



**HAL**  
open science

## L'inaliénabilité de la liberté

Céline Spector

► **To cite this version:**

Céline Spector. L'inaliénabilité de la liberté. Céline Spector; Johanna Lenne-Cornuez. Rousseau et Locke. Dialogues critiques, Liverpool University Press, pp.181-207, 2022, Oxford University Studies on the Enlightenment. hal-03941327

**HAL Id: hal-03941327**

**<https://hal.science/hal-03941327v1>**

Submitted on 16 Mar 2023

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## L'inaliénabilité de la liberté Céline Spector (Sorbonne Université/SND)

Dans les *Lettres écrites de la Montagne*, Rousseau invoque ses illustres prédécesseurs qui, malgré l'audace de leurs œuvres, échappèrent à la persécution dont il est victime. Mentionnant Sidney, Althusius, l'Abbé de Saint Pierre, Locke, et Montesquieu, l'auteur du *Contrat social* et de *l'Émile* va jusqu'à soutenir que s'agissant des 'matières' traitées dans leurs ouvrages, il n'a en rien excédé leurs doctrines. 'Locke en particulier, écrit-il, les a traitées exactement dans les mêmes principes que moi' :

L'infortuné Sydnei pensoit comme moi, mais il agissoit ; c'est pour son fait et non pour son Livre qu'il eut l'honneur de verser son sang. Althusius en Allemagne s'attira des ennemis, mais on ne s'avisa pas de le poursuivre criminellement. Locke, Montesquieu, l'Abbé de Saint Pierre ont traité les mêmes matières, et souvent avec la même liberté tout au moins. Locke en particulier les a traitées exactement dans les mêmes principes que moi. Tous trois sont nés sous des Rois, ont vécu tranquilles et sont morts honorés dans leurs pays. Vous savez comment j'ai été traité dans le mien.<sup>1</sup>

La formule est énigmatique. Si les 'matières' traitées relèvent de la politique et sans doute de la religion, Rousseau adopte une stratégie défensive surprenante : il prétend avoir adopté 'exactement' les mêmes principes que Locke (ou plutôt, dans une formule orgueilleuse et contraire au bon sens historique, que Locke a adopté *exactement les mêmes principes que lui*) ; il soutient d'autre part que Locke a vécu 'tranquille' en son temps. Nous savons qu'il n'en fut rien puisque l'exil en Hollande sanctionna sa participation au complot ourdi par Shaftesbury contre Charles II, obligeant l'auteur des deux *Traité*s à différer leur publication.<sup>2</sup> Faut-il donc accueillir avec scepticisme le geste rocambolesque de Rousseau et attribuer à la pure rhétorique la filiation qu'il revendique à l'égard de Locke, plus encore que de Montesquieu ? Rousseau n'est-il au fond qu'un disciple de Locke, dont l'hétérodoxie a été surestimée ?

La confrontation est au cœur des exégèses de l'auteur du *Contrat social*. Dans *Rousseau et la science politique de son temps*, Robert Derathé prend ses distances à l'égard de l'interprétation de Vaughan qui opposait l'individualisme de Locke au 'collectivisme' de Rousseau.<sup>3</sup> Mais il semble hésitant : après avoir souligné que 'Rousseau a commencé par être le disciple de Locke,' l'interprète récuse l'affirmation péremptoire de l'unité de principes entre les doctrines. L'argument est circonstanciel : puisque dans les *Lettres écrites de la Montagne*, Rousseau dit aussi avoir pris la

---

<sup>1</sup> LEM, VI, p.812.

<sup>2</sup> Publication au demeurant anonyme. Voir John Locke, *Two Treatises of Government*, éd. Peter Laslett (Cambridge, 1988) ; Richard Aschcraft, *La Politique révolutionnaire et les deux Traité*s du gouvernement de *John Locke*, trad. J.-F. Baillon (Paris, 1995).

<sup>3</sup> Charles E. Vaughan éd., *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, (Cambridge, 1915), vol. I, p.48.

Constitution de Genève ‘pour modèle des institutions politiques’ alors qu’il n’en fut rien, il ne faut pas ‘prendre à la lettre les déclarations de Rousseau surtout lorsqu’elles se trouvent dans ses écrits polémiques.’<sup>4</sup> *In fine*, ‘Si Rousseau et Locke ont un égal amour de la liberté, la même haine du despotisme et de la monarchie absolue, ils ne se font pas moins du rôle de l’État deux conceptions très différentes, voire même radicalement opposées. L’*Essai sur le gouvernement civil* a été au XIX<sup>e</sup> siècle l’Évangile du libéralisme, tandis que le *Contrat social* contient en germe l’étatisme du siècle suivant.’<sup>5</sup> La différence se serait au demeurant accrue tout au long de l’œuvre de Rousseau : dans le *Contrat social*, seules demeureraient du lockianisme des ‘traces d’individualisme’ et le fait que le consentement justifie l’autorité politique.

Depuis ces pages, les exégètes sont partagés.<sup>6</sup> Qu’en est-il donc en réalité ? L’affirmation intrigante des *Lettres écrites de la montagne* mérite d’être revisitée. Il ne s’agit pas seulement, de la part d’un homme qui fait feu de tout bois, d’une pure exagération ou d’une simple boutade. Sans doute ne faut-il pas exclure la provocation, à une époque où Locke et Montesquieu faisaient partie du corpus de référence des grandes familles de Genève, également férues de Burlamaqui. Mais il n’est pas impossible de prendre au sérieux la déclaration solennelle de Rousseau et de rendre manifeste une congruence entre les deux philosophies sur un point essentiel : la critique de la servitude volontaire et du ‘pacte d’esclavage,’ prélude à un ‘pacte de soumission’ au monarque absolu.

Car malgré certaines divergences décisives, Rousseau partage avec Locke un principe cardinal de sa philosophie : le principe d’inaliénabilité de la liberté. Ce principe se répercute partout où Rousseau invoque l’idée de consentement, comme en témoigne une note marginale du brouillon de l’article ‘Économie’ de *L’Encyclopédie* à propos de l’impôt : ‘Voyez Locke.’<sup>7</sup> Il faut donc examiner les occurrences de la thématique lockienne dans le second *Discours* et le *Contrat social* afin de déterminer si Rousseau s’éloigne ou non de son prédécesseur en formant, entre 1754 et 1761, les concepts fondamentaux de sa philosophie : la souveraineté par l’exercice de la ‘volonté générale.’<sup>8</sup> Trois médiations seront convoquées ici : celle de David Mazel qui traduit Locke en français, celle de Barbeyrac et de ses notes au *Droit de la nature et des gens* de Pufendorf, celle de Montesquieu dans *L’Esprit des lois*. À l’évidence, il ne s’agit plus d’exhumer les ‘sources’ de la philosophie de Rousseau, ni de revenir à la confrontation galvaudée des deux courants dominants de la philosophie politique moderne – l’histoire du libéralisme comme ‘individualisme possessif’ étant ancrée chez Locke,<sup>9</sup> celle du républicanisme chez Rousseau. En analysant la question controversée de la propriété de soi,<sup>10</sup> nous explorerons plutôt le paradoxe suivant : quoiqu’il *dé-naturalise* la théorie lockienne de la

---

<sup>4</sup> Voir Robert Derathé, *Rousseau et la science politique de son temps* (Paris, 1988), p.116.

<sup>5</sup> R. Derathé, *Rousseau et la science politique de son temps*, p.119.

<sup>6</sup> Rudy Le Mentheour, ‘Au berceau de l’appropriation. Rousseau, Locke et l’enfance du propriétaire’, *Annales Jean-Jacques Rousseau*, Vol. L (2012), p.161-182, ici p.182. Voir Blaise Bachofen, *La Condition de la liberté. Rousseau, critique des raisons politiques* (Paris, 2002), ch.2, p.102; ‘Le sens du travail dans les théories pédagogiques de Locke et de Rousseau’, *Annales Jean-Jacques Rousseau*, Vol. L (2012), p.101-132; Christopher Brooke, ‘« Locke en particulier les a traitées exactement dans les mêmes principes que moi »: Revisiting the Relationship between Locke and Rousseau’ (Oxford, 2008). Voir Arthur Melzer, *Rousseau et la bonté naturelle de l’homme*, trad. J. Mouchard (Paris, 1998).

<sup>7</sup> *Second TGC*, ch. XI, § 138. Voir Céline Spector, ‘Théorie de l’impôt’, dans Rousseau, *Discours sur l’économie politique*, éd. B. Bernardi (Paris, 2002), p.195-221.

<sup>8</sup> Voir Bruno Bernardi, *La Fabrique des Concepts. Recherches sur l’invention conceptuelle chez Rousseau* (Paris, 2006).

<sup>9</sup> Crawford B. Macpherson, *La Théorie politique de l’individualisme possessif. De Hobbes à Locke*, trad. M. Fuchs (Paris, 1971).

