

Luxe et richesse dans la pensée de Rousseau

Gabriella SILVESTRINI (Université de Turin)

Introduction

Les interprètes de la pensée de Rousseau connaissent bien la place et l'importance que revêtent les notions de *luxe* et de *richesse* dans la formation et le développement des idées du philosophe genevois. Aspect central du moment «critique» et «accusatoire» de sa philosophie, la condamnation du luxe et des richesses, en tant que phénomènes emblématiques de la décadence induite par le processus de civilisation, est étroitement liée aux thèmes de l'aliénation, de la contradiction entre *être* et *paraître*, de l'«opacité»¹. Mais, au delà des convergences interprétatives, l'«évidence» même de la polémique lancée par Rousseau cache un problème plus substantiel concernant le sens et la portée de sa pensée. Bien sûr, personne ne croit plus désormais, comme ironisait Voltaire, que Jean-Jacques ait voulu refouler ses contemporains dans les bois et les faire marcher à quatre pattes². Pourtant, si l'on suit le fil qui relie la condamnation du luxe au modèle économique de la cité idéale, la théorie politique de Rousseau, qui est considérée comme une des premières formulations fondamentales de la conception moderne de la démocratie, paraît se concrétiser, de manière déroutante, dans une société autarcique et fermée, aplatie sur l'horizon borné d'un primitivisme agraire conservateur. Face à ce modèle, les interprétations divergent : aussi bien par rapport

¹ Je me réfère, évidemment, aux travaux fondamentaux de J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1957 (2^e éd. suivie de *Sept essais sur Rousseau*, Paris, Gallimard, 1971), de B. Baczkó, *Rousseau. Solitude et Communauté* (1964), Mouton, Paris-La Haye, Ecole pratique des Hautes Etudes, 1974, et de A. Philonenko, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, Paris, Vrin, 1984.

² A.O. Lovejoy, «The Supposed Primitivism of Rousseau's 'Discours on Inequality'», *Modern Philology*, XXI, 1923, pp. 165-186.

à la fonction et à l'importance de la sphère économique dans la politique de Rousseau, que par rapport au référent sociologique de sa doctrine³.

Ici, nous n'avancerons pas de nouvelles interprétations, mais, en utilisant comme clé de lecture les thèmes du luxe et de la richesse, nous nous bornerons à évoquer la formation et le développement des idées politiques de Rousseau. Ensuite, nous analyserons brièvement les présupposés économiques d'une république fondée sur la vertu. Ainsi, il sera possible de réaffirmer l'unité profonde de la pensée de Rousseau, en soulignant en même temps les aspects modernes de sa critique à la modernité.

République ou homme du monde? Les deux pôles d'une alternative

Entre 1741 et 1742, vers la fin de son séjour à Lyon, Rousseau présente sa vie comme un croisement d'expériences opposées, lui permettant d'y transposer des valeurs et des modèles sociaux. République ou monarchie, richesse ou misère, deviennent l'objet de sa réflexion au moment où il lui semble nécessaire d'opérer un choix et d'abandonner Genève pour Paris, de renier ses origines républicaines et de chercher fortune dans la capitale de la «patrie commune du genre humain»⁴. Adressées à deux bourgeois lyonnais l'*Epître à Bordes* et l'*Epître à Parisot* présentent, au delà des différences, une structure analogue. Tout d'abord, du point de vue du genre littéraire, dans les deux textes le destinataire de la forme épistolaire se dilate et se rétrécit tour à

³ Pour mémoire: le Rousseau de la petite bourgeoisie conservatrice de I. Fettscher, *Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs* (1960), Neuwied am Rhein et Berlin, Hermann Luchterland Verlag, 1968; le Rousseau critique de la «société civile» de L. Colletti, *Ideologia e società*, Laterza, Bari, 1969; le Rousseau de la petite bourgeoisie genevoise de M. Launay, *Jean-Jacques Rousseau écrivain politique (1712-1762)*, Cannes-Grenoble, C.E.L./A.C.E.R., 1971; le Rousseau «marginal» de B. Baczkó, «Rousseau et la marginalité sociale», in: *Rousseau selon Jean-Jacques*, Textes présentés au Colloque de Rome, 5 et 6 mai 1978, Rome-Genève, 1979, pp. 117-28; le Rousseau porte-parole de l'«idéologie nobiliaire» de R. Galliani, *Rousseau, le luxe et l'idéologie nobiliaire, Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 268, 1989.

⁴ Sur cette expression de J.-J. Rousseau, qui se trouve dans *Les prisonniers de guerre* (1743), in: *Œuvres complètes*, (B. Gagnebin et M. Raymond, éd.), Paris, Gallimard, 1964 (citées dorénavant *OC*), II, p. 870, voir M. Launay, *J.-J. Rousseau écrivain politique* (op. cit.), p. 72.; sur ce séjour lyonnais, voir R. Trousson, *Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Tallandier, t. I, *La marche à la gloire*, 1988, pp. 161ss.

tour: le dialogue avec l'interlocuteur devient un récit destiné à un public plus vaste, se doublant d'un monologue centré sur le « moi ». En outre, le discours est scandé par un mouvement ternaire, par un contrepoint de positions et de valeurs entre lesquelles il faut choisir et se situer.

Dans la première lettre, celle à Bordes, cherchant le sujet idéal auquel s'inspirer, Jean-Jacques ne peut parler de son activité de poète sans évoquer son identité républicaine, qui se révèle dans les traits ineffaçables de son caractère et de sa personnalité. La fierté, la franchise, l'amour de la vérité, le refus de « ramper » — expressions fréquentes dans la correspondance et dans les écrits du jeune Rousseau — lui dictent un mépris insurmontable pour la richesse illégitime, « arrogante » et sans « mérite », qui l'empêche de se joindre aux auteurs corrompus, lesquels, entre flatterie et satire, font leur cour au « riche impertinent ». A l'opposé de cette richesse illégitime, se situe la condition de celui qui, « dans le sein d'une humble obscurité », unit « les vertus avec la pauvreté ». Mais, peints avec des accents qui évoquent *Le Mondain* de Voltaire, les anciens temps de la sagesse austère lui paraissent une « vaine chimère »: Jean-Jacques « trouve à louer peu de pareils sujets », puisque la misère et la faim éteignent le mérite et la vertu. Le moyen-terme entre richesse illégitime et pauvreté, la conciliation entre la personnalité républicaine et l'inspiration poétique se trouvent dans l'éloge de Lyon, ville qui incarne les valeurs de la richesse légitime, notamment fondée sur l'« innocente industrie », le commerce, le luxe qui « apaise les besoins »⁵.

