

Première partie

Des inégalités

Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes (1754-55)

L'audace de Rousseau, à cette époque, est d'énoncer un axiome (« l'homme à l'état de nature est bon ; il naît libre ; or on constate qu'il est partout dans les fers »). La source du mal, ce n'est pas une faute originelle (le péché), une désobéissance et une révolte contre Dieu, mais *l'inégalité sociale*. Il lui faut donc expliquer non les sources du mal, mais l'origine des inégalités parmi les hommes étant donné que, libres, ils naissent également tous égaux.

Il lui faut d'abord montrer qu'à l'état de nature, l'homme est un « être vivant » (animal) qui dispose de toutes les facultés physiques et intellectuelles qui lui permettent de vivre et de survivre seul, indépendant, heureux (capable de satisfaire ses besoins vitaux).

Sentiment fondamental en rapport à l'autre : « la pitié » (l'empathie) :

« Tel est le pur mouvement de la Nature, antérieur à toute réflexion : telle est la force de la pitié naturelle, que les mœurs les plus dépravées ont encore peine à détruire, puisqu'on voit tous les jours dans nos spectacles s'attendrir et pleurer aux malheurs d'un infortuné, tel, qui, s'il étoit à la place du Tiran, aggraveroit encore les tourmens de son ennemi*. Mandeville a bien senti qu'avec toute leur morale les hommes n'eussent jamais été que des monstres, si la Nature ne leur eût donné la pitié à l'appui de la raison : mais il n'a pas vu que de cette seule qualité découlent toutes les vertus sociales qu'il veut disputer aux hommes. En effet, qu'est-ce que la générosité, la clémence, l'Humanité, sinon la Pitié appliquée aux foibles, aux coupables, ou à l'espèce humaine en général ? La Bienveillance et l'amitié même sont, à le bien prendre, des productions d'une pitié constante, fixée sur un objet particulier : car désirer que quelqu'un ne souffre point, qu'est-ce autre chose, que désirer qu'il soit heureux ? Quand il seroit vrai que la commisération ne seroit qu'un sentiment qui nous met à la place de celui qui souffre, sentiment obscur et vif dans l'homme Sauvage, développé, mais foible dans l'homme Civil, qu'importeroit cette idée à la vérité de ce que je dis, sinon de lui donner plus de

force ? En effet, la commisération sera d'autant plus énergique que l'animal spectateur s'identifiera plus intimement avec l'animal souffrant : or il est évident que cette identification a dû être infiniment plus étroite dans l'état de Nature que dans l'état de raisonnement. C'est la raison qui engendre l'amour propre, et c'est la réflexion qui le fortifie; C'est elle qui replie l'homme sur lui-même; c'est elle qui le sépare de tout ce qui le gêne et l'afflige : C'est la Philosophie qui l'isole; c'est par elle qu'il dit en secret, à l'aspect d'un homme souffrant, péris si tu veux, je suis en sûreté. Il n'y a plus que les dangers de la société entière qui troublent le sommeil tranquille du Philosophe, et qui l'arrachent de son lit. On peut impunément égorger son semblable sous sa fenêtre ; il n'a qu'à mettre ses mains sur ses oreilles et s'argumenter un peu, pour empêcher la Nature qui se révolte en lui, de l'identifier avec celui qu'on assassine. L'homme Sauvage n'a point cet admirable talent; et faute de sagesse et de raison, on le voit toujours se livrer étourdiment au premier sentiment de l'Humanité. Dans les Emeutes, dans les querelles des Rues, la Populace s'assemble, l'homme prudent s'éloigne : C'est la canaille, ce sont les femmes des Halles, qui séparent les combattants, et qui empêchent les honnêtes gens de s'entr'égorger.

Il est donc bien certain que la pitié est un sentiment naturel, qui modérant dans chaque individu l'activité de l'amour de soi-même, concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce. C'est elle, qui nous porte sans réflexion au secours de ceux que nous voyons souffrir : c'est elle qui, dans l'état de Nature, tient lieu de Loix, de mœurs, et de vertu, avec cet avantage que nul n'est tenté de désobéir à sa douce voix : C'est elle qui détournera tout Sauvage robuste d'enlever à un foible enfant, ou à un vieillard infirme, sa subsistance acquise avec peine, si lui-même espère pouvoir trouver la sienne ailleurs : C'est elle qui, au lieu de cette maxime sublime de justice raisonnée « Fais à autrui comme tu veux qu'on te fasse », inspire à tous les Hommes cette autre maxime de bonté naturelle bien moins parfaite, mais plus utile peut-être que la précédente. « Fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible ». C'est en un mot dans ce sentiment Naturel, plutôt que dans des arguments subtils, qu'il faut chercher la cause de la répugnance que tout homme éprouveroit à mal faire, même indépendamment des maximes de l'éducation... »

Or ce sentiment a été dépravé par la vie en société.

L'accroissement de la population pousse les hommes les uns vers les autres, ce qui favorise le développement de leur faculté intellectuelle par la fréquence des comparaisons qu'ils peuvent faire entre eux.

Ils trouvent avantageux de contracter des alliances provisoires, ce qui implique la nécessité d'un langage commun.

Ils trouvent avantageux de se créer des abris (huttas, maisons...) pour se protéger : la famille est la première société. Les familles se regroupent ; « On s'accoutume à considérer différents objets, et à faire des comparaisons ; on acquiert insensiblement des idées de mérite et de beauté qui produisent des sentiments de préférence » (p. 99, *Folio*).

« ... On s'accoutuma à s'assembler devant les Cabanes ou autour d'un grand Arbre : le chant et la danse, vrais enfants de l'amour et du loisir, devinrent l'amusement ou plutôt l'occupation des hommes et des femmes oisifs et attroupés. Chacun commença à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même, et l'estime publique eut un prix. Celui qui chantait ou dansait le mieux, le plus beau, le plus fort, le plus adroit ou le plus éloquent devint le plus considéré, et ce fut là le premier pas vers l'inégalité, et vers le vice en même temps : de ces premières préférences naquirent d'un côté la vanité et le mépris, de l'autre la honte et l'envie... » (p. 99-100)

Le moment crucial de la transformation

« Tant que les hommes se contentèrent de leurs cabanes rustiques, tant qu'ils se bornèrent à coudre leurs habits de peaux avec des épines ou des arêtes, à se parer de plumes et de coquillages, à se peindre le corps de diverses couleurs, à perfectionner ou embellir leurs arcs et leurs flèches, à tailler avec des pierres tranchantes quelques Canots de pêcheurs ou quelques grossiers instruments de Musique ; En un mot tant qu'ils ne s'appliquèrent qu'à des ouvrages qu'un seul pouvoit faire, et qu'à des arts qui n'avoient pas besoin du concours de plusieurs mains, ils vécurent libres, sains, bons, et heureux autant qu'ils pouvoient l'être par leur Nature, et continuèrent à jouir entre eux des douceurs d'un commerce indépendant : mais dès l'instant qu'un homme eut besoin du secours d'un autre; dès qu'on s'aperçut qu'il étoit utile à un seul d'avoir des provisions pour deux, l'égalité disparut, la propriété s'introduisit, le travail devint nécessaire, et les vastes forêts se changèrent en des Campagnes riantes qu'il fallut arroser de la sueur des hommes, et dans lesquelles on vit bientôt l'esclavage et la misère germer et croître avec les moissons... » (p. 101)

