Lelia Pezzillo

Rousseau et le Contrat social

Philosophies

puf

Lelia Pezzillo

Rousseau et le *Contrat social*

Philosophies

Presses Universitaires de France

Philosophies

Collection fondée par
Françoise Balibar, Jean-Pierre Lefebvre
Pierre Macherey et Yves Vargas
et dirigée par
Ali Benmakhlouf, Jean-Pierre Lefebvre
Pierre-François Moreau
et Yves Vargas

À ma fille Francesca

Je cite les textes de Rousseau d'après l'édition des *Œuvres complètes* de la Pléiade en cinq volumes : les initiales *(OC)* sont suivies de l'indication du volume et de la page ; pour *Émile*, on donnera aussi l'indication du livre. Le *Contrat social* (ainsi que sa première version, généralement appelée *Manuscrit de Genève*) et le *Discours sur l'origine de l'inégalité* sont indiqués après la citation, entre parenthèses, avec les initiales *CS, CS I^re^ v.*, *In*, suivies de la page.

ISBN 2 13 050936 3
ISSN 0766-1398

Dépôt légal — 1re édition : 2000, décembre

© Presses Universitaires de France, 2000
6, avenue Reille, 75006 Paris

Sommaire

4 ***Préface***

1 / LES GRANDS COURANTS INTERPRÉTATIFS DU *CONTRAT SOCIAL*

10 ***Le courant spiritualiste et idéaliste***

24 ***Le courant hégélien et marxiste***

40 ***Le courant néocontractualiste anglo-saxon***

2 / L'ÉTAT LÉGITIME

54 ***De la nature à la société du Contrat***

69 ***Le pacte et la volonté générale***

84 ***La souveraineté et la loi : on le forcera d'être libre »***

3 / THÉORIE ET HISTOIRE

103 ***Législateur et religion civile***

115 ***Société et communauté : la loi de la raison humaine***

Préface

> « La première impression qu'un lecteur qui ne lit pas seulement par vanité et pour passer le temps reçoit des écrits de Jean-Jacques Rousseau, c'est qu'il se trouve devant une rare pénétration d'esprit, un noble élan de génie et une âme toute pleine de sensibilité, à un tel degré que peut-être jamais aucun écrivain, en quelque temps et en quelque pays que ce soit, ne peut avoir possédé ensemble de pareils dons. »
>
> I. Kant, *Remarques touchant les observations sur le sentiment du beau et du sublime.*

Les grandes œuvres révèlent leurs lecteurs et, au cours des époques, l'on a pu voir différents Rousseau, ou un Rousseau aux différentes « faces ». Au XIX^e^ siècle, son nom fut lié aux vicissitudes révolutionnaires et idéologiques, mais au cours du XX^e^ l'analyse rapprochée des écrits finit par déceler une multiplicité de thèmes et de problèmes qui renouvellent profondément l'image de sa pensée. Nourrie des grandes philosophies anciennes et modernes, elle pose à son tour des questions dont seul l'âge contemporain pouvait reconnaître toute la portée : elle remet en cause la socialisation et la civilisation en tant que valeurs absolues et entame l'exploration des malaises qu'occasionnent les relations avec les autres. L'émergence, chez Rousseau, de ces problématiques s'enracine en outre dans sa conscience aiguë du dilemme d'une impossible fondation métaphysique des valeurs d'un côté, et de la nécessité de justifier rationnellement l'univers éthique et politique, de l'autre. Le problème des rapports entre les individus, que Rousseau ne cesse de sonder dans tous ses écrits, ce qui

engage le spécialiste de sa philosophie politique à n'en négliger aucun, se pose au moment où la sociabilité n'est plus conçue comme la vocation de l'homme, exigée par son essence rationnelle et réglée par la loi naturelle. Ce cadre métaphysique avait fondé toutes les morales, de Platon à Locke en passant par Aristote, les stoïciens et les théoriciens du droit naturel, et, bien que laïcisé, avait été encore admis au XVIII[e] siècle par Voltaire et Diderot. Le présupposé métaphysique assurait, en principe, la conduite sociale, et le pouvoir politique n'était rendu nécessaire que par les transgressions, qui n'ébranlaient nullement le postulat optimiste d'une morale et d'une sociabilité inscrites dans la nature de l'homme, joyau de la Création.

Dans cette tradition millénaire, les seules exceptions, à l'âge moderne, furent Machiavel, Hobbes et Spinoza. Rousseau relève le défi de fonder la politique dans l'univers désenchanté que ces derniers avaient dévoilé, et de rechercher des règles communes convenables à des individus uniquement soucieux de se conserver et radicalement dépourvus de sens moral. Des règles qui ne pouvaient plus être fondées ni dans la nature, régie uniquement par des lois physiques, ni dans la religion, à laquelle Rousseau refuse toute autorité théorique. Sa déduction des principes politiques s'avère donc d'une difficulté auparavant inconnue, car elle ne peut compter que sur des règles dénuées de valeur absolue, irréparablement affaiblies, et sur des individus désormais privés de toute aptitude sociale. L'attention de Rousseau pour les réalisations concrètes de la vie politique, pour les thèmes d'ordre psychologique et sociologique des mœurs, de la vertu, de la patrie, de la religion, est la conséquence de cette nouvelle approche du problème moral, de l'immense difficulté qui en découle de soumettre les hommes à des règles partagées, établies par la

raison humaine : une norme équitable, à laquelle aucun individu ne saurait en principe refuser son accord, n'a pas la force, en vertu de sa seule rationalité, d'entraîner des individus indépendants et passionnés.

Rousseau propose donc des principes et non une constitution idéale parce que, s'il comprend la nécessité toute neuve d'établir une norme de justice valable pour tous, il sait également que la réalité des institutions est étroitement liée à la vie concrète des peuples et aux conditions historiques et psychologiques de formation de la vie morale, individuelle et publique : la raison et la vie affective concourent également, chez cet être de sensations qu'est l'homme, à la formation de la vie sociale. Ce cadre théorique permet à Rousseau de concevoir la malléabilité de l'être humain et la possibilité de maîtriser le désaccord entre norme et affects : il ne cesse d'affirmer que les émotions sont indispensables à l'action, et qu'elles sont elles-mêmes déclenchées par les croyances. D'ailleurs, la réflexion pédagogique, qui envahit tous ses écrits et qui en assure l'unité profonde, exprime son idée de la bonté, de l'utilité, de la *rationalité* des passions en découvrant leur dimension cognitive et leur rôle primordial dans la conservation. La politique ne peut se passer de la réalité des affects. Rousseau n'a jamais renoncé à examiner ces deux aspects indissociables de la démocratie – la nécessité des principes et la possibilité qu'ils soient appliqués à partir de la vie émotionnelle[1] –, un

1. Une exigence qui, loin d'être confuse, illustre la clairvoyance de l'approche rousseauiste du rapport raison/affects : l'on ne saurait imputer à Rousseau l'« erreur de Descartes », le vieux dualisme de cœur et raison (cf. Antonio R. Damasio, *L'erreur de Descartes*, Odile Jacob, 1995), et une lecture de tous ses écrits à la lumière d'une analyse cognitive ferait encore une fois ressortir la fécondité de sa méditation sur l'homme.

idéal qui ne se réalise jamais complètement et demeure pourtant toujours réel, toujours nécessairement en action. Le contraire de l'utopie.

C'est donc se méprendre radicalement sur l'éthique de Rousseau que de l'interpréter comme une pensée conformiste. Son respect affiché pour les valeurs de la tradition découle au contraire de la conviction qu'il n'y en a pas d'autres : faute de valeurs absolues, il n'y a que les coutumes, toujours différentes et relatives – synthèse par excellence d'affectivité et de croyance –, mais toujours bonnes en tant que condition d'ordre et de socialité. Pour Rousseau, comme pour Montaigne, les mœurs, ainsi que les religions, ne sont qu'une question de géographie.

Dans le *Contrat social*, toutefois, ce n'est pas sur la morale concrète et historique que Rousseau se penche, mais sur la justice en tant que problème philosophique. Après avoir démantelé, dans le *Discours sur l'inégalité*, l'ancienne idée selon laquelle l'assujettissement de l'homme par son semblable se fonde dans la nature et dans l'histoire, il entend montrer que toute justification du pouvoir politique ne saurait être que rationnelle ; et que toute justification rationnelle comporte le rejet des rapports de pouvoir en tant que rapports de force : le droit de la force est un faux droit, il est tout simplement un fait, qui n'a pas à être justifié. En érigeant son système sur ces fondements, Rousseau a été amené à poser le problème politique dans son essence même et il l'a identifié à la démocratie. En 1915, l'esprit perçant et inamical de l'apolitique Thomas Mann saisit la vérité philosophique de cette affirmation à première vue abusive : « On est politique, ou on ne l'est pas. Et si on l'est, on est démocrate. La prise de position intellectuelle en politique est démocratique. Croire à la poli-

tique, c'est croire à la démocratie, au *Contrat social.* Depuis plus d'un siècle et demi, tout ce que l'on comprend au sens le plus intellectuel sous le vocable "politique", remonte à Jean-Jacques Rousseau. Il est le père de la démocratie parce qu'il est le père de l'esprit politique même, de l'humanité politique. »[1] C'est la réfutation du droit de la force contenue dans le *Contrat social* qui explique, en dernière analyse, ces remarques de Mann : le droit et le politique s'établissent là où la violence cède à la réciprocité et au consentement. La démocratie, en excluant radicalement la domination de l'homme et en établissant l'autorité de la loi en tant que règle de réciprocité, réalise absolument le royaume du politique, à savoir de la justice, et donc l'État de droit. En un sens, tout penseur politique, ainsi que le suggère Mann, ne peut pas ne pas être rousseauiste, qu'il le veuille ou non : il a à se mesurer avec la doctrine du *Contrat social,* et il doit intégrer son message profond.

Après un siècle de lectures attentives, la doctrine de Rousseau a aussi montré la trame complexe de son organisation, si longuement méconnue (sauf par Kant). Afin de mieux pénétrer cette difficile structure philosophique, qui s'est révélée à mesure que les interprètes aiguisaient leurs regards et affinaient leurs instruments herméneutiques, j'ai d'abord jugé utile de refaire en quelque sorte le parcours de ces études. L'enrichissement progressif des thèmes critiques, retracé dans sa genèse, amène graduellement à se familiariser avec les résultats historiographiques du XX^e^ siècle, de plus en plus subtils et abstraits, et à se garder d'une approche naïve de ce petit traité, dont les qualités littéraires et la limpidité de

. *Considérations d'un apolitique*, Paris, Grasset, 1975, p. 33.

l'écriture ont souvent occulté le contenu philosophique. Je n'ai pourtant pas entendu reconstruire une histoire de la critique du *Contrat,* mais plutôt organiser de façon thématique et théorique des orientations même très divergentes du point de vue interprétatif : il s'agit d'une classification instrumentale donc, mais qui permet tout à la fois de faire mieux ressortir les problèmes philosophiques cruciaux que pose la politique de Rousseau et de s'orienter dans la multiplicité des interprétations. Elle s'intègre dans l'analyse de la pensée rousseauiste et n'en est pas le complément historiographique. Les courants essentiels que j'identifie, idéaliste et spiritualiste, hégélien et marxiste, néocontractualiste, sont en outre inséparables de l'évolution culturelle de notre époque et en marquent des phases sociales et intellectuelles cruciales : à chaque fois, l'approfondissement de leurs exigences éthiques particulières va de pair avec le recours au rousseauisme. Le miroir historiographique, avec son effet grossissant, rapetissant ou déformant sur les idées de Rousseau, permet finalement d'interroger le *Contrat social,* en guettant les difficultés qu'il recèle, en sollicitant de nouvelles réponses.

1 / LES GRANDS COURANTS INTERPRÉTATIFS DU *CONTRAT SOCIAL*

Le courant spiritualiste et idéaliste

Ce n'est qu'au XX^e^ siècle que naît la critique savante de la philosophie de Rousseau et qu'on rend justice au *Contrat social,* enfin reconnu comme l'un des trois ou quatre plus grands ouvrages de philosophie politique de tous les temps, à côté de la *République* de Platon, de la *Politique* d'Aristote, du *Léviathan* de Hobbes. Jusqu'alors, la pensée de Rousseau avait fait davantage l'objet de polémiques que d'études scrupuleuses. Mais après l'âge des bouillonnements romantiques et révolutionnaires, quelques universitaires s'appliquèrent enfin à l'examen sérieux des textes, et leurs recherches inaugurèrent le débat scientifique sur les différents rousseauismes, littéraire, moral, pédagogique, politique, etc.

La légende qui avait fait de Rousseau le précurseur du romantisme sentimental et, plus tard, les mouvements de réaction au positivisme avaient finalement fait du tort au penseur. Au nom de la dualité du sentiment et de la raison, on avait, soit nié la cohérence de la pensée en général, soit interprété la pensée politique comme une doctrine traversée de profondes déchirures et de problèmes sans solution. Bref, on jugeait contradictoire la coexistence chez le même auteur du génie littéraire et de la profondeur philosophique, de

l'urgence de scruter les mouvements du cœur et du souci de suivre les cheminements de l'esprit. Cette vision du rousseauisme a constitué un lourd héritage pour les exégètes contemporains, qui, tout en la réfutant, en ont été marqués en ce qui concerne la priorité assignée aux finalités spirituelles de l'individu au détriment de la réflexion spécifiquement politique. Les grands commentateurs de la première moitié de ce siècle, dans leur effort pour reconstituer une unité de réflexion si fréquemment perdue, ont fini, néanmoins, par conférer à la pensée de Rousseau une signification idéaliste ou spiritualiste. Leur démarche interprétative et leurs conclusions sont, bien entendu, très différentes les unes des autres. Ils sont cependant tous d'avis qu'un principe idéal l'emporte dans l'identification du but que Rousseau assigne à l'existence humaine, et que le problème essentiel de sa politique est moins celui des relations entre les hommes que celui du perfectionnement inscrit comme une nécessité morale dans leur nature d'êtres rationnels. Des spécialistes de la pensée politique tels que Vaughan et Derathé ne sont pas tout à fait à l'abri de ces préoccupations.

Les tendances et les catégories interprétatives que cette critique a affermies au XX^e^ siècle, s'étaient déjà manifestées avec Kant et, en période révolutionnaire et post-révolutionnaire, avec Burke, Constant, Hegel. Pour Kant, qui lit Rousseau avec une passion et une pénétration rarement égalées, sa pensée politique et morale est une source d'inspiration majeure : il en tire les notions cruciales d'impératif catégorique, de contrat, d'État de droit. Toutefois, à la valeur concrète de la volonté générale, en tant que guide qui *tend à la réalisation* de la démocratie, Kant substitue une idée de la raison inspirant l'action des gouvernants, moralement obligés de regarder le pacte et le

consentement du peuple *comme s'il s'agissait* de réalités historiques. De la sorte, il transforme le principe rousseauiste de l'autonomie politique (liberté comme obéissance aux lois dont on est effectivement l'auteur) en idée d'autonomie morale : la sortie de l'état de nature et l'obéissance aux lois deviennent un impératif de la raison s'imposant à la volonté libre, et la formation de l'état politique une étape moralement *nécessaire*. « De cette façon, on peut aussi accorder entre elles et avec raison les affirmations qui furent si souvent dénaturées et en apparence contradictoires du célèbre J.-J. Rousseau. Dans ses ouvrages sur l'*Influence des sciences* et sur l'*Inégalité des hommes*, il montre très justement la contradiction inévitable entre la civilisation et la nature du genre humain en tant qu'espèce *physique*, où chaque individu doit réaliser pleinement sa destination ; mais dans son *Émile*, dans son *Contrat social*, et d'autres écrits, il cherche à résoudre un problème encore plus difficile : celui de savoir comment la civilisation doit progresser pour développer les dispositions de l'humanité en tant qu'espèce morale. »[1] Le problème du perfectionnement moral est ainsi compris comme une fin à laquelle l'homme est nécessairement appelé en vertu de sa nature rationnelle, et il a la primauté sur le problème politique des relations sociales en le justifiant dans son fondement et dans sa fin.

Benjamin Constant et Hegel furent attirés par des problèmes plus précisément politiques. Constant adressa à Rousseau le reproche fameux d'avoir exhumé une notion antique de liberté : l'autonomie fruit de la participation politique à la *polis*. Celle-ci ne convenait pas au monde moderne, où la

1. « Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine », dans *Opuscules sur l'histoire*, Garnier-Flammarion, 1990, p. 154-155.

liberté s'identifie à l'indépendance qui garantit les libertés civiles des individus des atteintes du pouvoir politique[1]. Au nom de cette liberté négative et de la sauvegarde de la sphère privée, Constant formula les premières critiques libérales de la démocratie du *Contrat* et de l'aliénation totale en tant que redoutable alliée du despotisme. L'irlandais Edmund Burke visa l'égalitarisme du droit naturel en tant que doctrine abstraite, faisant appel à une nature et à une raison inexistantes, tandis que la nature réelle s'identifie au développement concret de l'histoire et de la tradition dans la richesse de ses acquisitions, statutaires, morales et religieuses. Le tort inexcusable de Rousseau avait été, bien sûr, celui de transmettre à la Révolution l'idée néfaste, au cœur du *Contrat,* de la liberté absolue des individus. Hegel fut profondément marqué par ce premier critique de la Révolution, dont les *Reflexions on Revolution in France* de 1790 avaient été promptement traduites en Allemagne. Pour Hegel, ainsi que pour Burke, l'individualisme rousseauiste et révolutionnaire est essentiellement « abstrait » car la liberté et la raison ne se réalisent que dans un peuple, dans la réalité historique de l'État. Il ne faut pas confondre, nous avertit Hegel, l'État, qui réalise la liberté éthique de la Raison objective et universelle, et la société civile qui protégeant, elle, la liberté et la propriété des individus, exprime la raison subjective. « Si l'on confond l'État avec la société civile et si on lui donne pour destination la tâche de veiller à la sûreté, d'assurer la protection de la propriété privée et de la liberté personnelle, c'est l'intérêt des individus comme tels qui est le but final en vue duquel ils se

1. « De la Liberté des Anciens comparée à celle des Modernes », dans *De la liberté des Modernes : écrits politiques,* Le Livre de poche, 1980.

sont unis et il s'ensuit qu'il est laissé au bon vouloir de chacun de devenir membre de l'État. Mais l'État a un tout autre rapport avec l'individu ; étant donné que l'État est Esprit objectif, l'individu ne peut avoir lui-même de vérité, une existence objective et une vie éthique que s'il est membre de l'État. »[1] La conception de l'État du *Contrat social* contient, selon Hegel, une ambiguïté foncière à cause du concept de liberté affirmé par la volonté générale : la liberté abstraite de la volonté individuelle en tant que justification absolue de la société politique, « sans égard au droit positif des États »[2].