Dans la deuxième lettre (à Parisot) écrite peu de mois après, le ton est plus nuancé, l'ambivalence est plus grande, le discours plus complexe. Jean-Jacques « dévoile » son « cœur plein de trouble et d'ennui », hésitant entre la perpétuation du bonheur désormais impossible chez Madame de Warens et l'attrait de la gloire dans la capitale. Il s'agit là d'une première « Confession », d'une redéfinition de son identité à partir d'une reconstruction de l'histoire du « moi ». Et la première donnée du « moi » est le républicanisme genevois, un républicanisme qui ne se borne plus à des traits caractériels, mais qui cette fois est chargé de contenus politiques. La dichotomie que Rousseau présente dans l'*Epître à Parisot* se fait jour à l'intérieur de la configuration politique et sociale qui, dans l'*Epître à Bordes*, avait

⁵ J.-J. Rousseau, *Epître à M. Bordes* (1741), *OC*, II, pp. 1130-1133.

été liquidée comme une vaine chimère. La Genève que Rousseau décrit comme source de son républicanisme semble être aux antipodes de Lyon, louée comme une Tyr ou une Athènes modernes: en effet, elle est caractérisée par le binôme *vertu* et *pauvreté*, ainsi que par l'«humble obscurité» que Rousseau s'attribue également à lui-même⁶. Dans la perspective genevoise qui incarne cependant un républicanisme non agressif⁷, s'ouvre une nouvelle dichotomie. Celle-ci oppose la véritable force des petits états, enracinée dans leur «faiblesse» même, à la force illusoire des grandes nations puissantes, dont les conquêtes se transforment en esclavage et où le luxe devient facteur de corruption. Si dans la description de l'idéal républicain le pronom «je» laisse la place au «nous», bientôt l'horizon de ce «nous» s'estompe. A ce moment, éloigné de sa patrie «à cause de la foi», Jean-Jacques se retrouve projeté dans l'expérience des distances que rien ne pourra combler: celles qui séparent les «Grands» arrogants, sans mérites et sans vertu, de l'«honnête homme», zélé, talentueux, d'autant plus incapable de s'affirmer que son éducation républicaine l'empêche d'accomplir des actes serviles. La conciliation entre le républicain austère et le «monde» se produit grâce à la seconde éducation que lui donne Madame de Warens. La «raideur sauvage» apprivoisée, le désir à la Don Quichotte de déclamer contre l'inégalité une fois abandonné, Jean-Jacques apprend ainsi à tolérer la hauteur des grands dans l'espoir compensateur de pouvoir un jour les égaler grâce à sa vertu. Le «reniement» dont il s'agit ici ne vise pas vraiment la patrie natale, qui est de fait déjà perdue, mais les attitudes, les traits de caractère qui empêchent Rousseau de trouver son bonheur dans le monde en épanouissant les talents que le sort lui a donnés. Il renie la triste austérité stoïcienne au nom des passions et des plaisirs innocents qu'il a appris à apprécier auprès de Madame de Warens. La deuxième éducation a changé le «vil enfant du sort abandonné» en un «mondain modéré» qui connaît les charmes de la «vie opulente», mais qui, incapable de s'égarer dans une «mollesse outrée», est prêt

⁶ J.-J. Rousseau, *Epître à M. Parisot* (1741-1742), *OC*, II, pp. 1137-1138: «Né dans l'obscurité», «foible obscur Citoyen», «Nous vivons sans regret dans l'humble obscurité».

⁷ Selon l'expression de M. Launay, *J.-J. Rousseau, op. cit.*, p. 91: Jean-Jacques a appris à Genève à «respecter les Grands, les Magistrats, les Rois», *OC*, II, p. 1137; M. Launay a souligné l'importance de cet aveu républicain de la part de Rousseau, *op. cit.*, pp. 86 ss.

à renoncer au rêve de tenter sa chance pour rechercher le vrai bonheur dans les plaisirs du cœur : les lectures, l'amitié, la paix. C'est ainsi que l'*Epître à Parisot* se termine. Mais, au lieu de rester en Savoie, Jean-Jacques gagne Paris, tenant dans sa poche la lettre dans laquelle il dévoile la vérité de son cœur. Incapable de mentir et de flatter, il cherchera à séduire son public en disant la vérité⁸. Quelques années plus tard, ce sera en prenant le «parti de la vérité» que Jean-Jacques répondra à la question proposée par l'Académie de Dijon. Sa condamnation des sciences et des arts entraînera la critique du luxe.

Le Discours sur les Sciences et les Arts : un choix républicain

Il est impossible ici d'évoquer ce qui sépare les *Epîtres* à Bordes et à Parisot du *Premier Discours*, ni non plus de suivre le parcours conduisant Jean-Jacques à réaffirmer (après ses efforts pour «réussir» dans la bonne société française) son identité républicaine et sa citoyenneté genevoise. En partageant l'interprétation «existentielle» de la philosophie de Rousseau, fondée sur l'étroit lien qu'il établit entre sa vie et son œuvre — ce qui ne signifie pas que ses théories soient déjà inscrites dans sa personnalité ou dans sa biographie —, j'ai voulu signaler, en premier lieu, la corrélation existant, dans les *Epîtres* mentionnées, entre l'identité du «moi», la dimension historique — individuelle et sociale — de cette identité et les catégories intellectuelles que Jean-Jacques s'est forgées dans son «magasin d'idées». En deuxième lieu, j'ai voulu souligner, dans le récit autobiographique des années 1741-1742, le fait que Jean-Jacques se sert, dans la redéfinition de son identité, de l'opposition entre deux modèles de société — les grandes nations monarchiques et les petits états républicains —, un contraste bien connu dans l'histoire des doctrines politiques : le dualisme entre vertu et commerce qui a été étudié par John G.A. Pocock et qu'on retrouve au XVIII^e siècle dans le dilemme for-

⁸ Sur la lecture de l'*Epître à Parisot* chez la baronne de Besenval voir R. Trousson, *J.-J. Rousseau, op. cit.*, p. 180.

mulé par Mandeville, ainsi que dans la doctrine de Montesquieu⁹. En troisième lieu, dans ce creuset d'expérience et de théorie, le «passé-présent» du républicanisme que Jean-Jacques attribue à l'éducation genevoise permet de dégager un système de valeurs politiques très synthétique et cohérent. C'est ce système de valeurs qui est repris et développé dans le *Discours sur les sciences et les arts*, c'est la perspective du républicanisme «genevois», telle que Rousseau lui-même l'apercevait, qui s'affirme au moment où Jean-Jacques a décidé de la réponse à donner à la question proposée par l'Académie de Dijon. A partir de cette perspective, Rousseau choisit de se faire le censeur des mœurs françaises et de la «civilisation», en se rangeant du côté de la vertu contre les sciences, le luxe et le commerce¹⁰.

