THOMAS HOBBES ET JEAN-JACQUES ROUSSEAU AUTOUR DE LA QUESTION DE L'ÉTAT DE NATURE

EDZIMA Martin
École normale Supérieure de Libreville
Département de Philosophie
edzimamartin@gmail.com

RESUME

Comment penser l'origine de la société politique et les conditions de possibilité d'un ordre collectif juste ? La théorie de l'état de nature constitue l'une des réponses les plus fécondes apportées à cette question, en permettant aux philosophes du contrat social de réfléchir aux rapports entre l'individu, la communauté et le pouvoir. Cet article analyse la controverse philosophique entre Thomas Hobbes et Jean-Jacques Rousseau autour de la question de l'état de nature, en mettant en évidence ses implications anthropologiques, politiques et éthiques. Loin d'être une simple interrogation sur les origines hypothétiques de la société, l'état de nature constitue chez les deux penseurs un instrument théorique permettant de réfléchir à la condition humaine, à la légitimité du pouvoir politique et aux fondements de la liberté. Alors que Hobbes conçoit l'homme naturel comme un être dominé par ses passions, la rivalité et la crainte de la mort violente, justifiant ainsi l'institution d'un pouvoir souverain capable d'assurer la sécurité collective, Rousseau soutient que l'homme naturel est essentiellement indépendant, animé par l'amour de soi et la pitié, et que les principales formes de domination apparaissent avec le développement de la société civile. Cette opposition révèle deux conceptions divergentes du rapport entre nature, histoire et politique. À travers une approche analytique, comparative et critique, cette étude défend l'idée selon laquelle, la confrontation entre Hobbes et Rousseau ne doit pas être dépassée par l'exclusion de l'un au profit de l'autre, mais comprise comme une dialectique permanente entre la nécessité d'institutions politiques fortes et l'exigence d'une émancipation humaine.

Mots-clés : *état de nature, contrat social, liberté, souveraineté, philosophie politique*

ABSTRACT

At the heart of modern political philosophy lies a fundamental question: how can the origin of political society and the conditions for a just collective order be understood?

The theory of the state of nature constitutes one of the most significant answers to this question, as it enables social contract theorists to examine the relationship between individuals, community, and political authority. This article explores the controversy between Thomas Hobbes and Jean-Jacques Rousseau regarding this concept, arguing that their disagreement goes beyond a mere description of a pre-political human condition and involves two opposing conceptions of human nature and political organization. While Hobbes interprets the state of nature as a condition marked by rivalry, distrust, and fear of violent death, leading individuals to rationally establish a sovereign power capable of ensuring collective security, Rousseau, on the contrary, presents it as a state of relative independence in which human beings, guided by self-preservation and compassion, are not yet subjected to social forms of domination. The study demonstrates that this divergence is rooted in two conflicting philosophical anthropologies and leads to different understandings of the social contract, sovereignty, and freedom. It argues that the opposition between Hobbes and Rousseau remains a constitutive tension within political thought: every society must simultaneously guarantee collective security and preserve individual autonomy.
Keywords: *state of nature, social contract, philosophical anthropology, sovereignty, freedom*

INTRODUCTION

L'état de nature occupe une place prépondérante dans la philosophie politique moderne. Elle s'attache à répondre à la question de savoir ce qu'est l'homme avant l'organisation sociale et politique. À cette hypothétique origine de la société ; les théoriciens du contrat social proposent une réflexion sur la nature humaine, les fondements de l'autorité politique et les conditions de la liberté. Parmi les théoriciens modernes, Thomas Hobbes et Jean-Jacques Rousseau représentent deux figures majeures dont les conceptions sont diamétralement opposées. Chez Hobbes, l'État se présente comme une nécessité rationnelle destinée à mettre fin à la violence originelle. Chez Rousseau, il devient plutôt une réponse historique à une dégradation progressive de l'homme naturel par les rapports sociaux fondés sur la dépendance et l'inégalité. La controverse dépasse ainsi la simple question de l'origine de l'État pour interroger la relation complexe entre liberté, sécurité, égalité et pouvoir. Comment expliquer que Hobbes et Rousseau, partant d'une même interrogation sur l'état de nature, aboutissent à deux conceptions radicalement opposées de l'homme et de la société

politique ? Cette divergence repose sur deux anthropologies philosophiques incompatibles : une anthropologie pessimiste chez Hobbes, qui considère le conflit comme une donnée fondamentale de la condition humaine, et une anthropologie critique chez Rousseau, qui attribue principalement la corruption de l'homme aux structures sociales. Le principal but de cette recherche est d'analyser la portée philosophique de la controverse entre Hobbes et Rousseau autour de l'état de nature. Plus spécifiquement, il s'agit de dégager les présupposés anthropologiques qui fondent leurs théories, d'examiner leurs conceptions respectives du contrat social et d'évaluer la pertinence contemporaine de leurs analyses à partir des critiques issues de la philosophie politique et de l'anthropologie. Pour atteindre ces objectifs, cette recherche adopte une approche à la fois analytique, comparative et critique. Elle mobilise, outre Hobbes et Rousseau, les travaux de penseurs tels que Grotius, Locke, Kant, Marx, Lévi-Strauss, Clastres, Rawls et Habermas afin de repenser cette controverse. L'analyse sera développée en quatre moments : il s'agira d'abord d'étudier les fondements philosophiques de l'état de nature, ensuite d'examiner l'opposition entre les anthropologies hobbesienne et rousseauiste, puis d'analyser leurs conceptions divergentes du contrat social, avant d'interroger l'actualité et les limites de cette controverse dans la pensée contemporaine.

1. LES FONDEMENTS PHILOSOPHIQUES DE L'ETAT DE NATURE : GENESE D'UNE CONTROVERSE

Dans cette partie, l'étude se propose d'établir les fondements conceptuels et philosophiques de la controverse qui oppose Thomas Hobbes et Jean-Jacques Rousseau. Il s'agira de montrer que, bien que la notion d'état de nature trouve certaines de ses racines dans les réflexions antiques et modernes sur l'origine de la société et la condition primitive de l'homme, elle acquiert chez Hobbes et Rousseau une signification philosophique spécifique. Cette généalogie permettra de mettre en évidence l'opposition entre deux conceptions profondément différentes de l'homme, révélant ainsi deux anthropologies difficilement conciliables. L'analyse soulignera que l'état de nature ne doit pas être compris comme la simple description d'une période historique effectivement vécue par

l'humanité, mais comme une construction philosophique, servant tantôt d'hypothèse théorique pour penser la naissance de l'ordre politique, tantôt d'instrument critique permettant d'interroger les formes historiques de la société telles que les origines antiques et modernes du concept, l'opposition anthropologique entre Hobbes et Rousseau, puis la fonction théorique et critique de l'état de nature.