En 1915, avec une édition des écrits politiques précieuse encore aujourd'hui, Vaughan inaugure l'examen scientifique de la philosophie de Rousseau, et il édifie une interprétation de sa pensée en s'inspirant du positivisme historique de Burke et de Hegel et de l'organicisme de Platon. À son avis, la grande question de la politique de Rousseau « est de savoir si quelque forme de vie sociale est essentielle à l'existence de l'homme en tant qu'être intellectuel et moral. En répondant à cette question, Rousseau s'accorde avec la meilleure tradition philosophique : avec Platon et Aristote pour les anciens, avec Vico et Montesquieu pour la génération qui l'avait précédé. Et les penseurs suivants, à partir de Burke, ont suivi ses traces »[3]. Selon Vaughan, Rousseau reproduirait dans le *Contrat social* l'idéal platonicien de l'État illustré de façon exemplaire dans le *Criton* : les parties du corps, ou bien les membres d'une famille, sont dans une dépendance réciproque qui, étant naturelle, est

1. *Principes de la philosophie du droit,* Vrin, 1993, § 258, p. 258-259.

2. *Leçons sur l'histoire de la philosophie,* Vrin, 1985, t. VI, p. 1747 ; cf. aussi *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Vrin, 1987, p. 339.

3. *The Political Writings of J.-J. Rousseau,* Oxford, New York, 1962 ; 1re éd., Cambridge Univ. Press, 1915, p. 54-55.

absolue. Cette unité organique peut être comparée, selon Vaughan, à l'union existant entre les citoyens et la patrie. Face à l'une des catégories fondamentales de l'histoire de la pensée politique, à savoir l'alternative entre organicisme et individualisme, le *Contrat social* se trouverait finalement rangé du côté du premier. C'est Aristote qui dans la *Politique* définit une fois pour toutes le principe de l'organicisme : par nature la cité est antérieure à la famille et à l'individu car le tout est antérieur à la partie[1]. L'État est un tout dont les parties concourent, dans l'interdépendance réciproque et chacune suivant sa propre destination, à sauvegarder l'existence ; les individus, en tant que tels, n'ont pas d'autonomie. Dans cette perspective, le mérite de Rousseau serait d'avoir retrouvé la nature rationnelle et morale de l'homme dans l'union qu'il entretient avec le corps politique : comme pour Platon et pour Aristote, l'individu est une partie indivisible de la communauté parce que c'est grâce à la cité, c'est-à-dire à la société politique organisée, qu'il réalise son humanité et suit les préceptes de son âme rationnelle, sa vraie nature. Ces conceptions, impliquant la sociabilité naturelle des hommes, sont le berceau du droit naturel ancien, notamment stoïcien, qui fondait la morale sur la loi de la nature et de la raison, voire sur l'ordre naturel divin.

Cette approche amène néanmoins Vaughan à mettre en valeur la dette de Rousseau envers le positivisme de Hobbes : à la différence des jusnaturalistes, pour lesquels l'État ne faisait que sanctionner le droit naturel, l'ensemble des normes universelles que tout homme peut découvrir grâce à la raison dont le Créateur l'a pourvu, Hobbes et Rousseau font de l'État l'unique source du droit : seul le droit établi *(positum)* par

. *Politique*, liv. I, 1253 *a*.

l'autorité souveraine est reconnu, la loi naturelle étant dépouillée de toute valeur juridique. Sur les points essentiels du *Contrat social,* Vaughan conclut alors « premièrement, que le sens moral en tant que devoir envers les autres ne naît qu'avec la fondation de l'État. Deuxièmement, que ce sens moral appartient directement à la communauté ainsi organisée, et seulement de façon dérivée aux individus. Troisièmement, que la justice ne peut être garantie qu'à condition d'avoir totalement "soumis" ou "annulé" la volonté de l'individu, et de l'avoir remplacée par l'ensemble de la communauté »[1].

Les principes individualistes du pacte et de la volonté générale ne font pas reculer Vaughan, qui, à l'exemple de Hegel, identifie dans la politique de Rousseau une tension entre deux tendances philosophiques différentes : à son sens, l'individualisme rationaliste des *Discours* et des tout premiers chapitres du *Contrat*, évolue par la suite vers le collectivisme des œuvres de la maturité. Et, pour l'essentiel, l'idéal politique rousseauiste aurait eu le mérite de s'opposer à l'individualisme abstrait et au libéralisme de Locke. Le rôle et le statut de l'individu restera longtemps au centre du débat sur le *Contrat social* dans les termes fixés par Vaughan, même après que Derathé en aura donné une réfutation décisive.

Ernst Cassirer ne partage pas les analyses de Hegel et de Vaughan ni, surtout, leur dédain de la raison « abstraite » des Lumières. L'individualisme de Rousseau est donc abordé à partir de soucis théoriques différents, permettant de ressouder la fracture entre second *Discours* et *Contrat*, individu et société, produite par un siècle de querelle antirévolutionnaire. À la suite de Kant, Cassirer rattache solidement l'anthro-

. *The Political Writings*, p. 54.

pologie au problème politique en soulignant que Rousseau, le premier, montre que le mal dont souffre l'homme n'est pas l'ouvrage de sa nature corrompue, ni la conséquence de la volonté divine, mais le résultat de l'histoire, et plus précisément de la société[1]. En refusant le péché originel et en retraçant le développement de l'inégalité, Rousseau a innocenté l'homme et justifié Dieu ; il a résolu le problème de Leibniz et de Bayle, le problème de la théodicée. Mais ce faisant, il a dit à l'homme qu'il ne pouvait attendre son salut que de lui-même, qu'il était, seul, chargé du poids de son destin. Puisque les maux qu'il essuie ont pour cause la violence des rapports sociaux, une cause sur laquelle il a le pouvoir d'agir, il peut alors tâcher de modifier ces rapports, de réformer la société, en établissant le règne de la loi et de l'égalité là où dominent les rapports de force et les privilèges.

C'est donc logiquement que Cassirer reconnaît aux principes individualistes du contrat et de la volonté générale toute leur importance, et au système d'idées de Rousseau toute sa cohérence. La formation morale de l'homme, l'éducation, est par là même placée au centre du rousseauisme, mais dans une perspective qui s'oppose à celle de l'État éthique sur la question, justement, du rapport individu/cité : l'État n'est pas une réalité naturelle, une communauté où les composants s'effacent. Il est composé d'individus qu'il a la tâche de protéger

1. Dans ses *Remarques touchant les observations sur le sentiment du beau et du sublime*, Kant avait écrit : « Rousseau le premier de tous découvrit sous la diversité des formes humaines conventionnelles la nature de l'homme dans les profondeurs où elle était cachée, ainsi que la loi secrète en vertu de laquelle la Providence est justifiée par ses observations. Jusqu'alors, l'objection de Manès avait encore toute sa valeur. Depuis Newton et Rousseau, Dieu est justifié, et désormais la doctrine de Pope est vraie », dans *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, Vrin, 1997, p. 66.

et de rendre aptes à la société par le moyen de la loi, de la raison, de l'éducation : il s'acquitte par là de sa fonction spécifique qui est celle d'instaurer le droit et la justice, c'est-à-dire la liberté. « À l'idée de l'État considéré comme institution de bienfaisance ou comme puissance, il (Rousseau) oppose l'idée de l'État fondé sur le droit [...]. C'est une idée, un sentiment, inspirés de Rousseau qui ont fait dire à Kant que si l'on n'assurait pas le triomphe de la justice, l'existence des hommes sur terre était une chose dénuée de toute importance. »[1] En sortant l'homme de son indépendance bestiale et de ses états de servage, l'État, grâce au droit, lui rend sa liberté, et la dignité morale à laquelle sa nature le destine et dont les contingences historiques le privent : l'accomplissement de la destination morale des individus offre à la politique son ultime justification métaphysique. À l'intérieur de ce courant qui privilégie la finalité idéale, deux tendances distinctes se profilent donc, qui seront à l'origine des grandes orientations postérieures, l'une, marxiste et collectiviste, et l'autre, libérale et individualiste, se réclamant pour la première de Hegel et pour la seconde de Kant.

Par le biais de l'approche existentielle, psychologique et littéraire, la lecture spiritualiste de Pierre Burgelin et celle, kantienne, de Jean Starobinski, deux études représentatives de l'atmosphère culturelle des années cinquante, se fondent, encore une fois, sur ce courant idéaliste. Ils proposent une interprétation globale de l'œuvre de Rousseau confiée à des antinomies donnant lieu à des métaphores fortement évocatrices : l'être et le paraître, la transparence et l'obstacle, le

1. « L'unité dans l'œuvre de Rousseau », dans *Pensée de Rousseau,* Éd. du Seuil, 1984, p. 49-50. Cf. aussi *Le problème Jean-Jacques Rousseau,* Hachette, 1987 ; 1re éd., 1932.

masque et le voile. Burgelin écrit que « sur des registres différents, les *Confessions* et le *Contrat social* forment des tentatives de même espèce : elles visent à révéler le mystère de l'homme total »[1]. La quête existentielle et la quête théorique montrent également que le souci le plus profond de Rousseau fut la recherche de l'unité : dans le grand problème qui consiste à mettre la loi au-dessus de l'homme, il faut discerner celui de soumettre l'homme au projet divin. Le fondement dernier de la religion civile est alors d'ordre théologique, et non sociologique, et contient la raison d'être du moralisme existentiel de Rousseau, qui « reste irrévocablement spiritualiste : le monde n'est qu'un paysage »[2] : sa pensée se trouve ainsi tout entière gagnée par le sentiment de lassitude et de renoncement dont les derniers ouvrages autobiographiques sont pétris.

Pareille conclusion peut être appliquée aux analyses de Starobinski. Dans ce cas, le refuge contre le mensonge du monde est repéré, non pas dans la transcendance religieuse, mais dans l'intériorité de la conscience. Starobinski renoue le fil de ce thème tout au long de l'œuvre et le ramène au problème crucial de la vie et de la réflexion de Rousseau, celui de la fracture entre apparence et réalité. L'expérience de la solitude qui en dérive, si omniprésente, si impérieuse, si engageante, lui inspire sa critique radicale de la société ainsi que sa réflexion sur le remède : elle se révèle comme l'exigence psychique originaire, surgie de son incapacité de se mettre en relation avec les autres. C'est le promeneur solitaire, bien sûr, qui trouve les mots pour exprimer une situation existentielle si décharnée : la lueur qui émane de ce chant du cygne éclaire,

1. *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau,* PUF, 1952 ; Slatkine Reprints, 1978, p. 16.

2. *Ibid.*, p. 578.

selon Starobinski, la recherche d'une vie avec la netteté que seules les situations extrêmes laissent émerger. La pensée politique a sa place dans cette analyse. Et, pour ce qui est du contenu doctrinal, l'attention réservée aux lectures de Kant et de Cassirer pourrait seule suffire à signifier l'orientation de Starobinski. La divergence entre la perspective critique du second *Discours* et celle, normative, hors de l'histoire, du *Contrat,* est vigoureusement soulignée. Cependant, le critique de la civilisation et l'auteur des *Discours* l'attirent plus que le rédacteur du *Contrat.* « Rousseau a pensé historiquement le problème des origines de l'inégalité, mais il ne s'est pas préoccupé de résoudre le problème "eschatologique" de la fin de l'inégalité dans l'histoire humaine. Le *Contrat social* est un postulat sans point de repère historique [...]. Après avoir posé les problèmes dans la dimension historique, Rousseau en vient à les vivre dans la dimension de l'existence individuelle. »[1] On ne saurait reprocher à Starobinski de privilégier les ouvrages littéraires et autobiographiques. Il nous livre, ce faisant, une recherche irremplaçable sur les liens souterrains qui soudent les ouvrages de Rousseau, sur les corrélations intimes et créatrices entre esthétique et philosophie, sur les profonds enchevêtrements de la pensée et de la vie psychique. Toujours est-il que la focalisation d'une telle expérience psychique et littéraire et de son destin d'exténuation projette *sa propre* lumière sur des idées que Rousseau propose comme vraies et universalisables. Cette lecture crépusculaire, non moins que la recherche par Burgelin de l' « homme total », met finalement en sourdine des ressorts et des soucis essentiels de la

1. *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle,* Gallimard, 1971 ; 1re éd., 1957, p. 49-50.

réflexion politique et morale de Rousseau. Dans les deux cas, l'accent mis sur la subjectivité pure et sur la tension vers une autonomie qui se resserre dans l'unité de la conscience, la citadelle intérieure inattaquable, aboutit à la valorisation d'une notion qui implique, comme le dit Starobinski, la « vaporisation » totale de la réalité concrète.

C'est dans une tout autre perspective que Robert Derathé aborde Rousseau. Dans son *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, il nous montre que Rousseau a ouvert une nouvelle ère de la philosophie politique. À l'encontre de ses contemporains, il était persuadé que tout tient radicalement à la politique, que la vie en société est pour l'homme la condition de sa sortie de l'état de stupidité animale et de tout progrès moral, et que l'idée fondamentale du *Contrat social* sera transmise à Kant et à Hegel : seule la toute-puissance de l'État assure à l'homme son autonomie. Néanmoins Derathé se penche sur les sources, au lieu d'étudier, ainsi qu'il l'avait envisagé au départ, l'influence de Rousseau sur la philosophie classique allemande : tout en ayant repensé les grandes questions et forgé des problèmes nouveaux à l'usage de la postérité, pour ce qui était de la conception du pacte comme l' « acte du monde le plus volontaire », la doctrine politique de Rousseau restait le point d'aboutissement de la tradition du droit naturel. Derathé a identifié avec précision le problème politique et juridique du *Contrat social*, à savoir la légitimité de l'État et la justification du pouvoir souverain. Il nous montre que les conceptions de l'état de nature, du droit naturel, du pacte, dérivent de cette tradition et que Rousseau, tout en refusant comme Hobbes le principe de sociabilité naturelle, suit de près les idées de Locke sur la « loi naturelle », la règle de justice indépendante de l'État à laquelle tout être rationnel, et le souverain, sont tenus

de se soumettre. Il s'agit là de la notion fondamentale du droit naturel, et Derathé s'applique à montrer avec énergie que Rousseau ne l'a jamais sacrifiée à la toute-puissance de l'État. Une étape essentielle de cette démonstration est sa réfutation de la lecture de Vaughan, défenseur de la thèse du démantèlement rousseauiste du droit naturel classique.

C'est précisément du caractère obligatoire de la loi naturelle, absolu avec Locke ou relatif avec Hobbes, que dépend la possibilité d'interpréter la doctrine de Rousseau en des directions opposées, libérale ou despotique et totalitaire. Derathé reconnaît la solidité des analyses du critique anglais et il lui concède qu'il ne serait pas question d'appliquer à l'état de nature de Rousseau la loi naturelle de Locke ; à condition toutefois de reconnaître que son caractère obligatoire est fonction du développement de la raison. L'obligation ne s'applique pas au sauvage, ni à l'enfant, mais l'homme qui jouit de sa faculté rationnelle y est invariablement tenu. Si la loi naturelle n'est pas antérieure à l'État, écrit Derathé, elle lui est supérieure et lui impose sa règle par le moyen de la volonté générale, à savoir la volonté rationnelle de chaque individu, qui se forme grâce à la vie sociale. Le droit naturel et l'individualisme de Locke restent le fondement de l'État de droit du *Contrat* légué à Kant : « Sur ce point, les conclusions de Rousseau rejoignent entièrement celles de l'école du droit naturel, et pour lui, comme pour Locke ou Pufendorf, la loi civile ne doit rien commander qui soit contraire à la loi naturelle. Le pouvoir de l'État n'est donc absolu qu'en apparence. »[1]

Pourtant, avec le principe de la souveraineté de la loi, Kant a

1. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps,* Vrin, 1974 ; 1re éd., 1950, p. 165.

emprunté à Rousseau l'idée de liberté comme autonomie et transformé une conception politique en un principe de morale individuelle, l'impératif catégorique, entraînant l'*obligation morale* pour l'homme de former des sociétés civiles et d'*obéir absolument* au pouvoir : une idée impliquée dans l'État éthique de Hegel, mais que Rousseau ne partage pas. Derathé reconnaît cet écart ; néanmoins son interprétation tient un équilibre instable entre le souci d'ancrer Rousseau dans les problèmes de son temps et la tentation de le projeter vers les solutions de l'avenir. Il apprécie son individualisme politique, mais il regrette le dernier lien qui le maintient accroché à une tradition, la doctrine du droit naturel, en cours d'effritement : après tout, il n'aurait fallu à Rousseau qu'un dernier pas pour expliciter toutes les conséquences déjà inscrites au cœur de sa doctrine. « Ainsi, contrairement à ce que l'on pourrait croire, l'état de nature n'est pas, selon Rousseau, l'état le plus convenable au genre humain, ni le plus conforme à notre vraie nature. C'est seulement au sein de la société civile, sous la contrainte des lois, que l'homme peut développer toutes ses facultés et vivre conformément à sa destination naturelle. Kant l'avait parfaitement compris et [...], sur ce point plus conséquent que Rousseau, n'hésitera pas à affirmer que c'est pour l'homme non seulement une nécessité, mais une véritable obligation de former des sociétés civiles. »[1]

Ces interprétations donnent l'impression que, en sollicitant les textes en direction de finalités idéales et de sens métaphysiques et absolus, on finit toujours par mettre Rousseau en contradiction avec lui-même, malgré la rigueur critique et la justesse des analyses déployées.

. *Ibid.*, p. 247.

L'étude de Bernard Groethuysen sur Rousseau, qui formait un chapitre d'un ouvrage plus vaste consacré aux origines de l'esprit bourgeois et révolutionnaire en France, fut écrite en 1919, mais publiée posthume et inachevée en 1949, et elle se révéla un des fruits les plus précoces du renouveau rousseauiste au début du siècle. Seule l'attention portée à l'essor de l'esprit bourgeois émerge du marxisme de l'auteur. Tout en soulignant la singularité de Rousseau par rapport à son temps, et tout en insistant sur la duplicité de son idéal, l'homme d'un côté et le citoyen de l'autre, il s'attache à entrer plus profondément dans ses exigences, psychiques et intellectuelles, pour en saisir les mobiles unificateurs. C'est surtout le problème moral, conclut Groethuysen, qui rattache Rousseau au combat des Lumières, jusqu'alors de nature éminemment intellectuelle : un problème qui n'a toutefois rien de commun avec celui des moralistes, soucieux de valeurs absolues, pour lesquels le choix entre le bien et le mal est dépourvu d'ambiguïté. Le problème moral s'identifiait pour Rousseau avec le problème des relations humaines, et c'est comme réformateur moral qu'il fut perçu à son époque et pendant la Révolution. Plus conscient que ses contemporains

de l'impossibilité de puiser dans la nature et dans l'histoire ordre et valeurs, Rousseau revendique, comme eux, le droit à la critique dans tous les secteurs du savoir y compris celui de la religion. Et il refuse les dogmes d'Ancien Régime de l'inégalité, des privilèges, des hiérarchies sociales. Contre le prestige du rang, il rend à l'homme du peuple, avec le droit, sa dignité et sa valeur[1]. L'analyse de Groethuysen nous achemine sur la voie du grand débat autour de l'influence des Lumières et de Rousseau sur la Révolution française. À l'intérieur des problèmes que pose ce débat, nous retrouvons les idées développées par Hegel et, après lui, par Marx, car le principe de la libre volonté de l'individu, à la base de l'État du *Contrat,* repris par Kant et par la Révolution, a toujours été la cible privilégiée de leurs attaques.

