

ROUSSEAU ET LA CRITIQUE DE L'ÉCONOMIE POLITIQUE

LECTURE DU LIVRE III DE L'ÉMILE

Céline Spector

Université Michel de Montaigne - Bordeaux III

Les jugements sur la place de Rousseau dans l'émergence de l'économie politique sont contrastés. Selon J.-B. Say, l'économie politique apparaît comme discipline autonome avec Adam Smith : comme les physiocrates, Rousseau aurait entravé les progrès de cette science¹. Joseph A. Schumpeter suit cette ligne interprétative ; Rousseau, quoique « semi-socialiste », n'a rien d'un économiste². Une toute autre lecture est cependant possible : à condition de ne pas juger à l'aune d'un idéal positiviste de la science, il n'est pas exclu d'affirmer, à l'instar de Bertil Fridén, que Rousseau est l'auteur d'une philosophie économique parfaitement cohérente. L'auteur du *Contrat social* aurait promu une politique apte à satisfaire les « capacités » de chaque individu en lui garantissant les moyens de se procurer une vie heureuse ; conscient des difficultés majeures liées à l'asymétrie d'informations ou à l'élasticité du prix des denrées de première nécessité, il se prononcerait en faveur d'une économie non quantitative de la « qualité de vie » (*non-market economy*)³. Cette interprétation a récemment été prolongée par Blaise Bachofen, selon lequel Rousseau dénonce les fausses promesses du libéralisme naissant. La relation marchande n'est qu'une imposture ; les rapports d'échange reposent sur des contrats léonins ; l'autorégulation est un mythe ; la « société marchande » échoue à produire la jouissance⁴. De ce point de vue, Rousseau n'est pas en retrait par rapport à l'économie politique naissante : il en a d'ores et déjà compris les limites et les failles. Sa « rhétorique de la désillusion » dévoile les mystifications de la fable libérale.

Dans cette contribution, notre optique sera différente : sans vouloir réhabiliter Rousseau « en tant qu'économiste », nous souhaiterions poursuivre

¹ Voir J.-J. ROUSSEAU, *Discours préliminaire au Traité d'économie politique*, t. I, pp. 2-3 et le *Cours complet d'économie* de J.-B. SAY, p. 560 note, p. 568. Et R. WHATMORE, « The Politics of Political Economy ».

² J. A. SCHUMPETER, *Histoire de l'analyse économique*, t. I, p. 198. Voir aussi, en ce sens, J.-C. PERROT, *Une histoire intellectuelle*, p. 67.

³ B. FRIDÉN, *Rousseau's Economic Philosophy*, pp. 86 sqq. et 140 sqq.

⁴ Voir B. BACHOFEN, « Les douceurs d'un commerce indépendant » et ID., « Une "robinsonnade" paradoxale ».

l'exploration de sa critique des impasses de l'économie politique⁵. *Émile*, roman d'éducation, servira de fil conducteur. En son livre III, Rousseau ne se contente pas de produire une critique méconnue de l'économie politique : plus profondément, il tente de remettre l'économie à sa place, inventant ainsi la logique d'une société civile autonome fondée sur les besoins et la division du travail.

I. — LE STATUT DE L'ÉCONOMIE POLITIQUE

Au moment où *Émile* approche de l'adolescence, l'équilibre qui prévalait entre forces et besoins devient surabondance de force. Que faire de cette énergie nouvelle ? La réponse de Rousseau est économique : « Il tâchera de l'employer à des soins qui lui puissent profiter au besoin »⁶. C'est l'âge de la prévoyance ; le superflu sert à anticiper le manque. Mais la nécessité d'accumuler ne renvoie pas à celle de thésauriser : « pour s'approprier véritablement son acquis, c'est dans ses bras, dans sa tête, c'est dans lui qu'il le logera »⁷. Ainsi vient le temps des travaux, des instructions, des études. Toutefois, les progrès dans l'intelligence et l'activité de l'esprit qui répondent à l'activité du corps demeurent ordonnés au « désir inné de bien-être »⁸. Cette utilité sensible est le nouveau ressort de l'éducation, alors que l'entrée dans le monde moral et social n'est pas encore accomplie.

Le questionnement économique procède d'abord d'un questionnement pragmatique : quel métier *Émile* doit-il choisir ? C'est afin d'orienter ce choix pratique que la réflexion théorique sur la valeur des arts est menée. *Émile* doit choisir un métier utile — sachant que le choix de l'oisiveté, malgré sa richesse, lui est refusé. Rousseau tente ainsi de comprendre la logique de ce qu'il convient de nommer la « société civile », et d'envisager l'économie comme savoir à son niveau propre : antérieurement à la morale, qui ne sera plus régie par l'utilité, mais par la convenance et la bonté. L'économie se situe entre l'étude de la nature et celle de la société : son registre discursif s'inscrit entre la physique expérimentale et la morale expérimentale. Il s'agit d'une médiation entre le physique et le moral ; l'économie devient nécessaire au moment où la sphère des besoins excède celle des ressources immédiates, appelant un usage de la prudence. La sagesse économique est associée à la raison instrumentale : il faut savoir supporter un mal immédiat afin d'éviter un plus grand mal. Le primat des maux sur les biens engendre ici le primat de l'arithmétique des peines sur celle des plaisirs. Cette figure de la prudence ne doit pas être méprisée : « de cette prévoyance bien

⁵ Voir J. MATHIOT, « Politique et économie chez J.-J. Rousseau » ; C. SPECTOR, « Rousseau et la critique de l'économie politique » ; EAD., « Rousseau : éthique et économie ».

⁶ J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, p. 427.

⁷ *Ibid.*, p. 427.

⁸ *Ibid.*, p. 429.

ou mal réglée naît toute la sagesse ou toute la misère humaine »⁹. À cet égard, l'économie fait partie de « ce qui nous importe », avant la morale ; elle relève de l'intérêt sensible, c'est-à-dire de la contribution au bien-être ; son objet est le profit et non le bien¹⁰.