<sup>10</sup> Voir la conférence de Martin Rueff, ‘Locke, Rousseau et la propriété de soi’ lors du Colloque Rousseau et Locke (SU, 14-15 Juin 2019), qui insistait sur les liens entre subjectivation et appropriation, en faisant le lien avec l’*Essai*. La différence majeure entre Rousseau et Locke résiderait dans la séparation du *soi* et du *sien*, du *self* et de l’*omn*. Voir Étienne

propriété, Rousseau entérine et prolonge l'idée selon laquelle la liberté est ancrée dans la *nature* de l'homme et forme le noyau des droits de l'humanité. Même si l'auteur du *Contrat social* finit par rompre avec le schème lockien en prônant l'*aliénation totale* de la liberté naturelle au profit de la liberté civile, il n'abandonne jamais formellement le principe d'inaliénabilité de la liberté qui contribue à déterminer ses principes du droit politique. Cette dialectique de l'inaliénabilité de la liberté et de son aliénation est au cœur des tensions structurantes de la philosophie politique de Rousseau.

### i) La critique du pacte d'esclavage chez Locke

La réception du Locke politique en France s'opère, dès 1691, par la médiation de la traduction de David Mazel. En exil à Amsterdam et Rotterdam, Locke est au centre d'un cercle francophone, dont Mazel, Coste et Le Clerc font partie. Sa philosophie politique, connue dans les grandes lignes par les comptes rendus de Henry Basnage de Beauval dans l'*Histoire des ouvrages des sçavans*,<sup>11</sup> les *Écrits politiques* de Jean Leclerc<sup>12</sup> et surtout les notes de Barbeyrac au *Droit de la nature et des gens* de Pufendorf (1706), se diffuse alors dans toute l'Europe savante. La traduction du second *Traité* publiée à Amsterdam chez Abram Wolfgang obtient un succès immédiat chez les Huguenots du Refuge. Qualifié par Bayle d'Évangile du jour à présent parmi les Protestants,<sup>13</sup> l'œuvre se diffuse plus encore avec l'édition genevoise de 1724 et l'édition de Bruxelles de 1749 où apparaît pour la première fois le nom de l'auteur.

Or la traduction Mazel, sans cesse rééditée, comprend des déplacements conceptuels importants : '*Community*' est parfois traduit par 'Peuple,' '*Supreme Power*' par 'pouvoir souverain,' comme dans la formule suivante : 'l'autorité qui leur avait été remise est dévolue au peuple, qui peut la placer de nouveau où il jugera à propos pour sa sûreté et pour son avantage. Ainsi le Peuple garde toujours le Pouvoir souverain' (*and thus the Community perpetually retains a Supreme power*).<sup>14</sup> Les variations conceptuelles servent ainsi à adapter le texte anglais au contexte français. Héritier du *Franco-Gallia* et des *Vindiciae contra tyrannos*, mais aussi de la *République* de Bodin et de la tradition du droit romain, Mazel propose en filigrane d'adapter à la France le modèle de monarchie constitutionnelle défendu par Locke.<sup>15</sup> Par plusieurs ajouts significatifs au texte original, il entend

---

Balibar, '« My self », « my own ». Variations sur Locke', dans *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique* (Paris, 2011), p.121-154. Et Hannah Arendt, *La Condition de l'homme moderne*, trad. G. Pradier (Paris, 1983), p.156-164.

<sup>11</sup> Henry Basnage de Beauval *Histoire des ouvrages des sçavans*, Rotterdam (juin-août 1691), art. III, p. 457-465. La parution du Second TGC est relevée par Jacques Bernard en mai dans sa *Bibliothèque universelle et historique* (Amsterdam, mai 1691, art. VI, p.263-274, ici p.263-265) Avant la publication de la traduction était apparue le compte-rendu et le résumé des *Two treatises* dans la *Bibliothèque universelle* de Leclerc. Le lectorat francophone était conscient de la confrontation entre positions absolutistes et théories du droit de résistance Dans la *Bibliothèque universelle*, les *Two Treatises* sont juxtaposés avec les résumés des doctrines de Filmer et de Hobbes (n°19, décembre 1690, art. VIII, p.562). Voir a contrario John G. A. Pocock, 'Negative and positive aspects of Locke's Place in Eighteenth-Century Discourse', dans *John Locke and Immanuel Kant*, éd. M. P. Thomson (Berlin 1991), p.45-61; Dan Edelstein, *On the Spirit of Rights* (Chicago, 2019), p.68-71. Le choix des seules références explicites ne permet pas d'identifier l'influence théorique de Locke.

<sup>12</sup> S.-J. Savonius, 'Locke in French: the *Du gouvernement civil* of 1691 and its Readers', *The Historical Journal*, Vol. 47, n°1 (mars 2004), p.47-79. Les traductions en allemand, italien et espagnol sont effectuées à partir de la traduction Mazel.

<sup>13</sup> Lettre du 24 septembre 1693, de Rotterdam, à Vincenzo Minutoli, dans *Lettres de M. Bayle*, publiée par M. Des Maizeaux (Amsterdam, 1729), Vol. II, p.536.

<sup>14</sup> Second TGC, ch. XIII, §149, p.292.

<sup>15</sup> Salvo Mastellone, 'Sur l'origine du langage constitutionnel. Une traduction anonyme de l'anglais (J. Locke et D. Mazel)', *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français*, Vol. 125 (juillet, août, septembre 1979), p.357-378.

montrer, comme Le Clerc dans son avertissement, que le prince et le peuple sont en état de guerre, appelant ainsi à la rébellion contre le tyran Louis XIV.<sup>16</sup>

À cet égard, la réception politique de Locke s'articule pour l'essentiel autour de la question du droit de résistance, interprétée comme une libération de l'esclavage. Le Chapitre XIII stipule que l'autorité législative est limitée par l'utilité des sujets : lorsque les détenteurs du pouvoir agissent à l'encontre de cette fin en agissant par folie ou méchanceté contre les libertés et les propriétés des sujets, la 'confiance qu'on avait mise en eux doit nécessairement cesser et l'autorité qui leur avait été remise est dévolue au peuple.' Locke emploie alors le vocabulaire de l'esclavage, 'triste condition' qu'aucun individu ne peut rationnellement désirer. Il dénonce la monarchie absolue dérivant vers la tyrannie en utilisant le paradigme de l'esclavage (qu'il soit politique ou civil<sup>17</sup>) :

En effet, personne, ni aucune société d'hommes, ne pouvant remettre sa conservation et conséquemment tous les moyens qui la procurent, à la volonté absolue et à la domination arbitraire de quelqu'un, quand même quelqu'un en aurait réduit d'autres à la triste condition de l'esclavage, ils seraient toujours en droit de maintenir et conserver ce dont ils n'auraient point droit de se répartir ; et étant entrés en société dans la vue de pouvoir mieux conserver leurs personnes, et tout ce qui leur appartient en propre, ils auraient bien raison de se délivrer de ceux qui violeraient, qui renverseraient la loi fondamentale, sacrée et inviolable, sur laquelle serait appuyée *la conservation de leur vie et de leurs biens*. De sorte que le peuple doit être considéré, à cet égard, comme ayant toujours le *pouvoir souverain*, mais non toutefois comme exerçant toujours ce pouvoir...<sup>18</sup>

Par là même, Locke répond aux auteurs qui fondent le pacte de soumission à un monarque sur un 'pacte d'esclavage.' Loin de conclure de l'égalité et de la liberté naturelles à la nécessité de l'abolition de l'esclavage, de nombreux philosophes du XVII<sup>e</sup> ou du XVIII<sup>e</sup> siècle prétendaient en effet le justifier au nom même du contrat : fondée sur un consentement, l'aliénation de la liberté est admise par Grotius, Hobbes, Pufendorf ou Burlamaqui.<sup>19</sup> Sans doute ne s'agit-il que d'un consentement 'forcé' dans le cas des prisonniers de guerre ; il s'agit du choix d'un moindre mal – consentir à la servitude pour avoir la vie sauve ou éviter la famine. Corrélativement, la souveraineté pourrait s'acquérir de même que la domination sur un esclave.<sup>20</sup>

Le *Droit de la Nature et des Gens* stipule que les citoyens pauvres ont pu consentir, afin de gagner leur vie, à se mettre au service des riches par un contrat de travail ou de 'louage' qui est devenu, en devenant perpétuel, contrat d'esclavage : 'Car, écrit Pufendorf, tout de même qu'on transfère son bien à autrui, par des conventions et des contrats : on peut aussi par une soumission

---

<sup>16</sup> Delphine Soulard, 'L'œuvre des premiers traducteurs français de John Locke : Jean Le Clerc, Pierre Coste et David Mazel', *Dix-septième siècle*, Vol. 253, n° 4 (2011), p.739-762. Locke se montra au demeurant mécontent des imprécisions et faux-sens de la traduction de Mazel, et engagea un travail de retraduction en tandem avec Coste.

<sup>17</sup> Nous n'évoquerons pas ici la lecture post-coloniale de Locke (David Armitage, 'John Locke, Carolina and the *Two Treatise of Government*', *Political Theory*, Vol. 32, n°5 (October 2004), p.602-627 ; Mathieu Renault, *L'Amérique de John Locke. L'expansion coloniale de la philosophie européenne*, Paris, 2014) et de Rousseau. Voir notre article « Pour vous, peuples modernes, vous n'avez point d'esclaves ». Le silence sur la traite dans le second *Discours*, *Emile* et le *Contrat social*', dans *Silence, implicite et non-dit chez Rousseau / Silence, the Implicit and the Unspoken in Rousseau*, eds. B. Weltman, O. Moustefai et P. Westmoreland (Leiden et Boston, 2020), p.189-202.