La question du rapport Rousseau-Marx est très controversée. Dans *Le Capital,* Marx, nourri de la pensée des Lumières, cite un de ces passages fulgurants si fréquents dans la rhétorique de Rousseau, en le retouchant pour ses fins[2]. Pendant l'été 1843, il avait lu le *Contrat* et en avait recopié maints passages. Mais le grand auteur de Marx est Hegel et, quoiqu'il ait des égards pour Rousseau, pour l'essentiel, il l'assimile, à l'exemple du maître, aux philosophes et aux théoriciens du droit naturel. Dans la *Question juive* et dans les *Grundrisse,* il critique la considération abstraite de l'individu et du citoyen, isolés de leur contexte social : une perspective qui ignore l'homme concret toujours noyé dans la famille ou dans la

1. *J.-J. Rousseau,* Gallimard, 1949, p. 125.

2. « Je permettrai, dit le capitaliste, que vous ayez l'honneur de me servir, à condition que vous me donniez le peu qui vous reste pour la peine que je prends de vous commander », *Œuvres. Économie,* Pléiade, 1963, I, p. 1207. Le passage est tiré du *Discours sur l'économie politique, OC,* III, p. 273.

communauté, dont il ne s'est émancipé qu'à l'âge moderne avec l'essor de la société marchande. La théorie de l'état de nature et la démocratie politique ne sont, pour Marx, que l'idéologie de l'État bourgeois, le revêtement idéal grâce auquel celui-ci

Les idéaux abstraits de la politique cachent le monde aliéné des égoïsmes de la classe au pouvoir : l'affranchissement de l'aliénation et de l'oppression ne pourrait donc venir des principes de droit, puisque tout système étatique ne tend qu'à conserver les intérêts qu'il exprime et se refuse à tout renouvellement radical. Cette analyse de Marx se fonde entièrement sur la conception libérale de Hegel de la société civile, domaine des conflits et des intérêts privés, opposée à la sphère supérieure et absolue de l'État, lieu intouchable de l'intérêt public. Tout en lui prêtant une connotation négative, Marx retient la conception idéaliste hégélienne de la politique, indifférente aux réalités concrètes, et l'assimile à la religion : le ciel a la même fonction de compensation pour les exclus que l'idéal égalitaire de la démocratie politique. La libération des individus suppose donc la suppression de l'État en tant que centre de pouvoir séparé de la société civile. Ces « robinsonnades », ces « fictions pauvrement imaginées au XVIII[e] siècle », n'expriment nullement un retour à l'état de nature. « Le "Contrat social" de Rousseau, qui établit des rapports et des liens entre des sujets indépendants par nature, ne repose pas non plus sur un tel naturalisme [...]. Il s'agit plutôt d'une anticipation de la "société civile", qui se préparait depuis le XVI[e] siècle et qui, au XVIII[e] siècle, marchait à pas de géants vers sa maturité. »[1] Dans

1. « Introduction générale à la critique de l'économie politique *(Grundrisse)* », dans *Œuvres. Économie,* I, p. 235.

cette perspective, l'appel à la raison et à un ordre idéal des philosophes et de Rousseau se condamne à l'utopie car il ignore le mouvement dialectique de l'histoire, à savoir son progrès vers l'émancipation des hommes grâce à la lutte des classes, toujours en rapport avec les différentes phases du développement de la production. C'est également pour cette raison que le rousseauisme n'aurait pas eu d'efficacité réelle dans les luttes révolutionnaires, bien qu'il ait inspiré la *Déclaration des Droits*, sanction des libertés formelles : la faillite de l'action de ses admirateurs, Robespierre et Saint-Just, le prouva[1].

Les historiens de la Révolution s'inspirant du marxisme n'ont pas manqué d'être influencés par cette approche. Les riches analyses que Soboul a consacrées à ce sujet le montrent : d'une part, après la phase de définition des principes de la *Déclaration*, dans l'action révolutionnaire, le jacobinisme infléchit et dépasse le rousseauisme ; de l'autre, l'idéal petit-bourgeois commun à Rousseau et aux jacobins et en contradiction avec l'évolution économique, ainsi que la conception purement politique des rapports de force, vouent à l'échec le programme social de Robespierre. « La référence au *Contrat social* a constitué pour l'Incorruptible, dans ses luttes à l'Assemblée constituante, alors qu'il s'agissait de défendre les droits de l'individu, une arme efficace. Par contre, le rousseauisme s'est révélé politiquement inefficace à l'époque du jacobinisme triomphant, alors qu'il fallut s'assurer le salut de l'État révolutionnaire. Essayant de résoudre l'une des gran-

1. « Plus l'État est puissant, donc plus un pays est *politique*, moins il est disposé à chercher dans le *principe de l'État* – c'est-à-dire dans l'*organisation actuelle de la société*, dont l'État est l'expression active, consciente et officielle –, la raison de tares *sociales* et à en comprendre le principe *général* [...]. La période *classique* de l'intelligence politique, c'est la *Révolution française.* » Article de Marx paru dans le *Vorwärts* en août 1844, dans *Œuvres,* III, p. 409-410.

des contradictions de la philosophie politique de son siècle tiraillée entre les droits de l'individu et les exigences sociales, entre l'étatisme de Hobbes et l'individualisme de Locke, Rousseau avait découvert la solution en dehors du réel : le *Contrat social* n'eut aucune prise sur la réalité de l'An II. »[1]

Plus précisément, les héritiers de la tradition hégélienne et marxiste s'organisent essentiellement en une polarité de tendances : l'enseignement de Marx les pousse soit à découvrir l'insuffisance ou l'archaïsme des solutions rousseauistes, soit à valoriser les aspects potentiellement révolutionnaires, et donc anticipateurs, de la critique sociale des *Discours* et du *Contrat*. Pour ces derniers, Rousseau, qui ne pouvait pas connaître les lois scientifiques de l'histoire, à savoir l'évolution dialectique des forces productives, demeure néanmoins un des auteurs de Marx, un de ses grands devanciers, bien que, curieusement, il ne l'ait pas compris.

Ce fut surtout en Italie et en France que ce courant critique prit de l'ampleur. Les marxistes italiens découvrent le rapport Rousseau-Marx à l'intérieur du débat théorique plus vaste sur la recherche d'une « voie italienne » vers le socialisme. Dans des essais rédigés à partir de 1954, le philosophe Galvano Della Volpe développe deux analyses partiellement divergentes reproduisant la double attitude fixée précédemment. Il confirmait d'une part le caractère abstrait et bourgeois de l'individualisme du *Contrat*, héritier de la tradition du droit naturel, platonicienne et chrétienne, et son incapacité à libérer les hommes grâce à l'action révolutionnaire ; il mettait d'autre part en relief la dette de Marx vis-à-vis de Rousseau au

1. « Jean-Jacques Rousseau et le jacobinisme », in *Études sur le* Contrat social *de Jean-Jacques Rousseau*, Actes des Journées tenues à Dijon, Les Belles Lettres, 1964, p. 409.

sujet de la conception de l'égalité que l'on retrouve dans le second *Discours*. Il s'agirait là, comme dans la *Critique du programme de Gotha*, non de l'égalité niveleuse de Babeuf et des sociétés utopiques, mais de l'égalité prenant en compte la différence des besoins qui sera réalisée dans la deuxième phase de la révolution, la révolution proprement communiste : alors que le droit bourgeois, qui ignore les différences individuelles, s'avère un droit inégal, et donc injuste ; c'est le droit à l'inégalité, comme tous les droits. Della Volpe estime que cette critique par Marx du droit bourgeois sanctionné par la Révolution, est déjà tout entière contenue dans le second *Discours* de Rousseau, qui ne néglige pas la différence des individus, de leurs facultés comme de leurs besoins[1].

Lucio Colletti, un disciple de Della Volpe, estime au contraire que, chez Rousseau, il s'agit de faire en sorte que les rangs sociaux soient proportionnels aux différents *mérites*, aux différences naturelles. En revanche, l'héritage de Rousseau se montrerait dans la théorie « politique » révolutionnaire de Marx et de Lénine, déjà entièrement préfigurée dans le *Contrat social*. À partir de la critique de la société, adressée selon Colletti à la société civile bourgeoise plutôt qu'à la société en général, jusqu'à la théorie de la démocratie directe, le sens profond de la doctrine va dans la direction de l'extinction de l'État. La critique de la représentation et l'autonomie d'une communauté régie uniquement par la volonté générale des individus, annonce la société communiste sans classes, et donc sans État. « Le développement ultime auquel tend toute la théorie du *Contrat social,* est constitué, littéralement, par la nécessité de l'abolition ou de l' "extinction de l'État" La

. *Rousseau et Marx,* Grasset, 1974, p. 183.

société est une vraie "société" quand elle est l'expression de la "volonté générale", c'est-à-dire d'une socialisation effective, d'un intérêt commun réel [...]. La théorie "politique" révolutionnaire, telle qu'elle s'est développée après Rousseau, est déjà entièrement contenue et préfigurée dans le *Contrat social* ; ou pour être plus explicite, en ce qui concerne la théorie "politique" au sens étroit, Marx et Engels n'ont rien ajouté à Rousseau, si ce n'est l'analyse (certes très importante) des "bases économiques" de l'extinction de l'État. »[1]

La critique française aussi reconnaît que Rousseau a frayé la voie au socialisme moderne. Ainsi, sur le thème de l'anti-parlementarisme, Guy Besse affirme que le *Contrat social* annonce la démocratie prolétaire de Lénine[2], et, à l'exemple de Engels dans l'*Anti-Düring*[3], il voit dans la critique sociale du second *Discours* « un effort génial pour retrouver la dialectique de l'histoire et pour remonter jusqu'au moment où, par l'opposition de la propriété privée, l'humanité s'oppose à elle-même de telle manière que les progrès de la civilisation sont inséparablement les progrès de l'inégalité »[4]. De son côté, René de Lacharrière souligne l'universalité de la critique sociale de Rousseau et de son projet politico-juridique axé sur la liberté individuelle, finalité dont aucun socialisme digne de ce nom ne saurait se passer : Marx, avec son analyse, n'a pris en compte que l'asservissement économique qui résumait « tous les maux de l'univers ». Ce faisant, le socialisme encourt « le

1. *De Rousseau à Lénine,* Gordon & Breach, 1974 ; éd. ital., 1969, p. 256.

2. « De Rousseau au communisme », in *Europe*, novembre-décembre 1961, p. 179.

3. *Anti-Düring,* Éd. Sociales, 1977, p. 168-169.

4. « Marx, Engels et le XVIII[e] siècle », in *Studies on Voltaire*, 24, 1963, p. 168-169 ; du même auteur, cf. aussi *Jean-Jacques Rousseau. L'apprentissage de l'humanité,* Éd. Sociales, 1988.

reproche même que Marx faisait à la théorie démocratique : c'est-à-dire de ne constituer qu'une solution partielle, mais qui se donne comme globale, de sorte qu'elle peut contribuer à maintenir les hommes en sujétion. Pour éviter ce danger, nullement imaginaire, il faut bien que le dernier mot du socialisme revienne à la volonté libérée ; donc que le dernier mot dans le dialogue doctrinal revienne à Rousseau »[1].

Mais la critique marxiste française est aussi encline à suivre la leçon de Marx et à reconnaître à l'attitude rousseauiste un caractère foncièrement bourgeois, et plus précisément petit-bourgeois. C'est le cas de Louis Althusser, qui publia en 1967 un article centré sur le problème du contrat social, dont il souligne la singularité de la conception et en même temps la valeur révolutionnaire bourgeoise : il retrouve la critique marxienne de l'individu pur, de l'homme abstrait de la société et des classes. Rousseau, ignorant les contradictions sociales, n'a pas de véritable solution à offrir, et se réfugie dans l'idéologie (la grande place faite aux mœurs et à la religion) et dans l'utopie régressive[2]. La théorie politique de Rousseau, écrit Althusser, se structure suivant des décalages qui, au bout du compte, empêchent toute action révolutionnaire. Les concepts essentiels du *Contrat* – le contrat, le droit, la politique, l'économie – s'articulent en fait dans le réel, dans le droit, dans les rapports économiques et historiques, dans les doctrines existantes : « Le décalage est bel et bien, et en toutes lettres, le Décalage même de la théorie par rapport au réel dans son effet : décalage entre deux pratiques toutes deux impossibles [...]. Il reste pourtant

1. « Rousseau et le socialisme », dans *Études sur le* Contrat social, p. 527.

2. « Sur le *Contrat social* (Les Décalages) », in *Les Cahiers pour l'Analyse*, 1967, n. 8, p. 42.

un recours, mais d'une autre nature : un *transfert*, cette fois, le transfert de l'impossible solution théorique dans l'autre de la théorie, la littérature. Le "triomphe fictif" admirable, d'une écriture sans précédent : *La Nouvelle Héloïse*, l'*Émile*, les *Confessions*. Qu'elle soit sans précédent n'est peut-être pas sans rapport avec l' "échec", admirable, d'une théorie sans précédent : le *Contrat social*. »[1]

Jean-Louis Lecercle, tout en soulignant le caractère petit-bourgeois et utopique de l'idéal rousseauiste, est plus nuancé dans son évaluation : la préoccupation essentielle de Marx, celle de l'épanouissement de la personne, en fait à coup sûr un héritier de Rousseau. Certes, l'idée abstraite d'un État fondé par un acte volontaire d'individus rationnels sera rejetée et son origine replacée à l'intérieur des contradictions économiques seulement grâce à la dialectique : mais le système rousseauiste et le système marxien, « sont deux systèmes de pensée dont chacun ne pouvait naître qu'à une certaine époque, et un marxiste n'aurait rien compris au marxisme, qui reprocherait à Rousseau de ne pas l'avoir été »[2].

À cette veine interprétative appartiennent aussi deux importantes monographies entièrement consacrées à la philosophie politique. En 1960, paraît en Allemagne le volume de Iring Fetscher, *La philosophie politique de Rousseau*. Selon Fetscher, Rousseau avait saisi la crise qui traversait le monde occidental, mais son remède était arriéré, et son conformisme moral, ainsi que son rêve d'autarcie rurale, ne soutenaient pas la comparaison avec les analyses des économistes et l'idée

1. *Ibid.*

2. « Rousseau et Marx », in *Rousseau after two hundred years*, Cambridge Univ. Press, 1982, p. 79 ; du même auteur, cf. aussi *Jean-Jacques Rousseau, modernité d'un classique*, Larousse, 1973.

libérale naissante. « Rousseau ne fut pas, à l'époque du capitalisme, le théoricien de la démocratie européenne moderne : en une période de crise, il ne fournit à la révolution bourgeoise qu'un mot d'ordre involontaire, en montrant le petit État de la vertu républicaine sans contrastes sociaux comme le seul légitime [...]. Pour pouvoir être révolutionnaire en France, Rousseau aurait dû être socialiste, ou alors renoncer à sa théorie politique. Le projet de Rousseau était encore entièrement sous le charme de l'idéal classique de la *polis*, qu'il voyait resurgir, à quelques modifications près, dans ses républiques petites-bourgeoises. Le premier théoricien de la moderne démocratie de masse fut Alexis de Toqueville. »[1] De la sorte, quoiqu'il souligne la valeur normative et formelle des notions de contrat et de volonté générale, Fetscher, en bon élève de Marx, refuse finalement d'attacher trop de prix à une doctrine politico-juridique, à savoir à une méditation sur l'État et sur ses fondements de légitimité : au nom d'une idéologie étrangère à sa réflexion, la pensée politique de Rousseau se trouve tout entière amoindrie.

La monographie de Bronislaw Baczko, publiée en Pologne en 1964 et en France en 1970 *(Rousseau. Solitude et communauté)*, parvient à des conclusions assez similaires, bien que par des développements critiques plus enchevêtrés et moins purs sous le profil idéologique. Elle est une synthèse, et un miroir, des tendances des décennies qui l'ont précédé et les études de Starobinski sont aussi importantes pour pénétrer cet ouvrage, que la philosophie de Hegel et de Marx. En valorisant, dans tous les écrits de Rousseau, les soucis d'ordre

1. *Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs,* Neuwied, 1960, p. 260.

sociologique et la constante autoanalyse, Baczko aboutit au thème de l'aliénation qu'il considère comme crucial pour la vie et pour la pensée de Jean-Jacques. Chez Rousseau, écrit Baczko en se souvenant du schéma dialectique hégélien, la société idéale réaliserait une synthèse entre nature et histoire suivant un rythme ternaire : l'état de liberté, c'est le retour de l'homme à ses dispositions originaires et le dépassement de l'aliénation présente.

L'emploi de ces catégories philosophiques et le recours constant à la vision du monde de Rousseau s'articulent finalement en une analyse sociologique, qui véhicule le sens global de la lecture de Baczko. L'utopie rousseauiste serait le résultat de l'impossible fusion des idéaux contradictoires de la communauté et de la société : la petite communauté cloisonnée, réglée par des rapports transparents et « affectifs », par les mœurs et les coutumes et non par l'intérêt, ne s'accorderait pas avec l'individualisme du droit naturel, dont Rousseau n'arrive point à se défaire. La volonté générale, interprétée dans un sens anti-individualiste, sociologique plutôt que normatif, réalise selon Baczko l'intégration de l'individu dans la communauté et rend presque superflue l'institution de la loi comme règle imposée de l'extérieur ; elle réalise la cohérence interne, la solidarité morale et affective spontanée, caractéristiques des liens communautaires traditionnels. Le modèle de l'État politique moderne, l'État juridique rationalisé, se trouverait ainsi dépassé dans la direction d'une société non étatique.

Baczko reconnaît que Rousseau est parfaitement conscient de l'impossibilité d'effacer les passions et les ambitions humaines, et qu'il conçoit la politique comme l'instrument pour les régler, par le moyen de la loi, au profit de tous. Il concède aussi que Rousseau « développe radicalement l'idée de la rationali-

sation de la société par la loi, et que le point de vue de la légitimité, le *quid juris*, semble totalement dominer toute sa vision de la société »[1]. Toujours est-il que cet aspect de la doctrine n'intéresse pas Baczko, et que ces précisions sur l' « art de la politique », comme étant apparemment au cœur du *Contrat*, ne modifient en rien le noyau de son analyse, toute concentrée à saisir la tension qui à son avis traverse l'œuvre entière de Rousseau, à savoir le déchirement de l'homme contemporain, et la tentative utopique du *Contrat social* de le dépasser grâce à un modèle de société spontanément harmonieuse.

Encore une fois, un diagnostic d'échec, d'utopie, d'évasion régressive, qui reflète l'antagonisme des vues théoriques de Rousseau et de Marx et la difficulté de les mettre en rapport. Pour Marx, la politique est impuissante face à l'injustice. Toute la logique de son système exprime l'idée, hégélienne en son principe, que ce n'est pas l'homme qui fait l'histoire, mais bien le concours des forces matérielles, économiques (chez Hegel le progrès dialectique de l'Esprit), qui entraînent inexorablement la volonté de l'individu. Le *Contrat social*, à l'inverse, s'inspire de l'idée que l'homme est responsable de son destin, que la volonté humaine a son mot, décisif, à dire dans la réalisation de la justice. Celle-ci est inexistante dans le jeu des forces objectives et des rapports économiques, qui ne saurait donc se passer de la règle dictée par la raison *humaine*. En raison donc de cet écart de vues théoriques, la démocratie de Rousseau, volontariste en son essence, tout comme la *Déclaration des droits de l'homme*, ne peut qu'être la cible de tout hégélien, marxiste et disciple révolutionnaire, soucieux de montrer que le citoyen exerçant

. *Rousseau. Solitude et communauté*, Mouton, 1970, p. 325.

ses droits de façon libre et responsable est une réalité abstraite, nullement en mesure de réformer la société.

