

L'extrême-droite face à Rousseau : le rejeter ou le réformer ?

par Bruno Bernardi

L'extrême droite n'en a pas fini avec Rousseau. A. de Benoist et M. Onfray, dans un livre paru chez Fayard, souhaitent à nouveau s'en débarrasser, le premier en expliquant qu'en réalité il est conservateur (et donc récupérable), le second en affirmant qu'il est moderne (et donc irrécupérable).

L'ouvrage publié par les éditions Fayard sous le titre *Un autre Rousseau* est un objet hybride. Il s'agit, en première approximation, d'un livre d'Alain de Benoist préfacé par Michel Onfray. Le livre est composé de quatre essais, hétérogènes dans leur forme et leur objet, mais réunis par une même intention : montrer que « l'anti-rousseauisme des droites françaises » est de courte vue, Rousseau pouvant être un allié précieux dans le combat contre les Lumières. Michel Onfray, dans une brève « contre-préface » tient une thèse opposée et au fond conforme à celle que l'extrême droite a traditionnellement défendue : rien n'est récupérable d'une pensée dont l'anthropologie est contre naturelle, et dont la politique, la morale et la religion relèvent de l'esprit de « ressentiment ». La désinvolture de son contre-préfacier contraste avec l'image de sérieux que se donne Alain de Benoist en appuyant son propos de citations de Rousseau et de ses commentateurs (certains récents). Le rapport qu'il entretient avec ces références reste cependant celui de l'illustration ou de la suggestion, ce qui convient à un essayiste qui n'a pas pour but de proposer une nouvelle interprétation de la pensée de Rousseau, mais de montrer les services qu'il peut rendre, « vu de droite ». Il n'est pas question ici d'histoire de la philosophie, ni à

proprement parler de théorie politique, mais d'idéologie. C'est plus ouvertement encore le cas de la « contre-préface » de Michel Onfray.

Ce volume donne donc à voir un débat interne à la droite extrême entre Alain de Benoist, fidèle au projet de « nouvelle droite » qu'il défend depuis des décennies, et Michel Onfray, néo-converti à la vieille tradition contre-révolutionnaire. Il reviendrait à la science politique de rendre compte de la signification actuelle de leur opposition et – plus encore sans doute – de sa mise en scène par un éditeur dont la nouvelle enseigne est d'être leur maison commune. Mais on peut aussi se demander – ce sera l'objet de cet article – où s'enracine le besoin qu'a la droite extrême, dans toutes ses composantes, d'assigner une place à Rousseau, soit pour se l'approprier, soit pour le rejeter. Qu'est-ce donc, sous son nom, qu'il leur faut conjurer ? Répondre à cette question peut aider à comprendre l'importance de sa pensée aujourd'hui.

Alain de Benoist vs Charles Maurras : de l'ostracisme de Rousseau à sa captation

Les quatre essais réunis par Alain de Benoist dans ce volume entendent mettre au jour « un autre Rousseau » : un Rousseau qui n'occuperait pas seulement une place à part parmi les penseurs des Lumières, mais serait leur « opposant systématique » et, pour cette raison même, devrait faire l'objet d'une « réévaluation positive » (p. 19-20). Les deux premiers essais procèdent à cette réévaluation de façon directe en dressant un relevé de thèses attribuées à Rousseau et susceptibles d'appuyer une rupture résolue avec la pensée des Lumières. Les deux suivants, empruntant une voie indirecte, contestent l'anti-rousseauisme et l'anti-romantisme corollaire dont la droite française a fait des articles de son credo. Il paraît cependant pertinent de prendre cet ordre à rebours, la seconde partie de l'ouvrage (plus développée, peut-être plus ancienne), affichant plus clairement la logique de cette entreprise.

