296, 298, 299, 301, 302, 326, 366, 372, 373, 375, 376, 377, 378, 384
Black, Moishe 137, 374
Boas, George 140, 379
Bodin, Jean 14, 82, 207, 209, 210, 229, 230, 231, 232, 234, 236, 241, 253, 254, 255, 256, 292, 297, 304, 318, 331, 333, 369
Borde, Charles 33, 35, 48, 50, 56, 65, 67, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 76, 78, 80, 81, 83, 85, 89, 90, 91, 94, 95, 100, 104, 105, 121, 155, 192, 269
Bosshard, Peter 147, 148
Bossuet, Jacques-Bénigne 68, 217, 218, 369
Bouchardon, Edme 29, 382
Bouchardy, François 33, 90
Boulainvilliers, 42
Brasidas, 165, 166, 167
Brisson, Luc 92, 95, 99, 151, 152, 368, 374
Brooke, Christopher 147
Brot, Muriel 121, 178, 373, 374
Bruni, Leonardo 15, 127, 128, 210, 217, 218, 221, 222, 224, 225, 228, 232, 233, 234, 248, 255, 260, 264, 265, 306, 331, 337
Bruschi, Christian 123, 374
Brutus, 9, 21, 24, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 87, 100, 101, 102, 104, 105, 106, 107, 108, 111, 112, 118, 121, 164, 349, 376, 385
Buffon, Georges-Louis Leclerc, comte de 134
Bukdahl, Else-Marie 9
Buris, 166
Burke, Peter 22
Caligula, 219, 242, 244, 247
Calliclès, 90, 152, 153
Calvin, Jean 26
Campbell, Sally 37, 62, 375
Catalano, Pierangelo 207, 275, 283, 285, 296
Catilina, 78, 81, 368, 372
Caton l'Ancien, 33, 35, 36, 48
Caton d'Utique, 8, 64, 67, 68, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 93, 95, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 106, 107, 108, 112, 118, 121, 122, 123, 173, 285, 323, 332, 349, 366
Catrou, 68
Catulle, 59
Celse, 134
Censorinus, 207, 364
César, 16, 36, 45, 77, 80, 81, 82, 85, 88, 103, 104, 164, 198, 348, 364, 381
Charbonnel, Nanine 126, 375
Charrak, 87, 273, 372, 384
Chateaubriand, François-René 22, 178, 385
Chenonceaux, Madame de 106
Cicéron, 33, 81, 97, 194, 216, 282, 285, 297, 306, 307, 317, 319, 320, 321, 338, 339, 341, 348, 349, 363, 381
Cincinnatus, 48
Cinéas, 33, 34, 38, 60
Citton, Yves 22, 41, 50, 67, 373, 375, 381
Cléomène, 189, 285
Codrus, 100, 113
Condillac, Étienne Bonnot de 138, 142, 151
Constant, Benjamin 11, 205, 214, 229, 230, 258, 267, 324, 369
Conzié, 59
Coreal, François 133, 134, 135
Cotta, 33
Crassus, 33, 329
Crébillon, Prosper Jolyot de 81
Crocker, Lester 12, 205, 246, 269
Crogiez, Michèle 28
Cromwell, 78
Curius, 48
Curtius, 100, 113
Cyrus, 31, 78
Denys d'Halicarnasse, 194, 288, 289, 376
Derathé, Robert 11, 13, 51, 73, 92, 99, 114, 126, 155, 197, 209, 214, 215, 218, 220, 231, 273, 302, 342, 371, 381
Destri, Chiari 301
Dicéarque, 135, 145
Diderot, Denis 9, 34, 49, 55, 56, 83, 112, 122, 370, 377, 384
Diogène, 9, 12, 23, 44, 82, 84, 173, 252
Diogène Laërce, 45, 252
Dreyfus-Brisac, Edmond-Paul 302
Du Pan, Jean 26
Du Ryer, Pierre 166, 286, 367
Duclos, Charles 175
Dufour, Alfred 123, 225, 283, 374, 375, 376, 379
Dupin, Louise 15, 16, 50, 65, 68, 166, 180, 306, 378, 380, 382

