

Inégalité

Si la civilisation développe les facultés intellectuelles de l'homme et lui procure une foule d'avantages matériels, elle concourt à sa dégradation morale et à son malheur. L'accroissement de ses lumières métamorphose ses penchants naturels en désirs déréglés et insatiables qui le placent sous la plus étroite dépendance de ses semblables ; il donne naissance à tout un cortège de passions négatives qui installe les hommes dans des relations de conflit et de servitude. L'existence sociale se voit en effet déchirée par la férocité des ambitions, rongée par l'âpreté de la concurrence qui y règne : les hommes recherchent le concours des autres parce qu'il est nécessaire à la réalisation de leurs intérêts, tout en leur vouant une haine farouche. Or, Rousseau refuse de conclure de la méchanceté *empirique* des hommes à l'idée d'une méchanceté *naturelle* de l'homme : il défend inlassablement le principe de sa bonté originelle. La difficulté consiste alors à reconstituer la généalogie du mal : comment le vice a-t-il pu s'immiscer dans une nature initialement exempte de toute perversité ?

L'originalité de Rousseau consiste à attribuer la responsabilité de la corruption du cœur humain non pas à un égoïsme essentiel mais à une certaine forme

d'organisation politique de la société. Contrairement à un contresens répandu, il n'affirme pas que *la* société en tant que telle déprave les hommes, mais seulement la société mal gouvernée, cet état hybride dans lequel ce n'est pas le principe de la loi qui est souverain mais le jeu des passions et des intérêts. Tous les abus suscités par la méchanceté des hommes dérivent de la nature des rapports sociaux dans lesquels ils sont pris et qu'ils ont eux-mêmes forgés, en tant que ceux-ci reposent sur l'inégalité qui enchaîne la volonté des plus faibles à celle des plus puissants.

La notion d'inégalité ne définit pas n'importe quelle forme de disparité entre les individus. Aussi l'introduction du *Second Discours* en distingue-t-elle deux espèces : l'inégalité *naturelle* ou *physique*, l'inégalité *morale* ou *politique*¹. La première relève du constat empirique et ne traduit aucune injustice puisqu'elle exprime simplement le fait que chaque individu est un être singulier, distinct des autres. La nature a en effet réparti les qualités, les talents comme les aptitudes corporelles et intellectuelles de manière différenciée selon les hommes : certains naissent plus robustes, d'autres plus fragiles ; certains naissent avec plus de vivacité d'esprit, d'autres peinent à s'élever à la pensée spéculative, etc. La seconde désigne la dissymétrie des conditions, des positions occupées dans l'espace social. Aux inégalités matérielles qui différencient le sort des riches propriétaires de celui des misérables se superpose une distinction plus insidieuse : dans toute société civilisée, la considération publique, le prestige et le crédit accordés à certains hommes leur octroient un rang

1. *Second Discours*, Introduction, O.C., III, p. 131.

auquel s'attachent certains privilèges. L'inégalité définit ainsi la situation de *domination* dans laquelle la distribution sociale des préférences installe une minorité d'individus en vertu de leur richesse ou de leur groupe de naissance : ceux-ci prennent alors appui sur cette supériorité pour s'arroger le droit de soumettre les autres à leur volonté. Tous les maux et les vices, les passions haineuses et la méchanceté naissent donc de la société inégalitaire dans laquelle les différences de condition se transforment par un glissement illégitime en inégalité de droits¹ ; cette injustice se verra encore aggravée par des institutions et des lois spécieuses qui, sous couvert de protéger les plus faibles, seront mises au service de la défense des avantages des puissants.