Le propos d'Alain de Benoist présente un cas de figure assez singulier du point de vue de la rhétorique. Ceux à qui son propos s'adresse, ceux sur qui il porte, ceux contre qui il argumente, sont en fin de compte les mêmes. S'il constate, pour commencer, que Rousseau a fait l'objet dès son époque de critiques aussi généralisées que contradictoires, et qu'il a par la suite joué le rôle d'un repoussoir pour toutes les couleurs de l'arc-en-ciel politique, c'est sur son rejet par les droites françaises qu'il se focalise. Encore précise-t-il d'emblée qu'il ne s'attardera pas à considérer les critiques

d'inspiration libérale dont la partition est écrite au XIXe siècle par Benjamin Constant et orchestrée au XXe par Isaiah Berlin ou Friedrich Hayek. De Benoist, vérifiant la maxime selon laquelle c'est du plus proche qu'on se sépare avec le plus de vigueur, conteste « la critique *droitière*, conservatrice ou contre-révolutionnaire de Rousseau » (p. 118).

Depuis la Révolution française, Rousseau a fait l'objet, dans cette mouvance, de diatribes répétitives, souvent violentes, dont nous est présenté une espèce de florilège, instructif pour qui n'est pas familier de la littérature d'extrême droite. Mais on attendrait en vain une étude historique portant sur l'ensemble de cette tradition, prise dans sa durée. Joseph de Maistre et Louis de Bonald qui ont formé son socle théorique et discuté Rousseau de la façon la plus approfondie sont tout juste mentionnés. On se reportera aux travaux de Jean-Yves Pranchère (notamment *L'autorité contre les Lumières : la philosophie de Joseph de Maistre*, Droz 2004).

C'est une seconde vague, corollaire du retour de la France à une forme républicaine, que considèrent ces deux essais : durant les dernières décennies du XIXe siècle et les premières du XXe, Rousseau est associé à toutes les obsessions dont les antidreyfusards sont habités et auxquelles l'Action française a donné une forme organique. Le *Rousseau* publié par Jules Lemaître en 1907 en est le condensé. Mais c'est en 1912, à l'occasion du bicentenaire, que l'anti-rousseauisme se déchaîne : dans la rue, de Paris à Chambéry, mais aussi à l'Assemblée nationale. Barrès, après avoir proclamé son admiration personnelle pour « l'artiste, tout de passion et de sensibilité », refuse une quelconque reconnaissance publique pour l'inspirateur de l'anarchisme, « l'homme qui a inventé le paradoxe détestable de mettre la société en dehors de la nature, et de dresser l'individu contre la société au nom de la nature ». Ce discours, prononcé le 12 juin 1912 et sitôt imprimé, montre un Barrès désormais plus proche des idées de Maurras que de celles qui avaient inspiré sa trilogie romanesque (*Le culte du moi*, 1889-1891). Maurras est au demeurant, en raison même de l'espèce de magistère qu'il a exercé et exerce encore sur la pensée de l'extrême droite, le véritable interlocuteur d'Alain de Benoist. Il lui a consacré en 2002 une imposante bibliographie (Éditions BCM, 2002) et entretient avec lui un rapport ambivalent. L'opposition est ici délibérée et frontale : au titre *Un autre Rousseau*, on pourrait ajouter le sous-titre *Contre Maurras*.

Bien que rejetant la pensée politique de Rousseau, enveloppée depuis longtemps dans leur exécration de la Révolution, bien des penseurs de droite admiraient son talent d'écrivain. Certains lui reconnaissaient aussi d'avoir frayé la voie

à une littérature de l'intime et un sentiment de l'intériorité ignorés de ses contemporains. Maurras, après un engouement de jeunesse, est beaucoup plus radical et systématique dans son refus. C'est à Rousseau (*Romantisme et Révolution*, 1922) qu'il pense lorsqu'il affirme que « Romantisme et Révolution ... sortent de la même racine ». Pour lui, la prévalence accordée au sentiment sur la raison et à l'individu sur l'ordre social serait les deux traits constitutifs du rousseauïsme. Le 13 juin 1912, dans *l'Action française* et sous le titre « Un ennemi de la France », il fait de « la prédication de Rousseau » le prodrome d'un siècle au cours duquel « la démocratie d'une part, le protestantisme libéral de l'autre et le romantisme d'un troisième côté, dégradèrent les trois caractères fondamentaux de la France : l'esprit classique, le sentiment catholique et la monarchie ». Alain de Benoist reconnaît dans ce schéma la prégnance de la pensée d'Auguste Comte à qui Maurras a consacré un texte vibrant, publié en 1905 avec *L'Avenir de l'intelligence*. On peut sans doute déceler l'empreinte de Comte dans la façon dont Maurras décrit l'affrontement, au long du XIXe siècle, de deux tendances opposées, l'une vouée à la dissolution de l'ordre, l'autre à sa conservation. Cela explique, selon Alain de Benoist, qu'il ait partagé au moins tacitement la bienveillance de Comte envers Montesquieu, Voltaire, Diderot, ou Condorcet, alors qu'il dénonce « le triomphe exorbitant de l'imagination et de la sensibilité sur la raison » que représenterait Rousseau. Mais autant que penseur politique, Maurras se veut écrivain (c'est un ressort de sa relation avec Rousseau). Indissociablement néo-classique en matière esthétique et réactionnaire en politique, il considère *révolution et romantisme* comme deux faces d'un même principe destructif. Sensiblerie et individualisme seraient les aliments de la double dérive, politique et esthétique, dont Rousseau aurait été le fourrier.