Entre ces trois éléments, s'établit un lien de solidarité qui ne présume pas encore un enchaînement bien défini de causes à effets. D'un côté, le luxe semble être une conséquence, un châtement de l'orgueil, qui a poussé l'homme à sortir de l'ordre naturel pour parvenir à la connaissance. C'est la punition d'un péché originel ressem-

⁹ Selon J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975, le dualisme entre vertu et commerce est l'héritage de celui formulé par l'«humanisme civique» de la renaissance italienne entre vertu et fortune. Son apparition signe, d'après Pocock, le passage de la pensée politique et sociale anglaise de la phase post-médiévale à celle proto-moderne, au cours des discussions sur la dette publique et la formation d'une armée permanente déclenchées par la vague de la «révolution financière» qui eut lieu à la fin du XVII^e siècle. Emigrée de l'Italie du XVI^e siècle, la tradition de l'humanisme civique atteint ainsi la France au XVIII^e siècle, grâce à l'importation de l'économie politique néo-machiavellienne. Une lecture de Mandeville dans cette perspective est celle de M.M. Goldsmith, *Private Vices Public Benefits. Bernard Mandeville's Social and Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985. Sur la filiation de Mandeville à Montesquieu par rapport au problème du luxe, voir P. Rétat, «De Mandeville à Montesquieu: honneur, luxe et dépense noble dans l'*Esprit des Lois*», *Studi francesi*, L, 1973, 5, pp. 238-249.

¹⁰ Pour l'histoire de la querelle du luxe en France, voir l'ouvrage fondamental de A. Morize, *L'apologie du luxe au XVIII^e siècle et «Le Mondain» de Voltaire* (1909), Genève, Slatkine Reprints, 1970, qui suit l'aller-retour vers l'Angleterre de la tradition sceptique et libertine française de Bayle à Mandeville jusqu'à Melon et à Voltaire. Voir aussi M.R. De Labriolle-Rutherford, «L'évolution de la notion de luxe depuis Mandeville jusqu'à la Révolution», *Studies on Voltaire*, XXVI, 1963, pp. 1025-1036; H. Kortum, «Frugalité et luxe à travers la querelle des anciens et des modernes», *idem*, LVI, 1967, pp. 765-775; C. Borghero, *La polemica sul lusso nel Settecento francese*, Turin, Einaudi, 1974; R. Galliani, «Le débat en France sur le luxe: Voltaire ou Rousseau?», *Studies on Voltaire*, CLXI, 1976, pp. 205-217, qui en suite a essayé d'étoffer l'image un peu étrange d'un Rousseau partisan de l'idéologie nobiliaire (voir ci-dessus, note 3).

blant à celui qu'évoque la Bible: «Voilà comment le luxe, la dissolution et l'esclavage ont été de tout temps le châtement des efforts orgueilleux que nous avons fait pour sortir de l'ignorance où la sagesse éternelle nous avait placés.»¹¹ D'autre part, les sciences et le luxe semblent jaillir d'une même source vicieuse: l'oisiveté et la vanité des hommes, bientôt jointes à l'amour insatiable des richesses. Tout le *Premier discours* est ainsi traversé par le contraste de valeurs antithétiques: vertu et corruption, force des états pauvres («vertueux et durables») et éclat apparent des empires riches («brillants et momentanés»)¹². Cette antithèse, qui ne coïncide pas exactement avec l'opposition entre républiques et monarchies, ou entre antiquité et modernité, renvoie à un idéal moral et social que l'on peut résumer dans la double formule, usuelle chez Rousseau, «vérité et vertu», «religion et patrie». Les sciences et les arts sont condamnés au nom de la «vérité», une vérité contenue dans les pages de l'Évangile, la «science sublime des âmes simples», dont les principes sont gravés dans la conscience: la science pratique de la vertu, synthèse des valeurs mondaines du citoyen et des valeurs spirituelles du christianisme¹³.

Dans cette perspective, l'idéal politique et religieux incarné dans la formule «Religion et Patrie», qui rappelle le modèle républicain genevois décrit dans l'*Epître à Parisot*, présente d'indubitables analogies avec la structure conceptuelle générale qui soutient les invectives

¹¹ J.-J. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, OC, III, p. 15.

¹² «De quoi il s'agit précisément dans cette question du luxe? De savoir lequel importe le plus aux Empires d'être brillants et momentanés, ou vertueux et durables», *ibid.*, p. 20. Une page avant: «Les anciens Politiques parloient sans cesse de mœurs et de vertu; les nôtres ne parlent que de commerce et d'argent», *ibid.*, p. 19. On a déjà plusieurs fois remarqué l'assonance indéniable de cette phrase avec la période suivante de Montesquieu, *Esprit des Lois*, III, III (éd. par R. Derathé), Paris, Garnier, vol. I, p. 27: «Les politiques grecs, qui vivaient dans le gouvernement populaire, ne reconnaissaient d'autre force qui pût les soutenir que celle de la vertu. Ceux d'aujourd'hui ne nous parlent que de manufactures, de commerce, de finances, de richesses et de luxe même.» C. Larrère, *L'invention de l'économie au XVIII^e siècle. Du droit naturel à la physiocratie*, Paris, PUF, 1992, pp. 61 ss., a repris ce rapprochement, ainsi que les remarques critiques de Rousseau visant l'arithmétique politique de Petty et Melon, pour souligner la continuité existante entre le républicanisme de Jean-Jacques et la tradition de l'humanisme civique.