Duprat, Jean-Pierre 11, 15, 274, 281
Duranton, Henri 195, 369, 376
Dutens, Vincent-Louis 305
El Murr, Dimitri 91, 92, 96, 135, 241, 243, 245, 249
Epictète, 77
Eurysthène, 156
Fabricius, 8, 12, 17, 20, 28, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 48, 55, 56, 59, 60, 61, 63, 64, 67, 74, 102, 104, 106, 107, 108, 110, 112, 118, 121, 123, 131, 133, 165, 191, 287, 384
Fénelon, 42
Ficin, Marsile 15, 91, 92, 93, 97, 125, 128, 135, 136, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 161, 224, 245, 331
Filmer, Robert 51, 217, 218
Fontenelle, Bernard de 10
Francueil, 65
Franquières, Laurent-Aymon de 69, 71, 74, 100, 111
Garin, Eugenio 286
Gauchet, Marcel 12, 214, 230, 268, 369
Gautier, 192
Gittler, Bernard 46, 50, 58, 92, 166, 232
Goldschmidt, Victor 43, 44, 144, 377, 381
Gouhier, Henri 149
Goyard-Fabre, Simone 143, 214, 237, 302, 370, 377
Gracques, 189, 190, 282, 284, 291, 348
Grant, Ruth 137, 374, 385
Gravina, Gian Vincenzo 207, 305
Grell, Chantal 27, 33, 39, 53, 193
Grimm, Frédéric-Melchior 192
Grotius, Hugo 13, 14, 16, 22, 51, 127, 128, 130, 135, 144, 145, 163, 164, 167, 197, 198, 215, 216, 219, 220, 221, 225, 226, 236, 241, 336, 337
Grouchy, Nicolas 304, 380
Guénard, Florent 14, 87, 217, 219, 250, 273, 372, 375, 384
Guichardin, François 182
Guion, Béatrice 178, 194
Guyon, 44, 370
Hannibal, 45, 77
Hegel, 271
Hérodote, 165, 166, 167, 188, 198, 212, 215, 257, 367
Hésiode, 136, 137
Hiéroclès, 98
Hirschman, Albert 87, 94, 98, 256, 377
Hobbes, Thomas 11, 13, 14, 15, 51, 130, 143, 144, 146, 153, 154, 163, 167, 207, 214, 215, 216, 219, 220, 221, 226, 231, 234, 236, 237, 241, 258, 259, 260, 261, 267, 274, 281, 331, 370, 376
Hobson, Marian 49, 377
Hoffmann, Stanley 49, 147, 374, 377, 380
Holley, Jared 13, 378
Horace, 33, 37, 48, 103
Hulliung, Mark 50
Ismard, Paulin 55, 378
Jaucourt, Louis, chevalier de 8, 112, 278
Johnson, Curtis 233
Jouvenel, Bertrand de 27, 90, 366
Justin, 145, 146
Kelly, Christopher 23, 25
Kolbe, 133
Krief, Huguette 133, 378
La Boétie, Étienne de 166
La Fontaine, Jean de 223
Labro, Catherine 50, 378
Lamy, Bernard 104, 138
Launay, Michel 15, 22, 26, 50, 375, 378
Laurand, Valéry 98, 378
Le Bouler, Jean-Pierre 16, 65, 378
Leduc-Fayette, Denise 9, 20, 302
Leigh, Ralph 9, 10, 15, 176, 273, 366, 375, 378, 379, 383
Lelex, 156, 158, 159
Leonard, Miriam 13
Lévesque de Pouilly, Louis-Jean, 158, 198
Lévy, Carlos 3, 30, 82
Lifschitz, Avi 13, 137, 303, 372, 379, 383
Litwin, Christophe 312, 328, 366
Lobrano, Giovanni 216, 235, 283, 285
Locke, John 14, 151, 226
Loraux, Nicole 47, 379
Lorenceau, Annette 9
Louis XII, 39, 40, 42, 55, 58, 337
Louis XIII, 42, 337
Louis XIV, 42, 52, 372
Louis XV, 40, 42, 43
Lovejoy, Arthur 140, 379
Loyseau, Charles 305
Lucain, 123, 172, 181
Lucrèce, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 148, 332