Conclusion (p. 123-24)

« J'ai tâché d'exposer l'origine et le progrès de l'inégalité, l'établissement et l'abus des Sociétés politiques, autant que ces choses peuvent se déduire de la Nature de l'homme

par les seules lumières de la raison, et indépendamment des Dogmes sacrés qui donnent à l'autorité Souveraine la Sanction du Droit Divin. Il suit de cet exposé que l'inégalité étant presque nulle dans l'Etat de Nature, tire sa force et son accroissement du développement de nos facultés et des progrès de l'Esprit humain, et devient enfin Stable et légitime par l'établissement de la propriété et des Lois. Il suit encore que l'inégalité morale, autorisée par le seul droit positif, est contraire au Droit Naturel, toutes les fois qu'elle ne concourt pas en même proportion avec l'inégalité Physique; distinction qui détermine suffisamment ce qu'on doit penser à cet égard de la sorte d'inégalité qui règne parmi tous les Peuples policés; puisqu'il est manifestement contre la Loi de Nature, de quelque manière qu'on la définisse, qu'un enfant commande à un vieillard, qu'un imbécile conduise un homme sage, et qu'une poignée de gens regorge de superfluités, tandis que la multitude affamée manque du nécessaire. »

Voir l'origine de l'inégalité autrement

Rousseau a bien compris le rôle important que joue ce qu'il appelle la pitié et que les éthologues désignent sous la notion « d'empathie » ; elle est ce qui offre un frein à l'exercice de la force dans le monde humain. Mais il s'agit de comprendre pourquoi elle est neutralisée dans certaines situations (la guerre, par excellence) et dans certaines relations (dominant – dominé). En outre, la conception que se fait Rousseau d'un homme à l'état de nature « solitaire » est une fausse piste : la socialisation n'est pas à l'origine des inégalités pour la simple raison que le socialité est une caractéristique essentielle de l'être humain : ce dernier est nécessairement le produit d'une existence sociale, même quand il vit en ermite.

Il nous faut donc réexaminer la question des inégalités parmi les hommes, en distinguant les inégalités de fait (force physique ; facultés intellectuelles, par exemple mémoire, etc.) des inégalités de droit. Nous appellerons les premières différences, réserverons la notion d'inégalité au domaine du droit. L'affirmation de l'égalité des droits n'a rien à voir avec une volonté d'uniformisation des individus. Il reste à se demander comment préserver des différences constitutives de la personne sans qu'elles dégénèrent en facteurs d'inégalité.

Les hominidés sont biologiquement apparentés aux singes supérieurs ; leur *ethos* (cf. éthologie : comportement) était donc régulé biologiquement. Un groupement animal organisé doit assurer

- la satisfaction des besoins fondamentaux (nourriture) à l'intérieur d'un territoire dont l'extension est en rapport avec la satisfaction des besoins de tout le groupe,
- et donc la défense du territoire
- ou son extension ;
- la reproduction de l'espèce.

Pour la réalisation de ces tâches, les fonctions entre mâles et femelles sont distinctes, et les mâles sont répartis en « dominants » (qui assurent le rôle principal dans la survie de l'espèce) et « non dominants ». Les conflits sont régulés par un montage biologique tels que l'individu le plus fort cesse le combat lorsque le vaincu adopte un comportement de « soumission ». Un individu ne tue pas un autre individu du groupe.

Le passage d'un seuil décisif et irréversible : l'acquisition d'un langage à double niveau d'articulation, c'est-à-dire l'acquisition d'une langue.

On doit à André Martinet la mise en évidence du double niveau d'articulation qui caractérise toutes langues et les distingue radicalement de tout langage animal : articulation en monèmes (les signes : la relation signifiant / signifié : en français, la suite « le chat fait sa toilette devant le miroir » est constituée d'une suite à la fois sur le plan de l'expression et sur celui du contenu. Sur le plan de l'expression : /laʃatfəsətwaletdəvãlemiʁwak/. Sur le plan du contenu : des signifiés (des lexèmes : chat /animal domestique de petite taille/ etc. ; fait sa toilette /exécuter une action de nettoyage du corps propre/ etc. ; miroir /objet réfléchissant des images/, etc.+ des morphèmes : /la/ singulier / féminin / déictique défini/ etc. + des marques fonctionnelles : la position des unités dans la suite ; + des indicateurs spatiaux : devant, etc.) (André Martinet : *Éléments de linguistique générale*, 1960). Il faut sans doute ajouter un troisième niveau d'articulation, celui de l'embrayage de la langue sur la parole.

L'articulation en phonèmes est le socle sur lequel sont bâtis les signes (la relation signifiant / signifié) et l'agencement des signes entre eux. Les phonèmes (les sons d'une langue donnée) sont proprement des symboles (les supports d'une relation contractuelle : tout sujet d'une langue donnée ne peut entrer en communication avec un autre sujet de la même langue que s'il se soumet à l'obligation de sélectionner dans la masse des sons articulables par un sujet humain les mêmes, en quantité finie, que les sons utilisés par les sujets de la même langue). La base phonétique est le lieu d'articulation de la nature (des sons) à la culture (séparés de la masse sonore pour servir de base à une construction artificielle).

Ainsi, les langues à double / triple niveau d'articulation sont le trait humain distinctif et fondamental ; elles sont le *fondement symbolique* des rapports humains et, *potentiellement*, placent tous les êtres humains, à travers l'usage d'une seule langue, sur un pied d'égalité en ce que tout sujet de la langue peut s'approprier tout le système de la langue au même titre que tous les autres et affirmer son autonomie en *prenant la parole*. Ou tout destinataire d'un message en est le *répondant* : il peut échanger sa position, de répondant, avec l'émetteur du message, qui devient alors son répondant.

Les langues instituent la réciprocité entre tous les sujets de la même langue.

Avec l'acquisition de la langue, les êtres humains acquièrent une faculté de se « représenter » qui leur permet de s'affranchir de la dépendance aux instincts (côté face), mais qui a également pour conséquence de « détraquer » le mécanisme de l'inhibition d'une agression : capacité de parler et cruauté ont partie liée.

La question des inégalités devient donc : alors que la réciprocité dans l'usage d'une langue est la norme entre tous les sujets de cette langue, comment se fait-il qu'elle est mise en échec et que les inégalités se manifestent notamment dans l'usage des langues ?