<sup>18</sup> Second *TGC*, XIII, §149, p.292-293.

<sup>19</sup> Voir Grotius, *Le Droit de la guerre et de la paix*, trad. J. Barbeyrac (désormais *DGP*, Amsterdam, 1724), III, vii, §1 ; Pufendorf, *Du droit de la nature et des gens*, trad. J. Barbeyrac (désormais *DNG*, Amsterdam, 1706), VII, vi, §5 ; Burlamaqui, *Principes du droit politique* (Genève, 1747), II, iii, §3. Voir R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, p.192-207 et les notes en Pléiade, OC III, p.1438-1439.

<sup>20</sup> *DGP*, I, iii, 8, p.121-122 ; I, iii, 12, p.138.

volontaire, se dépouiller en faveur de quelqu'un, qui accepte la renonciation, du droit que l'on avait de disposer pleinement de sa liberté et de ses forces naturelles. Ainsi un homme, qui s'engage à être mon esclave, me confère véritablement sur lui l'autorité de maître.<sup>21</sup> Pufendorf est même convaincu que l'échange de la liberté contre la subsistance est la forme originelle de la servitude, qui 'vient originairement d'un consentement volontaire, et non pas du droit de la Guerre.'<sup>22</sup> Imaginée par les 'gens un peu riches' qui engagèrent des hommes 'grossiers' en leur donnant un salaire, l'esclavage serait la forme pérenne qui se serait substituée au salariat pour plus de commodité, 'par un libre consentement des parties.'<sup>23</sup> Par analogie, un peuple est supposé pouvoir aliéner sa liberté à un monarque : le pacte de soumission confère alors au conquérant une souveraineté absolue. Grotius, écrit Pufendorf, 'remarque d'abord, qu'il est permis à chaque particulier de vendre sa liberté, & de se rendre Esclave de qui il veut : pourquoi donc un Peuple indépendant ne pourroit-il pas transférer entièrement à une ou plusieurs personnes le droit de le gouverner, sans s'en réserver aucune partie ?' Mais il ajoute immédiatement qu'il serait peu judicieux de nommer les sujets du monarque absolu 'esclaves' : 'On n'a pourtant pas raison de comparer à des Esclaves, les Sujets du Monarque le plus absolu ; lesquels, s'il est bon prince, peuvent vivre sous sa domination aussi heureux que dans une République.'<sup>24</sup>

Dans son annotation de ce texte, Barbeyrac oppose cette conception moderne à la conception romaine. Pour les juristes romains, seule la déchéance issue de la punition d'un délit ou du droit de la guerre pouvait priver un homme de sa liberté, non la servitude volontaire par convention : 'Peut-être ce silence vient-il de leur droit civil, selon lequel personne ne pouvait directement vendre ou transférer à autrui sa liberté par aucune convention.'<sup>25</sup> Pour les modernes en revanche, la servitude volontaire est parfaitement concevable : chacun peut légitimement aliéner sa liberté comme il aliène sa propriété.

Mais la difficulté porte précisément sur cette analogie douteuse : pouvons-nous disposer de notre corps, de notre vie et de notre liberté comme d'un bien dont nous pourrions nous déposséder ou nous 'dépouiller' ? Sommes-nous libres de nous dédouaner de la propriété de nos actions qui fait de nous une 'personne,' un *self* ou un sujet d'imputation ?<sup>26</sup> Contre Grotius et Pufendorf,<sup>27</sup> Locke répond par la négative. Barbeyrac en fait état dans une note du livre VII au *DNG* : 'Personne ne peut vendre sa liberté, jusqu'à se soumettre à une puissance arbitraire, qui le traite à sa fantaisie ; car ce serait vendre sa propre vie dont on n'est point le maître. Voyez Mr Locke, dans son second *Traité du gouvernement civil*, chap. IV.'<sup>28</sup> Si l'on se reporte au texte original ici invoqué, Locke y affirme en effet que la liberté de l'homme est inséparable du souci qu'il a de sa conservation en vertu de la loi de nature. Nul n'a le droit de renoncer à sa liberté pour les mêmes raisons que nul n'a le droit de s'ôter la vie. Dans l'œuvre de Locke, cette théorie n'est pas simplement liée (comme elle sera

---

<sup>21</sup> Pufendorf, *DNG*, VII, iii, 1.

<sup>22</sup> *DNG*, VI, iii, 5, p.251.

<sup>23</sup> *DNG*, VI, iii, 5. La proximité avec la formule du pacte de dupes dans le *DOI* est frappante.

<sup>24</sup> *DNG*, VII, vi, 5.

<sup>25</sup> *DNG*, VI, iii, 3, note 1.

<sup>26</sup> Voir *EEH*, II, xxvii, §26.

<sup>27</sup> Dans son édition des *Deux traités du gouvernement*, trad. J.-F. Spitz (Paris, 1997), p.185, note 49, J.-F. Spitz semble ne pas en être sûr, et pense que Hobbes est plus sûrement visé. Or Locke connaissait bien Pufendorf, qu'il mentionne dans *DÉE*, §186 comme une lecture à recommander (avec celle du *DGP*) à son *gentleman*.

<sup>28</sup> *DNG*, VII, viii, §6, note 2.

chez Nozick<sup>29</sup>) à l'idée de 'propriété de soi' et de son corps. Il s'agit plutôt de défendre la soumission de l'homme à la loi de nature, donnée aux hommes par un Dieu conçu comme puissance supérieure dotée d'une volonté, qui demeure toujours maître suprême (*supremus dominus*) de toutes choses : il s'agit d'un 'devoir de' plutôt que d'un 'droit à'.<sup>30</sup> Certes, l'individu est selon Locke propriétaire de soi (*proprietor in one's person*), de telle sorte que nul n'a de droit sur lui sinon lui-même. C'est pourquoi il peut s'approprier de manière exclusive ce qu'il tire de la nature par son travail, à condition d'en laisser aux autres en quantité et qualité suffisante : 'bien que la nature ait donné toutes choses en commun, l'homme néanmoins, étant le maître et le propriétaire de sa propre personne, de toutes ses actions, de tout son travail, a toujours en soi le grand fondement de la propriété.'<sup>31</sup> Mais la liberté n'est pas ancrée chez Locke dans l'idée de 'propriété de soi.' En tant que créature, l'homme reste soumis au *jus* et à l'*imperium* divin, et donc aux prescriptions de la loi de nature. Contre Filmer qui soutenait que la liberté est anarchique ou licencieuse afin de mieux justifier le pouvoir absolu des monarques et des pères transmis depuis Adam, Locke défend une conception de la liberté réglée par la loi, qu'elle soit morale ou civile. La liberté naturelle est la liberté de suivre sa volonté en échappant à la dépendance à l'égard de la volonté inconstante, incertaine et arbitraire d'un autre homme, mais non à l'égard de toute loi ; la liberté naturelle est liberté de disposer de sa personne, de ses actions et de ses possessions dans le respect de la loi de nature qui nous enjoint de nous conserver et de conserver, autant que possible, le genre humain.<sup>32</sup> Quant à la liberté civile, elle se définit elle aussi comme liberté sous la loi, régie par le pouvoir législatif auquel la communauté a confié le droit de la gouverner en lieu et place de la domination d'une volonté 'inconstante, incertaine et arbitraire.'

Locke fonde la liberté civile, défendue contre le pouvoir arbitraire et absolu, en invoquant la préservation de l'homme :

§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*. Or, un homme n'ayant point de pouvoir sur sa propre vie, ne peut, par aucun traité, ni par son propre consentement, se rendre esclave de qui que ce soit, ni se soumettre au pouvoir absolu et arbitraire d'un autre, qui lui ôte la vie quand il lui plaira. *Personne ne peut donner plus de pouvoir qu'il n'en a sur lui-même* : et celui qui ne peut s'ôter la vie, ne peut, sans doute, communiquer à un autre aucun droit sur elle.<sup>33</sup>

Cet argument est décisif : c'est parce que nous ne pourrions obéir à la loi de nature sans la liberté qui nous permet de pourvoir à nos besoins que nous ne pouvons nous en défaire

<sup>29</sup> Robert Nozick, *Anarchie, Etat, Utopie* (Paris, 1988), p.27-29, 218-228.

<sup>30</sup> John Locke, *Essais sur la loi de nature* (Caen, [1664] 1986). Sur l'interprétation libertarienne, voir Jean-Fabien Spitz, *La Propriété de soi* (Paris, 2018).

<sup>31</sup> Second TGC, §44, p.208-209.

<sup>32</sup> Second TGC, §22, p.191.

<sup>33</sup> Second TGC, §23, p.192 (voir OC III, p.1355, note 3). Voir le texte original de Locke : 'This freedom from absolute, arbitrary power, is so necessary to, and closely joined with a man's preservation, that he cannot part with it, but by what forfeits his preservation and life together: for a man, not having the power of his own life, cannot, by compact, or his own consent, enslave himself to any one, nor put himself under the absolute, arbitrary power of another, to take away his life, when he pleases. Nobody can give more power than he has himself; and he that cannot take away his own life, cannot give another power over it.'