Il faudra donc prendre l'économie au sérieux, et procéder à son apprentissage afin d'orienter les choix pratiques. Seule la connaissance des arts et de leur hiérarchie permettra à Émile de s'orienter dans l'espace social et d'« attribuer justement la valeur ou l'estime ». Il reste que l'économie politique ne saurait figurer au stade ultime de l'acquisition des connaissances : elle relève d'une étape encore précoce du savoir ou de la science. L'économie prolonge la physique en ce qu'elle a pour objet la production et la consommation des choses matérielles ; mais elle ouvre à la morale en ce qu'elle doit viser une juste attribution de la valeur et de l'estime publique. Son instrument privilégié, la monnaie, est le premier signe auquel Émile a accès, avant qu'il ne sache user d'autres signes sensibles mais plus immatériels — les mots. Or si le passage par l'économie est indispensable dans l'apprentissage de la culture symbolique, son risque, de même que celui du langage, est de se déconnecter de la sphère des choses matérielles et de s'autonomiser selon des principes arbitraires. Le risque de l'économie est celui de l'enfance : s'absorber dans le signe jusqu'à oublier la chose¹¹. Tout le travail du gouverneur consistera donc à ancrer la convention dans la nature, à l'empêcher de se détacher d'elle de façon arbitraire : l'artifice de la monnaie et des arts ne doit pas se retourner contre l'ordre des besoins mais demeurer à son service.

II. — L'ÉCONOMIE COMME ART DE L'INSTRUMENT

L'étude de l'économie est celle des instruments au service de la satisfaction des besoins et du bien-être. Or dans cet ordre, « le plus grand instrument de l'homme est l'homme, et le plus sage est celui qui se sert le mieux de cet instrument »¹². Tout l'enjeu de la pédagogie sera donc, dans la continuité de l'éducation négative, d'éviter d'armer l'homme de mauvais instruments, mais aussi d'éviter qu'il se fasse instrumentaliser, c'est-à-dire qu'il devienne « une machine entre les mains d'autrui »¹³. Il s'agira également de se garder de faire entrer l'individu dans la vaine logique de la concurrence, qui diffère de l'émulation¹⁴. Le choix final d'Émile — devenir menuisier — sera déterminé par ces différentes contraintes : outre ses qualités intrinsèques (propreté, utilité, adresse requise), ce métier permet de subvenir partout à ses besoins sans dépendre de quiconque.

⁹ *Ibid.*, p. 444.

¹⁰ *Ibid.*, p. 444.

¹¹ *Ibid.*, p. 434.

¹² *Ibid.*, p. 457.

¹³ *Ibid.*, p. 445.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 453-454.

Sa valeur réside dans son aptitude à élever l'homme au-dessus de certains aléas du sort en le libérant de toute servilité.

Le livre III de l'*Émile* ouvre ainsi à une réflexion sur l'économie au sein de l'ordre du savoir et de l'architectonique des sciences. L'ordre des connaissances que déploie Rousseau n'a rien à voir avec la « méthode » de certains philosophes pervertis par l'esprit de système : conformément à la « marche de la nature », l'*Émile* suit l'ordre de progression de l'attention et subordonne l'acquisition du savoir théorique à son usage pratique. En un mot, il s'agit de parvenir à « saisir les rapports, à lier les idées, à inventer les instruments » : telle est la nature du savoir économique comme du savoir physique. Le statut intermédiaire de l'économie est plus évident encore en ce qu'elle utilise l'esprit pour guider le corps, et pour l'essentiel la main, dans l'activité productive. La philosophie de Rousseau est, à ce stade, une « philosophie de l'apprenti ». À l'âge d'Émile, il n'y a pas lieu d'envisager la contemplation indépendamment de l'action, et l'on évitera à tout prix de développer l'activité de l'esprit aux dépens de celle du corps. Le travail manuel sera préféré au travail intellectuel : « au lieu de coller un enfant sur des livres, si je l'occupe dans un atelier ses mains travaillent au profit de son esprit, il devient philosophe et croit n'être qu'ouvrier »¹⁵. Ainsi les « jeux de la philosophie » permettent-ils de s'élever aux « véritables fonctions de l'homme »¹⁶.

La réflexion économique est donc réflexion sur la fonction de l'homme en tant que machine capable d'inventer et d'utiliser des machines ; elle propose un savoir de l'esprit au service de l'adresse du corps ; elle expose la façon dont l'appropriation du monde et de la nature peut devenir utile pour l'homme qui travaille à la transformer. Tout savoir légitime est ordonné à l'amour de soi :

Que nous reste-t-il à faire après avoir observé tout ce qui nous environne ? D'en convertir à notre usage tout ce que nous pouvons nous approprier, et de tirer parti de notre curiosité pour l'avantage de notre bien-être¹⁷.

Si travailler consiste à exercer sa force sur les choses, encore faut-il en effet savoir réguler cette force ; encore faut-il savoir le faire en société, car l'économie n'est pas un rapport immédiat de l'homme à la nature, du besoin à son objet¹⁸. Au-delà de la mécanique qui permet de s'approprier la nature, Rousseau envisage la dynamique sociale à partir d'une réflexion sur la division du travail. C'est la division du travail qui va intégrer Émile à la société civile. Mais avant de pouvoir mesurer la valeur des biens et des arts qui les produisent, il est nécessaire de connaître la mesure des besoins : Robinson Crusoé servira ici d'étalon fictif.

¹⁵ *Ibid.*, p. 443.

¹⁶ *Ibid.*, p. 443.

¹⁷ *Ibid.*, p. 466.

¹⁸ Voir A. BERTHOUD, « La notion de travail dans l'*Émile* ».