Parce que (hypothèse !)

1 – les langues ont été « inventées » / « instituées » dans des groupes *partagés* entre *hommes / femmes ; dominants / non-dominants* + bientôt */dominés/* (asservissement de groupes étrangers dans le mouvement des migrations) à l'intérieur desquels les individus remplissaient des *fonctions différenciées* dont certaines ont prévalu sur d'autres (par exemple, pour des raisons de prestige aurait pu dire Rousseau (la force) ou parce que le rôle joué avait des conséquences sur un grand nombre d'individus : fonction de décision, par exemple).

2 – En raison de l'existence d'une hiérarchie sociale, *l'usage de la langue* est soumis, en plus du code proprement dit de la langue elle-même, à des *codes sociaux* ou à des usages *ritualisés*. Dans une société aristocratique antique, en Grèce par exemple, *seuls quelques individus pouvaient prendre la parole en public et donc eux seuls acquéraient les moyens langagiers qui leur permettaient de maîtriser intellectuellement* les affaires dont il fallait traiter.

Langage et classes sociales (B. Bernstein, traduction 1975)

Le sociologue distingue entre code restreint et code élaboré (non sur le plan de la langue, mais de son usage social). Un code restreint se caractérise par une grande « prédictibilité » de la syntaxe et du vocabulaire du sujet parlant, un code élaboré par une faible prédictibilité. A l'intérieur d'un groupe à l'identité sociale marquée (les salons de l'aristocratie ou de l'intelligentsia parisienne, par exemple) le code restreint est une marque de reconnaissance entre les membres du groupe et un moyen d'en exclure les intrus. Le problème, aux incidences sélectives importantes, se pose à l'école : la sélection se fait sur la capacité d'un futur adulte à faire usage, *actuellement et potentiellement*, d'un code élaboré ; qui entre à l'école fortement marqué par le code de son milieu social (les enfants de paysans, d'ouvriers, etc.), code doublement restreint en ce qu'il est celui d'un milieu social disposant d'un *univers du discours restreint*, ne peut pas entendre le discours du maître d'école (relevant d'un code élaboré) dont le code restreint reste implicite puisqu'il fait partie des connivences du groupe social auquel l'instituteur / l'institutrice, puis le professeur / la professeure appartiennent.

Je donne ici un cours extrait de l'ouvrage de Bernstein.

Conditions sociologiques formelles d'apparition des deux types de code

« On partira d'une distinction entre le degré de généralité des significations commandées par ces deux types de codes et le degré d'accessibilité des modèles de discours à partir desquels on apprend ces codes. Si les significations sont exprimées de manière explicite et conventionnelle par le langage, on peut les dire *universalistes* ; dans le cas contraire, on peut les dire *particularistes*. De même, si les modèles du discours sont potentiellement accessibles à tous, ils peuvent être dits universalistes, tandis que dans le cas contraire on peut les dire particularistes. En utilisant ces concepts, on dira qu'un code restreint est particulariste sous le rapport du sens et donc de la structure sociale qu'il présuppose, mais qu'il est universaliste sous le rapport de ses modèles, puisque ces modèles sont en général d'accès facile (il s'agit ici, notons-le, de la syntaxe) (**remarque personnelle : attention, il faut bien entendre « universaliste » dans le sens où le discours est accessible à tous les sujets qui l'entendent*). Un code élaboré est universaliste sous le rapport du sens et donc de la structure sociale qu'il présuppose, mais, le plus souvent, particulariste sous le rapport des modèles du discours. Cela ne veut pas dire que l'origine de ce code devrait être cherchée dans les qualités psychologiques que présupposent les modèles, mais que les modèles sont étroitement liés, non par principe mais par une liaison de fait, à des positions sociales particulières à l'intérieur du système de stratification sociale

Ainsi, parce qu'un code restreint est universaliste par ses modèles, tout le monde a accès à sa syntaxe spéciale et à différents systèmes de significations condensées et spécifiques ; au contraire, parce qu'un code élaboré a toutes chances d'être particulariste par ses modèles, certaines personnes seulement pourront accéder à sa syntaxe et à ses significations de caractère universaliste. Il s'ensuit que l'emploi d'un code élaboré ou la disposition à l'employer ne dépendra pas des propriétés psychologiques du locuteur mais de sa position sociale particulière et du type de discours auquel elle lui permet d'accéder. Normalement, mais pas obligatoirement, de telles positions sociales seront celles d'une strate participant aux principales sphères de pouvoir de la société, ou en voie de le faire. Les codes sont différents aussi par l'apprentissage qu'ils nécessitent. La syntaxe d'un code restreint peut être apprise facilement, de façon informelle. Au contraire, à cause de ses ressources syntaxiques plus grandes et de la plus grande variété des choix syntaxiques qu'il opère, un code élaboré requiert normalement une période beaucoup plus longue d'apprentissage, tant formel qu'informel

Ces distinctions permettent de dégager les conditions générales d'apparition d'un cas spécial de code restreint, celui qui comporte une forte prévisibilité syntaxique : c'est le cas où le modèle du discours ainsi que la signification sont particularistes. Dans cette situation, l'individu \ est_ totalement contraint par le code, car il n'a accès à *aucun autre* type de code. A notre avis, il y a là des facteurs explicatifs importants pour le problème des différences de réussite scolaire dans les sociétés développées ou en voie de développement. [...] » (pp. 134-5, 1975, Minuit)

Brève histoire de la conquête de l'égalité civique

1^{er} Moment : 593 a C., à Athènes : la réforme de Solon à qui l'on a demandé de mettre en place des « lois » qui permettraient de neutraliser des risques de guerre civile en contenant l'appétit des grands seigneurs (détenteurs des terres de labour).

Solon s'explique (en trimètres iambiques, soit dans la forme adoptée par les auteurs de fables satiriques).

« Moi, en ce qui concerne les raisons pour lesquelles j'ai rassemblé le *dêmos* (tous les habitants de l'Attique), ai-je capitulé avant d'avoir obtenu quoi que ce soit (qui se rapportait à ces raisons) ?

Il y a bien des chances que témoigne de cela (*que je suis allé jusqu'au bout de ce qui m'était demandé*) en ma faveur devant le tribunal du temps

la très grande mère des dieux de l'Olympe,

Terre noire, de qui moi, alors,

j'ai arraché les bornes qui y étaient fichées en de nombreux endroits (*c'est le geste essentiel, qui permet de dire à Solon qu'il est allé jusqu'au bout de ce qu'il devait faire : un borne était la marque de l'asservissement, pour dette, du champ marqué par elle et de son propriétaire, qui pouvait être vendu comme esclave à l'étranger*)

elle qui auparavant était esclave, qui, maintenant, est libre.