1.1. Les origines antiques et modernes de l'état de nature

Dès l'Antiquité, les philosophes cherchent à déterminer si la communauté politique relève de la nature ou d'une convention. Chez Aristote (1993), l'homme est un « animal politique » (*zôon politikon*) : la cité constitue le cadre naturel de son accomplissement rationnel et moral. La modernité remet en cause cette conception. À partir du XVII^{e} siècle, la question devient celle de la légitimité du pouvoir : il faut imaginer l'homme avant les institutions afin de comprendre les fondements de l'autorité politique. Cette interrogation prépare la naissance du contractualisme moderne et déplace l'analyse de la finalité politique vers les conditions de sa légitimité. Hugo Grotius (1999) cherche à fonder le droit sur une rationalité universelle et reconnaît à l'homme une sociabilité naturelle. Nicolas Machiavel (2000) insiste, quant à lui, sur la conflictualité des intérêts et sur la nécessité d'un pouvoir fort pour maintenir l'ordre. Hobbes (1971) radicalise cette réflexion : l'état de nature n'est pas un moment historique précis, mais une hypothèse destinée à dévoiler ce qui se produit en l'absence d'une autorité commune. Il permet d'expliquer pourquoi les hommes acceptent de restreindre leur liberté pour garantir leur sécurité. Rousseau (1964) reprend cette méthode, mais lui donne une orientation opposée. Il ne cherche pas à légitimer un pouvoir souverain absolu ; il veut comprendre comment un être naturellement libre a pu devenir dépendant et inégal dans la société civile. L'état de nature devient, à cet effet, un instrument critique qui distingue l'homme naturel de l'homme social. Une même construction théorique conduit donc à deux diagnostics contraires : Hobbes s'en sert pour établir la nécessité de l'État, Rousseau l'emploie pour interroger les causes de l'aliénation humaine.

1.2. Hobbes et Rousseau : deux anthropologies inconciliables

La divergence entre Hobbes et Rousseau repose d'abord sur

leur conception de l'être humain avant toute organisation sociale. Chez Hobbes, l'homme naturel est mû par le désir, la concurrence et la crainte ; chez Rousseau, il se caractérise par l'indépendance, la perfectibilité et la compassion. La controverse porte ainsi sur une question essentielle : l'homme est-il spontanément conflictuel ou pacifique, avant que la société ne transforme ses dispositions ? Pour Hobbes, l'absence d'un pouvoir supérieur place les individus dans une situation d'égalité radicale. Chacun dispose d'un droit naturel étendu à ce qui est nécessaire à sa conservation. Mais cette égalité favorise la rivalité : les hommes, poursuivant des biens semblables et possédant des moyens comparables, deviennent des concurrents. Thomas Hobbes (1971) décrit cette situation par une formule devenue célèbre : « l'homme est un loup pour l'homme » (*homo homini lupus*). Cette expression ne signifie pas que l'homme soit moralement mauvais, mais que, sans autorité commune, il représente une menace pour son semblable. La crainte d'une mort violente pousse alors les individus à rechercher la sécurité politique. T. Hobbes (1971, p. 124), affirme qu'« aussi longtemps que les hommes vivent sans un pouvoir commun qui les tienne tous en respect, ils sont dans cette condition qui se nomme guerre, et cette guerre est celle de chacun contre chacun ». Rousseau rejette cette analyse. Selon lui, Hobbes attribue à l'homme naturel des passions qui apparaissent avec la vie sociale, comme l'ambition, la domination et la recherche de reconnaissance. L'homme originel, vivant de manière indépendante, satisfait ses besoins essentiels et est guidé par l'amour de soi et la pitié naturelle. Ainsi, J.-J. Rousseau (1964, p. 141), écrit:

> Je ne vois dans tout animal qu'une machine ingénieuse, à qui la nature a donné des sens pour se remonter elle-même, et pour se garantir, jusqu'à un certain point, de tout ce qui tend à la détruire ou à la déranger. J'aperçois précisément les mêmes choses dans la machine humaine.

Rousseau refuse d'expliquer l'homme naturel à partir de comportements propres à la société civile. Il considère que la rivalité, la jalousie et la volonté de puissance résultent d'un développement historique lié à la propriété, à la division du travail et à la comparaison sociale. Là où Hobbes voit dans la politique un remède à une

conflictualité naturelle, Rousseau voit dans certaines institutions sociales l'origine des inégalités et de la domination. Claude Lévi-Strauss (1949) permet de nuancer cette opposition en soulignant d'emblée que le passage de la nature à la culture constitue une transformation fondamentale de l'existence humaine. Pierre Clastres (1974) s'oppose systématiquement à l'idée d'une évolution nécessaire de toute société vers l'État : certaines communautés organisent leur vie politique sans appareil étatique centralisé. Ces analyses invitent à dépasser l'alternative entre désordre naturel et pouvoir étatique. La confrontation entre Hobbes et Rousseau demeure néanmoins essentielle. Pour le premier, l'homme, animé par le désir et vulnérable, a besoin d'une puissance commune pour éviter la violence. Pour le second, il est d'abord libre et indépendant, mais certaines formes sociales le rendent dépendant et inégal. Hobbes y trouve la justification de l'ordre politique ; Rousseau, la référence à une liberté perdue.

1.3. L'état de nature comme construction philosophique : entre hypothèse théorique et critique de la société

L'état de nature présente une difficulté centrale : faut-il la considérer comme la description d'une époque primitive ou comme une construction intellectuelle ? Chez Hobbes et Rousseau, elle ne correspond pas à une période historique observable. Elle constitue une expérience de pensée qui suspend les institutions pour examiner leurs fondements et leurs effets.

Chez Hobbes, cette hypothèse sert à justifier la souveraineté. Sans autorité commune, les individus ne disposent d'aucune garantie suffisante pour assurer leur sécurité. La sortie de cette situation exige qu'ils renoncent à une partie de leur liberté au profit d'un pouvoir capable d'établir la paix. L'état de nature laisse voir que la liberté absolue peut devenir une source d'insécurité collective. Rousseau inverse cette fonction. Son objectif est moins de légitimer l'État que de mettre au jour les mécanismes historiques de l'inégalité et de la dépendance. L'homme naturel sert de norme critique pour juger les institutions. De ce fait, J.-J. Rousseau (1966, p. 249), déclare :

> L'homme naturel est tout pour lui ; il est l'unité numérique, l'entier absolu, qui n'a de rapport qu'à lui ou

> à son semblable. L'homme civil n'est qu'une unité fractionnaire qui tient au dénominateur, et dont la valeur est dans son rapport avec l'entier, qui est le corps social.