Ce jugement, pour Alain de Benoist, repose sur une double erreur : méconnaître la rupture de Rousseau avec les Lumières et sa signification véritable, assimiler l'esprit de la révolution et celui du romantisme. Deux erreurs que la réception allemande de Rousseau mettrait en évidence. Les romantiques allemands auraient vu, chez cet *autre Rousseau*, le conservatisme et le refus de l'individualisme que Maurras n'a pas su voir. « Ce que Rousseau a influencé en Allemagne, ce n'est pas une pensée « révolutionnaire » ou héritière des Lumières, mais au contraire une pensée qui a trouvé chez lui des motifs de s'opposer aux 'philosophes' ».

L'art du recyclage : un autre Rousseau ou un autre que Rousseau ?

Pour promouvoir la figure d'*un autre Rousseau*, « conservateur révolutionnaire » ou « révolutionnaire conservateur », Alain de Benoist lutte sur deux fronts. D'un côté, on vient de le voir, il récuse la tradition « conservatrice et contre-révolutionnaire » qui, depuis plus de deux siècles, fait de Rousseau son repoussoir. De l'autre, contre ceux qui inscrivent sa pensée dans l'horizon des Lumières, il soutient sans trembler qu'il est leur « opposant systématique ». Cette symétrie est cependant trompeuse. D'emblée, Alain de Benoist le précise : il ne s'oppose pas tant à ceux qui donnent à Rousseau le vague qualificatif de « penseur des Lumières » qu'à ceux qui caractérisent sa pensée comme une « auto-critique » des Lumières (Mark Hulliung, *The Autocritique of Enlightenment: Rousseau and the Philosophes*, 1998). Mais on attendrait en vain une discussion frontale des analyses développées dans cette perspective par les études rousseauistes au cours des dernières décennies. Ces travaux, Alain de Benoist les cite ; mais au lieu de les discuter, il n'en retient que des éléments isolés dont il modifie le sens pour les enrôler sous sa propre bannière.

Le mode de rédaction qui est le sien, par montage de citations de Rousseau (parfois apocryphes) et de ses commentateurs (souvent associés malgré leurs divergences), ne permet pas de mettre en évidence ce qu'on pourrait appeler une argumentation. Pour autant, les thèses soutenues, sans que cela exclue leur équivocité, le sont avec une réelle fermeté. Pour Alain de Benoist, Rousseau est un « ennemi des Lumières » parce qu'il en refuse les trois principes essentiels : rationalisme, libéralisme, universalisme. Ces trois ruptures, présentées dans le premier essai, sont reprises et développées dans le second qui se focalise sur la conception rousseauiste de contrat social.

Les formulations ont de l'importance. Que Rousseau n'ait pas partagé la confiance de ses contemporains dans le lien entre le progrès des sciences et celui des mœurs, aucun lecteur du premier *Discours* ne l'ignore. Mais dire qu'il est « méfiant vis-à-vis de la raison », c'est confondre la raison comme faculté, son usage pour la connaissance de la nature, et la place des sciences dans la société. Selon Alain de Benoist, Rousseau substitue la sensibilité à la raison comme faculté propre aux hommes et comme mobile de leurs actions. Le *Contrat social* en ferait le fondement du corps politique et ne donnerait pour rôle à la raison que celui d'un « aiguillon » des passions (p. 23). Emporté par son propos, il invente une citation apocryphe de la 3^e des