III. — ROBINSON CRUSOÉ, BIBLE DES ÉCONOMISTES ?

Robinson Crusoé est le premier livre que lira Émile, le seul qui pendant longtemps composera sa bibliothèque et constituera le socle de son apprentissage des sciences. Pourquoi accorder un tel privilège à ce « merveilleux » ouvrage que d'autres refusent de recommander aux enfants, tant la renaissance de Robinson semble glorifier la propriété et l'accumulation du capital¹⁹ ? Robinson est un individu contraint à l'autosuffisance dans un univers hostile où il doit pourvoir à sa subsistance ; il est l'homme redevenu sauvage par la force des choses, accidentellement privé des ressources de la civilisation. Seul sur son île, il est « dépourvu de l'assistance de ses semblables et des instruments de tous les arts »²⁰. Robinson apprend à ne compter que sur lui-même et sur l'usage de ses propres forces, corporelles et intellectuelles. Ce « personnage conceptuel »²¹ fait figure d'étalon : Émile devra apprendre à juger le social à l'aune de cet homme civil revenu de force à la nature. Son état, cependant, n'est pas un modèle à imiter — ce serait impossible en société, où les hommes dépendent nécessairement les uns des autres : « un homme qui voudrait se regarder comme un être isolé, ne tenant du tout à rien et se suffisant à lui-même, ne pourrait être que misérable »²². Seul Rousseau exclu de la société des hommes s'identifiera à Robinson jusqu'à se situer « dans une position unique et presque incroyable, plus seul au milieu de Paris que Robinson dans son Ile »²³. Les *Dialogues* avoueront une inclination pour un ouvrage dont l'auteur se sent le héros : « Son affection pour le Roman de Robinson m'a fait juger qu'il ne se fut pas cru si malheureux que lui, confiné dans son île déserte »²⁴. Mais la situation d'Émile est différente : voué à entrer dans le monde et formé pour vivre en société, il n'utilise le paradigme de l'homme revenu à la nature sur une île déserte que pour mieux juger de la valeur des biens produits par la civilisation.

Comment comprendre, par conséquent, le modèle de Robinson ? Rousseau l'a dit plus tôt : « l'île du genre humain c'est la terre »²⁵. L'insularité de Robinson est donc factice. À l'instar de l'état de nature, la fiction permet de juger de l'état social et de mesurer sa perversion. Là où Defoe manifestait les vestiges de la civilisation jusque dans le dénuement solitaire²⁶, Rousseau inverse la donne : il s'agit de découvrir le point de vue à partir duquel l'ordre social peut être légitimement jugé, une fois dissipés les préjugés de la société « civi-

¹⁹ J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, p. 455. Voir G. DELEUZE, *L'île déserte et autres textes*.

²⁰ J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, p. 455. Sur la comparaison entre ce modèle et celui des économistes néo-classiques, voir C. PIGNOL, « Rousseau et la division du travail ».

²¹ L'expression employée par H. GOUHIER à propos du *Vicaire Savoyard* est également pertinente ici (voir *Les méditations métaphysiques*).

²² J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, p. 467.

²³ ID., *Rousseau juge de Jean-Jacques. Deuxième Dialogue*, p. 826.

²⁴ *Ibid.*, p. 812.

²⁵ ID., *Émile*, pp. 429-430.

²⁶ Voir F. BRUGÈRE, « Vie ordinaire et théorie de l'homme ».

lisée ». Robison fournit la place d'où le jugement doit procéder : « le plus sûr moyen de s'élever au-dessus des préjugés et d'ordonner ses jugements sur les vrais rapports des choses, est de se mettre à la place d'un homme isolé, et de juger de tout comme cet homme en doit juger lui-même, eu égard à sa propre utilité »²⁷. Robison incarne l'unité de mesure du monde social au moment où ce monde n'est composé que d'individus et d'objets. Tel est le coup de force théorique de Rousseau : la fiction permet de faire fi des préjugés de l'opinion et de déterminer le « juste prix » des marchandises, dédouané des faux prestiges de la société corrompue.

IV. — L'ÉCONOMIE COMME SCIENCE MÉCANIQUE

Rousseau remet donc l'économie à sa place, dans l'ordre de l'utile, de l'instrumental, du mécanique, hors de l'ordre moral qu'elle devra pourtant préparer et servir. Une fois écartées toutes les notions de relations sociales qui demeurent hors de sa portée, Émile rencontre l'économie comme moment dans l'enchaînement des connaissances : cet enchaînement correspond à la « mutuelle dépendance des hommes », ici abordée du point de vue mécanique. L'avantage est que les arts qui fabriquent les machines et transforment la nature rendent les hommes « utiles les uns aux autres » ; le risque est celui de l'instrumentalisation et de l'exploitation. Comment s'en prémunir et mettre le travail à profit ?

La solution de Rousseau, ici comme ailleurs, consiste en un renversement des rôles : le spectateur doit devenir acteur, l'apprenti théoricien apprenti praticien. Le déplacement du regard doit s'accompagner d'un travail de la main :

En le promenant d'atelier en atelier, ne souffrez jamais qu'il voie aucun travail sans mettre lui-même la main à l'œuvre, ni qu'il en sorte sans savoir parfaitement la raison de tout ce qui s'y fait, ou du moins de tout ce qu'il a observé. Pour cela, travaillez vous-même, donnez-lui partout l'exemple ; pour le rendre maître, soyez partout apprenti, et comptez qu'une heure de travail lui apprendra plus de choses qu'il n'en retiendrait d'un jour d'explications²⁸.

Le renversement des rôles sociaux est le levier de l'éducation. Si l'inégalité ne peut être évitée (c'est également le cas à Clarens, où existent des maîtres et des serviteurs²⁹), du moins faut-il éviter que le service ne devienne servitude : l'échange de places permet de bannir la tentation de l'abus de pouvoir dans les relations inégalitaires.

Comment faire en sorte que les rapports sociaux inégalitaires ne corrompent pas Émile ? Pour ne pas pervertir son jugement, il faudra le prémunir

²⁷ J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, p. 455.

²⁸ *Ibid.*, p. 456.