La société transforme ainsi une existence autonome en une condition dépendante du regard d'autrui. La comparaison, le prestige et la propriété modifient progressivement les relations humaines. Karl Marx (2007) reprend l'idée que certaines structures sociales produisent des rapports de domination, sans toutefois recourir à une nature originelle : il privilégie l'analyse historique et économique de l'aliénation. De même, les recherches anthropologiques ont relativisé la séparation entre nature et société. Claude Lévi-Strauss (1949) souligne que l'être humain ne peut être compris indépendamment des structures culturelles qui organisent son existence. L'état de nature émerge alors comme une catégorie philosophique permettant d'interroger le rapport entre individu et société. Chez Hobbes, il nécessite le besoin d'une autorité forte ; chez Rousseau, il sert à critiquer les structures génératrices d'inégalités.

L'étude des fondements de l'état de nature indique ainsi que Hobbes et Rousseau utilisent une même fiction méthodologique, mais lui donnent des fonctions opposées. Leur divergence tient à leurs conceptions de la condition humaine : Hobbes voit dans l'ordre politique une protection nécessaire contre la violence, tandis que Rousseau cherche à comprendre comment la société peut éloigner l'homme de sa liberté. La controverse dépasse pour ainsi dire la question d'un passé hypothétique : elle porte sur la nature humaine et sur le rôle de la politique. Examinons à présent comment ces conceptions anthropologiques déterminent leurs visions respectives du pouvoir, de la liberté et de l'ordre politique.

2. LA CONTROVERSE SUR LA NATURE DE L'HOMME : PESSIMISME HOBBESIEN ET OPTIMISME ROUSSEAUISTE

Cette deuxième partie approfondit la controverse en déplaçant l'analyse du terrain strictement conceptuel vers celui de l'anthropologie philosophique. Chez Hobbes, l'état de nature révèle une condition humaine dominée par la vulnérabilité, la rivalité, la défiance et la recherche de la conservation de soi, faisant du conflit

une donnée structurelle des rapports humains en l'absence d'un pouvoir commun. Rousseau, à l'inverse, refuse d'identifier l'homme originaire à l'homme déjà transformé par la vie sociale : l'homme naturel se caractérise d'abord par l'amour de soi et la pitié, tandis que la perfectibilité explique sa capacité à se transformer progressivement, pour le meilleur comme pour le pire. L'opposition entre l'homme conflictuel chez Hobbes et l'homme naturel et perfectible chez Rousseau conduit à dépasser la seule description de deux anthropologies antagonistes. Elle invite à interroger deux manières différentes de penser le devenir de l'humanité.

2.1. L'homme conflictuel comme donnée fondamentale de la nature humaine chez Hobbes

La controverse entre Hobbes et Rousseau atteint son point central avec la question de la nature humaine, qui commande directement leur compréhension de la politique et du pouvoir. La conception de l'homme détermine en effet la théorie politique : si l'être humain est naturellement conflictuel, l'État devient nécessaire pour contenir ses passions ; s'il est pacifique, il faut plutôt expliquer comment la société produit domination et inégalité. Hobbes et Rousseau proposent ainsi deux interprétations difficilement conciliables. Chez Hobbes, l'homme naturel n'est pas mauvais au sens moral, puisque la morale suppose déjà des lois et une organisation sociale. Il demeure cependant un être de désir, soucieux de conserver sa vie, d'accroître sa puissance et d'éviter les menaces. Cette dynamique transforme chaque individu en danger potentiel pour les autres. Hobbes explique que les hommes sont naturellement égaux non parce qu'ils possèdent les mêmes qualités physiques ou intellectuelles, mais parce que chacun peut espérer obtenir ce dont il a besoin, y compris par la force ou par la ruse. Cette égalité ne produit pas la fraternité, mais la rivalité. T. Hobbes (1971, p. 122) affirme que « de cette égalité de capacité entre les hommes résulte une égalité d'espérance d'atteindre nos fins. C'est pourquoi, si deux hommes désirent la même chose dont ils ne peuvent cependant jouir tous deux, ils deviennent ennemis ».

Trois passions structurent cette situation : la compétition, qui pousse à convoiter les mêmes biens ; la défiance, qui impose de se protéger ; et la gloire, qui nourrit la recherche de reconnaissance et de su-

périorité. L'État devient indispensable pour établir des règles communes et garantir la coexistence. Il ne constitue pas une négation arbitraire de la liberté, mais la condition de la sécurité. John Locke (1994) partage l'idée d'un état de nature antérieur à la société civile, mais refuse le pessimisme hobbesien. Les individus possèdent naturellement des droits, notamment à la vie, à la liberté et à la propriété. L'état de nature n'est pas nécessairement une guerre de tous contre tous, même s'il reste marqué par l'incertitude liée à l'absence d'un juge commun. Hobbes répond négativement : seule une puissance souveraine peut empêcher le retour de la violence. Rousseau, au contraire, estime que Hobbes décrit moins l'homme naturel que l'homme façonné par la société.

2.2. Rousseau : l'homme naturel et perfectible

À l'opposé, Rousseau conçoit l'homme naturel à partir de l'indépendance, de besoins simples et de dispositions morales élémentaires. Son optimisme ne signifie toutefois pas que l'homme originel soit parfaitement vertueux. Avant la société organisée, il n'est surtout pas soumis aux passions artificielles issues de la comparaison, de la concurrence et de la recherche de reconnaissance. La condition naturelle correspond à un équilibre entre besoins limités et moyens de les satisfaire. Rousseau entreprend précisément de distinguer l'homme naturel de l'homme social. Il ne cherche pas à reconstituer historiquement les premiers temps de l'humanité, mais à construire une hypothèse philosophique permettant de comprendre comment l'homme libre et indépendant a progressivement accepté la dépendance. Il refuse la représentation hobbesienne d'un individu naturellement agressif. Selon lui, Hobbes attribue à l'homme naturel des passions apparues dans le cadre social : domination, orgueil, jalousie et volonté de puissance résultent des relations de comparaison et de concurrence. J-.J. Rousseau (1964, p. 156) écrit à ce propos :

> Hobbes n'a pas vu que la même cause qui empêche les sauvages d'user de leur raison, empêche aussi les hommes civilisés d'en faire un bon usage ; il n'a pas considéré que l'homme naturel, livré à lui-même, ne pouvait avoir ni la méchanceté ni les passions qu'il lui attribue.