J'ai ramené vers Athènes, la terre ancestrale défrichée par un dieu,

de nombreux hommes qui avaient été vendus, les uns contre le droit,

les autres justement, les autres ayant fui alors qu'ils subissaient la contrainte

d'une dette ; ils ne parlaient plus la langue

de l'Attique, car l'errance était leur sort habituel.

Pour ceux qui, ici même, étaient tenus par une servitude

scandaleuse, tremblant devant les comportements des maîtres,

j'ai rétabli la liberté. Cela, je l'ai réalisé par un geste

souverain, attachant l'un à l'autre *la force et le droit* (*c'est-à-dire conférant au droit de la force, celle de contraindre à lui obéir aussi bien « les forts » que « les faibles ».*)

et je suis allé au terme de mon action comme je l'avais promis :

j'ai écrit des lois (des dispositions fondamentales) pour les roturiers comme pour les

nobles,

attachant à chacun un droit (une règle de conduite) sans ambiguïté.

Si c'est un autre homme qui avait reçu l'aiguillon,

un homme peu clairvoyant et cupide,

il n'aurait pas contenu le *dêmos*. Si en effet, j'avais voulu

ce qui alors avait l'agrément de l'un des camps opposés,

puis (à leur tour) ce que les autres réclamaient des premiers,

notre Cité aurait été rendue veuve de nombreux hommes (*à cause d'une guerre civile*).

A cause de cela, usant de la force pour résister de tous les côtés,

je me retournais dans tous les sens comme un loup au milieu d'une meute de chiennes. »

Solon a établi de cette façon le statut inaliénable du citoyen par l'abolition du privilège aristocratique. Il a préparé l'instauration de l'égalité civique.

Seconde étape : 546-526 environ. Toujours à Athènes, à l'époque de Pisistrate

Analyse personnelle, dans un ouvrage à paraître..

Aristote : La constitution des Athéniens (chapitre XIII)

« Pisistrate, comme cela est universellement rapporté, a géré les affaires de la Cité de façon mesurée et en administrateur d'une Cité plus qu'en tyran. Par ailleurs dans sa fréquentation des gens, il se montrait humain, doux, indulgent pour ceux qui commettaient des erreurs. A qui manquait de ressources, il prêtait de l'argent pour favoriser son activité afin qu'il puisse se nourrir toute l'année en cultivant la terre. Il le faisait pour deux raisons, afin que ceux-là ne traînent pas en ville, mais qu'ils soient disséminés sur le territoire et afin que, contents de biens mesurés et se tenant à leurs affaires privées, ni ils ne désirent s'occuper des affaires publiques, ni ils n'aient le loisir de le faire. Il arriva en même temps que ses ressources se sont accrues, tout le territoire étant cultivé. Car, sur les produits, il percevait une dîme. C'est pourquoi aussi il établit des juges dans les *dêmes* et il allait lui-même souvent dans la campagne, pour exercer une surveillance et il conciliait ceux qui avaient des différends évitant que, descendant en ville, ils ne négligent leurs travaux. [...] Voilà pourquoi, souvent on répétait à satiété que la vie du temps de la « tyrannie » de Pisistrate a été un âge d'or » (une époque de Kronos).

[...]

De ces divers éléments, il est possible de déduire que Pisistrate est le premier à avoir mis en place une instance de l'Etat (à laquelle on l'a identifié), soustrayant aux chefs des

grandes familles leurs compétences traditionnelles ; il institue l'impôt dont les revenus sont affectés à la construction d'édifices publics et à la dépense militaire ; il met en place des juges locaux ; son fils, Hipparque, ira même jusqu'à tenter de répandre dans toute la population la capacité, sinon d'écrire, du moins de *lire* et donc de connaître les lois.

[...] Pisistrate a réussi à mettre fin aux luttes perpétuelles entre grandes familles et entre factions pour exercer le pouvoir en mettant les Athéniens au travail sur l'ensemble du territoire. Dans les terres de l'intérieur, les seules cultures possibles étaient celles des fruits, olivier et vigne en premier lieu. Pisistrate, nous dit-on, « avançait de l'argent » sous forme de prêts afin de permettre à ceux qui « travaillaient la terre » de se procurer des ressources suffisantes pour en vivre ; ces derniers ne le pouvaient qu'en vendant leur produit. En filigrane sous les opérations de prêt se laisse déchiffrer une économie d'échanges généralisés rendus possibles par l'usage des navires comme moyen de transport pour acheminer les produits de l'Athique vers des contrées où on en avait besoin et rapporter à Athènes ceux qui lui manquaient (bois, métaux, céréales). Mettre la population au travail a impliqué la nécessité de substituer les outils aux armes. C'est Pisistrate qui, à Athènes, a mis un terme à l'économie des professionnels de la guerre et, par-là, à une organisation découlant de l'idéologie trifonctionnelle. Ce faisant, il a *anobli* toute forme de travail, depuis celui du combattant jusqu'à celui du rameur sur un navire.

Il n'y a plus que deux fonctions : la première, si l'on veut, a pour rôle, pas tellement de répartir les tâches, définies par les naissances – ni Solon, ni Pisistrate n'ont touché à la relation des Athéniens à la terre –, que de les harmoniser en veillant que tout travail suffise à la subsistance d'une unité familiale. Pisistrate a agi en *wanax*, en maître des échanges. Il fallait pour cela obliger les grandes familles à vivre des revenus de leur terre et donc à entrer dans le processus des échanges communs en renonçant aux formes traditionnelles des échanges aristocratiques (dons et contredons, dépenses somptuaires, expéditions maritimes, razzias, aliénation des hommes libres). Comme Solon et ses alliés politiques, les alliés de Pisistrate ont eu recours à un aède, un spécialiste de la célébration des exploits guerriers, capable, idéologiquement, d'en démonter le prestige et d'en dégonfler la grandeur. Des responsables politiques athéniens, alliés d'abord de Solon, puis, plus tard de Pisistrate, se sont concertés avec un, peut-être deux aèdes de la tradition homérique pour retourner les contenus idéologiques de la tradition épique et habituer les amateurs d'exploits à en relativiser la grandeur jusqu'à être capable de s'en moquer. La manière dont Ulysse doit être rappelé, par son épouse, puis par son père, à incliner au servage sa pulsion guerrière et son aspiration à la royauté suggère que la commande du *Récit du*

retour a été le fait d'alliés politiques plus que de Pisistrate lui-même, qui paraît avoir compris la leçon.

L'auteur de la *Politeia* ne dit pas que Pisistrate a entériné la fonction des *basileis* (roi-juges) dans les *dèmes* : il y a institué des « juges » (*dikastes*) des hommes qui n'appartenaient pas nécessairement à l'aristocratie mais qui étaient de simples citoyens, petits propriétaires, voire artisans. En agissant ainsi, il a porté atteinte à la sacralité de la fonction du roi-juge. La mise en place d'une juridiction démocratique, que Will donne comme une conséquence de la *réforme de Solon*, pourrait avoir été l'œuvre de Pisistrate. En vérité, il s'agit moins de la mise en place d'une juridiction démocratique, que celle des institutions d'un Etat, qui, non seulement soustrait l'exercice « légitime » de la force au pouvoir des familles (le droit de contraindre), mais le rend illégitime de façon absolue : seuls les contrats sont contraignants.