²⁹ Voir F. MARKOVITS, « Rousseau et l'éthique de Clarens ».

des préjugés sur les conditions et les rangs que la société civile constitue en « opinion publique ». Le choix d'être artisan répond à cette préoccupation morale : refuser le statut privilégié qui semble lui être destiné évitera à Émile de se laisser prendre au piège de l'arrogance et du mépris. Savoir évaluer les personnes à leur juste valeur implique de savoir évaluer les arts et les biens à leur juste prix. L'économie suppose le passage de l'ordre physique des lois de la nature à l'ordre moral de l'évaluation, celui de « l'estime publique »³⁰. Encore faut-il que les jugements sur la valeur s'ordonnent à « l'utilité réelle » : il n'y a d'autre valeur que la valeur d'usage. À l'inverse, la société civile juge la valeur des arts « en raison inverse » de leur utilité réelle ; la rareté fait le prix. Ainsi les lois de l'économie réelle contredisent-elles celles de l'économie naturelle : « les arts les plus utiles sont ceux qui gagnent le moins parce que le nombre des ouvriers se proportionne au besoin des hommes, et que le travail nécessaire à tout le monde reste forcément à un prix que le pauvre peut payer »³¹.

Il faut le souligner : loin de s'indigner ici, comme dans le premier *Discours*, face aux froids calculs de l'arithmétique politique qui réduisent le « citoyen » au « consommateur »³², Rousseau ne récuse en rien la logique économique qui permet de corréler salaire et prix, offre et demande³³ ; il souligne seulement le risque d'arbitraire qu'elle comporte. Sans dénoncer le mode de raisonnement et de calcul dont l'économie se prévaut, Rousseau livre sa propre version des faits : c'est en vertu d'une loi nécessaire que la valeur des arts les plus utiles, mesurée au salaire de ceux qui les pratiquent, est la plus faible. Parce que les objets les plus utiles sont produits en quantité et à faible coût, les salaires de ceux qui les produisent sont les plus bas. Or l'estime publique valorise paysans et artisans à l'aune de cette estimation économique de ce que vaut leur travail ; elle accorde plus de prestige à ceux qui peuvent acquérir ou produire des biens d'exception. C'est la division de la société en classes, riches et oisives d'une part, pauvres et travailleurs de l'autre, qui conduit à l'abandon de l'ordre de la nature : le « prix arbitraire » des objets réalisés par ceux qui se disent artistes (plutôt qu'artisans) n'est plus ordonné au bien-être mais à l'opinion. Ainsi la logique du prestige se déploie-t-elle de façon autonome, selon sa rationalité propre : le prix élevé fait partie du « mérite » des objets que l'on « estime à proportion de ce qu'ils coûtent »³⁴. La valeur d'usage est supplantée par la valeur d'opinion, dictée par la loi du nanti et son désir de distinction. Le « vrai mérite des arts » et la « véri-

³⁰ J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, p. 456. Sur le concept d'opinion publique chez Rousseau, nous nous permettons de renvoyer à notre article, C. SPECTOR, « Rousseau ».

³¹ J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, pp. 456-457.

³² « 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 » (J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur les sciences et les arts*, p. 20). Le « ils » désigne sans doute Petty et Melon qui l'introduit en France, comme tous ceux qui les suivent.

³³ Nous nous démarquons ici de la lecture d'A. BERTHOUD (« La notion de travail dans l'*Émile* », pp. 20-21), qui ne lit chez Rousseau qu'une économie qualitative.

³⁴ J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, p. 457.

table valeur des choses » se perdent dans la contradiction entre le prix « de fantaisie » associé à la consommation ostentatoire et celui qui serait mesuré à l'utilité réelle.

V. — LA DIVISION DU TRAVAIL

Au livre III de l'*Émile*, la réflexion sur l'économie devient ainsi réflexion sur les conséquences de la division sociale du travail. Les arts d'industrie n'émergent qu'avec l'apparition du superflu, qui « rend indispensable le partage et la distribution du travail »³⁵. Ainsi la division du travail est-elle à la fois l'effet et la cause de la société : l'effet car elle naît des désirs d'opinion ; la cause dès lors qu'elle suppose le concours actif de plusieurs personnes spécialisées dans une tâche. À ce titre, Rousseau ne se contente pas de nier toute pertinence à la question classique de l'origine de la division du travail (procède-t-elle de la propension naturelle des hommes à échanger ou en est-elle la cause ?). La spécialisation est l'effet naturel de la propension des hommes à choisir l'occupation qui leur convient le mieux, et à produire plus que ne l'exigent leurs besoins. Tel est du moins le discours dominant, auquel Rousseau accorde une place ambiguë :

Supposons dix hommes, dont chacun a dix sortes de besoins. Il faut que chacun, pour son nécessaire, s'applique à dix sortes de travaux ; mais, vu la différence de génie et de talent, l'un réussira moins à quelqu'un de ces travaux, l'autre à un autre. Tous, propres à diverses choses, feront les mêmes, et seront mal servis. Formons une société de ces 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 talents des autres comme si lui seul les avait 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 écrit³⁶.

Sans que Rousseau ne formule ici le « principe réel » de toutes les institutions civiles dont le « principe apparent » est la division du travail, il est aisé d'inférer l'injustice qu'il dénonce : comme le souligne Blaise Bachofen,

dans la réalité, la charge de travail n'est pas divisée de manière équitable entre les membres de la société, de même que les bénéfices de l'accroissement de la production par le travail spécialisé ne sont pas redistribués proportionnellement aux apports effectifs des contributeurs³⁷.

³⁵ *Ibid.*, p. 456.

³⁶ *Ibid.*, pp. 466-467. Il s'agit bien entendu du second *Discours*.

³⁷ B. BACHOFEN, « Une "robinsonnade" paradoxale ».

L'analyse rousseauiste met en lumière une nouvelle contradiction du système social : d'un côté, la division sociale du travail permet le passage d'une économie de subsistance à une économie d'abondance : « cent hommes travaillant de concert gagneront de quoi en faire subsister deux cents »³⁸. Mais de l'autre, cet avantage apparent pourrait bien être un inconvénient réel, car il suffit de retourner la proposition pour en mesurer les conséquences sociales. À la collaboration efficace se substitue la division en classes : « 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 »³⁹.