¹³ J.-J. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, OC, III, p. 29. Voir aussi la note de Jean-Jacques sur le Calife Omar et Grégoire le Grand, *ibid.*, p. 28. Sur cette synthèse fragile, qui va bientôt basculer, entre christianisme et politique dans la pensée de Rousseau, je renvoie au remarquable travail de Y. Touchefeu, *L'antiquité et le christianisme dans la pensée de J.-J. Rousseau* (thèse de doctorat, dactylogramme), Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1992.

lancées contre les dangers de la corruption par les pasteurs genevois dans la première moitié du XVIII^e siècle.

«Terrible malheur [...] que celui de perdre la Lumière de Dieu»

(J.-A. Turretini, *Sermon sur le Jubilé de Zurich*)

L'union indissoluble de «religion» et de «patrie» d'un côté, de «vérité» et de «vertu» de l'autre, constitue le cadre conceptuel de l'argumentation des prédicateurs genevois pour justifier la lutte menée par les autorités politiques et ecclésiastiques de la ville contre le luxe, le jeu, la débauche et toutes les passions mondaines, c'est-à-dire contre toute forme de «vie selon la chair». La nécessité de la «discipline chrétienne» s'inscrit dans une conception de l'histoire qui interprète d'un point de vue biblique et apocalyptique les événements de la République de Genève, c'est-à-dire du peuple élu.

Ne voulant pas analyser exhaustivement la prédication genevoise, ni affronter la problématique de la relation entre le «milieu calviniste» de Genève et la pensée de Rousseau¹⁴, je soulignerai simplement quelques thèmes émergeant de maints sermons prononcés dans les premières décennies du XVIII^e siècle par Ezéchiel Gallatin, Jean-Alphonse Turretini, Antoine Maurice et Antoine Léger: cette démarche est importante pour percevoir la «consistance» du modèle républicain genevois décrit par Rousseau.

¹⁴ En effet, cette comparaison requiert, d'un côté, une analyse des transformations du calvinisme genevois, qui du XVII^e au XVIII^e siècle évolue en théologie «rationnelle», de l'autre côté, une mise à jour des continuités et des différences existant entre la théologie des «traités» et celle des sermons, ainsi qu'entre «sermons écrits» et «sermons prononcés», cf. M.-C. Pitassi, «D'une parole à l'autre: les sermons du théologien genevois J.-A. Turretini (1671-1737)», *Annali di Storia dell'Esegesi*, X, 1993, 1, pp. 71-93. Après les travaux de P.-M. Masson, J. S. Spink et G. Vallette, sur l'importance du «milieu calviniste» de Genève voir encore J.-L. Leuba, «Rousseau et le milieu calviniste de sa jeunesse», in: *Jean-Jacques Rousseau et la crise contemporaine de la conscience*, Colloque international du deuxième centenaire de la mort de J.-J. Rousseau, Chantilly, 5-8 septembre 1978, Paris, Beauchesne, 1980, pp. 11-51; H. Rosenblatt, «Le Contrat Social, une œuvre genevoise? L'école du droit naturel et le débat politique à Genève. La réponse de Rousseau», *Bulletin de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Genève*, XXI, 1991, pp. 13-26; P.A. Mason, «The Communion of Citizens: Calvinist Themes in Rousseau's Theory of the State», *Polity*, XXVI, 1993, 1, pp. 25-49, et *id.*, «The Genevan Republican Background to Rousseau's *Social Contract*», *History of Political Thought*, XIV, 1994, 4, pp. 547-572. Sur l'importance de Genève pour comprendre la théorie politique de Rousseau, cf. G. Silvestrini, *Alle radici del pensiero di Rousseau. Istituzioni e dibattito politico a Ginevra nella prima metà del Settecento*, Milan, Angeli, 1993.

L'orthodoxie rationnelle introduite par Jean-Robert Chouet et par Jean-Alphonse Turretini, avec son formalisme accentué en matière de dogme, tend à renforcer l'insistance sur la morale — sur la sainteté — typique du calvinisme, puis à durcir l'union indissoluble entre «profession de la vérité» et «pratique de la vertu»: «Les vérités du Christianisme ne sont pas des vérités abstraites, mais des vérités de pratique.»¹⁵ Toutefois, ces «vérités de pratique» ne sont pas présentées comme de simples vertus chrétiennes, mais bien comme des vertus politiques, notamment républicaines: pour les Genevois auxquels la grâce divine a simultanément accordé, avec la Réforme, les libertés spirituelle et temporelle, le christianisme authentique de l'Évangile n'est pas seulement la religion universelle qui, dans un *aeternum praesens* met la conscience individuelle en rapport direct avec dieu, mais aussi une religion politique qui voit la grâce divine se manifester dans le *saeculum*, dans l'histoire des peuples et en particulier dans celle du peuple élu. De sorte que la corruption et la vie mondaine sont en même temps les ennemies de la religion et de la patrie¹⁶. Comme l'enseignent les histoires sacrée et profane, la bénédiction divine n'est pas un don que l'on peut obtenir une fois pour toutes, puisqu'on peut la perdre si l'on gaspille le temps accordé pour accueillir la lumière du Seigneur¹⁷. L'exemple le plus éclatant du malheur terrible qui peut

¹⁵ J.-A. Turretini, *Sermon sur le jubilé de la Réformation de Genève*, Genève, 1735, p. 11. Sur les transformations de la théologie genevoise, cf. L. Kirk, «Eighteenth-Century Geneva and a Changing Calvinism», in: *Religion and National Identity*, pub. sous la direction de S. Mews, Oxford, Basil Blackwell, 1982, pp. 367-380; M. Heyd, *Between Orthodoxy and the Enlightenment. J.-R. Chouet and the Introduction of Cartesian Science in the Academy of Geneva*, La Haye-Jérusalem, Kluwer Academic Publishers, 1982; *Apologétique 1680-1740. Sauvetage ou naufrage de la théologie?*, Actes du colloque tenu à Genève en juin 1990 sous les auspices de l'Institut d'histoire de la Réformation, édités par M.-C. Pitassi, Genève, Labor et Fides, 1991; M.-C. Pitassi, *De l'orthodoxie aux lumières. Genève 1670-1737*, Genève, Labor et Fides, 1992.