Hobbes part des comportements conflictuels pour penser l'état de nature ; Rousseau distingue l'homme naturel de l'homme historique afin de comprendre les transformations de l'existence humaine. L'homme naturel est principalement guidé par l'amour de soi et la pitié. Le premier désigne l'instinct de conservation ; contrairement à l'amour-propre, lié au regard d'autrui, il ne conduit pas nécessairement à l'égoïsme. La seconde exprime une disposition spontanée à compatir à la souffrance d'autrui. Là où Hobbes voit une menace potentielle, Rousseau reconnaît une capacité originelle de sympathie. Ainsi, la perfectibilité constitue un autre élément essentiel de cette anthropologie. L'homme peut modifier ses comportements, développer les sciences, les arts et les institutions, mais aussi connaître la corruption et l'inégalité. J.-J. Rousseau (1964, p. 142) affirme précise que « c'est la faculté de se perfectionner, faculté qui, à l'aide des circonstances, développe successivement toutes les autres, et réside parmi nous tant dans l'espèce que dans l'individu ». La société n'est donc pas mauvaise en elle-même ; certaines formes historiques d'organisation engendrent surtout l'injustice. Cette analyse conduit Rousseau à critiquer la propriété privée. Il considère son établissement comme un moment décisif dans la naissance des inégalités. Lorsque l'homme affirme « ceci est à moi », apparaissent possession, comparaison et domination. Karl Marx (2007) reprendra l'idée que certaines structures sociales produisent l'aliénation, mais il déplacera l'analyse vers les conditions économiques et historiques plutôt que vers la recherche d'un état originel. Emmanuel Kant (2002) reconnaîtra dans Rousseau un penseur majeur de la dignité humaine. Pour Kant, l'homme possède une disposition morale qui doit être développée par l'éducation et l'histoire, tandis que la raison joue un rôle essentiel dans l'autonomie morale. La controverse révèle donc deux diagnostics : Hobbes voit dans la nature humaine la source principale du conflit ; Rousseau attribue davantage les désordres politiques aux institutions qui rendent l'individu dépendant.

2.3. Dépassement critique : deux philosophies de l'histoire humaine

L'opposition entre Hobbes et Rousseau dépasse la question de la bonté ou de la méchanceté naturelles. Elle concerne la dynamique de l'existence humaine : l'homme est-il principalement déterminé par

ses passions ou possède-t-il une capacité de transformation ? L'état de nature renvoie ainsi à deux philosophies de l'histoire. Chez Hobbes, l'homme reste soumis au désir et à la conservation. Le désir de puissance, la crainte de la mort et la recherche de sécurité expliquent pourquoi des individus égaux ne peuvent vivre durablement sans autorité commune. L'histoire politique se dessine comme une tentative de maîtriser cette conflictualité. La raison joue ici un rôle calculateur : elle permet d'identifier les dangers de l'état de nature et les moyens d'y échapper. Rousseau introduit au contraire une conception dynamique grâce à la perfectibilité. L'homme peut apprendre, transformer ses conditions d'existence et créer des institutions. Cette capacité reste ambivalente : elle rend possibles le progrès comme la corruption. Le problème politique consiste non seulement à prévenir la violence, mais à construire des institutions capables de préserver la liberté.

Hannah Arendt (1961) appuie ses analyses sur le caractère relationnel de la condition humaine : l'homme s'accomplit dans un espace public où il peut agir et se montrer aux autres. Jürgen Habermas (1997) cherche, quant à lui, à dépasser l'alternative entre contrainte politique et liberté naturelle. Dans sa théorie de l'agir communicationnel, la légitimité repose sur la capacité des citoyens à élaborer rationnellement des normes communes par le dialogue. Cependant, Hobbes rappelle que toute société doit contenir le conflit ; Rousseau rétorque par contre qu'elle doit éviter de produire dépendance et domination. L'état de nature constitue à tel point le départ de deux conceptions du politique et de la vie collective : pour Hobbes, la politique répond à la fragilité humaine ; pour Rousseau, elle doit empêcher que la vie sociale transforme la liberté en servitude. L'analyse de la nature humaine conclut en conséquence que Hobbes et Rousseau développent deux anthropologies difficilement conciliables. Cette opposition engage aussi bien la question de la liberté politique et de l'autonomie individuelle. Chez Hobbes, la conflictualité naturelle justifie l'autorité souveraine ; chez Rousseau, la corruption de l'homme provient surtout de l'évolution des rapports sociaux. Il convient à présent d'examiner comment ces deux lectures conduisent à des théories distinctes du contrat social et de la souveraineté.

3. DE L'ETAT DE NATURE A L'ÉTAT : DEUX CONCEPTIONS OPPOSEES DU CONTRAT SOCIAL

Cette troisième partie met en évidence les fondements conceptuels et anthropologiques de la controverse, et examine ses prolongements proprement politiques. Chez Hobbes comme chez Rousseau, la réflexion sur l'état de nature n'a pas seulement pour fonction de déterminer ce qu'est l'homme ; elle permet également de poser la question des conditions de possibilité d'un ordre politique légitime. Mais si les deux philosophes partent de la nécessité de penser la sortie d'une condition prépolitique, ils proposent des solutions profondément différentes. Chez Hobbes, l'institution du Léviathan répond à l'exigence fondamentale de sécurité : les individus acceptent de limiter leur liberté naturelle afin de sortir de l'insécurité et d'établir la paix civile. Chez Rousseau, au contraire, le problème consiste à déterminer comment l'entrée dans l'ordre politique peut préserver ou transformer positivement la liberté, grâce au principe de la volonté générale. L'étude de ces deux modèles conduira enfin à confronter leurs conceptions respectives de la souveraineté : d'un côté, la nécessité d'un pouvoir souverain suffisamment fort pour garantir l'ordre ; de l'autre, l'affirmation d'une souveraineté dont le peuple demeure le titulaire.