Loin de valoriser la production accrue et l'élévation générale du niveau de vie rendues possibles par la division du travail, Rousseau met en exergue les conséquences néfastes de la division entre travail et non travail : il ne s'agit pas de dire que la spécialisation améliore les talents et augmente in fine le bien-être de tous, fût-ce au prix de l'altération des facultés de certains, cantonnés aux basses œuvres et aux tâches pénibles (ce qu'admettront Ferguson ou Smith⁴⁰), mais de montrer que la distribution du travail est toujours distribution du travail et du non-travail. La division du travail permet l'existence d'une classe oisive qui vit de ses rentes, et suppose celle d'une classe condamnée à l'insertion instrumentale dans la division du travail. Corrélativement, l'ordre naturel qui accorde l'estime aux arts proportionnellement à deux critères (leur utilité et leur indépendance) est bafoué : « Tous ces gens si fiers de leurs talents dans Paris ne seraient rien dans notre île, et seraient nos apprentis à leur tour »⁴¹.

VI. — LE DROIT DE NATURE

Mais la perversion inhérente au « principe apparent de toutes nos institutions » n'est pas seule en cause. L'ordre corrompu de la société civile contrevient en effet à l'impératif social le plus fondamental : pourvoir à la conservation de tous. À sa façon, l'*Émile* pose à nouveau la question du « surnuméraire » qui hantait le second *Discours* : une fois la terre « couverte du tien et du mien », l'homme qui n'a que son corps ne peut trouver le nécessaire physique pour se conserver qu'en s'asservissant à ceux qui voudront rémunérer sa force de travail⁴². Autrement dit, la réflexion sur l'ordre social ne peut que partir de ce moment initial où les « surnuméraires » se virent exclus de l'appropriation

³⁸ J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, p. 456.

³⁹ *Ibid.*, p. 456.

⁴⁰ Voir C. GAUTIER, *L'invention de la société civile*, chap. iv. Smith dialogue avec Rousseau (voir P. FORCE, *Self-interest before Adam Smith*).

⁴¹ J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, p. 460. Le renversement imaginaire des places avait notamment été mis en œuvre par Marivaux dans *L'île aux esclaves*.

⁴² Voir B. BACHOFEN, *La Condition de la liberté*.

primitive, sans avoir failli eux-mêmes et en un sens, « sans avoir rien perdu »⁴³. C'est cette exclusion primitive qui désavantage certains de façon décisive au sein du processus de la division du travail (ou plutôt du travail et du non-travail). Restaurer la justice sociale suppose de prendre conscience du fait que la société a étouffé la pitié au moment où la situation primitive d'abondance des ressources naturelles a été remise en cause par l'appropriation privative des terres :

Monseigneur, il faut que je vive, disait un malheureux auteur satirique au ministre qui lui reprochait l'infamie de ce métier. — *Je n'en vois pas la nécessité*, lui répartit froidement l'homme en place⁴⁴. Cette réponse, excellente pour un ministre, eût été barbare et fautive en toute autre bouche. Il faut que tout homme vive⁴⁵.

Il faut que l'homme du peuple vive, ou que l'« humanité soit » : la réflexion sur la justice met en jeu la possibilité de donner au moins à chacun selon ses besoins — les besoins primaires étant les mêmes, universellement. Ce que Rousseau nomme la « loi de nature », parfois qualifiée de « droit naturel proprement dit » par opposition au « droit naturel raisonné »⁴⁶, relève d'un droit absolu, au sens d'une nécessité absolue. Tel est le contenu résiduel de la loi de nature, après la critique rigoureuse du jusnaturalisme. Le droit naturel n'est que le droit à survivre en s'appropriant les moyens nécessaires à sa subsistance : « la première loi de la Nature est le soin de se conserver » ; « tout homme a naturellement droit à tout ce qui lui est nécessaire »⁴⁷. L'homme est d'abord homme par l'alimentation et la digestion :

Sitôt qu'Émile saura ce que c'est que la vie, mon premier soin sera de lui apprendre à la conserver. Jusqu'ici je n'ai point distingué les états, les rangs, les fortunes ; et je ne les distinguerai guère plus dans la suite, parce que l'homme est le même dans tous les états ; que le riche n'a pas l'estomac plus grand que le pauvre et ne digère pas mieux que lui ; que le maître n'a pas les bras plus longs ni plus forts que ceux de son esclave ; qu'un grand n'est pas plus grand qu'un homme du peuple ; et qu'enfin les besoins naturels étant partout les mêmes, les moyens d'y pourvoir doivent être partout égaux⁴⁸.

Une fois encore, Rousseau fait donc surgir la contradiction du système social. L'aveuglement des grands, leur manque d'empathie face au cri de la nature (« Je n'en vois pas la nécessité ») étant contraires à l'humanité, il ne

⁴³ J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, p. 175.

⁴⁴ Il s'agirait d'une réponse de l'abbé Guyot-Desfontaines au comte d'Argenson, cité par VOLTAIRE, *Œuvres complètes*, t. III, p. 381 ; voir J.-J. ROUSSEAU, *Œuvres complètes*, t. IV, p. 1438, n. 3.

⁴⁵ J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, p. 467.

⁴⁶ Sur ce point, voir B. BACHOFEN, *La Condition de la liberté*, pp. 119-125.

⁴⁷ J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, p. 467 ; ID., *Du Contrat social*, livre I, chap. IX, p. 365.

⁴⁸ ID., *Émile*, p. 466.

reste plus qu'à faire droit à la nature elle-même, en réduisant le droit à la puissance d'appropriation : « tout est permis par elle [la nature] à quiconque n'a nul autre moyen possible pour vivre ». La leçon hobbesienne se trouve transposée sur le terrain social : c'est désormais dans l'état civil, et non dans l'état de nature, que « tout est permis » pour satisfaire au désir primordial de conservation. La violence du propos ne doit pas être sous-estimée : contre l'ordre établi et ses lois violentes contre les mendiants, les voleurs et les vagabonds, Rousseau soutient que « ce n'est pas le malfaiteur qu'il faut pendre, c'est celui qui le force à le devenir »⁴⁹.