Le bon usage de la nourriture est un thème fondamental de tout le récit du *Retour d'Ulysse* dans l'*Odyssée*. Ulysse est revenu dans sa patrie parce qu'il a su maîtriser ses appétits. La glotonnerie anthropophage est une métaphore du parasitisme des professionnels de la guerre, recrutant principalement dans l'aristocratie équestre.

La politique de Pisistrate a consisté, après sa victoire au moment où il est revenu à Athènes, à neutraliser le pouvoir de l'aristocratie, en exilant les fils des opposants à Naxos et en promettant aux autres familles la tranquillité, à condition qu'elles restent sur leur terre, *pour la travailler*. De manière allégorique, en raison du métier auquel elles formaient leurs fils, celui de la guerre, du mode d'acquisition des richesses, le pillage, du lien privilégié au cheval, animal domestiqué *improductif et contre-productif* en temps de paix, à cause des dégâts qu'il pouvait provoquer dans les cultures, à cause de leur politique d'extension de leur propriété des terres par asservissement pour dettes, les familles aristocratiques sont « dévoreuses d'hommes » ; le combat d'Ulysse contre les anthropophages préfigure son combat contre les prétendants, qui figurent les grandes familles de l'Athique que Pisistrate a réussi à neutraliser pendant les années où il a exercé le pouvoir. Pisistrate, et ses alliés, n'ont rien modifié dans les partages existants de la société athénienne ; dans la logique de la réforme de Solon, ils ont, sans doute eux aussi, refusé de répondre à une demande de redistribution des terres. Ils se sont ralliés les grands propriétaires en leur promettant de ne pas porter atteinte à leur possession. Les deux hommes politiques ont considéré qu'il était plus important d'agir sur l'institution dont l'incidence est la plus décisive pour affermir les liens de la solidarité sociale : cette institution était celle du travail en tant que, dans un ensemble organique à l'intérieur

duquel les activités sont complémentaires les unes des autres, il est l'agent de production de tous les fruits qui garantissent l'autarcie du tout et l'autonomie de chacun. Ce que Démarate disait à Xerxès de la valeur du soldat spartiate obéissant à la loi vaut *a fortiori* pour le rameur sur les navires athéniens, qui, lui, *n'obéissait pas d'abord à la loi*, mais à la conscience que l'agencement de ses gestes à ceux de l'ensemble auquel il appartenait, partie lui-même d'un ensemble plus vaste, produisait l'autonomie du tout par la vie, et non par la mort, qu'il lui apportait. L'autonomie du tout garantit celle de chacun de ses membres. Pour qui Pisistrate est-il devenu un tyran ? Pour ceux qui ont transformé la fabrique athénienne en moyen d'asservissement des Cités grecques, en impérialisme libéral, parce que, au contraire de la tyrannie, sa politique, dans la logique de celle de Solon, était un frein à la libre entreprise de ceux qui ont les moyens de l'exercer, et de la supprimer au terme d'un processus où il ne subsiste plus qu'un petit nombre de dévorants, qui s'invitent à la fête. »

Troisième étape (505 a. C.)

Clisthènes introduit le vote à la majorité en Assemblée comme moyen de décision (création de la démocratie athénienne). Cela s'est appelé « l'*iségoria* », l'égalité des « voix ». Premier moment dans l'histoire – malheureusement seuls les hommes ont été concernés – où, dans l'espace civique, *formellement*, toutes les voix sont égales, conformément au statut du sujet dans la langue. En réalité, cette égalité formelle a été l'un des instruments qui a permis aux détenteurs des « codes élaborés » de l'usage social de la langue d'asseoir des décisions « personnelles » sur des majorités.

Une brève parenthèse (28-30) de notre ère

L'apologue du Samaritain (Luc, chapitre 10)

Et voici qu'un légiste se leva, cherchant à le soumettre à une épreuve en disant : « Maître (*didaskale = enseignant*), que dois-je faire pour que¹ l'on me donne un lot qui me procure des ressources pour toute la vie ? »

Jésus lui dit : « C'est écrit dans la loi. Quelle lecture en fais-tu ? »

¹ Il importe de noter que le verbe employé *klēronomeō*, « participer au partage des lots » évoque implicitement le tirage au sort des lots après la conquête d'une terre. Il n'est pas indifférent que le légiste pose sa question au moment de la mise en place du royaume. Il veut savoir quelle sera la règle des partages, ce qu'il faut faire pour obtenir une source de vie inépuisable.

L'autre lui répondit : « Tu accueilleras comme seul souverain ton Dieu de tout ton cœur et dans toute ton âme (ta vie) et de toute ta force et en toute ta pensée (en toutes tes intentions), et celui qui est proche comme toi-même. »

Il lui dit : « Tu as correctement répondu. Fais cela et tu auras de quoi vivre. »

L'autre, qui voulait justifier sa conduite, dit à Jésus : « Et qui est proche de moi ? »

Tirant profit de la question (saisissant la balle au bond), Jésus dit : « Un homme descendait de Jérusalem à Jérico ; il tomba aux mains de brigands, qui allèrent jusqu'à le dépouiller de ses vêtements et s'éloignèrent en lui donnant des coups, le laissant à demi-mort.

Le même jour, un prêtre descendait ce chemin, et, en le découvrant, il alla de l'autre côté et passa.

De la même façon, un lévite, survenant au même endroit, le vit, alla de l'autre côté et passa.

Un Samaritain qui était en voyage alla dans sa direction et, voyant (son état), tressaillit en ses entrailles ;

s'approchant, il versa de l'huile et du vin sur ses blessures, les pansa ; il le fit monter sur sa propre bête de somme et le conduisit dans une auberge où il s'occupa de lui.

Et le lendemain, prenant deux deniers, il les donna à l'aubergiste et lui dit : « Prends soin de lui et le surplus de la dépense, c'est moi qui te le rembourserai lors de mon retour. »

Lequel (de ces trois), à ton avis, s'est rendu proche de celui qui est tombé aux mains des brigands ? »

L'autre lui dit : « Celui qui a fait preuve de sa pitié envers lui ». Jésus lui dit : « Va et toi aussi fais de même. »

Commentaire de cette brève « parabole » (qui n'est racontée que dans l'évangile dit de « Luc »).