Au-delà des conclusions inadéquates, les études marxistes ont cependant eu le mérite d'avoir ramené sur terre la réflexion de Rousseau, en soulignant la valeur de tout premier plan de son intérêt politique, c'est-à-dire de son intérêt pour les relations humaines. Dans les interprétations idéalistes, cette préoccupation avait fini par être voilée au profit du souci du perfectionnement moral individuel, une fin spirituelle ou éthique, et non politique. Les études de Jean Fabre sont un exemple de ce renouvellement de perspective, et bien qu'il ne se rattache pas aux lectures marxistes, il affronte un thème crucial pour ces interprètes, celui du rapport entre principes et réalité, enlisé dans l'alternative idéalisme/utopie.

À partir des racines genevoises et de l'examen d'ouvrages tels que le *Projet pour la Corse* et surtout les *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, Jean Fabre prend en compte toute la portée réaliste de la pensée de Rousseau, critique et profondément révolutionnaire bien qu'ancrée dans l'histoire. Le conservatisme, la circonspection, tant de fois reprochés aux écrits constitutionnels, expriment son souci de sauvegarder les valeurs socialement constructives. Le *Contrat* est un livre dont on peut s'inspirer pour approfondir sa conscience de citoyen. « Rien n'est plus vain que prétendre de "mettre en œuvre" le *Contrat social* [...]. Devant des applications ou des vulgarisations caricaturales, il convient de rappeler que le corps politique tel qu'il [Rousseau] le définissait n'est après tout qu'un "être de raison". »[1] Fabre vise les approches idéo-

1. « Réalité et utopie dans la pensée politique de Rousseau », in *Annales J.-J. Rousseau*, XXXV, 1959-1962, p. 215.

logiques, en même temps que le reproche d'utopie, en termes explicites et vigoureusement polémiques, et finit par renverser le jugement des hégéliens et des marxistes sur l'individu « abstrait » de Rousseau : « Contre tout système qui réduit l'homme à une abstraction, il revendique ce réalisme dont il faisait son premier mérite : celui d'avoir bien connu la réalité de l'homme, et il devient de plus en plus ce qu'il avait souhaité d'être : "Le peintre de la nature et l'historien du cœur humain". »[1]

Dans son étude de 1974, Victor Goldschmidt reconnaît pleinement à la philosophie de Rousseau cette exigence de réalisme qui lui permet « de construire sur le fondement de la science naturelle ». La prise en compte de ces exigences scientifiques a marqué un tournant dans l'historiographie rousseauiste du XX^e^ siècle et c'est sur elles que Goldschmidt a bâti son volumineux commentaire : Rousseau découvre, avant l'essor des sciences sociales, les contraintes propres à la société, dont les structures se développent et s'imposent à l'individu même contre son gré. La cohérence entre le second *Discours* et le *Contrat social* est alors retrouvée par le moyen d'un argument surprenant : le contrat inique entre le riche et le pauvre dont il est question dans le *Discours,* ne se distinguerait pas, dans son principe, du pacte équitable qui fonde la société légitime. Ce qui fait toute la différence, nous dit Goldschmidt, ce sont les conditions sociales de mise en œuvre de l'accord. Le contrat et la loi, selon Rousseau, ont tendance à favoriser le fort contre le faible : d'où la nécessité de l'égalité entre les parties contractantes préconisée dans le *Contrat*, et sa cohérence avec l'analyse du *Discours sur*

. *Ibid.*, p. 216.

l'inégalité. Néanmoins, tout comme le contrat social, le projet réfléchi, le pacte proposé par le riche méchant dans la narration dramatisée et personnalisée du *Discours,* métaphore de l'origine des sociétés historiques, n'est autre que l'intervention de l'*art* de l'homme se portant au secours de la nature sous la pression de la nécessité. La conception du contrat en tant que principe juridique d'explication et de légitimation de la société, reste identique dans les deux œuvres, et rejoint la théorie de Hobbes pour le caractère artificiel qu'il confère au corps politique.

Goldschmidt veut nous rappeler que, chez Rousseau, de même que chez Hobbes, ce qui explique la société politique est le consentement, et que, en principe, n'importe quelle société se fonde sur le droit et non sur la violence. C'est vrai aussi que « les considérations idéologiques sont totalement absentes du *Contrat* »[1], qui ne se propose pas de prescrire une forme précise de gouvernement ou d'organisation économique. Mais avec sa lecture exclusivement juridique centrée sur le second *Discours,* Goldschmidt finit par gommer l'étape suivante du raisonnement de Rousseau, celle qui fait la spécificité de l'enquête sur les fondements de légitimité du pouvoir souverain : les conditions équitables et réciproques de l'accord, ici négligées, sont un aspect crucial de la conception rousseauiste – formalisées dans l'aliénation totale – celles qui, justement, seront au cœur du contractualisme contemporain inauguré par John Rawls.

En revanche, Goldschmidt confère légitimité philosophique à la méditation existentielle en la ramenant à la pro-

1. *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau,* Vrin, 1974, p. 582.

fondeur et à la clairvoyance avec lesquelles Rousseau découvre, le premier, les contradictions inhérentes aux relations sociales. Le cliché romantique dévalorise la réflexion de l'auteur des *Discours* et des *Confessions*, que Goldschmidt compare plutôt à la tentative de Sartre pour réunir l'existentialisme et le marxisme. « Or s'il est une conclusion qui se dégage du présent travail, c'est que Rousseau eût compté pour très peu de chose ses inspirations personnelles et son *pathos*, s'il n'avait contrôlé les unes et discipliné l'autre par le constant recours à la science de son temps. » En l'oubliant, conclut Goldschmidt, on fait subir à sa pensée le même sort qui, de nos jours, est réservé à la doctrine de Freud « d'où est effacée toute référence au Surmoi »[1].

Au siècle de la naissance de la psychologie scientifique et de la psychanalyse, le renvoi à Freud s'imposait face à un auteur inlassablement penché sur son univers intérieur. D'ailleurs, l'affinité du regard pénétrant et maladif sur l'homme de Rousseau et de Freud n'a pas manqué d'être remarqué par Baczko, qui a souligné l'inéluctabilité de ce rapprochement pour tout lecteur nourri de la pensée freudienne[2]. En renouant avec les thèmes psychologiques, Goldschmidt sort complètement des rails classiques : il ne s'agit pas de mieux comprendre la pensée en étudiant la vie, mais de mettre en lumière la nouveauté, combien féconde, du regard scrutateur de Rousseau sur l'âme humaine.

1. *Ibid.*, p. 783-784.

2. « Rousseau : le penseur », in *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 1979, 2-3, p. 383.

Le courant néocontractualiste anglo-saxon

Entre les années cinquante et soixante-dix, un interdit semblait peser sur les commentateurs : l'on ne pouvait pas se pencher sur la pensée de Rousseau sans se sentir obligé de s'interroger sur Jean-Jacques. L'époque des interprétations marxistes a aussi été celle des fouilles psychologiques et existentielles. À la vérité, les écrits de Starobinski avaient marqué les esprits : mais sa réflexion pouvait difficilement être égalée, ou même imitée, et son retentissement n'est pas dissociable du fait que sa monographie sur Rousseau est en elle-même une œuvre. Ce climat culturel a fini par provoquer des réactions, en poussant les rousseauistes à concentrer leur attention sur les œuvres théoriques et à évaluer la pensée en tant que telle. Starobinski lui-même, en préfaçant en 1987 la première traduction française de *Le problème Jean-Jacques Rousseau* de Cassirer, souligne vigoureusement la nécessité de cette démarche critique, en même temps qu'il se défend d'avoir offert, avec ses études rousseauistes, des exemples de psychanalyse appliquée.

Chez Rousseau, l'un des clichés historiographiques les plus tenaces est bien celui de l'ambiguïté, du concours, dans sa réflexion, de tendances apparemment inconciliables. Mais, ainsi qu'on l'a observé, son côté « rude », si troublant pour les

fauteurs du Rousseau sensible, se fonde finalement sur l'exigence de ne jamais négliger la leçon des choses. Dans tous ses écrits, Rousseau est amené par son attitude expérimentale à mettre en lumière les contradictions des comportements et des affects, tout en les préservant du jugement de la morale traditionnelle. Son art de peindre la nature humaine, si apprécié par Fabre et par Goldschmidt, avait été considéré par Roger D. Masters, en 1968, comme le noyau philosophique et scientifique de sa réflexion. Et, selon Goldschmidt, Masters avait été le seul « à entreprendre l'étude du système, en se conformant strictement aux intentions de l'auteur et en essayant – ce qui est plus difficile qu'il n'y paraît – de *penser* à la suite de l'auteur et avec lui »[1]. Cette exigence de rigueur méthodologique est particulièrement ressentie par toute une génération d'interprètes anglo-américains, dont Masters peut être considéré le chef de file. Dans leurs analyses du *Contrat social,* ces auteurs justifient leur approche par la nécessité de relever la valeur formelle, de procédure, du rationalisme en œuvre dans cet écrit : ce n'est qu'à cette condition, en vertu de la compatibilité de la raison ainsi comprise avec l'attitude expérimentale de Rousseau, que peut se montrer la cohérence de sa réflexion. Pour ce faire, ils se servent souvent des outils théoriques élaborés par l'économie et l'éthique contemporaines, tels les théories des jeux et du choix rationnel, et ils s'engagent dans une analyse interne des textes toujours soucieuse de précision conceptuelle et de pertinence historique. Ces commentateurs, en outre, semblent tous avoir intégré les modifications que Masters et Goldschmidt ont apportées à l'interprétation de Derathé : ils ne doutent

. *Anthropologie et politique*, p. 13.

pas qu'un intérêt politique et juridique soit au cœur du *Contrat* et que les contractualistes de l'âge classique soient les interlocuteurs privilégiés de Rousseau ; mais, en accord avec leur interprétation de la raison, ils estiment que l'originalité, et l'audace philosophique, dérivent de Hobbes bien plus que de Locke. L'anthropologie hobbesienne explique de façon plus efficace le réalisme du regard de Rousseau sur l'homme et le caractère hypothétique de son état de nature. Sa conception du droit naturel n'est plus dans la tradition métaphysique de Locke, mais dans le sillage naturaliste et scientifique de Hobbes.

Tout en renouant avec la critique savante née au XX^e^ siècle, et avec l'incontournable Derathé, les partisans de cette révision méthodologique se rangent plus précisément dans la lignée des auteurs qui avaient souligné très tôt la portée scientifique de la réflexion de Rousseau sur l'homme. En ce qui concerne l'anthropologie, fondement philosophique des idées politiques, la première grande rupture avec la vision traditionnelle, romantique et idyllique, de l'homme naturel de Rousseau, fut produite en 1923 par l'essai de Arthur O. Lovejoy « The supposed primitivism of Rousseau's Discourse on Inequality »[1], qui ruina de manière définitive la légende du primitivisme et de la bonté naturelle, en faisant ressortir l'aspect évolutionniste de la conception de l'histoire présente dans le second *Discours*. La seconde grande étape, décisive, a été la réflexion de Claude Lévi-Strauss : sur *Tristes tropiques*, reconnaît-il, plane l'ombre de Rousseau, dont le *Discours sur l'inégalité,* pour la nouveauté de la méthode et l'étendue de la documentation anthropolo-

. *Modern Philology*, November 1923, 2, vol. XXI.

gique, constitue le texte fondateur de l'ethnologie générale. L'auteur des *Confessions* et de l'*Émile,* précise Lévi-Strauss, fonde les sciences de l'homme sur une révolution dont il porte toute la responsabilité. Il bouleverse la tradition cartésienne et proclame rien de moins que la fin du *cogito* : par sa réflexion tout entière il met l'autre avant le moi et la vie avant l'homme. « Car, jusqu'alors, il s'agissait surtout de mettre l'homme hors de question, c'est-à-dire de s'assurer, avec l'humanisme, une "transcendance de repli". Rousseau peut demeurer théiste, puisque c'était la moindre exigence de son éducation et de son temps : il ruine définitivement la tentative en remettant l'homme en question. »[1]

Ces nouvelles exigences sont donc affirmées dans l'étude de Masters de 1968, où, dès la préface, est réglée la question récurrente de la liaison entre la pensée et l'existence : « Il peut bien être vrai, ainsi que beaucoup le prétendent, que les vues philosophiques de Rousseau soient l'effet de ses problèmes et failles psychologiques, sans parler de sa folie. Mais une telle interprétation, quoi qu'elle révèle les "causes efficientes" de la pensée de Rousseau, ne saurait ni expliquer le caractère spécifiquement philosophique d'ouvrages tels que le second *Discours* et le *Contrat social,* ni permettre de les évaluer en tant que productions intellectuelles concernant des problèmes humains éternels. »[2] Masters souligne particulièrement la rigueur de la méthode de Rousseau. Il met en valeur le rapport avec les conceptions de Hobbes, et la force des arguments formels dans le *Contrat social.* Il les distingue soigneuse-

1. « Rousseau fondateur des sciences de l'homme », in *Jean-Jacques Rousseau,* La Baconnière, 1962, p. 244.

2. *The Political Philosophy of Rousseau,* Princeton Univ. Press, 1968, p. X.

ment des exigences religieuses de Jean-Jacques, qu'il considère comme une sorte de « métaphysique détachable » du système philosophique. Il démêle les plans différents des argumentations de Rousseau et il saisit d'après Leo Strauss, son maître, le grand problème de cette philosophie politique : concilier une vision scientifique du monde et de l'homme avec des idéaux sociaux face auxquels la science s'avère souvent insuffisante[1]. En 1968, Masters présente le *Discours sur les sciences et les arts* comme le plus convaincant des écrits de Rousseau, car son enseignement moral le plus profond, celui de la nécessité d'un retour à la philosophie classique, s'y trouverait renfermé[2]. Dans cette valorisation de la révolte morale au dépens de la théorie politique l'héritage marxien est encore perceptible, bien que sous la forme des thèmes propres à l'École de Francfort : la critique de la civilisation occidentale, de la technologie, des effets pervers du rationalisme des Lumières et de l'exaltation de la science, étaient des thèmes fort répandus à l'époque de la révolte étudiante ; mais ils appartenaient également à l'ancienne tradition allemande des Nietzsche, des Husserl, des Heidegger, que Leo Strauss avait côtoyés avant de quitter l'Allemagne en 1932.

Cependant, dans ses travaux ultérieurs, Masters emprunte un chemin différent. Le rapport science-morale reste au cœur de sa recherche. Mais son analyse, tout en enquêtant sur la

1. Le problème crucial de la philosophie politique de Leo Strauss est la contradiction qu'il repère entre la science moderne de la nature et la tradition du droit naturel et des valeurs antiques. Le *Contrat social*, qui exprime ce dilemme, échoue donc, nous dit Strauss, mais en faisant lumière sur le problème crucial de notre philosophie politique, celui de l'incompatibilité de la science et de la politique, voire des valeurs ; cf. « L'intention de Rousseau », in *Pensée de Rousseau*, Le Seuil, 1984, et *Droit naturel et histoire*, Plon, 1954.

2. *The Political Philosophy of Rousseau*, p. 420.

question du droit naturel posée par Strauss, se place définitivement sur le terrain scientifique et se déploie à partir d'une analyse extrêmement approfondie des résultats de la biologie contemporaine. De nos jours, affirme-t-il, l'éthique ne saurait faire abstraction des connaissances acquises grâce à la biologie évolutionniste. Il ne s'agit pas d'en attendre la découverte de valeurs absolues, mais la connaissance des besoins incontournables des êtres vivants. L'on ne défend pas le droit naturel et les problèmes de l'homme posés par les anciens en refusant les prétentions des sciences à explorer le comportement humain. Les analyses de Rousseau réclament probablement une révision, affirme Masters, mais elles restent *les questions* de la biologie évolutionniste, de l'éthologie, de l'anthropologie humaine : « Jean-Jacques ne fut pas seulement un humaniste – il fut aussi bien un scientifique. »[1]

Dans ses dernières études, l'approfondissement de l'évolutionnisme s'enrichit des problématiques provenant des théories éthiques et économiques contemporaines : Masters estime que de la biologie évolutionniste, ainsi que de l'économie politique et des théories morales, nous vient aujourd'hui une confirmation des analyses de Rousseau[2]. Toutes ces théories enseignent finalement que la vie sociale et la coopération ne sont pas le fruit des dispositions naturelles des individus et qu'elles se posent comme un *problème* : l'individu est habité par des pulsions contradictoires ; ce qui est inné existe à côté de ce qui est acquis, l'égoïsme à côté du besoin d'autrui, et il est impossible de présumer que la socia-

1. « Jean-Jacques is alive and well : Rousseau and Contemporary Sociobiology », dans *Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Science*, Summer 1978, n. 3-4.

2. Roger D. Masters, *The Nature of Politics,* Yale Univ. Press, 1989.

bilité puisse endiguer l'intérêt personnel. Les valeurs et la morale, ainsi que la recherche empirique et la biologie évolutionniste nous l'apprennent, sont le résultat de l'interaction incessante des conditions subjectives et du milieu. La pensée de Rousseau confirme alors mieux que toute autre la nécessité de ne jamais séparer les deux perspectives également incontournables : le point de vue normatif et l'observation scientifique de la nature. Ce n'est que grâce à cette approche que la tension constamment déplorée par les interprètes, bien que présentée sous les formes les plus variées – rationalisme abstrait et souci du concret, jusnaturalisme et historicisme, contractualisme et idéalisme, individualisme et collectivisme – commence enfin à être surmontée.

Dans les milieux anglo-saxons, dès le début des années cinquante, on a estimé que les textes de Rousseau offraient des arguments propres aux approfondissements contemporains, et la notion de volonté générale fut analysée à la lumière de la théorie des jeux dans des ouvrages importants de théorie économique ou morale devenus des classiques[1]. La théorie des « jeux » traite du problème, fondamental en économie théorique, de l'agrégation des intérêts individuels au sein d'une organisation sociale, et les « jeux » sont des expériences de pensée qui illustrent des stratégies de choix suivant une rationalité purement économique maximisant l'utilité individuelle : ils montrent que, en suivant chacun son

1. K.-J. Arrow, *Social Choice and Individual Values,* John Wiley & Sons, 1951. W.-G. Runciman, A.-K. Sen, « Games, Justice and the General Will », *Mind*, LXXIV, 1965, p. 554-562 : dans cet article important qui a ouvert la voie aux analyses suivantes, la volonté générale et la volonté de tous sont analysées à la lumière du « dilemme du prisonnier », tandis que le modèle d'équité formulé par Rawls éclaire la notion de justice du *Contrat social.*

propre intérêt, les individus obtiennent nécessairement des résultats moins bons que ceux qui seraient imposés par une instance supérieure telle que l'État : la coopération se fait grâce à l'État. Contre la foi dans l'harmonisation spontanée des intérêts, l'intervention de l'État se trouve justifiée[1]. Enfin en 1971, le philosophe américain John Rawls s'inspire, dans son ouvrage *A theory of Justice*, des conceptions classiques du contrat, de Kant, et notamment des notions de volonté générale et d'aliénation totale de Rousseau, pour formuler, contre l'utilitarisme dominant, son idée de situation contractuelle initiale, une « expérience de pensée », ou de choix idéal, permettant de définir l'équité comme la première vertu des institutions publiques[2].