Mais la leçon ne s'arrête pas là. La possibilité d'un renversement de l'ordre social, d'une destruction des rangs, d'une abolition des privilèges et d'un renversement des fortunes — qui donne lieu à la célèbre prophétie de Rousseau selon laquelle « nous approchons de l'état de crise et du siècle des révolutions »⁵⁰ — impose en effet au riche et au noble d'apprendre à vivre comme les plus démunis des hommes : nul ne peut être libre s'il ne sait vivre hors de sa condition. Sans vouloir attiser la lutte des classes, Rousseau préconise non seulement de développer la pitié à l'égard des plus démunis, mais aussi de favoriser l'aptitude de celui qui entend rester heureux et libre à vivre en démuné. Il s'agit d'apprendre à l'enfant bientôt homme à se conserver de façon autonome, quelle que soit la configuration de l'ordre social et quelle que soit sa place dans cet ordre. Plutôt que d'envisager un « voile d'ignorance » destiné à conduire chacun à se mettre de façon imaginaire à la place de tous les autres, Rousseau imagine le bouleversement de l'ordre social qui provoque l'échange involontaire des places : Émile doit se mettre fictivement à la place des plus défavorisés de la société, non pour choisir les principes de justice qui pourraient convenir à la société future à laquelle il entend participer, mais pour choisir le métier qui lui permettra de vivre dans n'importe quelle société. La fiction théorique de la « révolution » a le même effet que celle du « voile d'ignorance » chez Rawls : conduire à se placer dans un lieu exposé aux maux, qui contraindra l'individu à un choix raisonnable et rationnel, juste et utile.

VII. — RICHESSE ET DETTE SOCIALE

Or la mesure des droits et des devoirs issue de cette fiction heuristique est claire : le droit à la propriété privée des uns s'accompagne d'un devoir strict de subvenir aux besoins de ceux qui sont dépourvus d'accès à la propriété. Dans un passage théorique dense, Rousseau explique à quelle condition la propriété appartient à l'homme — sous réserve de son usage social. Il introduit ainsi l'idée cruciale d'une « dette sociale » :

L'homme et le citoyen, quel qu'il soit, n'a d'autre bien à mettre dans la société que lui-même ; tous ses autres biens y sont malgré lui ; et

⁴⁹ *Ibid.*, p. 468.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 468.

quand un homme est riche, ou il ne jouit pas de sa richesse, ou le public en jouit aussi. Dans le premier cas il vole aux autres ce dont il se prive ; et dans le second, il ne leur donne rien. Ainsi la dette sociale lui reste tout entière tant qu'il ne paye que de son bien. Mais mon père, en le gagnant, a servi la société [...] Soit, il a payé sa dette, mais non pas la vôtre. Vous devez plus aux autres que si vous fussiez né sans bien, puisque vous êtes né favorisé. Il n'est point juste que ce qu'un homme a fait pour la société en décharge un autre de ce qu'il lui doit ; car chacun, se devant tout entier, ne peut payer que pour lui, et nul père ne peut transmettre à son fils le droit d'être inutile à ses semblables ; or, c'est pourtant ce qu'il fait, selon vous, en lui transmettant ses richesses, qui sont la preuve et le prix du travail⁵¹.

Le patrimoine et l'héritage n'ont rien d'évident : le riche doit s'acquitter d'une dette envers la société qui subvient à ses besoins et protège ses biens. Ainsi comprend-on que l'obligation politique dont il sera question au livre V de *l'Émile* est précédée d'une obligation sociale : c'est parce qu'il jouit de la protection des lois et y consent tacitement dès lors qu'il ne quitte pas le territoire que le sujet d'un État doit obéir à ses lois⁵² ; c'est parce qu'il jouit du travail d'autrui que l'individu oisif — aristocrate, clerc ou bourgeois — doit s'acquitter de sa dette envers la société et envers le peuple qui, pour l'essentiel, la compose.

Sans doute est-il délicat de concevoir cette dette sociale sans recourir au principe d'une institution politique qui en est le garant. Mais Rousseau suggère que le « public », et non l'État, est ici l'interlocuteur pertinent de l'individu : c'est au « public » que le possédant doit sa richesse, c'est le public qu'il prive lorsqu'il thésaurise ou jouit exclusivement au lieu de faire que sa richesse profite aux autres en même temps qu'à lui-même. À l'évidence, la conception rousseauiste de la société civile s'oppose radicalement à celle des partisans du luxe pour lesquels la dépense des riches salarie les pauvres et œuvre au bien-être commun⁵³ ; dans la société du luxe conçue par Rousseau, le profit des uns ne peut s'obtenir qu'aux dépens des autres. L'auteur des deux *Discours* s'en tient au paradigme du jeu à somme nulle, où tout gain suppose une perte : la coordination sociale ne peut se concevoir, ici, qu'en termes de concurrence et d'opposition des intérêts. Or le refus d'une société civile animée par le luxe conduit Rousseau à proposer un autre modèle de la société civile, dont l'idée de dette sociale est désormais le socle.

Comment penser la société civile sans autorégulation des intérêts ? Récusant le modèle d'avantages réciproques inhérent à l'apologie du luxe, Rousseau ne peut envisager le riche que comme un prédateur ou un parasite : dans son usage de ses biens, il a le choix entre voler aux autres ce dont il se prive (ce qui arrive lorsqu'il jouit du travail d'autrui en vertu d'un bien qu'il n'a pas lui-même

⁵¹ *Ibid.*, pp. 469-470.

⁵² *Id.*, *Œuvres complètes*, t. V, p. 858.