Le tressaillement des entrailles libère en l'homme, là où il est vulnérable, un espace d'approche de l'autre, c'est-à-dire justement de celui dont la proximité n'est pas définie par la loi, le membre de la famille, l'ami, le concitoyen, le coreligionnaire, le compagnon de travail, etc. Les contrats sociaux ont pour effet d'opposer un ensemble des « proches » à un ensemble de « non-proches », d'étrangers au contrat social. C'est par obéissance à la loi que le prêtre et le lévite se sont écartés du blessé étendu sur le chemin. Le Samaritain, qui n'est pas soumis aux obligations de la loi (mosaïque) n'est pas empêché d'entendre en lui un appel qui vient d'un « autre », d'un homme sans statut social ou dont la place dans un groupe quelconque est désormais dévalorisée parce qu'il n'a pas su la défendre. Le jeune homme qui a posé la question a été invité à énoncer les deux commandements qui, dans un système de croyances traditionnelles, sont censés garantir le succès : l'attachement de toutes ses forces « spirituelles » au Dieu du groupe auquel il appartient et le respect de la règle d'or, formulée positivement : traite ton proche (le membre de ton groupe) comme toi-même. Respecte tes obligations envers lui, il respectera ses obligations envers toi. Mais le jeune homme avait des doutes sur la définition du proche. Il demande donc une explication non sans penser qu'il tendait un piège au « maître ». Est-il bien sûr qu'il sache mieux que lui-même définir le proche ? La pointe de la réponse de Jésus de Nazareth (qui s'est toujours défendu de passer pour « le » messie, le « christ », le libérateur attendu) nous échappe si nous ne « voyons » pas qu'elle est détournement de la demande d'explication. La conclusion de la parabole n'est pas d'aimer le proche (en vérité, de l'accueillir et d'en avoir soin comme on le ferait de soi-même), mais « de se rendre proche » celui justement qui est éloigné, l'étranger. Jésus invite le jeune homme à faire « comme le Samaritain », laisser retentir en lui la demande de l'autre, il ne l'invite pas d'abord à « aimer Dieu », comme on le traduit à tort d'ailleurs. S'il peut y avoir un « accueil » de Dieu, ce ne peut être que dans l'accueil de l'étranger, qu'est tout être humain, soi-même inclus.

Il faut bien voir que cette parabole est la première, et à mon sens, reste la seule déclaration universelle des « droits » de l'homme. Elle invite à faire sauter toutes les barrières sociales, ethniques et culturelles.

Egalement exclusivement en Luc, Chapitre 16

La loi et la richesse

Il dit une autre parabole.

« Il y avait un homme riche ; il était toujours vêtu de pourpre et de lin fin, tandis qu'il festoyait, chaque jour magnifiquement.

Un mendiant, du nom de Lazare, se tenait constamment appuyé au portique de sa maison, couvert d'ulcères,

désirant qu'on lui donnât pour fourrage les miettes qui tombaient de la table du riche. Eh bien, même les chiens qui survenaient n'avaient que ses blessures à lécher !

Vint le temps où le mendiant mourut : les anges le transportèrent dans le sein d'Abraham. Le riche mourut à son tour et il eut des funérailles.

Et, dans le monde des morts, ayant levé les yeux alors qu'il souffrait la torture, il voit de loin Abraham, et Lazare se reposant en son sein.

Il se mit de lui-même à appeler et il dit : « Père Abraham, aie pitié de moi et envoie Lazare tremper le bout de son doigt dans de l'eau afin qu'il me rafraîchisse la langue, car je souffre dans cette flamme. »

Abraham lui dit : « Mon enfant, souviens-toi que tu n'as pas épargné ton bien dans ta vie et à Lazare, semblablement, aucun mal ne lui a été épargné. Maintenant il est ici consolé et toi tu souffres.

Et, au milieu de tout cela, entre nous et vous les falaises d'un grand gouffre sont fermement fixées, en sorte qu'il soit impossible à ceux qui le veulent d'aller d'ici vers vous, ni de traverser de là-bas jusqu'ici. »

Il lui dit : « Je te demande donc, père, de l'envoyer à la maison de mon père –

– j'ai en effet cinq frères – afin qu'il les conjure de ne pas venir, eux aussi, en ce lieu de torture. »

Abraham lui dit : « Ils ont Moïse et les prophètes. Qu'ils les écoutent. »

L'autre dit : « Non, père Abraham, mais si quelqu'un, venu du monde des morts, se transporte jusqu'à eux (fait expédition jusqu'à eux), ils changeront de disposition d'esprit. »

Abraham lui dit : « S'ils n'écoutent ni Moïse ni les prophètes, si quelqu'un se relève d'entre les morts et qu'il aille vers eux, ils ne lui feront pas non plus confiance. »

17. 1 Il dit à ses disciples : « Pour ne pas mettre le pied sur la bascule d'un piège, il est possible de refuser la voie qui y conduit. »

La leçon de la parabole est simple : la loi de Moïse est un piège ; elle n'enseigne pas l'essentiel ; elle rend sourd à la demande de l'autre. La moralité n'apprend pas le bon usage des richesses.

Il faudra donc attendre Rousseau pour que la question de l'égalité parmi les hommes soit clairement posée.

Retour à Rousseau

Contrat social

Chapitre 1.1

Sujet de ce premier livre

L'homme est né libre, et partout il est dans les fers, Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux. Comment ce changement s'est-il fait ? Je l'ignore. Qu'est-ce qui peut le rendre légitime ? Je crois pouvoir résoudre cette question.

Si je ne considérais que la force et l'effet qui en dérive, je dirais : « Tant qu'un peuple est contraint d'obéir et qu'il obéit, il fait bien ; sitôt qu'il peut secouer le joug, et qu'il le secoue, il fait encore mieux : car, recouvrant sa liberté par le même droit qui la lui a ravie, ou il est fondé à la reprendre, ou on ne l'était point à la lui ôter ». Mais l'ordre social est un droit sacré qui sert de base à tous les autres. Cependant, ce droit ne vient point de la nature ; il est donc fondé sur des conventions. Il s'agit de savoir quelles sont ces conventions. Avant d'en venir là, je dois établir ce que je viens d'avancer.

Chapitre 1.2

Des premières sociétés

La plus ancienne de toutes les sociétés, et la seule naturelle, est celle de la Famille² ; encore les enfants ne restent-ils liés au père qu'aussi longtemps qu'ils ont besoin de lui pour se conserver. Sitôt que ce besoin cesse, le lien naturel se dissout. Les enfants, exempts de l'obéissance qu'ils devaient au père ; le père, exempt des soins qu'il devait aux enfants, rentrent tous également dans l'indépendance. S'ils continuent de rester unis, ce n'est plus naturellement, c'est volontairement ; et la famille elle-même ne se maintient que par convention.