La dépendance universelle

Le ressort de l'inégalité se trouve dans le principe même du lien social qui structure l'état civil corrompu : l'individualisme utilitariste dont l'unique mobile est la satisfaction de l'intérêt personnel. Or, loin que la réciprocité des services instaure une solidarité dans laquelle chacun, en travaillant pour lui-même, concourt à assouvir les besoins de tous les autres, de telle sorte que l'entrecroisement des buts

1. *Second Discours, op. cit., Ibid.* : « On peut encore moins chercher s'il n'y aurait point quelque liaison essentielle entre les deux inégalités ; car ce serait demander si ceux qui commandent valent nécessairement mieux que ceux qui obéissent [...] : question bonne peut-être à agiter entre des esclaves entendus de leurs maîtres, mais qui ne convient pas à des hommes raisonnables et libres, qui cherchent la vérité. »

égoïstes s'harmonise avec la prospérité publique, elle tend à instituer la société en champ de bataille au sein duquel chacun, en recherchant exclusivement son profit, tend à opprimer les autres. En multipliant nos besoins, le développement de nos facultés nous a ainsi placés dans un double esclavage : à l'égard de biens illusoires, vis-à-vis de nos semblables. L'imagination reporte en effet indéfiniment notre contentement en nous le montrant lié à la possession d'un objet à l'absence duquel elle nous rend sensibles. Par ailleurs, en suggérant la possibilité d'un raffinement infini, elle soustrait le besoin à sa simplicité naturelle puisque la jouissance procurée par l'objet convoité dépend alors non tant de la chose elle-même que de certaines idées qui lui sont attachées. Comme la satisfaction de tels désirs dépasse les forces naturelles de l'individu, elle requiert la coopération d'autrui ; la possession de l'objet souhaité non seulement demande le travail de milliers de bras mais suppose encore la médiation des hommes qui le détiennent et doivent nous le céder ou nous le vendre.

Or, l'interdépendance n'incite pas les hommes à la bienveillance mais attise plutôt leur antagonisme¹. Les intérêts particuliers, loin de s'accorder les uns avec les autres, entrent en conflit et rendent les individus calculateurs et manipulateurs : chacun n'agissant que selon ce que lui dicte son égoïsme, sans aucune considération pour le bien d'autrui ni pour le bien public, réduit les autres au rang de simple moyen au

1. *Du contrat social*, Première version, O.C., III, p. 282 : « [...] nos besoins nous rapprochent à mesure que nos passions nous divisent, et plus nous devenons ennemis de nos semblables, moins nous pouvons nous passer d'eux ».

service de ses ambitions privées. Plus encore, cette dépendance étant subie de mauvais gré, chacun cherche à retirer le profit optimal de la collaboration sociale et partant à rompre à son avantage la symétrie de l'échange : la rivalité effrénée amène l'égoïste à exiger le maximum de services possible d'autrui tout en lui en rendant le minimum¹. La société réglée par l'intérêt est le lieu d'une concurrence impitoyable, au sein de laquelle tous les moyens sont bons pour l'emporter sur les autres : « chacun feint alors de vouloir sacrifier son intérêt à celui du public, et tous mentent² ». L'existence sociale est gangrenée par l'hypocrisie, tissée de mensonge : l'intérêt exige le règne de la dissimulation et de la contrefaçon³. Le souci exclusif du bénéfice personnel, l'incapacité à songer à autre chose qu'à soi dans ses rapports à autrui plongent les hommes dans la frustration et la servitude. Le plus faible se voit en effet dévoré par la jalousie et contraint de flatter le plus puissant dont il espère le secours ; quant au privilégié, il vit dans la hantise de la dépossession, prisonnier qu'il est de biens illusoires qu'autrui peut lui arracher, et doit alors se défier de ceux qu'il fréquente. « Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux⁴ » : le maître a besoin que les esclaves

-
1. *Ibid.* : « [...] chacun voudrait recueillir le fruit sans être obligé de la cultiver [la bienveillance] ».
 2. *Lettre à C. de Beaumont, O.C.*, IV, p. 937.
 3. *Second Discours*, note IX, p. 202 : « Qu'on admire tant qu'on voudra la société humaine, il n'en sera pas moins vrai qu'elle porte nécessairement les hommes à s'entrehaïr à proportion que leurs intérêts se croisent, à se rendre mutuellement des services apparents et à se faire en effet tous les maux imaginables. »
 4. *Du contrat social*, I, 1, p. 351.

consentent à travailler pour lui, le despote doit se plier aux passions et opinions de ceux qu'il gouverne. L'interdépendance donne ainsi de l'effervescence aux passions les plus sombres (jalousie, désir d'écraser autrui) dans la mesure où elle n'offre aucune autre issue que de dominer autrui ou d'être dominé par lui. Dans la société corrompue par l'utilitarisme et les désirs factices, l'homme vit au milieu d'ennemis redoutables : plus s'étend son commerce avec ses semblables, plus se creuse son isolement.