3.1. Le Léviathan hobbesien : la sécurité politique au prix de la liberté naturelle

Chez Hobbes, sortir de l'état de nature constitue une nécessité rationnelle. Les hommes renoncent à leur liberté illimitée parce qu'ils comprennent que leur conservation est impossible dans une situation d'insécurité. Le contrat social répond à une question centrale : comment transformer une multitude d'individus aux intérêts divergents en une communauté capable d'assurer la paix ? Hobbes fait de la sécurité le fondement de la légitimité politique. Par contre, Rousseau placera la liberté au premier plan puisqu'il envisage que l'État doit protéger les individus contre la violence réciproque. L'homme naturel possède un droit étendu à tout ce qui favorise sa conservation ; pourtant, cette liberté absolue engendre l'insécurité. La liberté naturelle devient une menace pour elle-même. Hobbes affirme

que la paix ne peut exister qu'à condition que les individus renoncent à leur droit illimité sur toutes choses et transfèrent leur puissance à une autorité commune. T. Hobbes (1971, p. 177) affirme:

> La seule façon d'ériger un tel pouvoir commun, apte à défendre les hommes contre l'attaque des étrangers et les injustices des uns envers les autres, et ainsi à les protéger de telle sorte qu'ils puissent se nourrir et vivre satisfaits du fruit de leur travail, est de conférer tout leur pouvoir et toute leur force à un seul homme ou à une seule assemblée.

Ainsi constitué, le souverain possède une puissance considérable. Cependant, Hobbes refuse un partage équilibré du pouvoir entre gouvernants et gouvernés, estimant qu'une autorité divisée ne pourrait garantir la paix. Pour lui, le souverain doit être assez fort pour empêcher le retour à l'état de nature. Le contrat n'est pas conclu entre les individus et le souverain mais que les individus s'accordent entre eux en vue d'instituer une puissance commune. Une fois celle-ci établie, les sujets lui doivent obéissance, puisque contester son autorité risquerait de compromettre leur sécurité. Cette conception suscite des critiques. John Locke (1994) tout en acceptant l'idée d'un contrat social, refuse le pouvoir absolu. Dans le *Second traité du gouvernement civil*, il affirme que l'autorité politique reste limitée par les droits naturels, surtout la propriété et la résistance à l'arbitraire. La critique lockéenne éclaircie une tension du modèle hobbesien : en protégeant contre la violence, l'État peut devenir lui-même une source de domination. La sécurité obtenue par la soumission peut-elle encore être une liberté ? Cette question ouvre la critique rousseauiste. Rousseau reproche à Hobbes de résoudre le problème de l'état de nature au prix de la liberté individuelle. Sortir de la violence naturelle ne suffit pas ; il faut encore établir un ordre politique où chacun puisse demeurer libre. Le contrat social doit rendre compatibles autorité et autonomie.

3.2. La volonté générale rousseauiste : restaurer la liberté dans l'ordre politique

Rousseau part de cette difficulté : comment vivre ensemble sans

perdre la liberté ? Le contrat social doit créer une association dans laquelle chacun obéit à la loi tout en restant autonome. J.-J. Rousseau (1964, p. 368) formule cette exigence célèbre « 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 ». Cette formule exprime son objectif : dépasser l'opposition entre liberté individuelle et ordre collectif. Contrairement à Hobbes, Rousseau ne demande pas à l'individu de remettre sa liberté à un souverain extérieur. La souveraineté appartient au peuple, constitué de citoyens libres. La volonté générale constitue le cœur de cette théorie. Elle ne correspond pas à l'addition des intérêts particuliers, mais à l'intérêt commun. Obéir à une loi issue de la volonté générale revient à participer à une décision collective dont le citoyen est l'auteur. Chez Hobbes, la paix suppose la séparation entre souverain et sujets ; chez Rousseau, la légitimité exige la participation des citoyens à la formation de la loi. Le modèle rousseauiste présente toutefois des risques. Benjamin Constant (2010) met l'accent sur la protection de l'espace privé contre l'intervention excessive de la communauté. De son côté, Isaiah Berlin (1988), distingue la liberté négative (absence de contrainte) et la liberté positive (capacité de se gouverner soi-même) au motif que certaines conceptions de l'autonomie collective peuvent devenir problématiques lorsqu'elles prétendent imposer aux individus leur véritable intérêt. La controverse ne disparaît donc pas avec le contrat social. Hobbes privilégie ordre et sécurité, au risque de réduire l'autonomie ; Rousseau privilégie l'autonomie politique, au risque de laisser le collectif dominer l'individu.

3.3. Hobbes et Rousseau face à la question de la souveraineté : pouvoir absolu ou souveraineté populaire

La souveraineté constitue l'aboutissement de leur opposition. Leurs contrats sociaux diffèrent par leur conception de l'origine, de la nature et des limites du pouvoir. Une question demeure : qui doit détenir l'autorité suprême et sur quel principe peut-elle être légitime ? Chez Hobbes, la souveraineté est indivisible et absolue. Puisque les hommes sont exposés au conflit, seule une puissance supérieure peut garantir la paix. La division du pouvoir risquerait de recréer les

conditions de l'état de nature. Le souverain n'est pas soumis au contrat, puisqu'il n'en est pas partie : les individus transfèrent leur droit naturel à une personne ou à une assemblée qui les représente. Cette représentation produit une unité artificielle : l'État ou le « Léviathan ». Le souverain devient la source de la loi civile. Ainsi, T. Hobbes (1971, p. 177), souligne qu' « une personne dont les actes sont les actes d'une multitude, par des conventions mutuelles de chacun de ses membres, afin que cette personne puisse employer la force et les moyens de tous comme elle le jugera expédient pour leur paix et leur défense communes ». Chez Hobbes, la souveraineté repose sur la représentation. Les individus renoncent à exercer directement leur puissance afin d'obtenir une protection commune. La liberté politique désigne principalement l'absence d'empêchement extérieur dans les limites de la loi. Cette conception suscite une objection majeure : si l'État est le garant de la paix, comment empêcher qu'il devienne une menace pour ceux qu'il protège ? Rousseau construit son opposition sur ce problème. L'enjeu politique n'est pas seulement d'éviter la violence, mais de préserver la liberté. Une autorité imposée de l'extérieur ne peut être pleinement légitime, puisqu'elle transforme les citoyens en sujets. Chez Rousseau, la souveraineté appartient nécessairement au peuple. Celui-ci forme un corps politique orienté vers le bien commun. La souveraineté exprime la volonté générale. J.-J. Rousseau (1964, p. 368), déclare que « la souveraineté, n'étant que l'exercice de la volonté générale, ne peut jamais s'aliéner, et le souverain, qui n'est qu'un être collectif, ne peut être représenté que par lui-même». Chez Rousseau, le citoyen devient véritablement libre lorsqu'il participe à l'élaboration des lois auxquelles il obéit.