Cette liberté commune est une conséquence de la nature de l'homme. Sa première loi est de veiller à sa propre conservation, ses premiers soins sont ceux qu'il se doit à lui-même ; et sitôt qu'il est en âge de raison, lui seul étant juge des moyens propres à le conserver, devient par là son propre maître. La famille est donc, si l'on veut, le premier modèle des sociétés politiques : le chef est l'image du père, le peuple est l'image des

² La famille dans le sens où l'entend Rousseau et où nous l'entendons (la cellule familiale père, mère, enfants) n'est qu'un cas particulier des « structures de la parenté ».

enfants ; et tous, étant nés égaux et libres, n'aliènent leur liberté que pour leur utilité. Toute la différence est que, dans la famille, l'amour du père pour ses enfants le paye des soins qu'il leur rend ; et que, dans l'État, le plaisir de commander supplée à cet amour que le chef n'a pas pour ses peuples.

Grotius nie que tout pouvoir humain soit établi en faveur de ceux qui sont gouvernés ; il cite l'esclavage en exemple. Sa plus constante manière de raisonner est d'établir toujours le droit par le fait (a). On pourrait employer une méthode plus conséquente, mais non plus favorable aux tyrans.

Il est donc douteux, selon Grotius, si le genre humain appartient à une centaine d'hommes, ou si cette centaine d'hommes appartient au genre humain : et il paraît, dans tout son livre, pencher pour le premier avis : c'est aussi le sentiment de Hobbes. Ainsi voilà l'espèce humaine divisée en troupeaux de bétail, dont chacun a son chef, qui le garde pour le dévorer.

Comme un pâtre est d'une nature supérieure à celle de son troupeau, les pasteurs d'hommes, qui sont leurs chefs, sont aussi d'une nature supérieure à celle de leurs peuples. Ainsi raisonnait, au rapport de Philon, l'empereur Caligula, concluant assez bien de cette analogie que les rois étaient des dieux, ou que les peuples étaient des bêtes. Le raisonnement de ce Caligula revient à celui de Hobbes et de Grotius.

Aristote, avant eux tous, avait dit aussi que les hommes ne sont point naturellement égaux, mais que les uns naissent pour l'esclavage et les autres pour la domination. Aristote avait raison ; mais il prenait l'effet pour la cause. Tout homme né dans l'esclavage naît pour l'esclavage, rien n'est plus certain. Les esclaves perdent tout dans leurs fers, jusqu'au désir d'en sortir ; ils aiment leur servitude comme les compagnons d'Ulysse aimaient leur abrutissement. S'il y a donc, des esclaves par nature, c'est parce qu'il y a eu des esclaves contre nature. La force a fait les premiers esclaves, leur lâcheté les a perpétués.

Les inégalités sont acceptées par convention, elles ne sont pas « naturelles ». C'est un leitmotiv chez Rousseau : l'homme naît libre. Certes, mais il oubliait que cela n'est vrai que parce qu'il naît dans une société, un groupe humain institué.

1. 3

Du droit du plus fort

Le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître, s'il ne transforme sa force en droit, et l'obéissance en devoir. De là le droit du plus fort ; droit pris ironiquement

en apparence, et réellement établi en principe. Mais ne nous expliquera-t-on jamais ce mot ? La force est une puissance physique ; je ne vois point quelle moralité peut résulter de ses effets. Céder à la force est un acte de nécessité, non de volonté ; c'est tout au plus un acte de prudence. En quel sens pourra-ce être un devoir ?

Supposons un moment ce prétendu droit. Je dis qu'il n'en résulte qu'un galimatias inexplicable ; car, sitôt que c'est la force qui fait le droit, l'effet change avec la cause : toute force qui surmonte la première succède à son droit. Sitôt qu'on peut désobéir impunément, on le peut légitimement ; et, puisque le plus fort a toujours raison, il ne s'agit que de faire en sorte qu'on soit le plus fort. Or, qu'est-ce qu'un droit qui périclète quand la force cesse ? S'il faut obéir par force, on n'a pas besoin d'obéir par devoir ; et si l'on n'est plus forcé d'obéir, on n'y est plus obligé. On voit donc que ce mot de droit n'ajoute rien à la force ; il ne signifie ici rien du tout.

1. 4

De l'esclavage

[...]

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 fous ; la folie ne fait pas droit.

1. 5

Qu'il faut toujours remonter à une première convention

Quand j'accorderais tout ce que j'ai réfuté jusqu'ici, les fauteurs du despotisme n'en seraient pas plus avancés. Il y aura toujours une grande différence entre soumettre une multitude et régir une société. Que des hommes épars soient successivement asservis à un seul, en quelque nombre qu'ils puissent être, je ne vois là qu'un maître et des esclaves, je n'y vois point un peuple et son chef : c'est, si l'on veut, une agrégation, mais non pas une association ; il n'y a là ni bien public, ni corps politique. Cet homme, eût-il asservi la moitié du monde, n'est toujours qu'un particulier ; son intérêt, séparé de celui des autres, n'est toujours qu'un intérêt privé. Si ce même homme vient à périr, son empire, après lui, reste épars et sans liaison, comme un chêne se dissout et tombe en un tas de cendres, après que le feu l'a consumé.

1. 6

Du pacte social

Je suppose les hommes parvenus à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature l'emportent, par leur résistance, sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état. Alors cet état primitif ne peut plus subsister ; et le genre humain périrait s'il ne changeait de manière d'être.

Or, comme les hommes ne peuvent engendrer de nouvelles forces, mais seulement unir et diriger celles qui existent, ils n'ont plus d'autre moyen, pour se conserver, que de former par agrégation une somme de forces qui puisse l'emporter sur la résistance, de les mettre en jeu par un seul mobile et de les faire agir de concert.

Cette somme de forces ne peut naître que du concours de plusieurs ; mais la force et la liberté de chaque homme étant les premiers instruments de sa conservation, comment les engagera-t-il sans se nuire et sans négliger le soins qu'il se doit ? Cette difficulté, ramenée à mon sujet, peut s'énoncer en ces termes :

« Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant. »

Tel est le problème fondamental dont le Contrat social donne la solution. Les clauses de ce contrat sont tellement déterminées par la nature de l'acte, que la moindre modification les rendrait vaines et de nul effet ; en sorte que, bien qu'elles n'aient peut-être jamais été formellement énoncées, elles sont partout les mêmes, partout tacitement admises et reconnues, jusqu'à ce que, le pacte social étant violé, chacun rentre alors dans ses premiers droits, et reprenne sa liberté naturelle, en perdant la liberté conventionnelle pour laquelle il y renonça.

Ces clauses, bien entendues, se réduisent toutes à une seule - savoir, l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté : car, premièrement, chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous ; et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres.

De plus, l'aliénation se faisant sans réserve, l'union est aussi parfaite qu'elle peut l'être, et nul associé n'a plus rien à réclamer ; car, s'il restait quelques droits aux particuliers, comme il n'y aurait aucun supérieur commun qui pût prononcer entre eux et le public, chacun, étant en quelque point son propre juge, prétendrait bientôt l'être en tous ; l'état de nature subsisterait, et l'association deviendrait nécessairement tyrannique ou vaine.