(contrairement aux biens dont nous avons le droit d'user et d'abuser, et que nous sommes en droit d'aliéner). Dans l'état civil lui-même, Locke fait primer la loi naturelle sur toute autre loi ou contrat. Alors que Hobbes prétendait que l'homme dispose d'un pouvoir absolu et arbitraire sur sa propre vie et peut le céder à autrui, Locke refuse cet individualisme radical. Un seul cas de figure permet à un homme de devenir esclave d'un autre : s'il a commis un tort qui mérite la mort. Dans ce seul cas, le maître peut préférer l'utiliser à son service plutôt que le mettre à mort, et l'individu peut calculer s'il préfère la rigueur de l'esclavage à la mort. Locke évoque également la possibilité des 'justes causes' de guerre, dans sa réflexion sur la conquête. Mais dans tous les cas de figure, l'esclavage n'est pas un acte civil ; il relève de l'état de guerre : 'Voilà quelle est la véritable condition de l'esclavage, qui n'est rien autre chose que l'état de guerre continué entre un légitime conquérant et un prisonnier.'<sup>34</sup> Au-delà des critiques virulentes du libéralisme qui insistent sur la justification de la traite chez Locke et ses disciples,<sup>35</sup> il faut donc souligner la puissance de l'argumentation lockienne : aucun consentement ne peut justifier le 'pacte d'esclavage.' De même que la servitude civile, la servitude politique (et donc la monarchie absolue) est contre-nature.

On comprend mieux que Locke ait été considéré comme un auteur républicain ou 'radical' au XVIII<sup>e</sup> siècle dans les milieux huguenots anti-absolutistes. Comme le souligne Margaret Jacob, si le texte de Locke ne semble pas 'particulièrement républicain, dans l'acception qui est la nôtre,' il n'en allait pas de même à la fin du dix-septième ou au dix-huitième siècle.<sup>36</sup> Il existe en outre une interprétation républicaine du second *Traité* conforme à la traduction française parue en 1755 par les soins d'un journaliste, traducteur, éditeur, et directeur de loge franc-maçonne vivant à Amsterdam, le Chevalier Rousset de Missy. Dans son édition clandestine de Locke, Rousset de Missy écrit un avertissement qui met en valeur la République de Hollande par rapport aux républiques italiennes devenues des aristocraties corrompues, témoignant d'une interprétation républicaine de Locke dont le jeune Rousseau a sans doute eu connaissance.<sup>37</sup>

J'aurois pu étouffer, pour ainsi dire, le texte sous un amas de notes ou remarques tirées de Cumberland, *Des Loix naturelles*, de Burlamaqui, *Principes du droit naturel*, de Mr. Strube de Piermont, *Du droit primitif*, mais j'ai trouvé Locke si précis & en même temps si clair dans tous les principes qu'il établit & qu'il démontre, que j'ai cru que ce seroit suposer un défaut d'intelligence dans les Lecteurs, *qui ne peuvent manquer d'y trouver l'excellence de la Constitution Republiqueine* (sic) telle que celle de notre Etat, que ses Fondateurs ont rapproché autant qu'il a été possible de celui des premières sociétés ; *puisqu'on n'en trouve aucun qui ait moins de défauts & où les habitants jouissent plus pleinement des avantages de la Liberté personnelle & de la paisible possession de leurs propriétés*, si l'on compare notre constitution avec celle des Républiques de Venise, de Genes, de Pologne, où une fourmillière de Citoïens qui se distinguent des autres par le titre de Nobles, tiennent ceux-là dans un Esclavage plus ou moins insupportable, qui est pourtant toujours un Esclavage; au lieu que chez nous les Nobles sont citoïens comme le reste des Habitans & n'ont pas plus à dire que les Magistrats établis par la Constitution, ce qui est un heureux reste de la première institution de la Société.<sup>38</sup>

<sup>34</sup> Second *TGC*, §24, p.192-193.

<sup>35</sup> Voir Domenico Losurdo, *Contre-histoire du libéralisme*, trad. B. Chamayou (Paris, 2013). Et les analyses de Jennifer Pitts, *Naissance de la bonne conscience coloniale. Les libéraux français et britanniques et la question impériale (1770-1870)* (Paris, 2008).

<sup>36</sup> Margaret Jacob, *Les Lumières au quotidien. Franc-maçonnerie et politique au siècle des Lumières*, trad. H. Médioni (Paris, 2004), p.233.

<sup>37</sup> M. Jacob, *Les Lumières au quotidien*, p.228. 'Commonwealth' et 'Community' sont ici traduits par 'République'. Misset avait ajouté des références érudites en note à Cumberland, Burlamaqui Pufendorf et Montesquieu.

<sup>38</sup> *Du gouvernement civil* par Mr. Locke, traduit de l'Anglois 5<sup>e</sup> éd. (Amsterdam, chez Schreuder & Pierre Mortier, 1755), p.xvi-xviii. Le traducteur dissimule son identité sur la page de titre en apposant les initiales LCRDMADP : le Chevalier Rousset de Missy Académie du Plessis.



## ii) L'inaliénabilité de la liberté chez Montesquieu

Rousseau a pu lire Locke par le biais de cette lecture républicaine et calviniste du second *Traité*. Mais une autre médiation doit être soulignée. Dans *L'Esprit des lois*, que Rousseau a recopié et annoté alors qu'il était secrétaire de Madame Dupin, Montesquieu renoue avec le principe de l'inaliénabilité de la liberté en réfutant les justifications traditionnelles de l'origine de l'esclavage. La question qu'il pose est double. Elle concerne d'abord la *possibilité* de la servitude volontaire : certains actes libres peuvent-ils nier la liberté ? Elle porte ensuite sur la *finalité* possible d'une telle aliénation : quel avantage peut-on trouver à se dessaisir de sa liberté ? La liberté n'est-elle pas la condition de jouissance de tous les autres biens,<sup>39</sup> rendant l'esclavage inique et contre nature ? Le livre XV de *L'Esprit des lois* rappelle que les Romains admettaient trois origines de la servitude : vente, capture, naissance. Un esclave pouvait notamment choisir de se vendre pour acquitter sa dette à l'égard d'un créancier. Or le doute atteint la rationalité d'un contrat par lequel un homme consent à s'asservir ou à asservir ses enfants afin d'échapper à la mort, de liquider ses créances ou de subvenir à ses besoins : 'ces raisons des jurisconsultes ne sont point sensées.'<sup>40</sup>

Contre les jurisconsultes anciens ou modernes, Montesquieu récusé en particulier l'existence d'un droit de tuer pendant la guerre autrement qu'en cas de nécessité. Le droit d'esclavage n'a pu être fondé sur le droit de conquête. Car s'il a le droit de détruire la société, le conquérant n'a pas celui de détruire les hommes qui la composent : 'le citoyen peut périr, et l'homme rester.'<sup>41</sup> Le prétendu droit de tuer dans la conquête ne peut donc donner lieu au droit de réduire en servitude. Mais si l'homme ne peut trouver intérêt à aliéner sa liberté afin de préserver sa vie, il n'en peut trouver davantage à le faire afin de dédommager un créancier de ses dettes, car la propriété de l'esclave devient *ipso facto* celle du maître. Un tel acte, sans contrepartie véritable, est inique et nul : la liberté 'est sans prix pour celui qui la vend.' Tout en s'inspirant du droit romain et en particulier des *Institutes* de Justinien,<sup>42</sup> Montesquieu théorise donc les conditions de validité d'un contrat, qui ne saurait être passé par un fou.

Surtout, *L'Esprit des lois* renoue avec les arguments du second *Traité* où Locke soutenait qu'un conquérant vainqueur n'a aucun droit sur les vies des civils conquis qui n'ont pas concouru ni consenti à l'injuste violence' qu'il a subie.<sup>43</sup> Mais là où Locke admettait tout de même un droit 'despotique' sur la vie des vaincus dans le cas d'une guerre juste,<sup>44</sup> Montesquieu refuse tout droit de tuer ultérieur à la guerre : 'Il est clair que, lorsque la conquête est faite, le conquérant n'a plus le droit de tuer, puisqu'il n'est plus dans le cas de la défense naturelle, et de sa propre conservation' (X, 3). On l'a vu, le second *Traité* avait fondé le droit à la conservation sur la loi de nature et sur l'impossibilité de communiquer un pouvoir que l'on ne détient pas. Or *L'Esprit des lois*, qui

---

<sup>39</sup> 'La liberté, ce bien qui fait jouir des autres biens' (Montesquieu, *Mes Pensées*, dans *Mes Pensées et le Spicilège*, éd. L. Desgraves, Paris, 1991, n° 1574).

<sup>40</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, désormais *EL*, éd. R. Derathé, rééd. D. De Casabianca (Paris, 2011), XV, 2. Voir *Mes Pensées*, n° 174. Voir Russell Jameson, *Montesquieu et l'esclavage* (Paris, 1911), livre I, ch. IV et VI.