4. ACTUALITE ET LIMITES DE LA CONTROVERSE : REGARDS CRITIQUES CONTEMPORAINS

Cette dernière partie vise à apprécier la portée contemporaine de la controverse entre Hobbes et Rousseau, tout en mettant en perspective les limites inhérentes à leurs constructions philosophiques. Il s'agira d'examiner les critiques philosophiques et anthropologiques adressées à la notion même d'état de nature, lorsqu'elle tend à présenter sous la forme d'une origine universelle ce qui relève en réalité d'une reconstruction théorique. Cette

interrogation critique permettra ensuite de mesurer l'actualité de leurs analyses dans les débats contemporains de la philosophie politique, en particulier autour des rapports entre sécurité et liberté, autorité et démocratie, individu et communauté, pouvoir et souveraineté. La réflexion s'achèvera par une tentative de dépassement critique et de synthèse théorique. Il ne s'agira pas de réduire artificiellement l'opposition entre Hobbes et Rousseau, mais de montrer que leur confrontation peut encore fournir des instruments conceptuels permettant de penser certaines tensions constitutives de la modernité politique.

4.1. Critiques philosophiques et anthropologiques

La controverse entre Hobbes et Rousseau sur l'état de nature a profondément marqué la philosophie politique moderne. Les développements ultérieurs de la philosophie, de l'anthropologie et des sciences sociales ont progressivement remis en question certains présupposés de leurs théories. Si Hobbes et Rousseau ont proposé deux modèles puissants d'interprétation de la condition humaine, leurs analyses demeurent liées à une construction philosophique de l'homme naturel qui ne correspond pas nécessairement à la diversité des expériences humaines observées dans les sociétés historiques. La première critique concerne le statut même de l'état de nature. Les recherches anthropologiques contemporaines ont rappelé qu'il est difficile de parler d'un « homme naturel » séparé de toute organisation sociale. L'être humain s'inscrit toujours dans des systèmes symboliques, des relations de parenté, des pratiques culturelles et des formes de coopération. L'opposition radicale entre nature et société, qui structure les pensées de Hobbes et Rousseau, doit être nuancée. Claude Lévi-Strauss (1949) a mis au goût du jour que l'homme ne peut être compris indépendamment de la culture. Il affirme que le passage de la nature à la culture ne correspond pas à un simple changement chronologique, mais à une transformation fondamentale de la condition humaine. La règle, l'interdit et l'organisation sociale sont des dimensions constitutives de l'humanité. Cette approche remet indirectement en question la vision hobbesienne d'un individu isolé précédant la société. L'homme n'est pas d'abord un être solitaire qui entre ensuite en relation avec les autres ; il est un être relationnel dont l'existence est immédiatement structurée par des rapports sociaux.

Cette critique ne signifie pas que Hobbes perd toute pertinence. Sa réflexion conserve une force explicative lorsqu'elle analyse les situations où les institutions politiques disparaissent et où la méfiance, la compétition et la violence peuvent resurgir.

La pensée de Rousseau fait également l'objet de critiques. Si son analyse de l'inégalité sociale a inspiré de nombreux penseurs, certains lui reprochent d'avoir idéalisé une figure abstraite de l'homme naturel. L'anthropologie contemporaine tend à montrer que les sociétés dites « primitives » ou sans État ne correspondent pas nécessairement à l'image d'une humanité originelle harmonieuse et pacifique. Pierre Clastres (1974) apporte cependant une contribution originale au débat. Il refuse l'idée selon laquelle toutes les sociétés humaines seraient naturellement destinées à produire un État centralisé. Certaines sociétés organisent consciemment des mécanismes politiques destinés à empêcher la concentration du pouvoir. Cette analyse rejoint partiellement l'intuition rousseauiste selon laquelle les formes politiques peuvent produire domination et dépendance. Clastres ne revient pas à l'idée d'un homme naturel isolé et innocent. Il est d'avis que les sociétés humaines inventent différentes manières d'organiser le pouvoir et la liberté. La question politique ne se réduit donc pas à choisir entre l'absence d'État et l'État souverain, mais consiste à comprendre les multiples formes de relations entre pouvoir, communauté et autonomie. La critique contemporaine invite à dépasser l'opposition stricte entre Hobbes et Rousseau. L'homme n'est ni uniquement un être de conflit cherchant une protection politique, ni uniquement un être naturellement bon corrompu par la société. Il est un être complexe dont les comportements dépendent à la fois de dispositions biologiques, de structures sociales et de constructions culturelles. Cette posture permet de relire la philosophie politique moderne à partir d'autres catégories.

Hannah Arendt (1961) insiste notamment sur le fait que la politique ne naît pas seulement de la nécessité de contrôler la violence ou d'organiser la sécurité. Elle est aussi l'espace où les hommes se fréquentent les uns aux autres par la parole et l'action. La politique n'est pas seulement un remède aux insuffisances humaines ; elle est aussi une dimension positive de l'existence collective. En tout état de cause, les critiques philosophiques et anthropologiques contemporaines ne détruisent pas la portée des analyses de Hobbes et

Rousseau. Hobbes éclaire le problème de la violence et de la nécessité institutionnelle ; Rousseau éclaire celui de la liberté, de l'inégalité et de l'aliénation sociale.

4.2. Actualité dans la philosophie politique contemporaine

Si l'état de nature appartient historiquement à la philosophie politique moderne, les problèmes qu'il pose demeurent profondément actuels. La question fondamentale qui traverse Hobbes et Rousseau, à savoir comment organiser une communauté politique juste à partir d'individus libres et égaux, continue d'alimenter les débats contemporains sur la démocratie, la justice sociale, la légitimité de l'État et les conditions de la liberté humaine. En revanche, la philosophie politique contemporaine ne reprend plus l'état de nature comme une origine historique hypothétique ; elle le transforme en un outil méthodologique destiné à penser les principes d'une société juste. Cette transformation se manifeste chez John Rawls (1987). Rawls reprend certains éléments de la tradition contractualiste, mais il abandonne l'idée d'un état de nature réel ou d'un homme pré-politique. Il propose au contraire une situation hypothétique appelée « position originelle », dans laquelle des individus rationnels doivent choisir les principes fondamentaux d'organisation de la société derrière un « voile d'ignorance ». Ne connaissant pas leur place future dans la société, ils seraient conduits à adopter des règles impartiales. Cette démarche présente une proximité avec Hobbes et Rousseau : comme eux, Rawls utilise une expérience de pensée pour réfléchir aux fondements de l'ordre politique. Cependant, son objectif diffère profondément. Hobbes cherche à expliquer pourquoi les individus ont besoin d'un pouvoir souverain pour garantir leur sécurité ; Rousseau cherche à comprendre comment ils peuvent rester libres dans une communauté politique ; Rawls cherche à déterminer les conditions institutionnelles d'une justice équitable. La théorie rawlsienne permet de ce fait de renouveler la question du contrat social. Le problème politique n'est plus seulement celui du passage de l'état de nature à l'État, mais celui de la justification rationnelle des principes qui doivent régir une société démocratique. En ce sens, Rawls prolonge l'intuition rousseauiste selon laquelle une société légitime doit être fondée sur des principes auxquels les citoyens pourraient raisonnablement consentir.