Lycurgue, 9, 12, 47, 77, 104, 118, 155, 159, 160, 168, 169, 172, 173, 174, 183, 184, 185, 186, 189, 237, 239, 246, 249, 250, 271, 275, 280, 285, 291, 310, 318, 325, 326, 332
Lyons, John 8, 379
Machiavel, 11, 14, 15, 22, 66, 73, 74, 75, 181, 182, 190, 248, 249, 264, 274, 281, 284, 285, 286, 287, 289, 290, 291, 298, 299, 305, 331, 375, 376
Mahomet, 183, 188
Malebranche, Nicolas de 195, 240, 382
Malenfant, Marie-Claude 104, 379
Malesherbes, Chrétien-Guillaume de Lamoignon de 20, 21, 25, 27, 34, 161
Mallet, 8
Mandeville, Bernard 94
Marcius Philippus, 292
Marocco Stuardi, Donatella 254, 256
Martial, 59
Martin, Christophe 117, 189, 373, 376
Marty, Frédéric 16, 65
Masters, Roger 27, 32, 53, 56, 62, 127, 131, 223, 246
Melon, Jean-François 47, 48, 49, 50, 51, 94, 208, 270
Millar, Fergus 318
Mirabeau, Honoré-Gabriel Riqueti 168, 243, 327
Moïse, 185, 186, 187, 188, 246
Montaigne, Michel de 25, 29, 45, 46, 47, 58, 68, 84, 92, 116, 134, 135, 164, 166, 195, 232, 237, 371, 376
Montesquieu, Charles-Louis de Secondat 14, 15, 16, 22, 39, 41, 42, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 58, 60, 62, 65, 81, 94, 95, 99, 101, 109, 112, 113, 114, 115, 116, 118, 120, 122, 130, 158, 160, 163, 169, 176, 178, 181, 182, 183, 184, 189, 190, 191, 193, 194, 195, 196, 197, 204, 207, 208, 209, 226, 227, 228, 229, 231, 235, 250, 254, 256, 257, 258, 260, 261, 264, 267, 272, 278, 279, 280, 282, 283, 289, 291, 292, 294, 298, 299, 302, 305, 311, 312, 313, 314, 315, 320, 323, 328, 331, 332, 333, 334, 341, 342, 376, 378, 380, 382, 383, 385
Morel, Pierre-Marie 137, 138, 380
Mossé, Claude 233
Moultou, 65
Néron, 36, 42, 43
Nichols, 140, 381
Nicolet, Claude 277, 289, 291, 304, 318, 319
Numa, 185, 186, 200, 239, 246, 249, 287, 288
O'Dea, Michael, 109, 253

Ovide, 59, 136, 141, 364
Pallu, 48
Pascal, Blaise 16, 24, 65, 195, 368, 380, 381
Pasquino, Pasquale 296, 381
Pausanias, 200, 368
Pédarète, 64, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 110, 111, 112, 118, 121, 172
Pénigaud, Théophile, 87

Périclès, 30, 47, 54, 89, 90, 91, 94
Perrin, Jean-François 16, 22, 23, 41, 67, 71, 74, 243, 366, 373
Persée, 328
Petty, 49, 371
Philènes, 100, 113, 166
Philippe, 31, 51, 102, 109, 110, 113, 235, 367, 382
Philon, 219, 242
Pichois, Claude 77, 79, 85, 100, 122, 366
Pintard, René 77, 79, 85, 100, 122, 366
Pire, Georges 44
Platon, 9, 11, 15, 17, 27, 30, 47, 54, 56, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 101, 121, 124, 125, 126, 128, 129, 130, 131, 134, 135, 136, 137, 142, 148, 149, 150, 151, 153, 154, 161, 162, 184, 216, 224, 231, 235, 236, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246,247, 248, 249, 250, 251, 252, 261, 267, 305, 319, 331, 332, 333, 367, 368, 374, 376, 379, 381
Pline l'Ancien, 309, 353

Pline le Jeune, 163, 164, 172

Plutarque, 5, 6, 7, 17, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 30, 33, 34, 36, 38, 44, 45, 47, 48, 52, 60, 62, 63, 65, 66, 69, 70, 71, 75, 78, 79, 80, 82, 88, 89, 96, 101, 102, 104, 109, 113, 118, 119, 120, 121, 157, 159, 165, 166, 167, 184, 189, 190, 194, 195, 198, 223, 237, 239, 251, 262, 280,