<sup>41</sup> *EL*, X, 3. Voir Jean Terrel, 'À propos de la conquête : droit et politique chez Montesquieu', *Revue Montesquieu*, n°8 (2005-2006), p.137-150.

<sup>42</sup> Justinien, *Institutes*, titre 7.

<sup>43</sup> Second *TGC*, ch. XVI, §179.

<sup>44</sup> Second *TGC*, ch. XVI, §196.

mentionne encore le droit naturel à la conservation, n'en fait pas une prescription rationnelle dictée par Dieu aux hommes, mais une loi commune aux hommes et aux animaux, ancrée dans la sensibilité (I, 2). La critique du droit de tuer à l'issue de la conquête n'est donc nullement fondée sur le fait que notre vie, appartenant à Dieu, ne nous appartient pas – l'argument, à propos du suicide, avait été réfuté dans les *Lettres persanes* (76). Montesquieu considère plutôt que la vie du citoyen appartient à la société, et, dans une démocratie, à la 'patrie' : 's'il n'est pas permis de se tuer parce qu'on se dérobe à sa patrie, il n'est pas plus permis de se vendre' (XV, 2). Dans *L'Esprit des lois*, le rejet de l'aliénation de la liberté est en outre lié à une certaine conception des droits. Loin d'être attachés par nature à l'individu, les droits sont consubstantiels à la citoyenneté : 'la liberté de chaque citoyen est une partie de la liberté publique', voire, dans les États populaires, 'une partie de la souveraineté' (XV, 2). L'originalité de l'argument mérite d'être relevée : *la nature de l'homme comme celle du citoyen excluent le pacte d'esclavage*. Depuis le droit romain, il y va de l'esprit même du droit des contrats qui ne peut tolérer les 'lésions', et a fortiori 'la plus énorme de toutes.'

La critique de l'asservissement par filiation, enfin, est elle aussi menée de façon originale : Là où Locke invoquait une limitation du pouvoir paternel,<sup>45</sup> Montesquieu soutient que si un homme n'a pu se vendre, il n'a pu *a fortiori* aliéner ses enfants. Au-delà de la critique des juristes, le critère de l'utilité conduit dès lors à une condamnation radicale de l'esclavage : aucune catégorie de citoyens ne saurait être arbitrairement exclue des bienfaits de la société ; seule l'utilité que représente la soumission aux lois peut parfois justifier la privation de la jouissance de droits jusqu'alors garantis. La loi de l'esclavage étant toujours contraire aux intérêts de l'esclave – car l'entretien ne peut être considéré comme une *utilité* véritable, dès lors que l'on ôte aux hommes la possibilité de subvenir eux-mêmes à leurs besoins – est donc selon Montesquieu 'contraire au principe fondamental de toutes les sociétés.'<sup>46</sup> Le 'principe' fondamental des sociétés est ici d'ordre juridique et politique et non théologique (la loi de nature).

### iii) De *L'Esprit des lois* au second *Discours*

Rousseau hérite de Montesquieu, autant que de Locke, le principe d'inaliénabilité de la liberté. *La référence implicite à L'Esprit des lois lui permet de séculariser le principe lockien et de le détacher du paradigme jusnaturaliste*. La théorie est d'autant plus séduisante que Montesquieu avait déjà dénaturalisé la théorie lockienne de la propriété en concevant l'émergence graduelle de l'appropriation privative au moment où les sociétés nomades deviennent agricoles et commerçantes.<sup>47</sup> Le passage d'une argumentation menée au nom du droit naturel à une argumentation menée au nom du droit civil et politique sera également essentielle dans le passage du second *Discours* au *Contrat social*. Mais comme nous le verrons, Rousseau conserve de la théorie lockienne de la liberté une certaine référence à la 'nature' qui disparaît en revanche chez Montesquieu. C'est donc en combinant les deux strates argumentatives que Rousseau édifie sa propre doctrine. Après avoir réfuté de manière méthodique les théoriciens de la loi naturelle dans le second *Discours*, le philosophe ne peut plus

---

<sup>45</sup> Second *TGC*, ch. XVI, §189.

<sup>46</sup> *EL*, XV, 2. Sur les ambiguïtés de la suite du livre, qui voit Montesquieu déclarer certaines formes d'esclavage moins contraaires à la raison et à la nature, voir Jean Ehrard, *Lumières et esclavage* (Bruxelles, 2008) ; « Il est impossible que nous supposions que ces gens-là soient des hommes » : la théorie de l'esclavage au livre XV de *L'Esprit des lois*, *Lumières*, n° 3 (2004), p.15-51.

<sup>47</sup> Voir Céline Spector, *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique* (Paris, 2006), ch.2.

ancrer sa justification dans l'hypothèse selon laquelle l'homme accède, par sa raison, à la loi de nature que son Créateur lui a donné. Mais il peut parfaitement s'inspirer de *L'Esprit des lois* pour récuser le principe même du don gratuit et de l'échange inique ; et il peut conserver de Locke – dans un premier temps du moins – le principe selon lequel la liberté comme la vie constituent la 'nature' inaliénable de l'humanité.

Il faut distinguer deux moments de l'appropriation du Locke politique dans l'œuvre de Rousseau. Le premier intervient dans le second *Discours*, où le rapport au second *Traité* demeure ambivalent, puisqu'est réfutée l'idée lockienne selon laquelle la propriété pourrait constituer un droit naturel issu du travail. L'appropriation contingente des terres ou de ses fruits ne saurait en aucun cas se transformer en véritable acte de propriété : elle n'est qu'une occupation arbitraire et précaire qui peut toujours dégénérer en usurpation. Au chapitre V du second *Traité*, Locke avait posé que c'est l'effort ou la 'peine' (§30) qui conduit à la propriété des biens ancrée dans la propriété de soi. À l'imitation du Dieu créateur et fabricant de l'univers, l'homme est créateur et fabricant par son travail, en étant cause de l'existence de ce qu'il produit (c'est le '*workmanship model*'). En conséquence, la propriété n'est pas un vol, quand bien même ferait défaut le consentement unanime du genre humain – sinon l'humanité serait morte de faim, en contradiction avec la loi naturelle qui nous enjoint de nous préserver et de préserver, si possible, le reste du genre humain (§28).

Or pour Rousseau, ce raisonnement lockien est un pur sophisme. Dans l'état de nature, le droit du premier occupant et le droit issu du travail ne sont pas départagés, ce qui entraîne des pillages et des brigandages, conduisant à un 'horrible état de guerre'.<sup>48</sup> Le droit issu du travail est certes le seul qui vaille,<sup>49</sup> et le 'sage Locke' se voit gratifié d'un 'axiome' incontestable : 'il ne sauroit y avoir d'injure, où il n'y a point de propriété'.<sup>50</sup> Mais ce qui justifie l'appropriation des fonds et des fruits de la terre n'en fait pas un droit positif, lequel doit être reconnu de manière intersubjective. En un mot, l'*origine* (contingente) de la propriété ne saurait être son *fondement* (rationnel et légitime).<sup>51</sup> Si le droit du premier occupant est une forme d'usurpation,<sup>52</sup> privilégier le seul droit issu du travail n'a rien d'évident : le second *Discours* stipule clairement, contre Locke (§32), que l'appropriation issue du travail ne peut être justifiée que par un 'consentement unanime et exprès du genre humain' – consentement fort improbable dès lors que les exclus de la propriété ne sauraient rationnellement consentir au mécanisme de leur spoliation. L'arbitraire de l'acte de l'imposteur qui enclot son champ tient à ce que toute *appropriation* suppose, dans un contexte de finitude des terres disponibles, une forme d'*expropriation*. La différence est saisissante : c'est parce que l'appropriation primitive a laissé des hommes 'surnuméraires',<sup>53</sup> dépourvus de moyens de subsistance, que l'analyse de Locke s'avère dangereuse et contradictoire. Ceux qui ne peuvent hériter de la propriété foncière en sont souvent irrémédiablement exclus et réduits pour vivre à la dépendance d'autrui. Il suffit qu'Émile puisse dire naïvement 'mais moi je n'ai point de jardin' pour invalider la théorie lockienne, qui

---

<sup>48</sup> DOI, p.176.

<sup>49</sup> DOI, p.173 ; CS, I, 9 ; *Émile*, II, p.330-331.

<sup>50</sup> DOI, p.170.

<sup>51</sup> Voir Kant, *Doctrine du Droit*, §15, trad. A. Renaut, dans *Métaphysique des mœurs*, II (Paris, 1994), p.67. Et pour l'interprétation de cette distinction, B. Bachofen, *La Condition de la liberté*, p.114-145.

<sup>52</sup> DOI, p.176.