⁵³ Sur cet argument, nous nous permettons de renvoyer à notre *Montesquieu et l'émergence de l'économie*, chap. III.

produit), ou ne rien leur donner s'il se contente de thésauriser. Né « favorisé », le possédant n'a en aucun cas le droit d'user et d'abuser de sa propriété, qui, comme l'a montré le livre II de l'*Émile*, ne peut être légitimement issue que du travail (parfois en conflit avec le droit du premier occupant⁵⁴). La propriété reste toujours soumise à la règle morale du jeu social :

Celui qui mange dans l'oisiveté ce qu'il n'a pas gagné lui-même le vole ; et un rentier que l'État paye pour ne rien faire ne diffère guère, à mes yeux, d'un brigand qui vit aux dépens des passants. Hors de la société, l'homme isolé, ne devant rien à personne, a droit de vivre comme il lui plaît ; mais dans la société, où il vit nécessairement aux dépens des autres, il leur doit en travail le prix de son entretien ; cela est sans exception. Travailler est donc un devoir indispensable à l'homme social. Riche ou pauvre, puissant ou faible, tout citoyen oisif est un fripon⁵⁵.

Il reste que la conclusion du livre III paraît problématique : certes, rien n'oblige encore Émile et il peut donc se concevoir comme un être sans attaches, capable de « faire son bagage » et de partir chaque fois que son intégrité ou sa liberté sont menacées. La dette sociale d'Émile peut être acquittée à ce stade dans n'importe quelle société, puisqu'elle ne tient qu'au fait qu'il doit pourvoir à sa subsistance. Mais cette posture est-elle viable ? Ce choix n'est-il pas faussé par ce qu'il occulte — la nécessité des attaches qui apparaîtront au moment où Émile devra, au sens propre comme au figuré, « s'installer » ?

VIII. — LA « LETTRE SUR LA VERTU » : QUELLE OBLIGATION ?

Dès la *Lettre sur la vertu* (1757), Rousseau pose le problème du devenir de la bonté naturelle dans la société civile. L'entrée dans un univers de relations provoque en effet un bouleversement profond. Les « rapports artificiels » et les « passions factices » qui apparaissent dans la société civile engendrent une redéfinition de la vertu désormais « convenable » à cette existence relationnelle : « Aujourd'hui que ma vie, ma sûreté, ma liberté, mon bonheur, dépendent du concours de mes semblables, il est manifeste que je ne dois plus me regarder comme un être individuel et isolé, mais comme partie d'un plus grand tout, comme membre d'un plus grand corps de la conservation duquel dépend absolument la mienne et qui ne saurait être mal ordonné que je ne me sente de ce désordre »⁵⁶. L'appartenance envisagée n'est pas seulement celle du citoyen

⁵⁴ J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, pp. 331-332. Rousseau critique implicitement J. LOCKE, *Traité du gouvernement civil*, chap. v.

⁵⁵ J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, p. 470.

⁵⁶ ID., *Lettre sur la vertu* (1757). Voir le commentaire de B. BERNARDI, *Le principe d'obligation*, pp. 293-294.

envers sa patrie ; c'est également celle de l'individu envers la société. Dans l'état civil, où la propriété et le travail ne se conçoivent que de façon collective, l'individu n'est plus en droit de se considérer de façon isolée. La sortie de l'état de nature coïncide avec l'abandon de l'autosuffisance : « l'homme social est trop faible pour pouvoir se passer des autres » ; il a besoin du concours d'autrui pour vivre⁵⁷. Telle est également la leçon de l'*Émile*. Désormais, le modèle de Robinson Crusoe ne peut être qu'une fiction :

un homme qui voudrait se regarder comme un être isolé, ne tenant du tout à rien et se suffisant à lui-même, ne pourrait être que misérable. Il lui serait même impossible de subsister ; car, trouvant la terre entière couverte du tien et du mien, et n'ayant rien à lui que son corps, d'où tirerait-il son nécessaire ? En sortant de l'état de nature, nous forçons nos semblables d'en sortir aussi⁵⁸.

La division du travail crée donc débiteurs et créanciers, selon qu'ils participent ou non à la production réelle des ressources qui pourvoient aux besoins. Comme le dit encore la *Lettre sur la vertu*, la division du travail social donne lieu à un « quasi-contrat » :

Sans ce contrat tacite qu'ils ont passé il n'y aurait ni gain, ni propriété ni véritable industrie. Dans l'état de nature rien n'existe que le nécessaire, et tout le superflu qu'on voit parmi nous n'est point la somme des travaux de particuliers, mais le produit de l'industrie générale qui fait avec cent bras agissant de concert plus que cent hommes ne pourraient faire séparément⁵⁹.

En distinguant l'ordre civil de ses abus, Rousseau propose ainsi sa propre théorie de la société civile : celle-ci n'est pas la simple « somme des travaux des particuliers », mais le « produit de l'industrie générale ». Supérieure à la somme de ses parties, association plutôt qu'agrégation, la société issue de la division du travail est régie par sa solidarité propre — qu'il n'est pas abusif de comparer à celle que Durkheim analysera sous le nom de « solidarité organique »⁶⁰. L'obligation morale et sociale en découlent : par le fait de la division du travail, la société civile est un réseau de droits et de devoirs dont l'homme social ne saurait s'excepter.

Avant l'*Émile*, la *Lettre sur la vertu* livre donc une leçon d'envergure sur l'organisation de la société civile comme système des échanges. Qu'il s'agisse de la « société des arts » qui consiste en « échanges d'industrie », de la société du commerce qui consiste en échange de choses ou de la société des banques qui consiste en échanges de signes et d'argent, la société est reconduite à sa

⁵⁷ J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, p. 322.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 467.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 323.

⁶⁰ E. DURKHEIM, *De la division du travail social*. Durkheim n'utilise pourtant pas ce fil conducteur dans sa lecture de Rousseau centrée sur le *Contrat social* (*Le « Contrat social » de Rousseau*).

mesure commune, qui est la monnaie. L'égalité (conventionnelle) est au fondement de la société :

Nulle société ne peut exister sans échange, nul échange sans mesure commune, et nulle mesure commune sans égalité. Ainsi, toute société a pour première loi quelque égalité conventionnelle, soit dans les hommes, soit dans les choses⁶¹.