Enfin, chacun se donnant à tous ne se donne à personne ; et comme il n'y a pas un

associé sur lequel on n'acquière le même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd, et plus de force pour conserver ce qu'on a.

Si donc on écarte du pacte social ce qui n'est pas de son essence, on trouvera qu'il se réduit aux termes suivants :

« Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale ; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout. »

À l'instant, au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif, composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son moi commun, sa vie et sa volonté. Cette personne publique, qui se forme ainsi par l'union de toutes les autres, prenait autrefois le nom de cité (a), et prend maintenant celui de république ou de corps politique, lequel est appelé par ses membres État quand il est passif, souverain quand il est actif, puissance en le comparant à ses semblables. À l'égard des associés, ils prennent collectivement le nom de peuple, et s'appellent en particulier citoyens, comme participant à l'autorité souveraine, et sujets, comme soumis aux lois de l'État. Mais ces termes se confondent souvent et se prennent l'un pour l'autre ; il suffit de les savoir distinguer quand ils sont employés dans toute leur précision.

Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. 1789

En italiques, les formules problématiques !

Les Représentants du *Peuple Français*, constitués en Assemblée Nationale, considérant que l'ignorance, l'oubli ou le mépris des *droits de l'Homme* sont les seules causes des malheurs publics et de la corruption des Gouvernements, ont résolu d'exposer, dans une Déclaration solennelle, les *droits naturels*, inaliénables et *sacrés* de l'*Homme*, afin que cette Déclaration, constamment *présente à tous les Membres du corps social*, leur rappelle sans cesse leurs droits et leurs devoirs ; afin que les actes du pouvoir législatif, et ceux du pouvoir exécutif, pouvant être à chaque instant comparés avec le but de toute institution politique, en soient plus respectés ; afin que les *réclamations des citoyens*, fondées désormais sur des principes simples et incontestables, tournent toujours *au maintien de la Constitution et au bonheur de tous*.

En conséquence, l'Assemblée Nationale reconnaît et déclare, *en présence et sous les auspices de l'Etre suprême*, les droits suivants de l'Homme et du Citoyen.

Art. 1er. *Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune.*

Art. 2. Le but de toute association politique est la conservation des *droits naturels et imprescriptibles* de l'Homme. Ces droits sont *la liberté, la propriété, la sûreté, et la résistance à l'oppression*.

Art. 3. Le principe de toute Souveraineté réside essentiellement *dans la Nation*. Nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément.

Art. 4. La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui : ainsi, l'exercice des *droits naturels* de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres Membres de la Société la jouissance de ces mêmes droits. Ces bornes ne peuvent être déterminées que par la Loi.

Art. 5. *La Loi n'a le droit de défendre que les actions nuisibles à la Société*. Tout ce qui n'est pas défendu par la Loi ne peut être empêché, et nul ne peut être contraint à faire ce qu'elle n'ordonne pas.

Art. 6. *La Loi est l'expression de la volonté générale*. Tous les Citoyens ont droit de concourir personnellement, ou par leurs Représentants, à sa formation. Elle doit être la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse. Tous les Citoyens étant égaux à ses yeux sont également admissibles à toutes dignités, places et emplois publics, selon leur capacité, et sans autre distinction que celle de leurs vertus et de leurs talents.

Déclaration de l'ONU

Préambule

Considérant que la reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la *famille humaine* et de leurs droits *égaux* et inaliénables constitue le fondement de la liberté, de la *justice* et de la paix dans le monde.

Considérant que la méconnaissance et le mépris des droits de l'homme ont conduit à des actes de barbarie qui révoltent la conscience de l'humanité et que l'avènement d'un monde où les êtres humains seront *libres de parler et de croire, libérés de la terreur et de la misère*, a été proclamé comme la plus haute aspiration de l'homme.

Considérant qu'il est essentiel que les droits de l'homme soient protégés par un régime de droit pour que l'homme ne soit pas contraint, en suprême recours, à la révolte contre la tyrannie et l'oppression.

Considérant qu'il est essentiel d'encourager le développement de relations amicales entre nations.

Considérant que dans la Charte les peuples des Nations Unies ont proclamé à nouveau leur foi dans les droits fondamentaux de l'homme, dans la dignité et la *valeur* de la personne humaine, dans l'égalité des droits des hommes et des femmes, et qu'ils se sont déclarés résolus à favoriser le progrès social et à instaurer de meilleures conditions de vie dans une liberté plus grande.

Considérant que les Etats Membres se sont engagés à assurer, en coopération avec l'Organisation des Nations Unies, le respect universel et effectif des droits de l'homme et des *libertés fondamentales*.

Considérant qu'une conception commune de ces droits et libertés est de la plus haute importance pour remplir pleinement cet engagement.

L'Assemblée générale proclame la présente Déclaration universelle des droits de l'homme comme l'idéal commun à atteindre par tous les peuples et toutes les nations afin que tous les individus et tous les organes de la société, ayant cette Déclaration constamment à l'esprit, s'efforcent, par l'enseignement et l'éducation, de développer le respect de ces droits et libertés et d'en assurer, par des mesures progressives d'ordre national et international, la reconnaissance et l'application universelles et effectives, tant parmi les populations des Etats Membres eux-mêmes que parmi celles des territoires placés sous leur juridiction.

Article premier

Tous les êtres humains *naissent libres et égaux en dignité et en droits*. Ils sont *doués de raison et de conscience* et *doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité*.

Caractères problématiques de la définition.

Article 2

1. Chacun peut se prévaloir de tous les droits et de toutes les libertés proclamés dans la présente Déclaration, sans distinction aucune, notamment de *race*, de couleur, de sexe, de langue, de religion, d'opinion politique ou de toute autre opinion, d'origine nationale ou sociale, de fortune, de naissance ou de toute autre situation.

2. De plus, il ne sera faite aucune distinction fondée sur le statut politique, juridique ou international du pays ou du territoire dont une personne est ressortissante, que ce pays ou territoire soit indépendant, sous tutelle, non autonome ou soumis à une limitation quelconque de souveraineté.

Article 3

Tout individu a *droit à la vie*, à la *liberté* et à la *sûreté* de sa personne.

Article 4

Nul ne sera tenu en esclavage ni en servitude ; l'esclavage et la traite des esclaves *sont interdits* sous toutes leurs formes.

Article 5

Nul ne sera soumis à *la torture*, ni à *des peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants*.

Article 6

Chacun a le droit à la reconnaissance en tous lieux de sa personnalité juridique.

Article 7

Tous sont égaux devant la loi et ont droit sans distinction à une égale protection de la loi. Tous ont droit à une protection égale contre toute discrimination qui violerait la présente Déclaration et contre toute provocation à une telle discrimination.

En guise de conclusion.

L'humanité a conquis l'égalité civique et juridique. Et pourtant les inégalités entre ne font que croître et accroître les sources de violence potentielles.

Pourquoi ?