<sup>53</sup> DOI, p.175. Voir B. Bachofen, *La Condition de la liberté*, p.143-148.

n'interroge pas le caractère arbitraire de l'héritage ni le fait que toute appropriation s'ancre dans une occupation préalable.<sup>54</sup>

Dans le second *Discours*, le pacte social arrive donc à un moment où la théorie lockienne est mise en échec : le travail issu de la propriété de son corps ne suffit pas à fonder la propriété ni à éviter les litiges qui la concernent ;<sup>55</sup> ni la raison ni la loi naturelle n'évitent aux hommes de mettre en œuvre des punitions 'disproportionnées' en cas de violation de ce qu'ils jugent être leur 'droit.' Dans l'état de nature, les droits issus de la force et du besoin s'opposent, comme le droit issu du travail et celui du premier occupant. Le conflit est insoluble en l'absence d'un tiers. C'est pourquoi le contrat social doit nécessairement intervenir : contre Locke, Rousseau affirme qu'en instituant un État faussement impartial, les 'riches' imposent le droit de propriété sanctionnant l'inégalité, détruisant 'sans retour la liberté naturelle.'<sup>56</sup>

Mais Rousseau ne rompt avec Locke que sur la base de principes communs. D'une part, la finalité de l'association politique est établie dans les mêmes termes : 'En effet, pourquoi se sont-ils donnés des supérieurs, si ce n'est pour les défendre contre l'oppression, et *protéger leurs biens, leurs libertés, et leurs vies, qui sont, pour ainsi dire, les éléments constitutifs de leur être* ?'<sup>57</sup> L'auteur du second *Discours* donne au contrat social les fins évoquées par Locke ou par Sidney : protéger les biens, les libertés et les vies considérés à parts égales comme 'éléments constitutifs de leur être' – ce que le second *Traité* regroupait sous la catégorie de 'propriété.' D'autre part, comme Locke, Rousseau use de l'argument de la rationalité, ici transformé en 'bon sens' : il est irrationnel de vouloir empirer son sort et donc de vouloir se 'dépouiller' volontairement entre les mains d'un maître ou d'un prince des biens précieux qui incitent précisément les hommes à fonder les sociétés politiques. La référence à *Locke et Sidney*, regroupés dans le même camp ('Quant à l'autorité paternelle dont plusieurs ont fait dériver le gouvernement absolu et toute la société, sans recourir aux preuves contraires de Locke et de Sidney'<sup>58</sup>) invite donc à s'interroger : Rousseau n'aurait-il mis à bas l'édifice lockien dans sa théorie du droit naturel que pour suivre ses préceptes de manière orthodoxe dans le champ du droit politique ?

Il faut cerner les méandres de l'argumentation rousseauiste. Le contexte importe puisqu'il s'agit d'abord de réfuter le 'système odieux' de la tyrannie louis-quatorzienne : Rousseau cite ici l'anonyme *Traité des droits de la reine très chrétienne sur divers Etats de la monarchie d'Espagne* (1667), dont les auteurs sont en réalité Ant. Bilain et l'abbé de Bourzeis, visant Marie-Thérèse d'Autriche. Comme le relève Jean Starobinski, il s'agit de donner une leçon au gouvernement de France.<sup>59</sup> Cette référence était également opérée par Barbeyrac dans ses notes au *DNG*, qui rappelait lui-même un

---

<sup>54</sup> Céline Spector, « Mais moi je n'ai point de jardin ». La leçon sur la propriété d'*Emile*', dans *Eduquer selon la nature. Seize études sur Émile de Rousseau*, éd. C. Habib (Paris, 2012), p.26-37, repris dans *Rousseau et la critique de l'économie politique* (Pessac, 2017), ch.2.

<sup>55</sup> Cf. Second *TGC*, §32-35, 40-45, 51 : 'Il ne pouvait y avoir aucun sujet de dispute par rapport aux possessions' (p.213).

<sup>56</sup> *DOI*, p.178.

<sup>57</sup> *DOI*, p.180-181, n. s.

<sup>58</sup> *DOI*, p.182.

<sup>59</sup> OC III, p.1354-1355, qui cite le jugement en ce sens de Musset-Pathay dans son édition des OC de 1823. Nous ne pensons pas, comme Blaise Bachofen et Bruno Bernardi, qu'il faille prendre cette référence au pied de la lettre, en neutralisant sa dimension critique ou ironique car tout absolutisme est un légicentrisme (voir la note 161 de l'édition GF-Flammarion, Paris, 2008, p.263-264).

passage issu des *Discours sur le gouvernement* de Sidney :

Qu'on ne dise donc point que le souverain ne soit pas sujet aux lois de son État, puisque la proposition contraire est une vérité du droit des gens que la flatterie a quelquefois attaquée, mais que les bons princes ont toujours défendue comme une divinité tutélaire de leurs États. Combien est-il plus légitime de dire avec le sage Platon que la parfaite félicité d'un royaume est qu'un prince soit obéi de ses sujets, que le prince obéisse à la loi, et que la loi soit droite et toujours dirigée au bien public. Je ne m'arrêterai point à rechercher si, la liberté étant la plus noble des facultés de l'homme, ce n'est pas dégrader sa nature, se mettre au niveau des bêtes esclaves de l'instinct, offenser même l'auteur de son être, que de renoncer sans réserve au plus précieux de tous ses dons, que de se soumettre à commettre tous les crimes qu'il nous défend, pour complaire à un maître féroce ou insensé, et si cet ouvrier sublime doit être plus irrité de voir détruire que déshonorer son plus bel ouvrage. Je demanderai seulement de quel droit ceux qui n'ont pas craint de s'avilir eux-mêmes jusqu'à ce point ont pu soumettre leur postérité à la même ignominie, et renoncer pour elle à des biens qu'elle ne tient point de leur libéralité, et sans lesquels la vie même est onéreuse à tous ceux qui en sont dignes ?<sup>60</sup>

Le contexte est donc celui d'une lutte commune contre la tyrannie. Locke relu par Mazel et Barbeyrac et rapproché de Sidney fait ici figure d'*allié* face à un ennemi commun.<sup>61</sup> Il fait partie du camp des anti-absolutistes qui peut servir à attaquer les valets de la monarchie absolue comme Pufendorf :

Pufendorff dit que, tout de même qu'on transfère son bien à autrui par des conventions et des Contracts, on peut aussi se dépouiller de sa liberté en faveur de quelqu'un. C'est là, ce me semble, un fort mauvais raisonnement ; car premièrement le bien que j'aliène me devient une chose tout-à-fait étrangère, et dont l'abus m'est indifférent ; mais il m'importe qu'on n'abuse point de ma liberté, et je ne puis, sans me rendre coupable du mal qu'on me forcera de faire, m'exposer à devenir l'instrument du crime : De plus, le Droit de propriété n'étant que de convention et d'institution humaine, tout homme peut à son gré disposer de ce qu'il possède : mais il n'en est pas de même *des Dons essentiels de la Nature, tels que la vie et la liberté, dont il est permis à chacun de jouir, et dont il est au moins douteux qu'on ait Droit de se dépouiller.*<sup>62</sup>

---

<sup>60</sup> DOI, p.183. Voir Jean Starobinski, OC III, p.1355 note 1 qui cite Barbeyrac, note 2 à Pufendorf, DNG, VII, vi, §10. Barbeyrac complétait les allusions de Sydney par des citations intégrales.

<sup>61</sup> Si Rousseau a recopié de larges extraits de la traduction française des *Discours sur le gouvernement* (1702) dans la réédition parue à Genève en 1755 lors de la phase finale de rédaction du second *Discours*, aucun ne concerne l'inaliénabilité de la liberté. Dans ses *Discourses Concerning Government*, Sidney défend la thèse selon laquelle la liberté est naturelle et non conférée par la libéralité des princes : 'Cela paraîtra évident à tous ceux qui voudront bien se souvenir, que nul ne peut conférer aux autres ce qu'il n'a pas lui-même : Si originairement il n'est pas plus qu'eux, il ne peut pas leur accorder, ou à quelqu'un d'entre eux, plus qu'ils ne peuvent leur accorder eux-mêmes' (Algernon Sidney, *Discours sur le gouvernement*, trad. Samson, La Haye, Louis & Henri Van Dole, 1755, t.III, p.53). Voir Christopher Hamel, 'Prendre la vertu et les droits au sérieux : l'hypothèse d'un républicanisme des droits', *Les Études philosophiques*, Vol. 83, n°4 (2007), p.499-517 ; et sur le Ms R18 de la BPU de Neuchâtel, Myriam Giargia, *Disuglianza e virtù. Rousseau e il repubblicanesimo inglese* (Milan, 2008), p.49-93. Christopher Hamel suggère que l'argument qui « paraîtra évident » est en effet répertorié dans des pamphlets écrits entre 1642 et 1649 : une source monarchomane est possible, mais les Levellers le mobilisent également.

<sup>62</sup> DOI, p.183-184.