Lettres Morales – « Je sens, donc j'existe » (voir OC IV, p. 1099). On peut sans doute en rapprocher deux affirmations de la 5^e lettre qui affirme effectivement : « exister pour nous, c'est sentir » et : « notre sensibilité est incontestablement antérieure à notre raison même » (OC IV, p. 1109). Mais le sens de ces énoncés est déterminé par leur dimension temporelle. Que la raison soit la plus tardive des facultés de l'homme ne signifie pas qu'elle soit la moindre, au contraire : elle est la faculté régulatrice de toutes les autres, une fois qu'elles sont développées. L'*Émile* marque la différence entre *exister* (par les sens) et *vivre* (par les passions que devra régler la raison). Le rapport d'antériorité entre la sensibilité et la raison renvoie à une thèse aussi fondamentale pour l'anthropologie du second *Discours* que pour la psychologie génétique de l'*Émile* : il y a une histoire des facultés, et particulièrement une histoire de la raison (Gabrielle Radica, *L'Histoire de la raison. Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*, 2008). C'est de cette thèse que procède la critique rousseauiste du rationalisme abstrait des jusnaturalistes et, plus largement, de toutes les définitions essentialistes de la raison. En rendant compte de la genèse des facultés, par la socialisation dans le second *Discours* et par l'éducation dans l'*Émile*, Rousseau se sépare aussi du naturalisme qui domine ses compréhensions empiristes. L'antithèse forcée d'une rationalité de Diderot et d'une sensibilité que Rousseau lui substituerait traduit l'ignorance de la perspective génétique qui oriente sa pensée. La recherche rousseauiste récente (Florent Guénard en particulier) a souligné sa portée politique. Le *Contrat social* ne substitue pas le passionnel au rationnel ; la volonté générale n'est pas un affect. Mais, c'est tout autre chose, les affects de socialisation ont un rôle majeur dans la formation des « lumières publiques » dont résulte « l'union de l'entendement et de la volonté dans le corps social » (CS II, 6). Rousseau ne se méfie pas de la raison, mais du rationalisme abstrait et de son ignorance des conditions de formation de la rationalité.

La rupture de Rousseau avec la pensée de son temps est également manifeste, dit Alain de Benoist, concernant « le domaine économique ». On pourrait en convenir si ce terme vague n'ouvrait la voie à bien des anachronismes et des confusions. En un paragraphe échevelé (p. 27), Rousseau se trouve crédité d'avoir « pris le contrepied des positions des philosophes et de façon plus générale de tous les théoriciens du libéralisme naissant », et d'avoir consacré son œuvre à la « critique de l'intérêt personnel » : il aurait pêle-mêle « prôné l'autarcie économique et politique », dénoncé « le cosmopolitisme et le libre échange », condamné « l'essor du commerce et le capitalisme naissant ».

On observera d'abord que la problématique de l'intérêt, chez Rousseau, est l'objet d'une élaboration autrement complexe qui demande de distinguer les notions

d'intérêt personnel et d'intérêt particulier. L'intérêt personnel, dont le principe se trouve dans l'amour de soi, concerne le rapport absolu de soi à soi et forme le critère cognitif et pratique de « ce qui m'importe ». L'intérêt particulier, qui a sa source dans la socialisation, est par définition relatif et donne lieu à une double déclinaison suivant que l'on considère ce en quoi les intérêts particuliers s'opposent et ce qu'ils ont en commun (CS II, 1). Ces distinctions déterminent l'articulation entre l'*Emile* et le *Contrat social* et donnent à ce dernier son cadre conceptuel. Mais c'est à ce qu'il appelle les « positions économiques » de Rousseau vis-à-vis du luxe, du commerce, de la propriété, des théories physiocratiques, et tout ce qu'il englobe sous le terme de libéralisme qu'Alain de Benoist consacre, à deux reprises, de longs développements (p. 27-37 et 62-68). Il semble que pour lui les « positions » de Rousseau soient moins pensées qu'idiosyncrasiques. Elles sont l'expression de ses humeurs : « aversion pour l'impôt », « hostilité à l'échange que favorise la monnaie », « préférence pour la vie rurale », de nouveau « hostilité à l'argent » etc. On s'étonne au passage de lire que Rousseau : « condamne globalement l'esprit de commerce avec ces mots définitifs : aliéner, c'est donner ou vendre ». Cette citation d'Aristote (CS I, 4) ne vise pas le commerce, mais l'esclavage et plus précisément encore la servitude volontaire.