1. Le « dilemme du prisonnier », attribué dans les années cinquante au mathématicien américain A.-W. Tucker, est le plus célèbre des jeux de cette vaste littérature. Il illustre une situation hypothétique de choix pour deux prisonniers conduits devant le juge et interrogés séparément. Ils savent qu'ils seront condamnés à deux ans de prison si ni l'un ni l'autre n'avouent ; si l'un des deux avoue alors que l'autre se tait, ce dernier aura le maximum de la peine, à savoir dix ans, et celui qui a avoué sera relâché ; et s'ils avouent tous les deux, ils recevront une peine moyenne de cinq ans. Le jeu montre que les deux prisonniers, en poursuivant leurs intérêts, ne peuvent que choisir d'avouer, avec une peine supérieure (cinq ans) à celle qu'ils auraient (deux ans) s'ils pouvaient choisir de coopérer et de ne pas avouer ; en réalité, même s'ils pouvaient s'entendre, à la fin, chacun d'eux douterait de la loyauté de l'autre, ou bien serait tenté de tout avouer pour être libéré, en laissant l'autre être condamné à dix ans. En toute rationalité, ces personnages sont tragiquement contraints à choisir la mauvaise solution par la poursuite individuelle de leurs intérêts.

2. Rawls ne cherche plus, comme à l'âge classique, à légitimer le corps politique et le pouvoir : il élabore une théorie générale de la justice valable pour les institutions politiques, économiques et sociales d'une démocratie constitutionnelle. Pour ce faire, il formule sa conception en se servant de la métaphore du « voile d'ignorance », qui, précisément comme l'aliénation totale de Rousseau, oblige les individus égoïstes, les « joueurs du jeu

Dans son œuvre de 1973 consacrée à la pensée politique de Rousseau, John C. Hall s'inspire de ces conceptions contemporaines. Le *Contrat social* est à son sens un écrit de grande envergure philosophique, qui requiert une analyse rigoureuse, mot pour mot, de ses notions cruciales. C'est la seule condition qui permette de pénétrer véritablement un texte limpide en apparence, mais traîtreusement ardu, fort abstrait et extrêmement synthétique. D'ailleurs, Derathé avait fait découvrir la grande masse de doctrine, de réflexion et de problèmes que cache ce mince traité. Les contemporains, à partir de Voltaire, déconcertés et hors d'état de le comprendre, s'en étaient vite détournés d'une façon significative. L'analyse pénétrante et attentive de Derathé conserve son entière validité : la toile de fond historique est cependant mise entre parenthèses, la cohérence recherchée est radicalement non-métaphysique et, pour ce qui concerne l'anthropologie, l'auteur de référence devient Hobbes. Hall est même d'avis que, sans le secours de la doctrine de Hobbes, la conception rousseauiste du pacte resterait obscure, vu le caractère extrêmement synthétique de son énonciation. Les convergences des deux théories sont en effet cruciales : l'individualisme radical et la rationalité du modèle légitime, une fois privés de leur ancienne valeur métaphysique, métamorphosent la procédure du pacte et de l'obligation politique. La rationalité qui se met en œuvre pour la justification de l'obéissance et du

social », à choisir une règle équitable car ils se trouvent tous dans la même situation d'absence de privilèges et d'ignorance du sort qui les attend dans la société. Cette méthode, ou *procédure*, de définition des principes de justice donne à la conception de Rawls un caractère procédural ou formel : seule la procédure, et non une valeur absolue, constitue la bonne raison de l'acceptation, par tous, de certains principes plutôt que d'autres.

renoncement à l'indépendance naturelle, cessant d'exprimer des valeurs naturelles absolues, formule des impératifs conditionnels, soumis au but de la sécurité.

Dans la mesure où elle s'enracine dans l'intérêt individuel, la rationalité instrumentale et hobbesienne joue son rôle jusque dans la définition de la volonté générale. Mais pour Rousseau, à la différence de Hobbes, « dans la nature de l'homme il n'y a pas que le mobile de l'intérêt égoïste », il y a aussi le besoin de liberté. Selon Hall, la volonté générale synthétise le point de vue de l'intérêt personnel et celui de l'intérêt de la collectivité car, en suivant la volonté générale, « ce n'est pas l'intérêt des *autres* que nous suivons, mais l'intérêt de *tous*. Dans *tous*, *nous* sommes compris »[1]. Cette notion permet alors à Rousseau de quitter le terrain de Hobbes et d'élaborer la notion d'autonomie léguée à Kant, sans pour autant recourir à des valeurs objectives. Tout comme Rawls, Rousseau est ainsi amené à déterminer ce qui est juste grâce à une rationalité neutre et à la procédure contractuelle, et non à un ordre moral « naturel ». En remettant à l'honneur la liaison historique de Rousseau avec Kant, ainsi que celle avec Hobbes, Hall, qui se borne à l'analyse des deux premiers livres du *Contrat social*, suit donc un parcours fort complexe mais bien cohérent. Dans le contrat et dans la volonté générale, il repère les points de soudure entre l'individualisme radical, la rationalité économique et instrumentale, l'autonomie morale résultat du libre engagement d'individus égaux sur des principes de justice.

1. *Rousseau. An Introduction to his Political Philosophy*, London, 1973, p. 72-73.

La raison non métaphysique, le principe de l'intérêt et, bien sûr, le lien avec Hobbes, sont également au cœur de l'interprétation d'un autre élève de Leo Strauss, Hilail Gildin, qui se concentre sur le *Contrat social* dans son ensemble. Dans une sorte de commentaire des concepts et des thèmes essentiels, il dénoue son analyse de l'anthropologie jusqu'au contrat et aux déterminations essentielles de l'État, et à chaque étape les raisons profondes d'unité de la réflexion sont focalisées. Gildin se range dans la lignée de Derathé mais, pour la justification de la légitimité démocratique et de la souveraineté populaire, il nous offre le meilleur approfondissement de l'importance philosophique du lien avec Hobbes. Pour les notions de loi naturelle, d'aliénation totale, de volonté générale, de contrat, de souveraineté, le principe de l'intérêt joue un rôle capital. Gildin estime qu'il est la condition rendant possible le contrat car, comme le dit Hall, il est le centre théorique de l'aliénation totale et de la volonté générale : le moyen le plus sûr de réaliser l'intérêt commun, c'est qu'il soit en harmonie avec l'intérêt des particuliers.

Ce qui caractérise le contractualisme de Rousseau, réside selon Gildin dans le problème de la *réalisabilité* d'un ordre politique équitable. Dans la détermination de ce problème affleure le cadre contractuel de Rawls, qui n'est par ailleurs jamais cité, à savoir les conditions et le sens de la procédure. Chez Rousseau, ainsi que chez Hobbes, l'ordre social et le contrat se font aux conditions qui seules leur permettent d'exister : seul le *libre* engagement fait que des individus indépendants acceptent d'obéir. Si le consentement prend donc la place de la sagesse ancienne dans la justification de l'obéissance politique, cela s'explique à partir d'un principe de réalisme (chez Hobbes), et des principes de réalisme et

d'équité indissociablement conjoints (chez Rousseau et Rawls). Gildin est aussi d'avis que l'absence de sociabilité naturelle et la vigilance spontanée de l'intérêt personnel à l'intérieur de la volonté générale, sont encore la meilleure défense contre l'émergence du despotisme, à condition que l'égalité politique soit réellement garantie. « Le fait que l'amour de soi ne soit pas déracinable, est à la base de la conviction de Rousseau que, une fois garantie la véritable égalité, la volonté générale ne pourrait, tout simplement, opprimer le corps des citoyens dans son ensemble. Si Rousseau avait cru l'homme capable d'une parfaite sociabilité, alors la nécessité de protéger l'individu de l'oppression d'un souverain auquel il aurait tout aliéné se poserait en termes bien autrement graves. À son sens, la nature a déjà pourvu à ce que ce problème ne se produise pas. Tout ce qui est nécessaire, c'est de garantir la véritable égalité politique. L'amour de soi naturel peut se charger du reste en gardant les exigences du souverain dans des limites légitimes. »[1]

Une explication si rigoureusement formelle ne prétend pas pour autant épuiser les problèmes de la politique de Rousseau. Une question cruciale, bien présente surtout dans le *Contrat social*, est celle du rapport entre le lien conventionnel établi par la loi et les liens affectifs, fruits de la tradition, qui soudent les communautés. Gildin s'engage à situer chaque problème sur le plan qui lui est propre, et à montrer que la présence des thèmes de la vertu, des mœurs et de la religion, n'est nullement en contradiction avec une déduc-

1. *Rousseau's* Social Contract. *The Design of the Argument,* Univ. of Chicago Press, 1983, p. 59.

tion normative des principes de justice. Le *Contrat social* doit présupposer, tout simplement, des individus éclairés et moraux ; alors que les thèmes communautaires ne sont que des exemples, tirés de l'histoire, des possibilités concrètes de formation du monde moral : dans l'analyse des différents problèmes, il ne faut pas confondre les deux plans et leur spécificité. Le problème du Législateur est examiné par Gildin, comme par les autres interprètes de ce courant, à la lumière de cette analyse, et leurs conclusions rejoignent celles des critiques qui ont le mieux valorisé le sens de l'histoire de Rousseau. Les réflexions d'ordre historique se rattachant à la perspective communautaire ne remettent pas en cause l'individualisme de Rousseau : la tension entre individualisme et exigences de la communauté, si attentivement examinée pour la première fois par Vaughan, n'est plus perçue comme une contradiction ou une faiblesse, mais comme une force.

Les exigences analytiques et formalisantes ont même atteint les travaux d'un critique marxiste, Andrew Levine, qui renoue avec Althusser et Colletti, et qui interprète la société de la volonté générale comme une société sans État et un « Règne des fins » kantien. Dans ce cadre idéologique, il explique l'étatisme de Hobbes et de Rousseau par leur sous-estimation des capacités individuelles à évoluer en sens coopératif ; mais il parvient à montrer la cohérence de la double perspective rousseauiste, normative et psychologique, en insistant sur la différence des plans auxquels elle renvoie, et en utilisant le jeu du prisonnier : la répétition indéfinie, pour les mêmes joueurs, de l'échec du dilemme du prisonnier peut modifier les comportements, ainsi que l'opinion publique peut façonner les structures motivation-

nelles et injecter des dispositions contraires à l'isolement égoïste[1].

La fusion, dans le *Contrat social*, de points de vue différents parfois difficiles à démêler, a dérouté les critiques, qui se sont réfugiés, on l'a vu, dans l'argument commode des ambiguïtés de Rousseau. Dans le meilleur des cas, comme chez Vaughan, ces ambiguïtés ont été expliquées à partir d'une évolution, de l'individualisme de Locke à l'organicisme de Montesquieu ; dans le pire, comme le symptôme du caractère totalitaire de la doctrine, et même de la personnalité, de Rousseau[2]. Mais les goûts et les problèmes de l'homme Jean-Jacques ne sont pas forcément les mêmes que ceux du romancier qui repaît son imagination, de l'historien qui apprend la leçon de la réalité et du philosophe qui contente sa raison. Si ces problèmes ont été enfin correctement posés, si les commentateurs se sont efforcés, comme le disait Goldschmidt à propos de Masters, de penser avec Rousseau et de ne pas s'accommoder des clichés interprétatifs, c'est aussi grâce à la précision conceptuelle propre à la meilleure tradition philosophique anglo-saxonne. L'on peut regarder son irruption dans le panorama critique comme une troisième étape théorique de l'historiographie rousseauiste.

1. A. Levine, *The End of the State,* verso The Imprint of New Left Books, 1987, p. 164 ; cf., du même auteur : *The Politics of Autonomy. A Kantian Reading of Rousseau's* Social Contract, University of Massachusetts Press, 1976.

2. Pour soutenir cette thèse, qui marie doctrine politique et psychanalyse, Lester G. Crocker, dans son ouvrage biographique en deux volumes, *J.-J. Rousseau : The Quest* (1712-1758), New York, 1968, et *The Profetic Voice (1758-1778),* 1973, fait preuve d'une remarquable érudition.

De la nature à la société du Contrat

« La plus inviolable loi de la nature est la loi du plus fort. »

Considérations sur le gouvernement de Pologne.

Les philosophes politiques se sont toujours tournés vers l'état de nature dans le but d'expliquer la transition à l'état civil. Rousseau, lui, se penche sur l'homme naturel pour rendre cette transition souverainement difficile, presque impossible. Tous les ponts qui avaient relié ces deux conditions de l'humanité, le droit naturel, la raison, la sociabilité, croulent enfin sous sa critique radicale. L'état de nature ne prépare plus le passage à la société, il ne peut pas servir à la justifier, il n'en est pas la prémisse *nécessaire.*

Le second *Discours* est entièrement axé sur la démonstration de l'abîme qui sépare l'homme naturel de l'homme civilisé. Un abîme temporel et « événementiel » que l'historien et l'ethnographe ne sauraient jamais franchir vraiment. La toute première socialisation, ainsi que la naissance du langage, restent enveloppées de mystère : la logique et l'expérience n'arrivent pas à en donner raison. Par ailleurs, l'homme sauvage et socialisé, dont il reste encore quelques vestiges dans le monde, n'est plus l'ouvrage des dispositions originaires de la nature, mais il est, depuis longtemps déjà,

l'homme de l'homme. Ces dispositions originaires, à proprement parler, nous échappent, ou du moins ont toujours échappé à ceux qui ont fait recours à la nature : elles ne sauraient donc servir à justifier l'état politique.

Conscient de ces impossibilités et de ces contraintes, Rousseau s'engage à son tour à méditer sur la condition naturelle, et notamment sur ces caractéristiques qui, selon les théoriciens du droit naturel, en établissaient la continuité avec l'état politique. L'« appétit de la société » dont parlait Grotius, qui avait ses antécédents dans l'« animal social » d'Aristote et des Stoïciens, et qui fera également le pilier de la doctrine politique de Locke, Rousseau le refuse dès les premières pages du *Discours sur l'origine de l'inégalité*. Pour tous ces auteurs, la sociabilité comportait la reconnaissance chez l'homme d'une bienveillance instinctive le poussant au respect des droits de ses semblables – la vie et la propriété –, dans l'état de nature comme en société. Cette moralité spontanée fondait la société politique, la rendait viable grâce à un lien naturel bien plus efficace et sûr que le lien extérieur offert par les lois. La bienveillance avait ses racines dans la nature rationnelle de l'homme, créature privilégiée parmi les animaux, en mesure de discerner le bien et le mal, à savoir la loi naturelle. La théorie du droit naturel avait ainsi réaffirmé l'unité métaphysique de l'univers humain, réglé par des lois absolues et universelles que la société politique ne faisait que garantir des transgressions grâce aux châtiments : l'homme, le plus beau fleuron de la création, était le même individu dans les deux conditions, avant et après le pacte, le même être rationnel toujours moralement tenu à la loi naturelle l'instruisant de ses devoirs.

Or, il s'agit pour Rousseau de nier la *nécessité* de l'avènement

de la société en en dévoilant l'altérité par rapport à la vraie nature des origines. Selon lui, toutes les définitions modernes du droit naturel montrent que l'étude de l'homme n'a jamais été sérieusement faite : « Les philosophes qui ont examiné les fondements de la société, ont tous senti la nécessité de remonter jusqu'à l'état de nature, mais aucun d'eux n'y est arrivé. Les uns n'ont point balancé à supposer à l'homme dans cet état, la notion du juste et de l'injuste, sans se soucier de montrer qu'il dût avoir cette notion, ni même qu'elle lui fût utile : d'autres ont parlé du droit naturel que chacun a de conserver ce qui lui appartient, sans expliquer ce qu'ils entendaient par appartenir [...]. Enfin tous, parlant sans cesse de besoin, d'avidité, d'oppression, de désirs, et d'orgueil, ont transporté à l'état de nature, des idées qu'ils avaient prises dans la société ; ils parlaient de l'homme sauvage et ils peignaient l'homme civil » (*In.,* 132). Rousseau, lui, considère que l'homme de l'état de nature doit être étudié avec une méthode différente. L'approche traditionnelle, au fond, ne nous apprend rien. En projetant dans l'état de nature la silhouette de l'homme civil, elle ne fait que reproduire et justifier les déformations de l'histoire. La nouvelle méthode doit tenir compte des contraintes critiques de l'observation et de la science. Certes, Rousseau se donnait une tâche qui à l'époque n'avait pas d'équivalent. Comment arriver à connaître l'état de nature, un état disparu, dont on n'avait jamais fait l'expérience ? Face à une matière si évanescente, la méthode de la science moderne, la méthode expérimentale qui supposait l'observation, s'avérait d'une application fort problématique.

Néanmoins Rousseau relève ce redoutable défi. Si l'homme de la nature n'était plus, la connaissance des sauvages permettrait de s'en approcher un peu. Les récits de

voyages tiendraient donc lieu d'observation et d'induction. Ces peuples primitifs avaient été découverts, à vrai dire, à un stade désormais bien éloigné de la pure nature. Une étude comparative aurait toutefois permis de discerner, par déduction, les caractères originaires, effacés par la suite, et ceux qui n'appartenaient qu'à l'homme civilisé. La littérature de voyages fut donc, pour Rousseau, la source de documentation privilégiée : ses connaissances ethnographiques furent immenses ; et il les enrichit de la réflexion sur le comportement animal, et de l'incessante analyse de son moi.

En mélangeant induction et déduction, Rousseau arriva donc à bâtir l'hypothèse d'un état naturel : le tableau de l'aube de l'existence humaine, paré de tout l'éclat dispensé par le goût imaginatif de l'écrivain, ne cessait pas pour autant d'être un paysage supposé, qui aurait pu, en tant que tel, n'avoir jamais existé. Très conscient de la nouveauté de sa méthode, Rousseau ne l'oublie pas, bien qu'il lui arrive d'en discuter comme d'une réalité : « Il ne faut pas prendre les recherches dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet, pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnement hypothétiques et conditionnels ; plus propres à éclaircir la *nature des choses* qu'à montrer la véritable origine, et semblables à ceux que font tous les jours nos physiciens sur la formation du monde » (*In.,* 132-133, c'est moi qui souligne). L'hypothèse est donc nécessaire pour fixer, chez l'homme, le noyau irréductible et essentiel de son humanité. Elle doit nous instruire, selon les mots de Lévi-Strauss, sur l'homme naturel éternellement présent, immanent à l'histoire, « hors duquel la condition humaine est inconcevable »[1].

. *Tristes tropiques,* Plon, 1955, p. 470.