Il reste que malgré son alliance tactique avec Locke, le Citoyen de Genève subvertit triplement l'argumentation de son prédécesseur. En premier lieu, il distingue ce qui était précédemment conjoint, soit la propriété des biens, de la vie et de la liberté : la première est conventionnelle, les secondes naturelles. Là où Locke envisageait une subsumption commune dans la catégorie du 'droit naturel,' *Rousseau dissocie droit de propriété et droit à la vie et à la liberté*. La propriété pourra s'aliéner, la vie et la liberté ne le pourront pas, car nous ne pouvons vouloir ne plus être maîtres de notre volonté et nous exposer ainsi à faire le mal.<sup>63</sup> Plus précisément, Rousseau montre que prendre au sérieux l'inaliénabilité de la liberté implique de refuser la naturalité du droit de propriété : si le consentement unanime du genre humain est indispensable, la propriété ne peut procéder que de la liberté. À cet égard, Rousseau *réassocie le consentement à la servitude et le consentement à l'expropriation* que Locke avait dissociés pour montrer que la racine du problème est l'inaliénabilité de la liberté. Il retourne le second *Traité* contre lui-même, en montrant où conduisent ses propres principes suivis de manière conséquente. En second lieu, *Rousseau substitue la Nature à Dieu* : la vie et la liberté sont des 'dons essentiels de la nature.' Le 'don naturel' n'est pas le 'droit naturel,' même s'il existe bien chez Rousseau un droit naturel à l'existence. La question de savoir si ce glissement de Dieu à la Nature est une forme de mystification demeure en suspens : car qui pourrait 'donner' sinon une volonté ? Enfin, le Citoyen de Genève *moralise l'argument lockien*, en introduisant l'idée d'avilissement de la dignité humaine : 'En s'ôtant l'une on dégrade son être ; en s'ôtant l'autre on l'anéantit autant qu'il est en soi ; et comme nul bien temporel ne peut dédommager de l'une et de l'autre, ce seroit offenser à la fois la Nature et la raison que d'y renoncer à quelque prix que ce fût.'<sup>64</sup> Tout en usant de sa propre terminologie pour rendre hommage à l'Auteur 'sublime' de toutes choses, Rousseau conjugue à l'argument lockien de l'irrationalité un argument d'ordre moral concernant l'homme comme sujet d'imputation : le risque est en effet d'abuser ou de mésuser de sa liberté en obéissant aux ordres d'un autre ; le fait de ne plus être son propre maître condamne l'homme, entre les mains d'un maître féroce, à l'immoralité.

La leçon du second *Discours* est donc ambiguë : la servitude volontaire est certes une contradiction les termes, comme l'avait vu Locke. Mais on ne peut imputer cette contradiction à une transgression de la loi naturelle. Là où le second *Traité* affirmait que, bien que nous soyons propriétaires de notre corps, notre vie appartient à Dieu, Rousseau considère que la vie et la liberté constituent notre sensibilité. Par l'amour de nous-mêmes, nous désirons naturellement nous conserver, sans qu'aucune loi divine ne vienne nous enjoindre de ne pas nous 'aliéner.' L'inaliénabilité de la liberté trouve une justification conceptuelle dans le lien entre la liberté et la vie : l'homme est libre parce qu'il est seul juge de ce qui convient à sa conservation. Si aliéner sa vie et sa liberté revient à ne plus pouvoir décider de ce qui permet de pourvoir à ses besoins, alors cette renonciation est incompatible avec le droit à l'existence. Le texte de Barbeyrac qui a permis à Rousseau de cerner Locke sur ce point est décisif, mais pas tout-à-fait au sens où le perçoit R. Derathé.<sup>65</sup> La liberté est désormais interprétée dans le prolongement de l'inclination spontanée de l'amour de soi.

#### iv) L'inaliénabilité de la liberté dans le *Contrat social*

<sup>63</sup> Voir B. Bachofen, *La Condition de la liberté*, p.125, qui évoque ici le 'droit naturel raisonné' que Rousseau opposerait au droit naturel lockien.

<sup>64</sup> *DOI*, p.184.

<sup>65</sup> R. Derathé, *Rousseau et la science politique de son temps*, p.200.

Or l'argumentation sur l'inaliénabilité est déplacée dans le *Contrat social*, où la réfutation du pacte de soumission fondé sur le 'droit d'esclavage' se dissocie de celle de l'origine de l'appropriation. Le Manuscrit de Genève éclaire cette transition : dans le chapitre initialement nommé 'fausses notions du lien social' (II, 5), Rousseau avait commencé par réfuter les partisans de l'autorité paternelle (Filmer, Bossuet, Ramsay) avant de se demander 'jusqu'où l'acte de prise de possession' peut 'fonder la propriété.' Dans un contexte d'hommage rendu à Locke mais aussi de défiance à l'égard de toute prise de terre coloniale ayant pour effet de spolier les peuples nomades ou 'sauvages',<sup>66</sup> Rousseau avait alors énoncé les conditions d'une appropriation légitime : que l'occupation s'effectue sur une terre vierge ; que nul n'outrepasse ce qui est indispensable à sa subsistance ; que chacun prenne possession des terres non par une 'vaine cérémonie,' mais par le travail et la culture. Sur cette base, Rousseau refuse donc à Locke que l'on puisse lever les limites à l'accumulation. La plantation ne suffit pas à justifier la colonisation : 'les droits d'un homme avant l'état de société ne peuvent aller plus loin, et tout le reste n'étant que violence et usurpation contre le droit de nature, ne peut servir de fondement à l'ordre social.'<sup>67</sup> C'est alors seulement pour résoudre la difficulté posée par la cession d'une terre superflue qu'il évoque un consentement extorqué, sous-entendant que les peuples sauvages – les Indiens d'Amérique – seraient forcément spoliés par ce pseudo-accord.

En élidant ces textes et en redistribuant les chapitres, le *Contrat social* transforme donc en profondeur le sens de la référence au pacte d'esclavage. Celui-ci ne sert plus à critiquer une théorie impérialiste de la propriété, mais à réfuter l'hypothèse du pacte de soumission à un tyran ; il ne concerne plus le droit réel, mais le droit personnel ; il ne sert plus à savoir quand l'appropriation par occupation ou plantation peut être justifiée, mais à quelles conditions le consentement lui-même peut être légitime. Sa conclusion est nette : 'c'est une convention vaine et contradictoire de stipuler d'une part une autorité absolue et de l'autre une obéissance sans bornes,' car nul n'est engagé à rien envers quiconque a le droit de tout exiger. Au chapitre 4 intitulé précisément comme celui de Locke ('De l'esclavage'), la dénonciation de l'échange inique se décline en plusieurs temps : il est impossible de trouver un équivalent de la liberté dans la subsistance, la sécurité ou la vie elle-même. De nouveau, Rousseau emprunte ses arguments à son prédécesseur : aucun homme ne peut concéder à autrui plus de pouvoir qu'il n'en a sur lui-même ; or l'homme ne dispose pas ni de sa vie ni de sa liberté comme de biens qu'il serait susceptible d'aliéner. De nouveau, le cadre commun est celui d'une lutte contre la tyrannie. Rousseau fait ici écho au second *Traité* en réemployant l'analogie des esclaves et des compagnons d'Ulysse :

Cette paix qu'il y aurait entre les grands et les petits, entre les puissants et les faibles, serait semblable à celle qu'on prétendrait y avoir entre des loups et des agneaux, lorsque les agneaux se laisseraient déchirer et dévorer paisiblement par les loups. Ou, si l'on veut, considérons la caverne de Polyphème comme un modèle parfait d'une paix semblable. Ce gouvernement, auquel Ulysse et ses compagnons se trouvaient soumis, était le plus agréable du monde ; ils n'y avaient autre chose à faire, qu'à souffrir avec quiétude qu'on les dévorât.<sup>68</sup>

---

<sup>66</sup> L'argument lockien de la 'plantation' a de fait été l'une des justifications de la colonisation de l'Amérique. Voir Anthony Pagden, *Lords of all the World* (New Haven, 1998).

<sup>67</sup> Rousseau, *Du contrat social, ou Essai sur la forme de la République (Manuscrit de Genève)*, éd. B. Bachofen, B. Bernardi, et G. Olivo (Paris, 2012), p.64.

<sup>68</sup> Second *TGC*, §228, p.355-356. La filiation est décelée par R. Derathé, OC III, note 1, p.1440.

Mais là où Locke utilisait l'argument contre la théorie de l'obéissance passive et en faveur du droit de résistance (imaginant ironiquement un Ulysse si prudent qu'il représenterait à ses compagnons 'combien la paix est importante' en leur montrant les inconvénients qu'il y aurait 'de résister à Polyphème, qui les avait en son pouvoir'<sup>69</sup>), Rousseau se contente d'en faire un argument contre Grotius et Hobbes : il est absurde de vouloir échanger sa liberté contre sa sûreté. Aliéner sa liberté serait renoncer au droit de disposer de sa volonté, qui distingue l'homme des bêtes.<sup>70</sup> Après Montesquieu, Rousseau théorise ainsi les conditions de validité d'un contrat. Tout consentement n'est pas légitime : 'Vendre sa qualité de citoyen est un acte d'une telle extravagance, qu'on ne peut pas la supposer chez un homme' écrivait l'auteur de *L'Esprit des lois* (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,' lui fait écho l'auteur du *Contrat social* (I, 4). À cet argument de la rationalité, celui-ci conjugue enfin l'argument de la moralité déjà évoqué dans le second *Discours* : l'homme aliénant sa liberté renonce à suivre sa conscience et sa raison pour devenir un instrument aux mains d'autrui. Renoncer à sa liberté revient à s'engager à faire indifféremment le bien et le mal selon le bon plaisir du maître. Et quand bien même l'individu pourrait renoncer à juger et agir en conscience, il n'aurait aucun droit d'engager sa descendance et de disposer ainsi de l'humanité de ses enfants (*CS*, I, 4). En dénonçant négligemment 'Grotius et les autres' (sans doute Hobbes et Pufendorf) sur le droit de conquête, Rousseau vise une cible générique. De nouveau, il polémique en s'appuyant sur ses amis contre ses ennemis, qualifiés en bloc de 'auteurs du despotisme' (I, 5). Avant que n'entre en scène la théorie de la volonté générale au chapitre 6, l'alliance tactique avec Locke et Montesquieu permet de disqualifier les perversions du contractualisme, idéologiquement inféodé à la monarchie absolue.