Autrement gênante est la désinvolture avec laquelle ces pages traitent des travaux récents qui ont renouvelé ces questions, notamment ceux de Céline Spector, Pierre Crétois, Norbert Lenoir sur lesquels le premier essai de ce volume s'appuie pour montrer que Rousseau « affirme avec netteté la nécessaire subordination de l'économie au politique » (p. 35-37). Alain de Benoist cite longuement Céline Spector qui fait de ce thème un axe des études réunies sous le titre *Rousseau et la critique de l'économie politique* (2017). Mais il ne rend pas compte du second axe de cet ouvrage. Rousseau, montre en effet Céline Spector, ne se borne pas à récuser les principes de l'économie politique naissante, il en avance d'autres : « la posture critique s'accompagne de suggestions alternatives... Ses propositions, dans le *Projet de constitution pour la Corse* et les *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, visent à favoriser les conditions matérielles de la vie politique » (p. 17). L'impasse faite sur cette seconde dimension se traduit, dans le second essai d'Alain de Benoist, par l'attribution à Rousseau d'une nouvelle thèse qui substitute à la notion de subordination celle d'« autonomie du politique » (p. 96-97). L'affirmation contestable selon laquelle « c'est à partir des idées de Rousseau que Schmitt affirmera lui aussi l'autonomie du politique » recouvre une véritable entreprise de captation. Alain de Benoist paraphrase en quelques formules amphigouriques la *Théorie de la constitution*, pour identifier Rousseau à Schmitt : « La légalité constituée doit être subordonnée à la volonté dynamique du peuple souverain ; la légitimité politique est inséparable de la substance qui informe la qualité

existentielle de la conscience du peuple ». Mais la captation devient explicite lorsque le commentaire de Céline Spector est remplacé par celui d'un Pablo de la Cruz Perez (« Rousseau y Carl Schmitt », in *Politica y Sociedad*, n° 61, 2024) : « L'autonomie du politique, qu'elle consiste dans la réalisation positive d'une existence morale ou dans la décision de la communauté de définir ses limites lorsqu'elle se reconnaît aux yeux de l'ennemi, est comprise chez Rousseau comme chez Schmitt comme une condition sine qua non de la reconstruction de l'homogénéité perdue avec le pluralisme social ». La « réévaluation positive » dit ici son nom.

Loin d'être isolée, cette séquence se reproduit à propos de la problématique de prime abord clairement circonscrite du cosmopolitisme. Rousseau en fait une double critique, morale et politique, sous laquelle tombent aussi bien les déclarations de principe des philosophes que les commandements du christianisme. D'un côté, l'invocation de l'humanité sert d'alibi pour se défaire de ses devoirs envers son prochain, de l'autre elle est étrangère à la formation du lien social. Cette critique renvoie à la théorie de la sensibilité élaborée dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, le *Contrat social*, et l'*Émile* : nos idées morales ayant leur source dans nos affections ne se forment que dans l'expérience de nos rapports avec autrui. Mais c'est dans cette perspective aussi que Rousseau envisage la formation de l'idée d'humanité, sur son versant politique dans la première version du *Contrat social* (« en user avec les autres hommes à peu près comme avec nos Concitoyens », OC III, p. 329) et sur son versant moral dans l'*Émile* (il peut étendre « ses affections particulières » jusqu'à « celles qui peuvent l'identifier avec son espèce », OC IV, p. 520)). Alain de Benoist présente cette problématique d'une façon surprenante comme « la question du *cosmopolitisme* ou, plus précisément, celle de l'universalisme ». Cette reformulation (le terme universalisme n'appartient pas au vocabulaire de Rousseau) n'est pas une précision, mais un déplacement subreptice dont l'explication est double. D'un côté, du cosmopolitisme à l'universalisme, c'est la notion d'humanité qui est visée et récusée comme trop abstraite pour avoir un objet. De Benoist risque peu après cette affirmation insolite qui ferait de Rousseau un hyperempiriste : « Ce que Rousseau reproche à la philosophie et à la science, c'est d'ailleurs de se vouloir essentiellement universelles ». Mais la critique de l'universalisme renvoie à une seconde ligne de pensée plus directement politique (p. 37-38). Après avoir affirmé que « Rousseau, à l'instar des anciens Grecs, ne conçoit l'homme que comme citoyen » (formule péremptoire également discutable s'agissant « des anciens grecs » que de Rousseau), Alain de Benoist renvoie de nouveau à Schmitt pour qui, puisque « l'humanité n'est pas une notion politique », on ne peut en former un concept consistant. De nouveau un apocryphe (« plus on est citoyen moins on est homme », p. 39), de nouveau un