Le regard scrutateur et désenchanté de Rousseau évoque donc un paysage naturel bien différent de l'image idyllique de la légende primitiviste. L'homme des origines est très proche de l'animal : « Seul, oisif, et toujours voisin du danger [...], sa propre conservation faisant presque son unique soin, ses facultés les plus exercées doivent être celles qui ont pour objet principal l'attaque et la défense » ; en effet : « 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 » (*In.,* 140-141). Dépourvu de prévoyance, il songe uniquement à satisfaire ses besoins immédiats : la faim, la soif, une femelle, le repos. Tant qu'il peut satisfaire ces besoins grâce à ses seules forces, il ne sait que faire de la compagnie de son semblable : « Le premier sentiment de l'homme fut celui de son existence, son premier soin celui de sa conservation. Les productions de la terre lui fournissaient tous les secours nécessaires, l'instinct le porta à en faire usage. La faim, d'autres appétits lui faisant éprouver tour à tour diverses manières d'exister, il y en eut une qui l'invita à perpétuer son espèce ; et ce penchant aveugle, dépourvu de tout sentiment du cœur, ne produisait qu'un acte purement animal. Le besoin satisfait, les deux sexes ne se reconnaissaient plus, et l'enfant même n'était plus rien à la mère sitôt qu'il pouvait se passer d'elle. Telle fut la condition de l'homme naissant » (*In.,* 164). L'homme solitaire des origines n'a aucun intérêt pour les relations stables : « En effet, il est impossible d'imaginer pourquoi dans cet état primitif un homme aurait plutôt besoin d'un autre homme qu'un singe ou un loup de son semblable » (*In.,* 151). Le voisinage n'est jamais assez prolongé pour permettre à

des états de dépendance de s'installer : la servitude physique et morale – cette dernière fruit de l'amour propre et de l'opinion – lui est inconnue : « L'homme sauvage, quand il a dîné, est en paix avec toute la nature, et l'ami de tous ses semblables. S'agit-il quelquefois de disputer son repas ? Il n'en vient jamais aux coups sans avoir auparavant comparé la difficulté de vaincre avec celle de trouver ailleurs sa subsistance ; et comme l'orgueil ne se mêle pas du combat, il se termine par quelques coups de poing. Le vainqueur mange, le vaincu va chercher fortune, et tout est pacifié » (*In.,* n. IX, 203). Et donc : « Chacun doit voir que les liens de la servitude n'étant formés que de la dépendance mutuelle des hommes et des besoins réciproques qui les unissent, il est impossible d'asservir un homme sans l'avoir mis auparavant dans le cas de ne pouvoir se passer d'un autre ; situation qui n'existant pas dans l'état de nature, y laisse chacun libre du joug et rend vaine la loi du plus fort » (*In.,* 162). Rousseau peut alors conclure, à sa manière paradoxale : « Partout régnait l'état de guerre, et toute la terre était en paix. »[1]

Pourtant, ce paradoxe recèle des vérités essentielles. Il évoque la situation morale et juridique de l'état de pure nature et contient une allusion, souverainement concise, à la science politique contemporaine, de Grotius à Hobbes et à Locke. Rousseau vise l'état de nature, moral et paisible, de Locke, tout comme l'état belliqueux de Hobbes. Et cela encore une fois pour refuser le rapprochement des hommes que supposent ces conceptions : qu'on imagine un état de paix ou bien un état de guerre, les hommes y sont forcément conçus dans des relations stables. Des relations qui, de façons différentes,

. *Essai sur l'origine des langues*, V, 396.

exigent et justifient la formation de la société : chez Locke pour garantir un ordre déjà réglé par la loi naturelle mais trop souvent violé, chez Hobbes pour assurer la vie menacée par la conflictualité permanente. Alors que l'homme solitaire ne prépare pas la société et en écarte la nécessité.

Selon Rousseau, bien que à l'état de nature, en principe, rien ne puisse contrecarrer les pulsions agressives d'êtres purement instinctifs, dans les faits, les conditions de vie font que ces pulsions restent inactives. Théoriquement, rien n'empêche que la supercherie et la violence éclatent, dans la réalité, aucun n'a intérêt à s'y abandonner et à écraser les autres. La paix n'y est pas la condition de relations morales décrite par Locke, ni la guerre l'état d'hostilités permanentes qu'a évoqué Hobbes. L'équilibre naturel des origines, la proportionnalité entre besoins physiques et possibilité de les satisfaire de façon autonome, et bien entendu la solitude qui en découle, sont la meilleure protection contre le désordre des passions destructrices. « Quoiqu'il en soit de ces origines, on voit du moins, au peu de soin qu'a pris la nature de rapprocher les hommes par des besoins mutuels, et de leur faciliter l'usage de la parole, combien elle a peu préparé leur sociabilité, et combien elle a peu mis du sien dans tout ce qu'ils ont fait, pour en établir les liens » (*In.,* 151).

En fait, ce n'est qu'en vertu de l'éloignement existant entre les individus que les opinions de Rousseau et de Hobbes divergent. Car, après tout, chez les deux penseurs, l'état de nature ne connaît que des lois physiques et, comme Rousseau l'écrira par la suite en termes drastiques, « la plus inviolable loi de la nature est la loi du plus fort »[1]. Que le royaume

. *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, III, 1013.

de la nature soit régi par cette inexorable loi, il nous l'explique d'ailleurs sans détours en termes presque évolutionnistes : « La nature en use précisément avec eux [les hommes] comme la Loi de Sparte avec les enfants des Citoyens. Elle rend forts et robustes ceux qui sont bien constitués et fait périr tous les autres » (*In.,* 135) ; et dans l'*Essai sur l'origine des langues* nous retrouvons la même idée : « Quoique l'homme s'accoutume aux intempéries de l'air, au froid, au malaise, même à la faim, il y a pourtant un point où la nature succombe. En proie à ces cruelles épreuves tout ce qui est débile périt ; tout le reste se renforce, et il n'y a point de milieu entre la vigueur et la mort. »[1] Une existence aussi âpre, quoique simple et innocente, pourrait difficilement prévoir la bienveillance et le droit naturel tels que le jusnaturalisme ancien et moderne les théorise : « Il paraît d'abord que les hommes dans cet état n'ayant entre eux aucune sorte de relation morale, ni de devoirs connus, ne pouvaient être ni bons ni méchants, et n'avaient ni vice ni vertus » (*In.,* 152). Dans ce cadre, l'homme n'obéit qu'à ses pulsions : ses droits s'identifient à des faits, le simple fait de ses pouvoirs, ce qui équivaut à « un droit illimité à tout ce qui le tente et qu'il peut atteindre » (*CS,* 364). Il ne connaît pas d'obligations, qui lui seraient d'ailleurs, non seulement inutiles, mais nuisibles : « Il avait dans le seul instinct tout ce qu'il lui fallait pour vivre dans l'état de nature » (*In.,* 152).

Finalement : « Qui ne voit que tout semble éloigner de l'homme sauvage la tentation et les moyens de cesser de l'être ? » (*In.,* 144). Si l'homme eût pu rester éternellement dans cet état, en se bornant au seul instinct, l'équilibre natu-

. *Essai sur l'origine des langues,* V, 407.

rel de force et de besoins eût été préservé et il n'aurait pas eu de raisons d'abandonner sa solitude : au milieu d'une existence purement physique, il aurait coulé des jours tranquilles et sauvé ce calme intérieur, cette sorte de bonheur que la fin de l'isolement lui arracha à jamais.

Mais des hasards, peut-être la nécessité de surmonter des obstacles naturels survenus, tirèrent les individus de l'état de pure nature et le forcèrent à se perfectionner. Tout nous échappe de ces époques disparues, mais ce qui importe c'est que la narration de Rousseau est entièrement structurée autour de la contingence de cet événement fondateur. Le perfectionnement, et donc l'humanité, découlent d'un accident, et non pas d'une disposition nécessaire de la nature : « La perfectibilité, les vertus sociales, et les autres facultés que l'homme naturel avait reçues en puissance, ne pouvaient jamais se développer d'elles-mêmes, [...] elles avaient besoin pour cela du concours fortuit de plusieurs causes étrangères qui pouvaient ne jamais naître » (*In.,* 162)[1].

Si le développement de la raison et des vertus sociales aurait pu ne jamais se produire, si la supériorité humaine est un simple accident de la nature, et non plus l'étincelle divine de la tradition humaniste, l'homme est finalement l'égal de l'animal et de tout être vivant. Rousseau est très peu préoccupé de flatter l'orgueil humain dans son explication des effets nécessaires des causes naturelles. La perfectibilité, qui après tout s'est réalisée, peut bien être le fruit d'une causalité mécanique et nécessaire, l'évolution humaine ne perd pas pour autant son caractère contingent, vu que l'action de la nature n'est pas orientée vers une fin, vers la réalisation

. Cf. aussi p. 232 et l'*Essai sur l'origine des langues*, V, p. 400.

d'une valeur morale : la nature ne fournit pas de modèles, elle ne tend qu'à se conserver. Innocenter la nature, pour Rousseau, n'équivaut donc pas non plus à évoquer le paradis des origines laïcisé : il s'agit de démasquer la légitimation millénaire de l'asservissement de l'homme, arbitrairement imposée aux esprits grâce à l'appel aux éternels décrets de la nature : « Si je me suis étendu si longtemps sur la supposition de cette condition primitive, c'est qu'ayant d'anciennes erreurs et des préjugés invétérés à détruire, j'ai cru devoir creuser jusqu'à la racine, et montrer dans le tableau du véritable état de nature combien l'inégalité, même naturelle, est loin d'avoir dans cet état autant de réalité et d'influence que le prétendent nos écrivains » (*In.,* 160).

Les relations avec ses semblables furent donc pour l'homme une expérience toute neuve, et la socialisation se fit selon les seules lois en vigueur dans le règne animal, à savoir la loi de la force et le hasard. La satisfaction des besoins était la loi suprême, l'amour de soi rendait chacun attentif à son propre bien être et la pitié avait tout juste le pouvoir d'empêcher l'acharnement inutile contre les plus faibles. Tant que la simplicité des tout premiers temps subsista et que les hommes ne vaquèrent qu'aux tâches nécessaires à la survie, peut-être la solidarité l'emporta. Et, peut-être, ce fut là l'âge d'or de l'humanité, loin de la brutalité stupide des origines et de l'agressivité épuisante des époques civilisées. Mais le voisinage bien installé mit finalement en marche le mécanisme de l'amour propre en déclenchant toutes les passions. « 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 ; et la fermentation causée par ces nouveaux levains produisit enfin des composés funestes au bonheur et à l'innocence » (*In.,* 169-170, c'est moi qui souligne). La vie purement physique faisait place au monde moral.

L'éveil des passions fut une étape cruciale et inévitable dans l'éloignement de la simple et paisible condition originaire, non moins importante que l'établissement de la propriété, et contre leur éclosion désordonnée, la pure nature ne put offrir aucun antidote. Sa grande loi, la loi de la force, finit par régler, seule, tous les différends : sous son inviolable empire, toute nouvelle acquisition devint une nouvelle arme entre les mains du plus fort. Rousseau l'explique dans le *Manuscrit de Genève*, la première version du *Contrat* : « La société générale telle que nos besoin mutuels peuvent l'engendrer n'offre donc point une assistance efficace à l'homme devenu misérable, ou du moins elle ne donne de nouvelles forces qu'à celui qui en a déjà trop, tandis que le faible, perdu, étouffé, écrasé dans la multitude, ne trouve nul asile où se réfugier, nul support à sa faiblesse, et périt enfin victime de cette union trompeuse dont il attendait son bonheur » (*CS, I^re v.,* 282).

Le *Discours sur l'origine de l'inégalité* retrace par la suite l'évolution de cette dérive des relations humaines, dont l'établissement de la propriété, et des institutions qui la sanctionnaient, fut la phase culminante : elle assura la perpétuation, en dépit de toutes les transformations historiques, de l'inégalité en tant qu'assujettissement de l'homme à son semblable. Cette analyse montre qu'une société naturelle est illu-

soire. Selon Rousseau : « On doit sentir aussi que quand même un tel état pourrait subsister il ne serait qu'une source de crimes et de misères pour des hommes dont chacun ne verrait que son intérêt, ne suivrait que ses penchants et n'écouterait que ses passions » (*CS, I^re v.,* 283). Ces passages contiennent une réfutation des thèses traditionnelles sur le droit naturel développées par Diderot dans l'*Encyclopédie.* Dans une optique très hobbesienne Rousseau y réaffirme que, à partir du moment où l'homme abandonne l'état d'isolement, le seul état véritablement naturel où il n'est confronté qu'à la nature physique, la vie instinctive ne suffit plus à sa conservation ; et que dans un état de relations stables, faute d'institutions, il n'y aurait que la loi du plus fort qui jouerait, ainsi que le récit du *Discours sur l'inégalité* le montre.

Enfin, l'homme a emprunté le chemin de la civilisation et ne peut que continuer à le suivre. Il ne peut que continuer à défendre la société, avec ses contraintes et ses malaises : il en va de sa vie et des acquisitions morales dont il s'est enrichi malgré tout. Mais si la société est devenue nécessaire à l'homme, il n'en va pas de même pour les institutions où les rapports de force continuent d'exercer leur empire sous le sceau des lois. L'inégalité des rapports de domination, à la différence de ce qu'Aristote et Grotius ont soutenu, ne s'intègre pas, on l'a vu, dans la nature de l'individu. Si le *Discours sur l'inégalité* retraçait la dérive des rapports se déroulant au hasard des circonstances, le *Contrat* se propose de se relier idéalement à des hommes auxquels la société est bien devenue nécessaire, mais qui ne se trouvent pas dans la situation de subir le chantage des privilèges déjà installés. Dans son ouvrage politique, Rousseau entend passer pardessus le processus historique, se substituer au procès de

corruption. Il veut prendre en compte les hommes « tels qu'ils sont », avec leurs pulsions essentielles mais sans les déformations dues à une socialisation mal engagée.

Ces précisions ne figurent pas dans le *Contrat social.* Et pourtant elles s'y trouvaient. Dans sa première rédaction, tout en réfutant le droit naturel, Rousseau précisait les fondements anthropologiques du contrat : avec des arguments rationnels, il cernait les mobiles – sécurité et bien-être – qui persuadent les individus de se soumettre aux contraintes de la vie sociale. Ce chapitre fut par la suite supprimé et tout ce qui reste de ses arguments est une formule synthétique et allusive : il conserve toutefois une importance capitale parce qu'il éclaire le raccord entre l'homme de nature et l'homme politique ; il relie les résultats philosophiques du second *Discours* – non son parcours historique – aux propos éminemment théoriques du *Contrat social.*

Dans ces pages touffues et décousues du chapitre « De la société générale du genre humain » du *Manuscrit de Genève,* Rousseau semble nous dire que, s'il fallait imaginer les protagonistes idéaux du *Contrat social,* ils seraient des individus naturels parce que non corrompus, et en même temps pourvus de lumières. Suivant l'enseignement du *Discours,* ils seraient naturels en tant que réciproquement indépendants et non soumis à une autorité, et en tant qu'instinctifs et uniquement soucieux de leurs intérêts particuliers : et de tels hommes ne trouveraient pas naturellement le chemin de l'ordre politique. Toute la difficulté vient du fait que la nature, loin de la préparer, entrave la société. L'univers purement physique de l'instinct, la nature désenchantée, pousse l'homme à se donner la préférence, mais ne l'instruit pas de ses devoirs. Par quelle raison l'individu conduit par son seul

intérêt renoncerait-il à son droit à tout et à son indépendance ? Comment justifier à ses yeux la nécessité de se soumettre au joug politique, son devoir d'obéir aux lois ?

Dans le chapitre supprimé Rousseau imagine ces hommes en relation réciproque et les met en scène avec le personnage de l'homme indépendant expliquant la logique de son comportement violent : « Il est faux que dans l'état d'indépendance la raison nous porte à concourir au bien commun par la vue de notre propre intérêt ; loin que l'intérêt particulier s'allie au bien général, ils s'excluent l'un l'autre dans l'*ordre naturel des choses*, et les lois sociales sont un joug que chacun veut bien imposer aux autres, mais non pas s'en charger lui-même. "Je sens que je porte l'épouvante et le trouble au milieu de l'espèce humaine", dit l'homme indépendant que le sage étouffe ; "mais il faut que je sois malheureux, ou que je fasse le malheur des autres, et personne ne m'est plus cher que moi [...]. Au surplus ce sera mon affaire de mettre les forts dans mes intérêts en partageant avec eux les dépouilles des faibles ; cela vaudra mieux que la justice pour mon avantage, et pour ma sûreté". La preuve que c'est ainsi qu'eut raisonné l'homme éclairé et indépendant est que c'est ainsi que raisonne toute société souveraine qui ne rend compte de sa conduite qu'à elle-même » (*CS, I^re v.,* 284-285, c'est moi qui souligne). Dans ce texte important Rousseau formule précisément le problème du *Contrat social* : il tire au clair l'idée que sa justification de l'état politique prend en compte des individus qui ne sont plus animés par la bienveillance naturelle et par la disposition spontanée pour la société, et que à partir du moment où l'on conçoit une telle fracture entre la nature et le monde moral, que l'on ne peut plus compter sur l'aide puissante du droit naturel et des pen-

chants naturels, le problème de la formation de l'État légitime se pose en termes radicalement nouveaux et difficiles : « Que répondre de solide à des pareils discours si l'on ne veut amener la religion à l'aide de la morale, et faire intervenir immédiatement la volonté de Dieu pour lier la société des hommes », poursuit alors Rousseau. Et il conclut : « Mais quoique il n'y ait point de société naturelle et générale entre les hommes, quoiqu'ils deviennent malheureux et méchants *en devenant sociables*, quoique les lois de la justice et de l'égalité ne soient rien pour ceux qui vivent à la fois dans la liberté de l'état de nature et soumis aux besoins de l'état social [...] *efforçons-nous de tirer du mal même* le remède qui doit le guérir [...]. Que notre violent interlocuteur juge lui-même du succès. Montrons lui dans l'*art perfectionné* la réparation de maux que l'*art commencé* fit à la nature [...]. Qu'il voie dans une meilleure constitution des choses le prix des bonnes actions, le châtiment des mauvaises et l'accord aimable de la justice et du bonheur [...]. Si mon zèle ne m'aveugle pas dans cette entreprise, ne doutons pas qu'avec une âme forte et un sens droit, cet ennemi du genre humain n'abjure enfin sa haine avec ses erreurs, que la raison qui l'égarait ne le ramène à l'humanité, qu'il n'apprenne à préférer à son intérêt apparent son intérêt bien entendu ; qu'il ne devienne bon, vertueux, sensible, et pour tout dire, enfin, d'un brigand féroce qu'il voulait être, le plus ferme appui d'une société bien ordonnée » (*CS, I^re v.*, 285 ; 288-289 ; c'est moi qui souligne).

Ce n'est pas dans la nature, c'est uniquement en elle-même que la société découvre son fondement le plus solide : dans ses institutions équitables qui conviennent aux besoins de tous ses membres au point qu'ils la choisissent toujours comme la meilleure garantie de leur bonheur.