¹⁶ Comme le disait J.-A. Turretini, *Sermon sur le Jubilé de la Réformation de Genève*, *op. cit.*, p. 18: «Agissons de concert, Mes très-chers et très-honorez Freres, pour détruire ces ennemis de la Religion et de la Patrie». Voir aussi, entre autres, A. Maurice, *Sermon sur le Jubilé de la Réformation de Genève*, Genève, Perachon et Cramer, 1735, et *id.*, *Sermon sur la prière de Daniel*, in *Sermons sur divers textes de l'Écriture sainte*, Genève, 1722, p. 24: «Crainte de Dieu, amour de la Patrie, ô que vous êtes éloignés de nos esprits!».

¹⁷ C'est la possibilité de cette perte qui est visée dans la dénonciation de l'oisiveté, cf. J.-A. Turretini, *Sermon sur le Jubilé de la Réformation de Zurich*, Genève, 1719, pp. 8 ss.; voir aussi, par exemple, les sermons sur le bon usage du temps de E. Gallatin, in: *Sermons sur divers textes de l'Écriture sainte*, Genève, 1720, pp. 265-290, et de A. Maurice, in: *Sermons sur divers textes de l'Écriture sainte*, *op. cit.*, pp. 188-227.

frapper le peuple élu est celui d'Israël; par ailleurs, les vicissitudes de l'Eglise catholique, de la République romaine et de toutes les nations profanes sont scandées par le rythme, en partie cyclique, en partie irrémédiablement régressif, qui accompagne les promesses et les menaces divines confirmées dans l'histoire¹⁸.

Si les événements sont des indices de la volonté de Dieu, la richesse et la prospérité constituent le *climax* dans le drame de l'histoire, et leur nature est à cet égard double. Marque de la faveur divine, elles sont pour un peuple le moment de l'épreuve, le point où le drame glisse vers la tragédie, où la bénédiction se change en malédiction par un fatal enchaînement d'effets¹⁹. Induisant l'orgueil, la vanité, le désir de paraître, la convoitise, les richesses entraînent la croissance illimitée des passions et des besoins, d'où viennent le luxe et une infinité d'autres maux qui mènent à la ruine des familles et des Etats, et pour finir à l'esclavage.

Le luxe, en particulier, est le présage certain de la décadence imminente et ses effets néfastes se déploient à tous les niveaux de la vie individuelle et sociale. Quoique le phénomène échappe à des définitions précises, affirme Ezéchiel Gallatin, le seuil du luxe est franchi quand on dépasse les limites de l'utile et du nécessaire tracées par les conditions économiques dont on jouit, par le rang auquel on appartient et par la constitution politique de la société où l'on vit. Nuisible aux grands états monarchiques, le luxe est néfaste surtout dans les républiques, où non seulement il éteint le courage et le zèle patrioti-

¹⁸ La référence aux promesses et menaces de Dieu est fréquente dans les sermons, ainsi que le renvoi aux livres prophétiques de l'Écriture et à l'Apocalypse, cf. en particulier A. Maurice, *Sermon sur le but des promesses et des menaces de Dieu* (1720), in: *Sermons sur divers textes de l'Écriture sainte*, op. cit. Sur les transformations de la tradition millénariste et apocalyptique du protestantisme cf. E.L. Tuveson, *Millenium and Utopia. A Study in the Background of the Idea of Progress* (1949), New York, Harper Torchbooks, 1964, en particulier pp. 36 ss.; voir aussi J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment*, op. cit., surtout le chapitre XI, *Mixed Constitution, Saint and Citizen*, pp. 361 ss.

¹⁹ «Quand Dieu donne beaucoup de biens à quelqu'un, on dit que Dieu le benit, & avec raison, parce que les richesses, à les regarder en elles-mêmes, sont un bien, & qu'elles peuvent fournir l'occasion de faire de bonnes œuvres, comme on voit que les fidèles que Dieu a enrichis, en ont fait usage. Mais les hommes sont si corrompus naturellement, que si Dieu, avec les richesses, ne leur donne pas la grace d'en bien user, elles deviennent, par leur faute, une très-grande malédiction, puis qu'elles les mettent dans l'impossibilité d'entrer au Royaume des Cieux», A. Léger, *Sermon sur les richesses obstacle au salut*, in: *Sermons sur divers textes de l'écriture sainte*, Genève, 1720, vol. I, p. 249; voir aussi les autres sermons de A. Léger sur les richesses dans ce recueil et dans les *Nouveaux sermons sur divers textes de l'Écriture sainte*, Genève, 1728.

que, mais introduit aussi le poison de l'envie qui engendre à son tour l'inimitié et la discorde²⁰. Au luxe sans frein ni limites, s'oppose la simplicité de la nature, la vie frugale des Anciens, l'idéal de la médiocrité, en bref la vertu du chrétien et du citoyen inscrite dans la tradition originelle de la République réformée. C'est à ces valeurs que font appel les pasteurs, en exhortant leurs concitoyens à ne pas abuser de la prospérité encore accordée à Genève, alors que partout se multiplient des signes annonçant l'imminence de la colère divine.

Au delà de cet anathème jeté sur le luxe, la préoccupation des pasteurs semble être celle d'interrompre ce mécanisme cyclique, de résoudre le paradoxe du saint qui voit la pomme de la tentation (la richesse) jaillir de ses propres mains en tant que fruit de son activité. Législation somptuaire et aumône s'intègrent ainsi dans la tentative de contrôler la richesse en neutralisant ses effets destructeurs pour l'ordre politique et religieux. En défendant la hiérarchie sociale des rangs, la distinction des «qualités», la législation somptuaire protège dans un sens mercantiliste l'économie de la cité²¹. Se présentant comme un instrument de redistribution du superflu, l'aumône permet de réaliser une forme réelle de justice et par conséquent de justifier la richesse même: en se séparant d'un bien qui quoique mérité appartient à Dieu, on prévient l'orgueil et les passions qui déclenchent la dégénérescence; la richesse alors peut conserver son statut privilégié de témoin de la grâce divine²².

Rousseau contre l'apologie du luxe

Bien sûr, dans le *Discours sur les sciences et les arts*, la référence au texte de l'Évangile, de même que le lien entre les valeurs religieuses et les valeurs patriotiques présupposent une conception du christianisme qui ne coïncide pas avec la vision apocalyptique affleurant dans les sermons des pasteurs²³. Pourtant, le mouvement en même

²⁰ E. Gallatin, *Sermon sur le luxe et ses dangereux effets*, in: *Sermons sur divers textes de l'Écriture sainte*, op. cit., pp. 291-339, en particulier les pp. 296 et 308.