282, 287, 288, 290, 310, 316, 331, 332, 350, 368, 372, 381
Polybe, 284, 286, 292, 318
Pompée, 85, 88, 103, 104
Porsenna, 23, 35, 107
Postigliola, Alberto 240, 273, 277, 308
Pradeau, Jean-François 92, 95, 99, 151, 152, 368, 374
Proclès, 156
Publicola, 23, 69, 70, 118
Pufendorf, Samuel von 14, 129, 130, 137, 138, 139, 142, 143, 144, 164, 167, 198, 216, 220, 221, 223, 226, 240, 383
Pyrrhus, 21, 28, 33, 35, 38, 43, 48, 77, 118
Quastana, François 123, 283, 374, 375, 376, 379
Quinte-Curce, 109
Radica, Gabrielle 1, 3, 197, 236
Ramsay, 217
Raskolnikoff, Mouza 69, 158, 194, 195, 305
Rawls, John 211, 212
Raynal, Guillaume-Thomas 43, 44, 78
Regulus, 103, 104, 106, 107, 108, 110, 111, 114
Rémus, 74, 132, 158
Restout, Jean 109
Rey, Marc-Michel 66, 104, 127, 382
Riley, Patrick 240
Rollin, Charles 7, 10, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 75, 78, 90, 91, 194, 238, 331, 371, 384
Romulus, 69, 74, 132, 158, 200, 287, 288, 289, 290, 303, 308, 309, 316, 345, 350, 352, 353, 354, 356, 358, 359, 362
Rosenblatt, Helena 26
Rouillé, 68
Rousseau, Isaac 22, 67
Saint-Pierre, Charles-Irénée Castel de, 197, 280
Saint-Simon, Louis de Rouvroy 42
Salluste, 113, 194
Sarpédon, 88
Scævola, 23
Schmitt, Carl 240, 296, 381
Schulthess, Daniel 161,
Schütrumpf, Eckart 306
Scott, John 37, 62, 375
Secousse, Denys-Secousse 195, 376
Senarclens, Vanessa de 189, 194, 195, 196
Sénéchal, Anicet 16, 180, 200, 306
Sénèque, 15, 27, 29, 33, 46, 48, 66, 80, 81, 82, 90, 119, 145, 146, 147, 148, 339, 379, 381, 384, 385
Servius Tullius, 185, 239, 249, 288, 289, 302, 303, 308, 309, 313, 315, 318, 350, 354, 355, 356, 358, 362, 376
Shklar, Judith 12, 108, 136, 137, 155, 268, 269, 270, 327
Sidney, Algernon 14, 16, 66, 74, 82, 123, 164, 179, 181, 217, 228, 236
Sigonio, Carlo 207, 265, 289, 290, 291, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 313, 318, 331, 334, 342, 343, 380
Silverthorne, Michael 15, 91
Silvestrini, Gabriella 14, 273, 374, 375
Socrate, 9, 13, 30, 31, 33, 36, 40, 44, 45, 47, 54, 55, 56, 57, 61, 63, 64, 77, 79, 83, 84, 85, 86, 88, 90, 93, 95, 100, 102, 103, 104, 113, 121, 122, 123, 239, 323, 366, 370, 378, 384
Solon, 77, 183, 184, 185, 186, 239, 249, 250
Spector, Céline 14, 50, 52, 181, 211, 275, 367, 383
Spertis, 166
Spink, John 273
Spinoza, 130
Starobinski, Jean 12, 20, 32, 35, 37, 38, 42, 61, 84, 97, 124, 129, 149, 150, 151, 170, 176, 212, 316, 366
Stewart, Philip 137, 371, 374, 385
Strauss, Leo 30, 43, 62, 130, 381, 384
Suétone, 36, 364
Swenson, James 1, 3, 87, 101, 111, 183, 328, 366
Sylla, 36, 88, 293
Tacite, 15, 16, 22, 23, 27, 36, 46, 66, 123, 163, 176, 178, 179, 181, 190, 261, 282, 298, 299, 366, 368, 380, 384, 385
Thémistocle, 120
Thrasymaque, 152, 153
Thucydide, 54, 198
Tibère, 36
Tibulle, 136, 137

Tite-Live, 66, 69, 70, 74, 181, 190, 194, 198, 264, 277, 285, 288, 289, 292, 298, 305, 311, 354, 358, 362, 368, 370, 376
Titus, 71, 72, 111
Touchefeu, Yves 3, 12, 13, 20, 21, 22, 24, 25, 26, 35, 68, 69, 72, 73, 81, 85, 100, 119, 122, 124, 236, 268, 285
Trajan, 162, 163, 164, 165, 172
Tronchin, Jean-Robert, 322, 323
Tronchin, Théodore 9, 10, 325
Trousson, Raymond 15, 24, 33, 38, 55, 56, 77, 83, 122, 338, 366, 370
Tuck, Richard 240, 254, 259, 260
Van Staen, Christophe 127
Varron, 309, 310, 354, 364
Vaughan, Charles 231, 302, 367
Vertot, René Aubert de 68, 194
Vidal-Naquet, Pierre 47, 379
Virgile, 70, 73, 132, 368
Viroli, Maurizio 182
Volpilhac-Auger, Catherine 1, 3, 15, 22, 23, 50, 52, 61, 68, 75, 109, 178, 181, 235, 261, 282, 366, 371, 382, 383, 385
Voltaire, 4, 9, 10, 12, 15, 16, 20, 22, 27, 29, 39, 40, 41, 48, 49, 50, 51, 52, 55, 56, 61, 65, 81, 83, 91, 94, 100, 109, 113, 122, 137, 178, 188, 195, 196, 200, 211, 223, 275, 366, 371, 372, 377, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385
Wolff, Francis 233
Xénophon, 30, 56, 57, 60, 381