Il reste que le déplacement est notable. Là où Locke faisait de la liberté et des biens le 'propre' (*own*) de l'homme contre l'idée d'une conquête despotique,<sup>71</sup> Rousseau dissocie la liberté de la propriété. Montesquieu lui sert stratégiquement dans cette polémique, mais seulement pour un temps : car après avoir *dé-naturalisé* la propriété, Rousseau *re-naturalise* la liberté que Montesquieu avait envisagée du point de vue civil, avant de la *dénaturer* à nouveau avec l'instauration du droit politique. Là où Montesquieu en appelait contre l'esclavage aux droits et devoirs du *citoyen*, Rousseau invoque les 'droits de l'humanité' : 'Renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs. 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' (*CS*, I, 4). La différence tient au statut même de la citoyenneté : selon Montesquieu, 'un homme ne peut contracter que comme citoyen. Or un esclave n'est pas un citoyen.'<sup>72</sup> *A contrario*, Rousseau insiste sur la nécessité pour l'homme de contracter avant d'être citoyen : il faut examiner au préalable 'l'acte par lequel un peuple est un peuple' qui est le 'vrai fondement de la société' (*CS*, I, 5). Que Montesquieu critique d'abord les juristes romains, là où Rousseau s'adressera plutôt aux juristes modernes, tient donc à une raison profonde : le second cherche à définir les conditions d'un consentement valide afin d'établir sa propre théorie du contrat, tandis que le

---

<sup>69</sup> Second *TGC*, §228, p.356.

<sup>70</sup> Second *TGC*, §23.

<sup>71</sup> Second *TGC*, §194, p.327.

<sup>72</sup> *Mes Pensées*, n° 174.



premier ignore toute implication de la question du droit d'esclavage pour une théorie de la souveraineté qu'il élude.<sup>73</sup>

À l'issue du contrat social rousseauiste, l'inaliénabilité de la liberté pourra donc être traitée sur la base du droit politique, et plus seulement du droit naturel (Locke) ou du droit civil (Montesquieu). Dans le *Contrat social*, l'association unie sous l'égide de la volonté générale et permettant aux hommes de rester 'aussi libres qu'auparavant' est précisément distinguée de l'agrégation régie par un 'maître' dominant ses 'esclaves' (I, 5). Il reste cependant un problème majeur : Rousseau réintroduit l'aliénation « totale » de la liberté dans son contrat d'association ; il entend faire d'une aliénation totale forcée une aliénation totale libre.<sup>74</sup> L'arme de Rousseau contre Hobbes consiste à transformer l'aliénation totale dans l'extériorité en aliénation totale dans l'intériorité : le *prince* devient le *souverain* qui est la *communauté* ; ainsi les individus peuvent-ils s'aliéner avec 'tous leurs droits' sans perdre leur liberté. L'aliénation totale suppose comme chez Hobbes l'aliénation de la liberté naturelle, ce qui entre en contradiction avec le paradigme lockien de l'inaliénabilité de la liberté, puisque la volonté générale n'est plus limitée par le droit naturel inaliénable<sup>75</sup> ; mais en échange, l'individu reçoit la liberté civile et politique, appuyée sur la force du corps tout entier ; ce n'est pas une dépossession, mais une dénaturation. Il n'y a ni sacrifice ni de renoncement véritable, mais 'échange avantageux' (CS, I, 8). Là où Locke maintenait la continuité entre état de nature et état civil, Rousseau introduit ainsi le paradigme de la 'dénaturation' qui permet à la liberté naturelle de se transformer en liberté politique : le divorce avec Locke est alors consommé.

\*

En affirmant que ses principes et ceux de Locke étaient 'exactement' identiques, Rousseau exagère sans conteste. La critique commune du droit d'esclavage comme droit contradictoire et absurde ne permet pas d'identifier le fondement commun qui justifie le principe d'inaliénabilité de la liberté dans chaque cas : droit naturel pour Locke, droit civil et politique chez Rousseau. La divergence est radicale entre les deux philosophes sur la propriété de soi. À cet égard, Montesquieu sert de médiation décisive : il permet d'historiciser la réflexion sur la genèse de la propriété tout en conservant l'idée cruciale, inspirée de Locke, d'inaliénabilité de la liberté.

Pour Rousseau, Locke est donc tantôt un allié précieux, tantôt un adversaire à abattre ; le contexte polémique en décide. L'auteur du second *Traité* peut même être diabolisé si l'on conçoit que pour lui, la propriété est l'archétype des droits subjectifs. Convoquant l'*imposteur* clôturant son champ et s'imaginant lui-même en justicier espérant l'interrompre de manière héroïque, Rousseau a forgé cette caricature pour la postérité. À certains égards, le Citoyen de Genève a eu la vision

---

<sup>73</sup> Voir Catherine Larrère, 'L'éclipse de la souveraineté', dans *Penser la souveraineté à l'époque moderne et contemporaine*, eds. G. Mario Cazzaniga et Y.-C. Zarka (Pise, Paris, 2001), t.I, p.199-214. Et les nuances apportées par Jean Terrel, 'Souveraineté', dans *Dictionnaire Montesquieu* [en ligne], éd. C. Volpillac-Augier, ENS de Lyon, septembre 2013.

<sup>74</sup> Voir Étienne Balibar, 'Apories rousseauistes : subjectivité, communauté, propriété', *Cahiers philosophiques de Strasbourg*, t.XIII (Printemps 2002), p.13-36 ; 'Ce qui fait qu'un peuple est un peuple. Rousseau et Kant', dans *La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx* (Paris, 1996), p.101-129.

<sup>75</sup> Voir Carl Schmitt, *La Dictature*, trad. M. Köller et D. Ségard (Paris, 2000), p.124. Cela conduit Rousseau, pour Schmitt comme pour Benjamin Constant, à justifier le 'despotisme de la liberté' (p.127).

prophétique d'un Locke *déjà libertarien*, esquissant l'idée d'un droit despotique sur la terre et donc sur les hommes 'surnuméraires' qui en sont dépourvus. Par là même, il a en un sens anticipé la formule marxienne : les droits de l'homme ancrés dans la propriété privée sont les droits de l'homme égoïste, membre de la société civile bourgeoise – ces droits de l'homme 'séparé de l'homme et de la communauté'.<sup>76</sup>

On comprend que la formule du pseudo-pacte d'esclavage chez Rousseau ('*Je fais avec toi une convention toute à ta charge et toute à mon profit, que j'observerai tant qu'il me plaira, et que tu observeras tant qu'il me plaira*', *CS*, I, 4), dans sa formule préalable du *DEP* ('Vous avez besoin de moi, car je suis riche et vous êtes pauvre ; faisons donc un accord entre nous : *je permettrai que vous ayez l'honneur de me servir, à condition que vous me donniez le peu qui vous reste pour la peine que je prendrai de vous commander*'<sup>77</sup>) ait été pastichée par Marx. Dans le *Capital*, celui-ci décrit l'expropriation des paysans lors de l'accumulation primitive en transposant l'analyse rousseauiste. Au moment de la révolution industrielle, le laboureur dépossédé dut acheter la valeur de sa terre sous forme de salaire au capitaliste manufacturier, son 'nouveau maître' : 'Je permettrai, *dit le capitaliste*, que vous ayez l'honneur de me servir, à condition que vous me donniez le peu qui vous reste pour la peine que je prendrai de vous commander'.<sup>78</sup> Par là même, Marx renonce à la défense des droits prétendument 'inaliénables' qui relèvent de la fiction et de l'illusion juridique. À l'inverse, en voulant conjurer ce qui allait bientôt se nommer le *despotisme du capital* et l'*esclavage des travailleurs*, l'auteur du second *Discours* n'a pas voulu renoncer au principe lockien, naturaliste ou 'bourgeois', de l'inaliénabilité de la liberté : il en a seulement donné une version hérétique, filtrée par la version qu'en a donnée Montesquieu, par avance exemptée de son potentiel libertarien. Il n'est pas exclu que les tensions et les paradoxes de la Déclaration des droits de l'homme *et* du citoyen de 1789 en soient en partie l'héritage.

---

<sup>76</sup> Karl Marx, *La Question juive* (Paris, 1968 [1843]), p.37. Voir Justine Lacroix et Jean-Yves Pranchère, 'Karl Marx fut-il vraiment un opposant aux droits de l'homme ? Émancipation individuelle et théorie des droits', *Revue française de science politique*, Vol. 62, n°3 (2012), p.433-451.

<sup>77</sup> *DEP*, OC III, p.273.

<sup>78</sup> Marx, *Le Capital*, dans *Œuvres* (Paris, 1965), livre I, section 8, xxx, p.1207, note.