²¹ Cf. C. Walker, «Les lois somptuaires ou le rêve d'un ordre social. Evolution et enjeu de la politique somptuaire à Genève (XVI^e-XVIII^e siècle)», *Equinoxe, Discipline: usages, figures*, 1994, 11, pp. 111-129.

²² Sur l'aumône voir surtout les sermons mentionnés de A. Léger.

²³ J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment*, op. cit., p. 504, a évoqué les virtualités apocalyptiques des tensions entre personnalité et société dénoncées par Rousseau. Il s'agit là, naturellement, d'une apocalyptique sécularisée: le «catholique» Jean-Jacques (*Reponse à Lecat*, OC, III, p. 48) a cessé de voir dans la Réformation

temps cyclique et régressif de l'histoire, tel que le conçoit Rousseau, bien que privé du pouvoir de révéler la volonté divine, présente de fortes analogies avec celui décrit par les pasteurs. Analogues sont aussi les valeurs : condamnation de l'oisiveté comme un vice moral et politique, éloge de la frugalité, de la vie austère, de la simplicité rustique. Mais l'analogie repose surtout sur l'idée que les bonnes mœurs constituent la base d'un Etat stable, alors que la naissance du luxe coïncide avec l'émergence d'une décadence irréversible.

Cette constellation conceptuelle ne renferme rien d'original, mais reprend la thématique habituelle des critiques du luxe formulées tout au long d'une tradition qui, depuis la Bible, en passant par la civilisation gréco-romaine et le christianisme, se prolonge jusqu'au début du XVIII^e siècle. Depuis l'Ancien Testament, le luxe est envisagé comme un superflu, lié à l'orgueil et à la décadence : il porte à outrepasser les limites imposées à l'homme par la nécessité et la hiérarchie naturelle, parce qu'il introduit un choix menant à l'oubli du devoir. Il a été regardé en même temps comme une source de corruption individuelle et politique. Au niveau individuel, le luxe est l'effet de la prééminence des désirs artificiels qui ne conduisent jamais au vrai bonheur. Au niveau collectif, sur la base de la leçon de l'histoire des républiques et des empires, le luxe est un facteur de décadence, à l'intérieur d'un processus qui lie commerce, richesses et esclavage. On lui impute l'affaiblissement de la force militaire et l'introduction du mercenariat, ainsi que la corruption politique et la vente des suffrages. Le luxe est associé aux villes et à la civilisation orientale, auxquelles sont opposées la frugalité et la vie rurale et austère²⁴.

Rousseau lui-même reconnaît sa dette envers ce modèle traditionnel remontant à l'Antiquité²⁵. En défendant ainsi les valeurs du républicanisme genevois (les «vieux mots de Patrie et de Religion») ²⁶, le «citoyen de Genève» entre dans le vif du débat qui éclate au XVIII^e siècle. Contre les partisans du luxe et du commerce, il écrit pour l'«honnête homme» qui chérit la vertu, pour l'homme d'Etat qui

un événement central et unique qui coupe la continuité de l'histoire chrétienne, ce qui est un présupposé de l'apocalyptique protestante, voir E. L. Tuveson, *Millenium and Utopia*, op. cit., pp. 25ss.

²⁴ Cf. J. Sekora, *Luxury. The Concept in Western Thought, Eden to Smollet*, Baltimore (etc.), The John Hopkins U. P. 1977.

²⁵ J.-J. Rousseau, *Fragments politiques [Le luxe, le commerce et les arts]*, OC, III, pp. 517-518.

²⁶ J.-J. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, OC, III, p. 19.

un jour «fera servir son autorité à établir le bonheur des peuples», pour «quelque nation pauvre et ignorée mais juste, sage et heureuse», qui préfère «la paix et l'innocence à la gloire et aux conquêtes»²⁷. A ce public idéal, Rousseau veut fournir les instruments nécessaires à combattre les erreurs pernicieuses de la nouvelle philosophie, laquelle, contre l'opinion courante de tous les siècles, prétend justifier le luxe devenant ainsi l'exemple par excellence d'une science corrompue, pratiquée non pas par amour de la vérité, mais par vanité et désir de distinction²⁸. Et c'est justement à travers la polémique née du *Premier Discours* et la critique adressée aux apologistes du luxe que le républicanisme originaire de Rousseau s'approfondit et s'enrichit de nouveaux thèmes : il aboutit à l'étude historique de la morale qui permet d'expliquer la genèse du mal à partir de la bonté naturelle de l'homme.

Comme l'a montré Carlo Borghero²⁹, les objections du Roi Stanislas et celles de Bordes surtout amènent Rousseau à mieux analyser la généalogie de la corruption, puis à développer dans le sens politico-social la critique de la richesse et de l'inégalité ébauchée dans le *Premier Discours* : «La première source du mal est l'inégalité; de l'inégalité sont venues les richesses; car ces mots de pauvre et de riche sont relatifs, et partout où les hommes seront égaux, il n'y aura ni riches ni pauvres. Des richesses sont nés le luxe et l'oisiveté; du luxe sont venus les beaux Arts, et de l'oisiveté les Sciences.»³⁰ En affirmant que richesse et pauvreté sont des valeurs relatives, donc mesurables dans un rapport d'inégalité, Rousseau reprend l'idée de l'acquisition des richesses en tant que jeu à somme nulle que le mercantilisme appliquait surtout au commerce extérieur³¹. Si l'enrichissement des uns provoque nécessairement le dépouillement des autres, le luxe n'est pas

²⁷ Rousseau, en expliquant la métaphore de Prométhée, se définit «Citoyen de Geneve», *Lettre de J.-J. Rousseau sur une nouvelle réfutation de son Discours par Lecat*, OC, III, p. 102. Les citations sont tirées des *Fragments Politiques [Introduction]*, OC, III, p. 474.

²⁸ J.-J. Rousseau, *Fragments politiques [Le luxe, le commerce et les arts]*, OC, III, p. 518.

²⁹ C. Borghero, «La polemica sul lusso nella formazione del pensiero politico di J.-J. Rousseau (1750-1753)», *Annali della Facoltà di Lettere, Filosofia e Magistero dell'Università di Cagliari*, XXXII, 1969, pp. 337-370.

³⁰ J.-J. Rousseau, *Réponse à Stanislas*, OC, III, 49-50; cf. aussi *Fragments politiques [Le luxe, le commerce et les arts]*, *ibid.*, p. 521.