L'amour-propre

Le paradoxe constitutif de l'état civil, à savoir la conjonction d'un nœud social extrêmement serré assujettissant chacun à tous les autres et d'une clôture des subjectivités sur elles-mêmes, repose sur la puissance qu'y prend le désir de considération, que Rousseau appelle *amour-propre*. L'amour-propre désigne la perversion de l'amour de soi, c'est-à-dire du souci que nous prenons à notre propre conservation, lequel nous conduit à rechercher ce qui est bon pour nous. L'amour-propre se définit, quant à lui, comme une estimation de soi par soi, un acte de réflexion par lequel, en nous comparant aux autres, nous nous accordons le premier rang¹. L'homme social est ainsi dévoré par le désir secret que les autres reconnaissent sa supériorité et le préfèrent à eux-même. L'amour-propre éprouve le besoin de

1. Second *Discours*, note XV, p. 219 : « L'amour-propre n'est qu'un sentiment relatif, factice, et né dans la société, qui porte chaque individu à faire plus de cas de soi que de tout autre [...]. »

subjuguier autrui afin de rendre éclatante l'excellence du moi : il porte donc en lui les germes de l'inégalité puisque l'accomplissement de ses ambitions trouve sa condition de possibilité dans l'ostension des signes d'une *distinction* individuelle.

On ne peut en effet se ménager une première place dans le regard d'autrui qu'en présentant un excédent d'intelligence, de richesse, de mérite ou de prestige. C'est un certain crédit distribué par l'opinion qui déclenche une lutte acharnée : la compétition sociale a pour enjeu l'estime publique. Le désir de se faire valoir auprès de ses semblables incite alors l'individu à rechercher toutes les marques de différenciation possibles : tout ce que l'on a ou tout ce que l'on est *en plus*, toute inégalité qui nous hisse au-dessus des autres nous rend témoignage de notre propre valeur. L'existence sociale crée donc de nouveaux désirs : gloire, admiration, aspiration à l'emporter sur les autres. Imposer sa volonté, écraser les autres par sa puissance sociale : autant d'avatars du souci de se faire reconnaître.

L'amour-propre se comprend donc comme la source du malheur et de la méchanceté de l'homme civilisé. En fondant de manière impropre l'estime de soi-même sur l'opinion des autres, il s'expose aux plus vives déceptions. La société inégalitaire se voit en effet traversée par une contradiction insoluble, dans la mesure où la vanité, comme souci d'occuper le rang suprême, de figurer l'absolu pour les autres, ne peut par essence être satisfaite que chez un seul individu ; or, cette passion y est éprouvée par chacun. D'où l'hostilité qui porte l'homme civil à souffrir du succès d'autrui et à se réjouir de ses maux : « aussitôt

qu'on prend l'habitude de se mesurer avec d'autres, et de se transporter hors de soi pour s'assigner la première et meilleure place, il est impossible de ne pas prendre en aversion tout ce qui nous surpasse, tout ce qui nous rabaisse, tout ce qui nous comprime, tout ce qui en étant quelque chose nous empêche d'être tout¹ ».

Surtout, l'amour-propre lui fait quitter son être propre et l'aliène au jugement d'autrui : ce qu'il est lui importe moins que l'image qu'il veut donner de lui-même. Ce sentiment faussé l'incite à cultiver une certaine apparence, à séduire, à parader, à vouloir en imposer dans l'idée que cela lui assurera la reconnaissance de sa valeur, mais le place en réalité sous le joug de l'opinion. Trouvant son centre de gravité hors de soi, dans le jeu des reflets provoqués par son moi fictif dans les consciences étrangères, l'amour-propre fait dépendre son contentement non de la réalité mais de l'idée qu'il se fait de l'idée que les autres ont de lui, développant des exigences illimitées qui alimentent toutes les dépendances : « l'homme sociable toujours 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 existence² »

1. *Rousseau juge de Jean-Jacques*, Deuxième dialogue, O.C., I, La Pléiade, p. 806.

2. *Second Discours*, p. 193.