Cette approche a suscité aussi des critiques. Robert Nozick (1974) reproche à Rawls de donner une place excessive à l'égalité sociale au détriment de la liberté individuelle et des droits de propriété. Sa position rejoint davantage une position libérale qui rappelle, sur certains aspects, l'importance accordée par Locke à la protection des droits individuels. Par ailleurs, Jürgen Habermas (1997), propose une autre manière de penser la légitimité politique. Dans sa théorie de l'agir communicationnel, il estime que la validité des normes sociales ne repose pas uniquement sur un contrat hypothétique entre individus rationnels, mais sur des procédures démocratiques de discussion permettant aux citoyens de participer à la formation de la volonté collective. Cette logique permet de dépasser une opposition classique entre Hobbes et Rousseau. D'un côté, elle refuse l'idée hobbesienne selon laquelle la stabilité politique dépend principalement d'une autorité forte capable d'imposer l'ordre. De l'autre, elle cherche à éviter les difficultés d'une conception trop substantielle de la volonté générale qui pourrait prétendre connaître à l'avance le véritable intérêt collectif. La démocratie devient alors un processus permanent de construction du commun par le dialogue. Les crises politiques contemporaines donnent lieu à une nouvelle actualité à cette controverse. Les phénomènes de violence sociale, les conflits internationaux, l'effondrement de certains pouvoirs publics ou encore la montée des formes d'autoritarisme semblent confirmer certaines intuitions hobbesiennes : sans institutions solides, les sociétés peuvent être confrontées à l'instabilité et à l'insécurité. La question de la sécurité collective demeure au cœur de la philosophie politique.

Cependant, les inégalités économiques, les discriminations et les formes contemporaines de domination rappellent la pertinence de Rousseau. Une société peut être juridiquement organisée tout en produisant des rapports de dépendance qui limitent concrètement la liberté des individus. La simple existence d'un État ne garantit pas automatiquement la justice ou l'émancipation. La tension entre Hobbes et Rousseau demeure d'actualité dans les démocraties modernes. D'un côté, l'État doit être suffisamment fort pour protéger les citoyens et assurer la stabilité collective. De l'autre, il doit être suffisamment démocratique pour éviter de devenir une puissance oppressive. Toute réflexion politique contemporaine se trouve encore

confrontée à cette double exigence : garantir la sécurité sans sacrifier la liberté, organiser l'autorité sans supprimer l'autonomie. En définitive, la controverse sur l'état de nature conserve une portée philosophique parce qu'elle pose une question qui dépasse largement le contexte du XVII^{e} et du XVIII^{e} siècle : quel type d'organisation politique permet réellement aux êtres humains de vivre ensemble sans renoncer à ce qui constitue leur dignité ? Hobbes rappelle la nécessité de l'ordre commun ; Rousseau rappelle l'exigence de liberté et d'égalité. Leur confrontation demeure un cadre incontournable pour penser les défis politiques du monde contemporain.

4.3. Dépassement critique et synthèse théorique

La confrontation entre Hobbes et Rousseau a longtemps structuré la pensée politique moderne autour d'une opposition fondamentale : faut-il comprendre l'État comme une réponse nécessaire à une conflictualité originaire ou comme une construction historique susceptible de produire de nouvelles formes d'aliénation ? La philosophie politique contemporaine ne cherche plus nécessairement à choisir définitivement entre ces deux perspectives. Elle tente plutôt de dépasser cette alternative en montrant que la condition humaine comporte simultanément une dimension conflictuelle et une dimension coopérative. La pertinence durable de Hobbes réside d'abord dans son analyse réaliste des rapports humains. Les sociétés politiques ne peuvent ignorer la possibilité de la violence, des rivalités d'intérêts et des conflits de pouvoir. Les crises institutionnelles, les guerres civiles ou les situations d'effondrement de l'autorité publique attestent que l'absence d'un cadre politique stable peut effectivement conduire à l'insécurité. Sur ce point, Hobbes rappelle une exigence fondamentale : aucune communauté politique ne peut exister sans institutions capables de garantir un ordre commun. Cependant, réduire la politique à la seule fonction de protection reviendrait à oublier que l'être humain ne cherche pas uniquement à survivre ; il cherche davantage à donner un sens collectif à son existence. C'est ici que Rousseau conserve toute son actualité. Sa critique de l'inégalité et de la dépendance rappelle qu'un ordre politique stable peut néanmoins être injuste s'il repose sur des rapports de domination. La paix civile n'est donc pas une fin suffisante : elle doit être accompagnée d'une réflexion sur la justice et la

participation des citoyens. Cette tentative de dépassement se présente chez plusieurs penseurs contemporains. Axel Honneth (2000) montre que les individus ne recherchent pas seulement la sécurité juridique ou la protection de leurs droits ; ils aspirent à être reconnus comme des sujets à part entière. Cette approche permet de prolonger l'intuition rousseauiste selon laquelle la dépendance au regard d'autrui joue un rôle essentiel dans la constitution de l'identité humaine.