Le pacte et la volonté générale

« Dans les relations d'homme à homme, le pis qui puisse arriver à l'un [est] de se voir à la discrétion de l'autre »

Discours sur l'inégalité.

Rousseau estimait que la science politique, à son époque, n'avait pas encore vu le jour, et que Montesquieu, le seul en mesure de la créer, s'était contenté « de traiter du droit positif des gouvernements établis, et rien au monde n'est plus différent que ces deux études »[1]. Or, le vrai droit politique ne se déduit pas des faits : il s'agit, selon Rousseau, de prendre la direction contraire et de définir le droit à partir des principes, et donc d'une réflexion éthique. Partir des principes impose en outre l'adoption d'une perspective rationnelle. Dans la version définitive du *Contrat*, Rousseau fait l'économie des arguments encore en suspens entre une perspective historique et des vues rationnelles qui introduisaient le pacte dans le *Manuscrit de Genève* : toute allusion à l'état de nature est enfin supprimée, et le raisonneur violent qui l'évoquait encore est remplacé par l'hypothèse d'individus abstraits. Désormais, le pacte est situé sans équivoque hors de toute séquence chronologique.

Sa réflexion éthique, Rousseau l'avait développée tout au long du second *Discours*. De ce périlleux voyage au bout du passé de l'humanité, il avait rapporté, comme point de

. *Émile*, IV, liv. V, p. 836.

départ pour la méditation du *Contrat*, l'idée que l'indépendance est le grand privilège de l'individu naturel, que la société lui ôte et que l'État légitime doit lui rendre : « 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 se conserver devient par-là son propre maître » (*CS,* 352). Il en est ainsi même si l'état de nature n'a pas existé : à l'homme éternellement présent et immanent dans la société appartient la prérogative de pourvoir à son propre bien-être comme bon lui semble.

Pourtant, tout État naît de la soumission de ses membres à un pouvoir souverain qui les conduit « par un seul mobile » : sans cela, il n'y aurait pas l'union et la force indispensables au corps politique, mais paralysie et conflit. Selon Rousseau, le grand problème de la politique se pose alors en ces termes : « 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 les soins qu'il se doit ? » (*CS,* 360). L'engagement politique ne doit pas coûter à l'homme le sacrifice de sa liberté, c'est-à-dire de la possibilité de juger des moyens propres à sa conservation : si cette condition n'est pas respectée, les individus et ce qui constitue leur être – la liberté et la sécurité – se trouvent à tout moment livrés à l'arbitraire de gouvernants et de puissants, ainsi que l'histoire en témoigne. Comment concilier l'autorité politique et la conservation de la liberté ? De là la tâche du *Contrat social* : « 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 » (*CS,* 360).

L'énonciation de cette célèbre formule, et d'une autre plus célèbre encore : « L'homme est né libre et partout il est dans les fers » (*CS,* 351), marque la distance qui s'établit entre le projet politique de Rousseau et ceux des jusnaturalistes, quoique, en un sens large, le *Contrat social* se situe encore dans la mouvance de la doctrine du droit naturel. Rousseau déclarait avoir traité les problèmes de la politique « dans les mêmes principes » que Locke[1] : le souci de la liberté et l'horreur du pouvoir arbitraire animèrent également leurs recherches. Mais, à présent, il s'agit de comprendre la véritable notion de contrat et de réfuter les versions que les théoriciens du droit naturel en avaient données. Aux yeux de Rousseau, ces penseurs, bien que tous d'avis que le pouvoir politique se légitime grâce au consentement, c'est-à-dire au contrat, et que les hommes de nature sont libres et égaux, ne regardaient pas ces droits naturels comme intouchables et se servaient du contrat pour justifier les pouvoirs établis. Non seulement le spectacle des despotes qui écrasent leurs peuples et bafouent les lois naturelles ne les indignait pas, mais ils légitimaient ces réalités par l'argument du consentement tacite. Sous prétexte que les sujets ne se révoltent pas, un pouvoir fondé sur la force est censé avoir leur accord. Tout en posant le problème de la légitimation du pouvoir souverain à partir de l'universalité du droit naturel et du contrat, « Grotius et les autres » (*CS,* 356) n'hésitaient pas à reconnaître les droits de conquête et d'esclavage : « Sa (il parle de Grotius) plus constante manière de raisonner est d'établir

. *Lettres écrites de la montagne,* sixième lettre, III, 812.

toujours le droit par le fait. On pourrait employer une méthode plus conséquente, mais non pas plus favorable aux tyrans » (*CS,* 353).

Malgré les apparences, cette méthode, selon Rousseau, équivaut finalement à fonder le droit sur la force, et sa première tâche est de réfuter, on ne peut plus vigoureusement, ce fameux droit du plus fort : « Obéissez aux puissances. Si cela veut dire, cédez à la force, le précepte est bon, mais superflu, je réponds qu'il ne sera jamais violé. » En effet, « sitôt que c'est la force qui fait le droit [...] toute force qui surmonte la première succède à son droit. Sitôt qu'on peut désobéir impunément on le peut légitimement [...]. Or qu'est-ce que c'est qu'un droit qui périt 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 » (*CS,* 354). Le premier livre du *Contrat* est consacré à prouver que l'État ne se fonde ni sur la force, ni sur le droit paternel : « Il est encore plus sûr que le fils s'aime lui-même, qu'il n'est sûr que le père aime le fils. »[1] Il se fonde sur les conventions. « Puisque aucun homme n'a une autorité naturelle sur son semblable, et puisque la force ne produit aucun droit, restent donc les conventions pour base de toute autorité légitime parmi les hommes » (*CS,* 355) : ce ne sont que les libres volontés de ses membres qui justifient l'institution de la société. Ce n'est que leur accord qui peut engendrer le pouvoir politique, auquel ils se soumettent parce que son institution protège leurs intérêts mieux que chacun

1. *Émile,* IV, liv. V, p. 838. Rousseau s'exprime sur l'autorité paternelle dans le *Contrat* (liv. I, chap. II, p. 352), dans le *Discours sur l'inégalité* (III, 182) et dans l'*Économie politique* (III, 243-244).

ne pourrait le faire avec ses seules forces. Une fois reconnue à tous une égale liberté, il ne reste à Rousseau qu'à confier la solution du problème politique au rapport des volontés.

La raison et l'utilité des individus expliquent l'existence de l'État : « Tous étant nés égaux et libres n'aliènent leur liberté que pour leur utilité » (*CS,* 352) ; ce fondement individualiste résulte de la considération de l'homme comme être doué de besoins et de pulsions. Sa nature sensible est, par conséquent, une contrainte incontournable pour la définition de la règle de justice à laquelle il sera soumis. Grâce à l'anthropologie du second *Discours*, le but du *Contrat,* si synthétiquement énoncé, peut être mieux compris : « Je veux chercher si dans l'ordre civil il peut y avoir quelque règle d'administration légitime et sûre en prenant les hommes *tels qu'ils sont*, et les lois telles *qu'elles peuvent être* : je tâcherai d'allier toujours dans cette recherche ce que le *droit* permet avec ce que l'*intérêt* prescrit, afin que la *justice* et l'*utilité* ne se trouvent point divisées » (*CS,* 351 ; c'est moi qui souligne).

L'objectif de Rousseau, nous l'avons vu, est que les hommes obéissent non par force, mais par devoir. La règle de droit à laquelle des hommes égaux et indépendants accepteront de s'astreindre, doit alors prendre en compte les intérêts de chaque individu en fonction des aspirations égales de tous les autres, à savoir en fonction de l'équité. Il faut que personne ne soit pénalisé par le nouvel état des choses, et que la perte de l'indépendance naturelle ne comporte pas des privilèges d'un côté et des sacrifices de l'autre ; il faut qu'elle ne comporte surtout pas l'asservissement de l'homme à son semblable.

D'autre part, seuls des hommes égaux accepteront des règles équitables : le *Discours sur l'inégalité* nous l'apprend. Il nous montre que les sociétés violentes et abusives sont le

résultat d'une évolution accidentelle des rapports, où le fort impose fatalement sa loi en dépossédant le faible. Rousseau a même théâtralisé ce dénouement avec le personnage du riche proposant, à ses conditions, un accord politique au pauvre, forcé d'y souscrire : c'est le célèbre contrat inique, qui se distingue du contrat légitime précisément parce que les rapports de force n'y sont pas anéantis et que les conditions d'accès des participants sont inégales. « Les riches surtout durent bientôt sentir combien leur était désavantageuse une guerre perpétuelle dont ils faisaient seuls tous les frais, et dans laquelle le risque de la vie était commun et celui des biens particulier » ; le riche, donc, conçut « le projet le plus réfléchi qui soit jamais entré dans l'esprit humain ; ce fut d'employer en sa faveur les forces mêmes de ceux qui l'attaquaient [...]. "Unissons-nous", leur dit-il, "pour garantir de l'oppression les faibles, contenir les ambitieux, et assurer à chacun la possession de ce qui lui appartient : instituons des règlements de justice et de paix [...]" Tous coururent au-devant de leurs fers croyant assurer leur liberté » (*In.,* 176 ; 177). Et les inégalités plus ou moins poussées des origines déterminèrent les degrés d'inégalité des sociétés : « Les diverses formes des gouvernements tirent leur origines des différences plus ou moins grandes qui se trouvèrent entre les particuliers au moment de l'institution. Un homme était-il éminent en pouvoir, en vertu, en richesses, ou en crédit ? Il fut seul élu magistrat, et l'état devint monarchique ; [...] ceux dont la fortune ou les talents étaient moins disproportionnés, et qui s'étaient le moins éloignés de l'état de nature, gardèrent en commun l'administration suprême, et formèrent une démocratie [...]. Les uns restèrent uniquement soumis aux lois, les autres obéirent bientôt à des maîtres » (*In.,* 186).

Cette remarque capitale achemine Rousseau, dès le *Discours,* vers la définition du seul contrat fondateur légitime et le rejet des conceptions précédentes. Pour que des règles équitables soient accueillies, il ne faut pas que, parmi les participants au pacte, il y a en aient qui jouissent déjà de situations de privilège dont ils n'auraient pas intérêt à se dépouiller. Il suit de là que les clauses de ce contrat « 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 » (*CS,* 360-361). Pour que la puissance naturelle ne compromette pas la définition d'un droit équitable, les participants au pacte doivent être conçus en situation d'égalité : c'est à cette condition que chacun a un même intérêt à la formation de la société car les contraintes que lui vaudra la soumission à la loi seront également supportées par tous. À ces conditions, personne ne pourra revendiquer plus de droits que les autres et un intérêt différent de l'intérêt général 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 » (*CS,* 361, c'est moi qui souligne).

Or la clause de l'aliénation, faute d'une lecture attentive, a valu à la doctrine du *Contrat social* l'incrimination tenace de despotisme et de collectivisme : on a hâtivement jugé que l'état prépolitique étant, chez Rousseau comme chez Locke, le lieu du droit naturel, l'abandon des droits à la vie, à la pro-

priété, à la liberté, comporterait l'anéantissement de l'individu au profit de la toute-puissance de l'État. Mais ce ne sont pas là les termes du problème de Rousseau : son état présocial, qu'il soit considéré comme historique ou bien hypothétique, est le lieu de l'inexorable loi de la nature en tant que loi physique ; c'est le lieu du droit du plus fort et de la violence ; c'est le lieu moralement neutre des faits. En fondant la société, et en aliénant leurs droits, ce n'est donc pas aux droits imprescriptibles de la personne que les individus renoncent, mais au droit à tout, à leur indépendance absolue : indépendance qui constitue bien le fondement du droit sacré à la liberté de l'état social, mais d'où ne peut sortir que violence tant qu'elle n'est pas réglée et que l'état de nature subsiste. Le monde du droit peut naître uniquement grâce à l'abandon total du droit du plus fort : c'est à cette seule condition qu'à la loi de la force succède la force de la loi, qui seule *crée* et assure les droits de chacun.

On voit que l'aliénation, loin de comporter la spoliation des individus, entend précisément retrancher du nouvel état ces survivances naturelles qui ont de tout temps empêché l'établissement effectif du droit. Rousseau est formel : « Il est si faux que dans le contrat social il y ait de la part des particuliers aucune renonciation véritable, que leur situation, par l'effet de ce contrat se trouve réellement préférable à ce qu'elle était auparavant, et qu'au lieu d'une aliénation, ils n'ont fait qu'un échange avantageux d'une manière d'être incertaine et précaire contre une autre meilleure et plus sûre, de l'indépendance naturelle contre la liberté, du pouvoir de nuire à autrui contre leur propre sûreté, et de leur force que d'autres pouvaient surmonter contre un droit que l'union social rend invincible » (*CS,* 375). La justice, ou équité, réa-

lisée par le pacte, reproduit l'égalité naturelle comprise comme l'*indépendance essentielle* de chaque individu de son semblable, indépendance que les inégalités de forces et d'intelligence n'autorisent pas à violer. Finalement : « Au lieu de détruire l'égalité naturelle, le pacte fondamental substitue au contraire une égalité morale et légitime à ce que la nature avait pu mettre d'inégalité physique entre les hommes, et que, pouvant être inégaux en force ou en génie, ils deviennent tous égaux par convention et de droit » (*CS,* 367). Le pacte se réduit selon Rousseau à ces termes : *« 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 »* (*CS,* 361). En effet, en vertu de cet acte d'association, ou contrat social, les personnes particulières sont remplacées par « un corps moral et collectif composé d'autant de membres que l'assemblée a des 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*, et prend maintenant celui de *République* ou de *Corps politique* » (*CS,* 361-362). La volonté générale, qui unifie la multiplicité des contractants, est ainsi au cœur de la démocratie du *Contrat social*. Grâce à la souveraineté de la volonté générale, ainsi créée, personne n'obéira à ses semblables, bien que le pouvoir politique trouve dans ce même acte son lieu de naissance. Le pouvoir souverain ne diffère pas en effet des sujets qui composent l'État : il s'identifie à la volonté générale qui, seule, a le droit de vouloir pour tous par le moyen de la loi. Grâce à la volonté générale, l'autorité politique est reliée à la volonté des citoyens : la théorie démocratique ne pourrait avoir de base plus solide.

Or, la notion de volonté générale est étroitement liée au principe de l'aliénation totale puisqu'elle en tire sa condition de possibilité. L'aliénation est en fait un principe qui permet à des individus indépendants et égaux, qui n'accepteraient pas un maître ni des situations privilégiées, de reconnaître une autorité politique établie pour la sécurité et le bien-être de tous. Elle implique, nous l'avons vu, une parfaite réciprocité de coûts et de bénéfices : l'utilité et la garantie du respect des engagements étant les seules conditions qui permettent que ce principe d'égalité soit accepté. Dans la première rédaction du *Contrat social,* Rousseau définit la volonté générale, comme étant « dans chaque individu un acte pur de l'entendement qui raisonne dans le silence des passions sur ce que l'homme peut exiger de son semblable, et sur ce que son semblable est en droit d'exiger de lui » (*CS, I^re^ v.,* 286). Il s'agit du critère de justice que chacun doit suivre, lors des délibérations législatives, en formulant la loi qui obligera tous également : le critère précurseur de l'impératif moral de Kant prescrivant à chacun d'agir selon une maxime universelle, à laquelle tous peuvent donner leur accord. Cette norme permet à chaque individu de calculer son propre intérêt en faisant taire l'instinct, indifférent aux exigences des autres, et de considérer ses droits (« ce que l'homme *peut exiger* de son semblable ») et ses devoirs (« ce que son semblable *est en droit d'exiger* de lui ») à partir d'un principe de justice dont le seul critère est que chacun puisse le recevoir.

La volonté générale reste un principe formel de justice même si l'on précise, ainsi que le fait Rousseau, l'objet qu'elle doit vouloir : la volonté est générale en tant qu'elle dérive de tous, et en tant qu'elle veut le bien de tous, le bien commun. Ce bien commun, auquel on a souvent attribué un sens non

formel car il serait porteur de contenus de valeurs, n'est en réalité jamais défini à partir de contenus objectifs, mais à partir de l'équité et de la réciprocité : « On doit concevoir par là, que ce qui généralise la volonté est moins le nombre des voix, que l'*intérêt commun* qui les unit ; *car dans cette institution chacun se soumet nécessairement aux conditions qu'il impose aux autres* ; accord admirable de l'*intérêt* et de la *justice* qui donne aux délibérations communes un *caractère d'équité* » (*CS,* 374, c'est moi qui souligne). Si la volonté générale ne peut jamais errer, comme le précise Rousseau, ce n'est donc qu'une suite de sa définition : elle est, dans chaque individu, la volonté qui « tend toujours à l'utilité publique » (*CS,* 371). Dans ce sens, à la différence de la volonté qui vise un intérêt particulier, elle est *humainement* toujours droite parce que, en principe, elle est équitable envers *tous* les particuliers : « Qu'est-ce qui rend les lois si sacrées [...] ? C'est premièrement qu'elles émanent d'une volonté générale toujours droite à l'égard des particuliers. »[1] Rousseau sait bien que, dans la réalité, la volonté générale peut se tromper, comme toutes les volontés humaines, car quoiqu'elle soit en principe toujours droite, « le jugement qui la guide n'est pas toujours éclairé » (*CS,* 380), et qu'il « faut supposer des abus de part et d'autre, parce qu'il s'en glisse partout »[2] : mais « si de part ou d'autre l'abus est inévitable, il vaut encore mieux qu'un peuple soit malheureux par sa faute qu'opprimé sous la main d'autrui »[3]. Finalement : « Il n'est pas plus dans la volonté générale de nuire à tous, que dans la volonté particulière de nuire à soi-même. »[4] L'infaillibilité

1. *Fragments politiques*, III, 492.
2. *Lettre écrites de la montagne*, neuvième lettre, III, 890.
3. *Ibid.*, p. 891.
4. *Ibid.*

métaphysique que quelques interprètes lui prêtent résulte de l'inattention à son sens formel et à son fondement empirique : une fois reliée à la conscience de l'individu – une conscience interprétée comme l'élément surnaturel et métaphysique chez l'homme – la volonté générale devient, chez ces auteurs, infaillible et divine, capable de reconnaître la Vérité et en droit de l'imposer comme le Bien absolu. Une volonté douée de tels pouvoirs surnaturels peut alors légitimement s'imposer, au mépris des textes de Rousseau, même à la majorité. La distinction entre volonté générale et volonté de tous n'est-elle pas là pour le prouver ?

Par cette distinction, en réalité, Rousseau nous avertit que la volonté générale ne s'identifie pas avec la simple somme des volontés particulières, de n'importe quelles volontés particulières (« ce qui généralise la volonté est moins le nombre de voix que l'intérêt commun »). Une norme universelle de comportement ne jaillira jamais de la multiplicité des intérêts personnels, si souvent antagonistes : leur accord n'est qu'accidentel *(volonté de tous)*, car les besoins et les intérêts particuliers sont aussi bien des raisons d'entente que de conflits. Pour que l'accord dure, il faut que les intérêts des individus soient alliés à la justice, c'est-à-dire que la volonté législatrice de chacun soit aussi une volonté universelle en tant que réglée par les principes d'équité et de réciprocité : il n'y a pas lieu de glisser dans ces développements des sens métaphysiques auxquels Rousseau n'a d'ailleurs jamais fait allusion.