recouvrement de source : Julie Saada est reconduite à Schmitt parce qu'elle souligne que, pour Rousseau, il n'y a de communauté réglée par le droit qu'une communauté politique. On ne s'étonnera pas que cette ligne interprétative débouche sur le modèle de « l'identité nationale » (p.98) qui, bien qu'elle ne soit pas ethnique selon Alain de Benoist, renvoie encore à la thématique schmittienne de l'homogénéité.

Alain de Benoist écarte méthodiquement ce par quoi Rousseau s'inscrit sur le mode critique dans l'espace problématique commun des Lumières et se fait porteur, d'une façon qui lui est propre, de l'idée d'autonomie. Aussi bien le pas de deux auquel il se livre ne dure qu'un moment. Sa lecture du *Contrat social* débouche sur la dénonciation d'une « aporie évidente » (p. 104) dont la formulation est reprise de Pierre Manent (*Naissance de la politique moderne*, 1977, p. 11) : « il est difficile de faire reposer une légitimité sociale sur l'indépendance ou l'autonomie de l'individu, c'est-à-dire sur le principe le plus asocial qui soit ». Difficile ? Sans doute : cette difficulté est celle à laquelle Rousseau n'a de cesse de répondre. Mais Alain de Benoist, pousse plus loin l'évitement : il ne rend compte ni du texte matriciel de la pensée de Rousseau (le *Discours sur l'origine de l'inégalité*) ni du principe qu'en tire le *Contrat social* (II, 11) en fixant à la politique « deux objets principaux, la liberté et l'égalité. La liberté, parce que toute dépendance particulière est autant de force ôtée au corps de l'État ; l'égalité, parce que la liberté ne peut subsister sans elle ».

Pour en finir avec Rousseau ? Michel Onfray en habit d'exorciste

Les courtes pages rédigées par Michel Onfray offrent un contraste saisissant, et voulu, avec le livre en tête duquel elles ont été placées. Leur titre de *Contre-Préface* annonce la couleur : au plaidoyer d'Alain de Benoist pour une « réévaluation positive » de Rousseau, Michel Onfray oppose sa propre sentence : irrécupérable ! La différence des styles, éclatante, n'est pas moins concertée. Alain de Benoist se veut documenté, sérieux, argumenté, et procède par longues phrases encombrées de citations et de références auxquelles sont attachées des dizaines de notes. Michel Onfray se veut tranchant, rapide, expéditif, et ne s'embarrasse pas de l'exactitude de ses rares citations. Il entend manifestement renouer avec la tradition des polémistes de l'extrême droite qui cultive l'ironie cinglante, la verdeur du verbe, la gouaille. Mais n'est pas Léon Bloy qui veut. Il y aurait bien des raisons de ne pas s'appesantir sur ce

petit pamphlet, petit en particulier par le souci d'autocélébration qui l'anime de bout en bout. Il ne sera cependant pas inutile d'aller y voir d'un peu plus près. En effet, en dépit de leur opposition affichée, le discours de Michel Onfray est rigoureusement complémentaire de celui d'Alain de Benoist. Ce que l'un passe sous silence, l'autre en fait l'objet d'une exécration tonitruante. Le second *Discours*, à peu près absent sous la plume d'Alain de Benoist, est l'unique objet du ressentiment de Michel Onfray qui commence par imputer à Rousseau d'avoir « fait tomber la guillotine sur le cou de la pensée judéo-chrétienne » pour finir par la mort de Dieu en passant par la défense des entrepreneurs contre ceux qui envient leur réussite. Cette séquence mérite d'être suivie dans le texte.