De même, les travaux d'Amartya Sen (2010), permettent de reformuler la question de la liberté. La liberté ne consiste pas seulement dans l'absence de contraintes extérieures, comme pourrait le suggérer une lecture libérale de la tradition moderne ; elle implique aussi la possibilité réelle pour les individus de développer leurs capacités et de participer pleinement à la vie sociale. Cette lecture résulte de dépasser l'opposition entre sécurité et liberté. L'ordre politique ne doit pas être conçu uniquement comme un mécanisme de contrôle destiné à empêcher les conflits, ni uniquement comme un espace d'expression d'une volonté collective abstraite. Il doit être pensé comme une institution permettant aux individus de vivre ensemble tout en conservant leur capacité d'agir et de participer aux décisions communes. La controverse entre Hobbes et Rousseau ne doit pas être considérée comme un débat définitivement clos. Elle constitue plutôt une tension permanente au cœur de toute réflexion politique. Toute société doit répondre à deux exigences apparemment contradictoires : empêcher que les conflits détruisent le lien social et éviter que le pouvoir institué ne devienne une source d'oppression.

Pour conclure, Hobbes et Rousseau offrent deux dimensions complémentaires de la condition politique humaine. Le premier rappelle que la liberté sans institution peut devenir une source d'insécurité ; le second soutient qu'une institution sans liberté peut devenir une forme de servitude. Leur controverse invite à penser une politique capable d'articuler autorité et autonomie, ordre et justice, appartenance collective et respect de l'individu. Ainsi donc, la controverse entre Hobbes et Rousseau sur l'état de nature dépasse largement la question de l'origine hypothétique de la société politique. Elle dégage deux manières fondamentales de comprendre l'homme, l'État et la liberté. Hobbes part de la vulnérabilité humaine pour justifier la nécessité d'un pouvoir commun ; Rousseau part de

l'exigence de liberté pour interroger les conditions de légitimité de cet ordre politique. Les critiques modernes et contemporaines n'ont pas supprimé cette opposition, mais elles ont permis d'en montrer la complexité. Il convient désormais de synthétiser les principaux résultats de cette recherche et de répondre à la problématique initiale concernant la signification philosophique de cette controverse.

CONCLUSION

L'analyse de la controverse entre Thomas Hobbes et Jean-Jacques Rousseau autour de l'état de nature, a permis de mettre en évidence que cette notion constitue bien davantage qu'une simple hypothèse sur l'origine de la société politique. Elle représente une construction philosophique destinée à interroger les fondements de l'existence collective, la nature humaine et les conditions de légitimité du pouvoir. L'étude a souligné que, malgré leur recours commun à la fiction méthodologique de l'état de nature, Hobbes et Rousseau élaborent deux lectures profondément divergentes de la condition humaine. Chez Hobbes, l'homme naturel est placé sous le signe de la vulnérabilité, de la rivalité et de l'insécurité, ce qui rend nécessaire l'institution d'un pouvoir souverain capable de garantir la paix civile. Chez Rousseau, au contraire, l'homme naturel surgit comme un être indépendant, animé par l'amour de soi et la pitié, dont la corruption résulte principalement des transformations sociales qui engendrent dépendance et inégalité. La confrontation de ces deux lectures a ainsi révélé que leur opposition ne se limite pas à une différence d'interprétation anthropologique. Elle interroge deux conceptions concurrentes de la politique. Pour Hobbes, l'État constitue la réponse rationnelle à une condition humaine marquée par le conflit potentiel ; il assure la sécurité au prix d'une limitation importante de la liberté naturelle. Pour Rousseau, la question essentielle n'est pas seulement de sortir de la violence, mais de construire une association politique capable de préserver l'autonomie des citoyens.

Ainsi, la problématique initiale, à savoir comment expliquer que deux penseurs partant d'une même interrogation sur l'état de nature aboutissent à des conceptions opposées de l'homme et de la société politique, trouve sa réponse dans la divergence fondamentale de leurs anthropologies philosophiques : l'un pense la politique à partir de la

nécessité de contenir les passions humaines, l'autre à partir de l'exigence de restaurer une liberté compromise par les structures sociales. Cependant, l'étude a précisé que cette controverse ne doit pas être comprise comme un affrontement définitivement tranché entre deux doctrines irréconciliables. Les critiques philosophiques et anthropologiques contemporaines invitent plutôt à reconnaître la complémentarité problématique de leurs analyses. Toute organisation politique demeure confrontée à une double exigence : prévenir la violence et garantir la stabilité collective, tout en évitant que le pouvoir institué ne se transforme en instrument de domination. Cette tension ouvre de nouvelles perspectives de recherche qui pourraient prolonger la réflexion sur les rapports entre démocratie, reconnaissance, justice sociale et formes contemporaines de la souveraineté. L'héritage de Hobbes et Rousseau demeure une invitation permanente à repenser les conditions d'une coexistence humaine où l'ordre politique ne s'oppose pas à la liberté, mais devient l'une de ses conditions essentielles de toute société.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ARENDT Hannah, 1961. *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, Paris

ARISTOTE, 1993. *Les Politiques*, Flammarion, Paris

BERLIN Isaiah, 1988. *Éloge de la liberté*, Calmann-Lévy, Paris

CLASTRES Pierre, 1974. *La Société contre l'État*, Les Éditions de Minuit, Paris

CONSTANT Benjamin, 2010. *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*, Mille et une nuits, Paris

GROTIUS Hugo, 1999. *Le Droit de la guerre et de la paix*, PUF, Paris

HABERMAS Jürgen, 1997. *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, PUF, Paris

HOBBES Thomas, 1971. *Léviathan*, Sirey, Paris

HONNETH Axel, 2000. *La Lutte pour la reconnaissance*, Cerf, Paris

KANT Emmanuel, 2002. *Idée d'une histoire vraie au point de vue cosmopolitique*, Vrin, Paris

LEVI-STRAUSS Claude, 1949. *Les Structures élémentaires de la parenté*, PUF, Paris

LOCKE John, *1994. Le second traité du gouvernement. Essai sur la véritable origine, l'étendue et la fin du gouvernement civil*, PUF, Paris
MACHIAVEL Nicolas, 2000. *Le Prince*, Librairie générale française, Paris
MARX Karl, 2007. *Manuscrits économico-philosophiques de 1844*, Vrin, Paris
NOZICK Robert, 2016. *Anarchie, État et utopie*, PUF, Paris
RAWLS John, 1987. *Théorie de la justice*, Seuil, Paris
ROUSSEAU Jean-Jacques, 1964. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Gallimard, Paris
ROUSSEAU Jean-Jacques, 1964. *Du contrat social*, Paris, Gallimard
ROUSSEAU Jean-Jacques, 1966. *Émile ou De l'éducation*, Garnier-Flammarion, Paris
SEN Amartya, 2010. *L'Idée de justice*, Flammarion, Paris
TOCQUEVILLE Alexis de, 1986. *De la démocratie en Amérique*, Gallimard, Paris