Or le passage de la société civile à l'État est rendu nécessaire par la garantie de l'égalité : « L'égalité conventionnelle entre les hommes, bien différente de l'égalité naturelle, rend nécessaire le droit positif, c'est-à-dire le gouvernement et les lois »⁶². Alors que pour Montesquieu l'inégalité réelle rend nécessaire le droit et l'État afin de trancher les litiges liés à la propriété privée⁶³, Rousseau défend la thèse inverse : plutôt que le respect de la propriété privée et des contrats, c'est l'impératif de maintenir l'égalité qui engendre le droit. La société civile n'est en rien issue de l'harmonie spontanée des intérêts ; seul l'État est en mesure d'y faire respecter l'ordre des échanges qui y est constamment transgressé. L'ordre d'exposition de l'*Émile* apparaît ici en filigrane : seul le livre V, reprenant l'exposé des principes du *Contrat social*, permettra de parachever la réflexion sur la société civile amorcée au livre III. Seul le contrat social permettra de donner toutes ses garanties au « quasi-contrat » et d'assurer, par l'impôt notamment⁶⁴, le paiement de la dette sociale.

Si le *Discours sur l'économie politique* ne fait pas prévaloir la définition moderne de cette science (se contentant, comme on l'a souvent relevé, de faire droit à l'administration publique), l'œuvre de Rousseau présente bien une réflexion approfondie sur l'économie en tant que réflexion sur la propriété, le système des besoins et la division du travail. Dans l'éducation d'Émile, le moment de l'économie est celui de l'étude des « rapports réels et matériels » qui prépare à « bien juger du bon et du mauvais ordre de la société civile »⁶⁵. La société civile n'est plus la *politikè koinônia* mais l'organisation qui procède de la division du travail et de la sphère des échanges. Rousseau ne refuse pas cette sphère comme telle : il s'agit de faire comprendre le besoin des échanges et surtout de « se mettre en état d'en profiter »⁶⁶.

In fine, la leçon d'économie d'Émile coïncide donc avec l'apprentissage de l'« ordre naturel » que l'ordre social a perverti⁶⁷. Partie de l'éducation négative,

⁶¹ J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, p. 461.

⁶² *Ibid.*, p. 461.

⁶³ MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, livre XVIII, pp. 12-16.

⁶⁴ Voir C. SPECTOR, « Théorie de l'impôt ».

⁶⁵ J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, pp. 462-463.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 467.

⁶⁷ Cet ordre naturel n'a rien à voir avec celui des physiocrates, voir notamment Y. CITTON, « Rousseau et les physiocrates ».

elle conduit à congédier les fausses croyances et à envisager les moyens de ne pas subir, dans le jugement comme dans la conduite, les effets de la domination oppressive de certaines classes sur d'autres — Rousseau ne distinguant pas, au demeurant, l'avantage social que confère la richesse du privilège issu de la naissance. Si l'inégalité ne peut être supprimée, du moins doit-elle être dissociée du mépris social et rendue compatible avec le seul droit naturel qui vaille — la subsistance de tous. De même qu'il devra, plus tard, se faire valet pour pouvoir être maître⁶⁸, Émile doit se faire apprenti pour éprouver l'existence des rapports sociaux inégalitaires et éviter de transformer sa situation privilégiée en exploitation inique et en perversion morale. C'est lorsqu'il se trouve en situation de recevoir (des ordres, du travail, sa subsistance) que le fils de riche est conduit à s'interroger sur les raisons qui justifient que certains soient en situation de donner des ordres, du travail ou de la subsistance à d'autres. Pourquoi certains sont-ils libres, à l'abri du besoin, alors que d'autres s'épuisent, sous la férule d'un maître, à gagner leur salaire ? La réponse du gouverneur ressemble à une esquivé : « Voilà, cher Émile, une excellente question ; je vous promets d'y répondre pour moi, quand vous y ferez pour vous-même une réponse dont vous soyez content »⁶⁹. Mais la justice réside bien dans la volonté de « rendre » à chacun ce qui lui revient, car il lui a été préalablement dérobé, sous forme d'extraction de la force de travail : « En attendant, j'aurai soin de rendre à vous et aux pauvres ce que j'ai de trop, et de faire une table ou un banc par semaine, afin de n'être pas tout à fait inutile à tout ». Le superflu des uns doit soulager la misère des autres.

Regrettera-t-on que ce don de ce que l'on a de trop ne remette pas en cause l'ordre établi — pâle figure de la justice réduite à la charité ? Du moins la contribution aux besoins des plus démunis n'est-elle pas une simple aumône, mais une compensation de l'improductivité et de l'inutilité sociale. Éviter qu'« une poignée de gens regorge de superfluités, tandis que la multitude affamée manque du nécessaire »⁷⁰ ne tient pas de la générosité mais du devoir. Le livre III de l'*Émile* a permis de le montrer : la réparation des injustices dans les sociétés modernes ne passe pas par l'économie du luxe, selon le modèle de Mandeville, Melon, Hume ou Montesquieu ; elle suppose un « usage social » de la propriété. Au livre IV, la fiction du « si j'étais riche » permettra d'évoquer le bon usage des richesses, en vue de la volupté et non de la domination. Pour devenir jouissance, la propriété doit être inclusive et non exclusive : « Je voudrais que ma fortune mit de l'aisance, et ne fit jamais sentir l'inégalité »⁷¹. La valeur de l'économie en dépend : elle se mesure à son aptitude à satisfaire les besoins réels de tous comme par sa capacité à ne pas transformer l'homme, instrument des instruments, en oppresseur et en esclave.

⁶⁸ J.-J. ROUSSEAU, p. 688.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 688.

⁷⁰ J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, p. 194 (il s'agit des derniers mots du texte).

⁷¹ *Id.*, *Émile*, pp. 682-683.