³¹ Parmi les études récentes, cf. *Mercantilist Economics* (éd. par L. Magnusson), Boston (etc.), Kluwer Academic Publishers, 1993.

seulement en proportion avec l'inégalité des fortunes, mais il contribue à produire une misère à la fois réelle et symbolique³². En conformité avec la définition «rigoureuse» du luxe que donne Mandeville³³, le superflu comporte toujours une privation relative; ainsi il renferme en lui-même un mécanisme pervers de corruption — comparaison avec les autres, désir de se distinguer et envie — qui le rend intolérable: «Le luxe corrompt tout; et le riche qui en jouit, et le misérable qui le convoite.»³⁴ En dénonçant une philosophie mystificatrice qui justifie la corruption morale pour défendre l'inégalité des fortunes sur la base d'une harmonie des intérêts chimérique et illusoire, Rousseau met à nu ce qui a été défini comme le paradoxe de la société riche qui réintroduit la frugalité à la base de la hiérarchie sociale et qui rend encore plus misérable l'existence des pauvres: «Le luxe peut être nécessaire pour donner du pain aux pauvres, mais, s'il n'y avait point de luxe, il n'y aurait point de pauvres. Il occupe les Citoyens oisifs? Et pourquoi y a-t-il des Citoyens oisifs? Quand l'agriculture était en honneur, il n'y avait ni misère ni oisiveté, et il y avait beaucoup moins de vices.»³⁵ Ce raisonnement pousse à mettre sur le même plan l'apologie de la richesse et l'ascétisme de la morale chrétienne que partagent les pasteurs genevois et qui exorcise le superflu à travers l'aumône: «Comment est-il possible de s'enrichir sans contribuer à appauvrir autrui, et que dirait-on d'un homme charitable qui commencerait par dépouiller tous ses voisins pour avoir ensuite le plaisir de leur faire l'aumône!»³⁶ Dans le cadre d'un égalitarisme qui radi-

³² «Le luxe nourrit cent pauvres dans nos villes, et en fait périr cent mille dans nos campagnes», J.-J. Rousseau, *Dernière réponse à Bordes*, OC, III, p. 79. Montesquieu avait affirmé: «Le luxe est toujours en proportion avec l'inégalité des fortunes. Si, dans un Etat, les richesses sont également partagées, il n'y aura point de luxe; car il n'est fondé que sur les commodités qu'on se donne par le travail des autres. Pour que les richesses restent également partagées, il faut que la loi ne donne à chacun que le nécessaire physique. Si l'on a au-delà, les uns dépenseront, les autres acquerront, et l'inégalité s'établira», *Esprit des Lois*, vol. I, VII, I, p. 105.

³³ Luxe est «tout ce qui n'est pas immédiatement nécessaire à la subsistance de l'homme», B. Mandeville, *Fable des abeilles* (éd. L. Carrive et P. Carrive), Paris, Vrin, 1974, remarque L, p. 90. Dans la *Dernière réponse à Bordes*, OC, III, p. 95, après avoir critiqué Melon, Rousseau affirme: «Tout est source de mal au-delà du nécessaire physique.»

³⁴ J.-J. Rousseau, *Réponse à Stanislas*, OC, III, 51.

³⁵ J.-J. Rousseau, *Dernière réponse à Bordes*, OC, III, p. 79. Sur le «paradoxe de la société riche», cf. P. Rétat, «De Mandeville à Montesquieu: honneur, luxe et dépense noble dans l'*Esprit des lois*», art. cit., p. 247.

³⁶ J.-J. Rousseau, *Discours sur les richesses* (éd. F. Bovet), Paris, Charles Reinwald, 1853, p. 13; plus loin: «En gagnant par des injustices de quoi répandre un jour

calise l'idéal de la frugalité et de la médiocrité, Rousseau tentera de résoudre le problème des effets pernicieux de l'activité humaine en soumettant le travail — empreint des valeurs de l'agrarianisme³⁷ — à la discipline républicaine.

Conclusions: Les bases économiques d'une république fondée sur la vertu

Ainsi, le républicanisme genevois de Rousseau se place dès le début à l'intérieur du dilemme formulé par Mandeville puis repris par Montesquieu. Ce dilemme oblige à choisir entre vertu et pauvreté d'un côté, richesse et corruption de l'autre. Tout en optant pour la vertu, Jean-Jacques fait siennes les analyses de ces deux auteurs, non seulement dans la description des mécanismes aliénants de la civilisation, mais aussi dans la reconstruction de l'histoire hypothétique du genre humain et dans l'exposition des traits de la société républicaine³⁸. L'écart entre perspective individuelle et perspective sociale, entre vices privés et bénéfices publics — anticipation de la «main invisible» d'Adam Smith —, met Mandeville et ses disciples sur la voie qui conduit à la séparation de l'économie par rapport à la morale, puis de là, à l'émergence de la catégorie économique, composante fondamentale de l'«idéologie moderne»³⁹.

C'est justement dans le refus de cette séparation que l'on peut saisir un aspect de la critique de la modernité avancée par Rousseau qui

des bienfaits, tu ferais comme ces dévots zélés qui volent sainement le prochain pour faire des offrandes à Dieu», *ibid.*, p. 14. Sur ce Discours, voir C.E. Ellison, «The Moral Economy of the Modern City: Reading Rousseau's *Discourse on Wealth*», *History of Political Thought*, XII, 1991, n. 2, pp. 253-261.

³⁷ Sur le courant de l'agrarianisme chrétien, cf. L. Rothkrug, *Opposition to Louis XIV. The Political and Social Origins of the French Enlightenment*, Princeton N.J., Princeton U.P., 1965, notamment les pp. 249 ss consacrées à Fénelon.

³⁸ Comme l'a souligné J. Starobinski, *OC*, III, p. 1331, note 3: «Rousseau pouvait tout retenir des analyses de Mandeville, à la condition de conclure en faveur de la vertu, et contre les séductions du luxe et des richesses»; voir aussi l'article de M. Jack, «One State of Nature: Mandeville et Rousseau», *Journal of the History of Ideas*, XXXIX, 1978, 1, pp. 118-124. Quant aux rapports entre Montesquieu et Rousseau, je me limite à rappeler l'analyse concernant le problème de l'état de nature qui se trouve dans V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, 1974, pp. 189 ss.