« L'homme naturellement bon, selon Rousseau, est une machine de guerre lancée contre le péché originel chrétien ». Débarrassée de sa formulation guerrière, cette proposition est traditionnelle (par exemple chez Jean Starobinski). Rousseau, qui se veut chrétien, récuse le dogme du péché originel qu'il estime étranger à l'Évangile (voir, entre autres, la *Réponse à Christophe de Beaumont*, OC, IV, p. 940). Mais Onfray semble ignorer la différence que fait Rousseau entre la bonté naturelle (absence de méchanceté) et la bonté morale (volontaire), entre la conflictualité occasionnelle de l'état de nature et l'hostilité qui naît des rapports sociaux. Cela lui aurait évité ce superbe paralogisme : « Pour se rendre compte que l'homme n'est pas naturellement bon, il faut surprendre Rousseau par Rousseau lui-même quand il nous explique que celui qui invente la clôture invente de ce fait la propriété et qu'il crée l'inégalité sociale en même temps que le malheur des hommes ». Pour Rousseau chercher l'explication des inégalités sociales par une différence de nature serait demander « si ceux qui commandent valent nécessairement mieux que ceux qui obéissent, et si la force du Corps ou de l'Esprit, la sagesse ou la vertu, se trouvent toujours dans les mêmes individus, en proportion de la Puissance, ou de la Richesse : Question bonne peut-être à agiter entre des Esclaves entendus de leurs maîtres, mais qui ne convient pas à des Hommes raisonnables et libres, qui cherchent la vérité » (*Second Discours*). La question convient à Michel Onfray qui connaît la réponse : « l'inégalité est naturelle et non culturelle, c'est celle des talents ». Et de mettre les points sur les i : « D'un côté ceux qui entreprennent, bâtissent, construisent, édifient, labourent, sèment, cultivent, enclosent, fondent, échafaudent, la race d'Abel ; de l'autre ceux qui en veulent à ceux qui entreprennent, bâtissent, construisent, édifient, labourent, sèment, cultivent, enclosent, fondent, échafaudent, la race de Caïn ». On notera au passage qu'au cours des variations palinodiques de Michel Onfray sur cette figure biblique, Abel, berger et nomade, est devenu entrepreneur du bâtiment. Mais l'essentiel est dans la thèse robuste qu'il défend désormais : il faut des clôtures pour protéger ceux qui ont des

biens contre « ceux qui n'ont ni bien ni maison, et qui ont décidé que le mieux, pour pallier leur impéritie de démunis, consiste à s'emparer du bien des possédants ». Quand Coluche, après Gabin, s'exclamait « salauds de pauvres », c'était avec ironie. Michel Onfray fait suivre cette belle envolée par une apologie de La Fontaine dont la pensée (du moins ce qu'il en comprend) serait un antidote précieux contre Rousseau : « La cigale dépensièr et la fourmi économe à elles seules mettent à bas l'édifice du second Discours de Rousseau ». Revenant alors à la théologie, Michel Onfray confond avec sa simplicité coutumière la *Profession de foi du vicaire savoyard* et le chapitre *De la religion civile* pour englober dans sa diatribe la « religion républicaine » qui aurait contaminé la France de son venin depuis deux siècles. Mais il tient à rappeler, pour conclure, pourquoi il se voit en anti-Rousseau (on pourrait ici évoquer une autre fable, celle de la grenouille qui voulait se faire aussi grosse que le bœuf) : « Il est le premier homme de la race de Caïn. Je suis de la race d'Abel ». Autrement dit : je suis du côté des bâtisseurs, lui des envieux. Voltaire disait, mais avec un vrai talent de polémiste, « philosophie de gueux ». Il signifiait ainsi ce qui était une ligne de partage majeure de la pensée des lumières.

Alain de Benoist et Michel Onfray s'emploient à se débarrasser de Rousseau, le premier laborieusement par un évitemment captieux, le second à la hussarde par un rejet hargneux. Deux voix différentes unies dans un même déni de ce qui fait le cœur de sa pensée politique : la mise à nu par le second *Discours de la production sociale des inégalités*, l'établissement par le *Contrat social* du lien indéfectible entre égalité et liberté.

Publié dans laviedesidees.fr, le 13 janvier 2026.