³⁹ Louis Dumont, *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1977.

réaffirme l'étroite connexion et l'interdépendance entre morale, économie et politique. Dans ce sens, la dimension économique prend un relief fondamental à l'intérieur de sa philosophie politique et constitue aussi un élément de continuité dans le développement de sa pensée, de la condamnation du luxe des débuts, jusqu'aux projets politiques pour la Corse et la Pologne. La recherche d'«une règle d'administration légitime et sûre, en prenant les hommes tels qu'ils sont, et les lois telles qu'elles peuvent être»⁴⁰, se développe ainsi dans l'effort de définir le pôle politique où s'établira la vertu⁴¹. Celle-ci demeure incompatible avec le luxe, le commerce et les arts: «le commerce produit la richesse mais l'agriculture assure la liberté. On dira qu'il vaudrait mieux avoir l'une et l'autre à la fois mais elles sont incompatibles»⁴².

Le système rustique qui «tient à la démocratie» et que Rousseau propose au peuple corse vise à rétablir dans la société politique la liberté naturelle des individus. Garantissant l'indépendance extérieure de la société par rapport aux autres états, cette autarcie constitue une des conditions préliminaires à l'institution d'une république⁴³. A l'intérieur de l'Etat, l'autarcie réclame une «égalité du travail», qui seule permet de réaliser non seulement la liberté, mais aussi la vertu en tant qu'attribut humain spécifiquement social. L'oisiveté, à laquelle l'homme pouvait s'abandonner dans l'abondance de l'état de nature, doit être bannie de la cité idéale, puisqu'en dehors de l'isolement naturel elle est une valeur asociale et inégalitaire. L'administration assurera une proportion constante entre population et terres cultivables afin de lier la citoyenneté à la petite propriété agraire. Le travail du laboureur est pourtant le travail «patriotique» par excellence, puisqu'il neutralise le désordre et les vices, il attache l'homme au sol et à la communauté, il éduque à la valeur militaire, il conjure surtout le désir du changement et le danger du «choix»⁴⁴.

Afin de conserver cette «égalité du travail» Rousseau introduit des mesures qui semblent paradoxales, voire choquantes. D'une part, tout en acceptant pour la Corse un développement limité des arts utiles à l'agriculture, il condamne l'invention de machines se substi-

⁴⁰ J.-J. Rousseau, *Contrat social*, OC, III, p. 351.

⁴¹ C. Larrère, *L'invention de l'économie au XVIII^e siècle*, op. cit., p. 65.

⁴² J.-J. Rousseau, *Projet de constitution pour la Corse*, OC, III, p. 905.

⁴³ «Quel peuple est donc propre à la législation? [...] celui qui peut se passer des autres peuples et dont tout autre peuple peut se passer», J.-J. Rousseau, *Contrat social*, OC, III, p. 390.

⁴⁴ J.-J. Rousseau, *Projet de constitution pour la Corse*, OC, III, pp. 904-905.

tuant au travail humain⁴⁵. D'autre part la perpétuation de l'équilibre n'est possible, à ses yeux, que par la réduction au minimum de la circulation monétaire. En effet, il n'est pas possible ni même désirable de réaliser une autarcie totale: maints échanges sont impératifs pour des raisons naturelles et politiques. Mais l'inégalité liée à la production du superflu demeure contrôlable tant qu'il s'agit de biens réels. Elle devient incontrôlable lorsqu'intervient l'argent, qui est non seulement un signe de richesse, mais «un signe relatif, qui n'a d'effet véritable que par l'inégalité de sa distribution»⁴⁶. Multiplicateur de l'inégalité et producteur de misère, l'argent, à cause de sa nature symbolique et médiatrice, incarne toutes les valeurs contraires aux biens réels de la terre: l'opacité, parce qu'il «se cache», la corruption, l'inégalité, l'esclavage.

Si ainsi le mobile des actions des hommes tels qu'ils sont est l'intérêt personnel, si le désir de se distinguer demeure l'aiguillon de l'activité productive, le problème consiste à dissocier ce mobile de l'intérêt pécuniaire. D'où la nécessité des échanges en nature et des corvées, ainsi que l'exigence d'une éducation et d'un contrôle de l'opinion publique, qui permettent de réorienter l'intérêt personnel vers des buts collectifs⁴⁷. A la richesse monétaire et au luxe de l'opulence Rousseau propose ainsi de substituer l'abondance réelle et le luxe «patriotique».

On perçoit dans cette théorie économique de Rousseau une attitude conservatrice qui, tout en refusant le développement de la civilisation bourgeoise, souhaite voir se figer les rapports féodaux traditionnels. Mais l'égalitarisme de Rousseau vise le système funeste des finances, aussi bien que la dépendance personnelle qu'impliquent le régime nobiliaire et les droits seigneuriaux. Le «système rural» qu'il propose aux Corses, ainsi que les réformes graduelles suggérées aux Polonais, ne peuvent pas être envisagées comme un retour en arrière.

⁴⁵ J.-J. Rousseau, *Fragments politiques [Economie et finances]*, OC, III, p. 524.

⁴⁶ J.-J. Rousseau, *Projet de constitution pour la Corse*, OC, III, p. 921; cf. aussi les *Fragments politiques [Le luxe, le commerce et les arts]*, *ibid.*, p. 520, ainsi que les *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, *ibid.*, p. 1008. Sur la théorie de l'argent chez Rousseau voir J. C. O'Neal, «Rousseau's Theory of Wealth», *History of European Ideas*, VII, 1986, n. 5, pp. 459ss.; et Y. Vargas, *L'Economie de Rousseau: une jacquerie théorique*, in: J.-J. Rousseau, *Economie politique*, éd. par Y. Vargas, Paris, PUF, 1986, pp. 63-67.

⁴⁷ J.-J. Rousseau, *Projet de constitution pour la Corse*, OC, III, pp. 937 ss., et *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, *ibid.*, pp. 1005 ss.

Sa critique de la modernité⁴⁸ est formulée au nom des valeurs de cette même modernité: à l'économie politique proposée par les partisans de la philosophie nouvelle qui veulent assurer au petit nombre la libre poursuite de la félicité, Rousseau oppose la jouissance égale de la *liberté individuelle* et de l'abondance.

⁴⁸ L. Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983, surtout le paragraphe «Le 'Contrat social' de Rousseau», pp. 95-102.