Sa méthode d'analyse et de démonstration est toujours restée rigoureusement rationnelle. Et son rationalisme n'a jamais passé les limites propres à la considération expérimentale de la réalité, l'absence de toute référence aux valeurs

absolues étant confirmée par le caractère relatif et conditionnel de l'engagement social : « Les engagements qui nous lient au corps social ne sont obligatoires que parce qu'ils sont mutuels, et leur nature est telle qu'en les remplissant on ne peut travailler pour autrui sans travailler aussi pour soi. Pourquoi la volonté générale est-elle toujours droite, et pourquoi tous veulent-ils constamment le bonheur de chacun d'eux, si ce n'est parce qu'il n'y a personne qui ne *s'approprie* ce mot chacun, et qui ne *songe à lui-même* en votant pour tous ? Ce qui prouve que l'égalité de droit et la notion de justice qu'elle produit dérive de la *préférence que chacun se donne* et par conséquent de la nature de l'homme » (*CS,* 373, c'est moi qui souligne).

L'infaillibilité de la volonté générale, qui n'est autre que l'incontestabilité de la règle greffant l'intérêt commun sur l'intérêt de chacun, n'est surtout pas à interpréter comme tendance intrinsèque à l'uniformité et à l'unanimisme. Rousseau est d'avis que, dans une société saine, où les citoyens, suffisamment informés, sont conscients de la nécessité d'imbriquer intérêt personnel et intérêt commun, et où existe la véritable égalité politique, la volonté générale finit par prévaloir : et cela ne va pas sans divergences et sans la formation d'une majorité et d'une minorité. Et même, selon Rousseau, dans une société saine, plus les individus délibèrent librement, moins l'uniformité est garantie. Tandis que là où des associations partielles s'opposant à l'intérêt commun font sentir leur influence, la diversification des opinions se perd, et l'unanimité devient possible grâce à la manipulation. L'hostilité de Rousseau envers les partis tient à son souci excessif de la liberté individuelle et non pas à des penchants antilibéraux : « Il importe donc pour avoir bien l'énoncé de

la volonté générale qu'il n'y ait pas de société partielle dans l'État et que chaque citoyen n'opine que d'après lui [...]. Que s'il y a des sociétés partielles, il en faut multiplier le nombre et en prévenir l'inégalité » (*CS,* 372).

Malgré quelques affirmations outrées et péremptoires, toute la logique de la pensée de Rousseau montre que la démocratie de la volonté générale n'est pas une rencontre entre des gens qui sont d'accord, mais entre des gens qui, étant en désaccord, ont pourtant des intérêts communs et souhaitent vivre ensemble. « S'il n'y avait point d'intérêts différents, à peine sentirait-on l'intérêt commun qui ne trouverait jamais d'obstacle : tout irait de lui-même, et la politique cesserait d'être un art » (*CS,* 371 note). En effet, l'être naturel peut devenir un être social et moral grâce à la règle de la raison, et grâce au fait que cette règle difficile a tout de même ses bases dans les intérêts des individus, les intérêts partagés : « La volonté générale peut seule diriger les forces de l'État selon la fin de son institution, qui est le bien commun : car si *l'opposition des intérêts particuliers* a rendu nécessaire l'établissement des sociétés, c'est l'accord de *ces mêmes intérêts* qui l'a rendu possible. C'est ce qu'il y a *de commun* dans *ces* différents intérêts qui forme le lien social, et s'il n'y avait pas quelque point dans lequel tous les intérêts s'accordent, nulle société ne saurait exister. Or c'est *uniquement* sur *cet intérêt* commun que la société doit être gouvernée » (*CS,* 368, c'est moi qui souligne).

Certes, le critère de justice que la volonté générale formalise implique, chez les individus, une disposition éthique et psychologique dont ils sont dépourvus en tant qu'êtres naturels. Dans l'exercice de ses fonctions de souverain, le citoyen doit être capable de donner la priorité à l'intérêt général et ce

n'est pas par un mouvement spontané que l'homme se conforme à cette règle de justice. Puisqu'il ne jouit plus de son indépendance absolue, il faut qu'il renverse son attitude en se relativisant, en mettant constamment son propre intérêt en rapport avec celui des autres : « Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant. C'est alors seulement que la voix du devoir succédant à l'impulsion physique et le droit à l'appétit, l'homme qui jusque-là n'avait regardé que lui-même, se voit forcé d'agir sur d'autres principes, et de consulter sa raison avant d'écouter ses penchants » (*CS,* 364). Ce changement, qui n'est toutefois pas opéré par la norme de la raison en tant que telle et qui pose des problèmes spécifiques auxquels Rousseau fera allusion dans les chapitres moins théoriques de son traité, fait sortir l'homme de sa particularité en harmonisant l'individu et la société, la personne privée et le citoyen, le sujet et le souverain, le peuple et les institutions.

La volonté générale est le point de jonction entre le particulier et le souverain car elle participe des deux. C'est grâce à la volonté générale que l'homme peut se gouverner et donc gouverner les autres : c'est grâce à elle qu'il est apte à la responsabilité politique et en mesure de participer à l'activité législative d'un État démocratique. Et c'est grâce à son aptitude à décider des questions concernant l'intérêt commun, étant membre du souverain, qu'il n'abandonne pas ses intérêts vitaux à l'arbitraire de ses semblables, et qu'il reste aussi libre qu'auparavant.

La souveraineté et la loi : on le forcera d'être libre »

« Il n'y a que la force de l'État qui fasse la liberté de ses membres.

Du Contrat social.

« Par quel art inconcevable a-t-on pu trouver le moyen d'assujettir les hommes pour les rendre libres ? [...] comment se peut-il faire qu'ils obéissent et que personne ne commande [...] ? Ces prodiges sont l'ouvrage de la loi. C'est à la loi seule que les hommes doivent la justice et la liberté. C'est cet organe salutaire de la volonté de tous, qui rétablit dans le droit l'égalité naturelle entre les hommes. »[1] Le pacte social crée un corps moral (non naturel, juridique) et collectif « appelé par ses membres *État* quand il est passif, *Souverain* quand il est actif, *Puissance* en le comparant à ses semblables » (*CS,* 362) : or, l'*activité* qui fait l'essence du souverain est aussi la puissance législative, laquelle consiste dans l'application de la volonté (générale) à l'union des forces particulières réalisée par le pacte. Donc, précise Rousseau dans l'extrait du *Contrat social* inséré dans l'*Émile,* « les particuliers ne s'étant soumis qu'au souverain et l'autorité souveraine n'étant autre chose que la volonté générale, nous verrons comment chaque homme obéissant au souverain n'obéit qu'à lui-

. *Discours sur l'économie politique,* III, 248.

même, et comment on est plus libre dans le pacte social qu'à l'état de nature »[1].

Hobbes fut le premier à concevoir l'État en tant que corps artificiel, c'est-à-dire être de raison, et le principe de l'unité juridique du souverain résultat du pacte est défini par les deux penseurs en termes très similaires[2]. « Si l'État – écrit Rousseau – ou la Cité n'est qu'une personne morale dont la vie consiste dans l'union de ses membres, et si le plus important de ses soins est celui de sa propre conservation, il lui faut une force universelle et compulsive pour mouvoir et disposer chaque partie de la manière la plus convenable au tout » (*CS,* 372). Cette force unifiante et agissante n'est autre que la volonté de la personne unique, en tant qu'artificielle, dont parle Hobbes. Mais chez Rousseau, cette volonté souveraine consiste dans la volonté générale et réside dans le corps de la nation, et c'est pour cette raison que « le Souverain, par cela seul qu'il est, est toujours tout ce qu'il doit être » (*CS,* 363), la légitimité de son action étant une suite de sa définition.

Les caractères absolus que Rousseau confère à la souveraineté s'enracinent finalement dans l'individualisme et dans le rationalisme de sa doctrine : « Comme la nature – écrit Rousseau – donne à chaque homme un pouvoir *absolu* sur tous ses membres, le pacte social donne au corps politique un pouvoir *absolu* sur tous les siens, et c'est *ce même pouvoir*, qui, dirigé par la volonté générale porte, comme j'ai dit, le nom de souveraineté » (*CS,* 372, c'est moi qui souligne). Le pouvoir souverain est donc absolu *(legibus solutus)* et libre,

1. *Émile,* IV, liv. V, p. 841.
2. *Du citoyen,* Le Livre de poche, 1996, sect. II, 9, p. 116-117.

comme l'est le pouvoir de l'homme naturel indépendant, seigneur absolu de lui-même, principe et but de tout droit. Comme lui, « jamais le souverain n'agit parce qu'il a voulu mais parce qu'il veut »[1] et la loi est l'expression de sa volonté présente : celle-ci ne saurait être liée par ses décisions passées que parce qu'elle continue à les vouloir, tout comme il ne saurait y avoir de « loi fondamentale obligatoire pour le corps du peuple » (*CS,* 362). Dans ce principe, qui affirme la priorité de la loi et de la volonté de l'association sur toute autre autorité ou statut, réside l'essence révolutionnaire de la démocratie rousseauiste identifiant liberté et pouvoir. Pour que l'égale liberté se réalise, il ne suffit pas que les libertés des individus soient garanties par l'existence d'une constitution et de lois, il faut encore que les gouvernés qui doivent jouir des libertés aient aussi le pouvoir, à savoir le droit fondamental de participation aux affaires publiques et d'inspection des décisions concernant leurs propres intérêts.

L'absolutisme apparente indéniablement les conceptions de Hobbes et de Rousseau pour les fondements juridiques et anthropologiques, non pour les conclusions politiques. Du point de vue juridique, ces conceptions partagent le principe positiviste selon lequel la volonté du souverain est la source unique du droit, et même la tradition et la loi naturelle nécessitent, pour être reconnues, la sanction de l'autorité. Sous le profil politique, toutefois, les deux doctrines divergent précisément à partir de la définition de la volonté légitime, qui, pour Hobbes, peut bien devenir celle d'une assemblée aristocratique ou celle d'un monarque, tandis que, pour Rousseau, elle doit rester celle de tous. Si

. *Fragments politiques*, III, 485.

donc le pouvoir souverain est absolu, originaire et infaillible, c'est parce qu'il appartient à la volonté générale, à savoir au peuple, son titulaire légitime. Rousseau peut alors écrire que, en principe, « un peuple est *toujours le maître* de changer ses lois, même les meilleures ; car s'il lui plaît de se faire mal à lui-même, *qui est-ce qui a droit* de l'en empêcher ? » (*CS,* 394, c'est moi qui souligne).

La théorie de Hobbes légitimait le pouvoir politique par le pacte mais réintroduisait la possibilité des rapports de force, et donc un principe irrationnel, dans la relation souverain/sujets. Les sujets, en renonçant à leurs droits et en consentant à se soumettre au pouvoir politique pour se protéger les uns des autres, acceptaient le risque de se voir livrés à la toute-puissance, voire à la violence du souverain[1]. Avec sa fondation rationnelle de l'État, Hobbes, se souciant beaucoup de la sécurité mais fort peu de la liberté, n'avait pas estimé nécessaire d'aller jusqu'au bout de la raison : il reconnaissait que le souverain qui a suffisamment de forces pour protéger tous, en a aussi pour opprimer tous[2] ; ce qui n'était pas si fâcheux à ses yeux, attendu que rien n'est sans inconvénients sur cette terre et que tout pouvoir souverain ne laisse pas de renfermer l'arbitraire. La doctrine de la souveraineté et de la volonté générale doit résoudre ce problème que Hobbes laissait consciemment ouvert : en admettant, à l'instar du philosophe anglais, que tout pouvoir souverain est absolu et juridiquement irresponsable, Rousseau lui oppose que seuls ses détenteurs peuvent consentir à s'y soumettre et que l'autorité politique doit être reliée aux volontés qui l'établissent. C'est à

1. *Du citoyen,* p. 211, II, 1, p. 167.
2. *Ibid.,* II, 13, note, p. 127-128.

cette condition que l'arbitraire cesse d'en être un, car « nul n'est injuste envers lui-même » (*CS,* 379).

Si la souveraineté du peuple est la seule légitime, il en résulte encore qu'elle est inaliénable, une et donc indivisible, et qu'elle ne saurait passer les bornes de l'utilité publique : là aussi, il s'agit de déterminations faisant partie de son essence, et qui sont par conséquent nécessaires. « Le pouvoir peut bien se transmettre, mais non pas la volonté » (*CS,* 368). Ce qui amène Rousseau à nier, à la différence de Locke, que le titulaire puisse seulement déléguer la fonction législative, puisque le peuple qui se donne des représentants se dessaisit de sa volonté, et donc de ses droits et de sa liberté, ne fût-ce que pour un temps limité. Le radicalisme théorique de Rousseau est le corollaire de l'identification entre liberté et pouvoir, il est une suite de la rigueur des principes démocratiques développés dans le *Contrat*, qui, en tant que tels, ne sont viables que dans les tout petits États. Mais Rousseau ne s'est pas donné la peine de formuler ses principes politiques visant uniquement les tout petits États : en fait, il n'hésite pas à infléchir ses principes, tout en continuant de s'en inspirer, au moment de se mesurer avec la réalité concrète, qu'il s'agisse du gouvernement de la Pologne ou de l'éducation politique du français Émile. Il critique les systèmes représentatifs, et le système anglais, mais dans une note du *Contrat* il écrit aussi que les Anglais étaient « plus près de la liberté que tous les autres » (*CS,* 361). Ce qu'il importe de souligner, c'est sa mise en garde contre le risque majeur qui sape la démocratie moderne, c'est-à-dire le péril que la représentation ne devienne une fiction (ainsi qu'elle l'est dans l'autocratie), la difficulté pour le citoyen souverain d'influencer les décisions qui le concernent.

C'est l'application inflexible de ces principes qui confère son originalité à la théorie de la souveraineté et du gouvernement. Avant Rousseau, on distinguait les diverses formes d'État d'après le titulaire de la souveraineté. Dans un cadre descriptif et historique, dès Polybe en passant par Aristote, Bodin, Hobbes jusqu'à Montesquieu, on avait fixé la typologie des formes de gouvernement à partir d'un même critère : monarchique si le pouvoir appartenait à un seul, aristocratique s'il appartenait à un groupe, démocratique s'il était au peuple. Dans le cadre de la théorie du droit naturel, la conception des formes de gouvernement servit à penser la politique à la lumière du contrat, qui signifiait le consentement du titulaire naturel au transfert de souveraineté : le peuple renonçait à ses pouvoirs et à sa liberté au profit d'un roi, d'une assemblée, d'un maître. Chez Grotius et Hobbes, le consentement légitimait même l'esclavage. C'est pour cette raison que, dans le *Contrat social*, la conception de la souveraineté se fonde sur les arguments du chapitre sur l'esclavage. Là, Rousseau s'engage à démasquer l'imposture de toute justification rationnelle et juridique d'une notion impliquant la servitude volontaire : « Soit d'un homme à un homme, soit d'un homme à un peuple, ce discours sera toujours également insensé. *Je fais avec toi une convention toute à ta charge et toute à mon profit, que j'observerai tant qu'il me plaira, et que tu observeras tant qu'il me plaira* » (*CS,* 358). Pour l'individu comme pour un peuple, l'acte de soumettre sa volonté équivaut à se rendre à l'arbitraire d'un maître, ce qui ne saurait se *justifier* : car, si c'est la nécessité qui l'impose, un tel acte relève de la logique des rapports de force et non de la rationalité du droit.

La question du gouvernement se pose alors chez Rousseau en termes radicalement nouveaux. « J'appelle donc

Gouvernement ou suprême administration l'exercice légitime de la puissance exécutive, et Prince ou magistrat l'homme ou le corps chargé de cette administration » (*CS,* 396). En visant encore une fois la doctrine du droit naturel, il expose sa doctrine du rapport entre souverain et gouvernement en précisant que la formation de l'exécutif ne découle pas d'un contrat de transfert de pouvoir, qui limiterait la souveraineté et serait en contradiction avec le contrat social lui-même. Le gouvernement exerce une fonction, l'administration des lois, que le souverain lui a déléguée et qu'il peut à tout moment lui reprendre, car il en reste le titulaire unique et réel. Toute l'originalité de la conception de Rousseau réside dans l'ambivalence du rapport entre législatif et exécutif, dans la combinaison de leur séparation/distinction et de leur liaison/subordination. La puissance législatrice *veut*, la puissance exécutive *agit* ; l'une est volonté et l'autre est force : mais le souverain veille sur la légitimité de l'action et contrôle que l'emploi de la force publique se fasse selon les règles prescrites par la volonté générale. Le souverain ne peut se manifester que par les lois, par des décisions générales, et c'est au magistrat de prendre les décisions particulières en exécutant les ordres du souverain. « Si le souverain veut gouverner, ou si le magistrat veut donner des lois, ou si les sujets refusent d'obéir, le désordre succède à la règle, la force et la volonté n'agissent plus de concert, et l'État dissous tombe ainsi dans le despotisme ou dans l'anarchie » (*CS,* 397). Mais dans les *Lettres de la Montagne,* Rousseau précisera pourquoi ces fonctions, bien que distinctes, ne peuvent pas être séparées : « Le pouvoir législatif consiste en deux choses inséparables : faire les lois et les maintenir ; c'est-à-dire avoir inspection sur le pouvoir exécutif. Il n'y a point d'État au

monde où le souverain n'ait cette inspection. Sans cela, toute liaison, toute subordination manquant entre ces deux pouvoirs, le dernier ne dépendrait point de l'autre ; l'exécution n'aurait aucun rapport nécessaire aux lois ; la *Loi* ne serait qu'un mot, et ce mot ne signifierait rien. »[1]

Néanmoins, au sujet du gouvernement, Rousseau ne développe pas uniquement des analyses théoriques. À l'exemple de ses prédécesseurs et surtout de Montesquieu, il s'étend sur les questions classiques des formes de gouvernement. Il observe qu'on ne saurait établir abstraitement l'excellence d'une forme par rapport aux autres sans tenir compte de la réalité concrète de chaque pays ; que l'extension, la nature du territoire et du climat, l'histoire, le génie du peuple, l'économie, sont autant de contraintes pour la législation et pour l'établissement du gouvernement. Que le gouvernement monarchique s'adapte aux grands États, l'aristocratique aux moyens, la démocratie, elle, n'est concevable que pour les petits États pour la bonne raison que la capacité d'imposer et de faire respecter les lois est d'autant plus efficace qu'elle est concentrée, et que plus le peuple est nombreux, plus les moyens répressifs doivent augmenter.

La teneur descriptive et pratique de ces développements laisse néanmoins émerger un thème qui renoue avec la théorie, celui du dilemme que le gouvernement renferme en tant que corps distinct du peuple souverain : « Comme la volonté particulière agit sans cesse contre la volonté générale, ainsi le gouvernement fait un effort continuel contre la souveraineté [...]. C'est là le vice inhérent et inévitable qui dès la naissance du corps politique tend sans relâche à le

1. Septième lettre, III, p. 826.

détruire, de même que la vieillesse et la mort détruisent le corps de l'homme » (*CS,* 421). En principe, le gouvernement doit être animé par le souci d'appliquer les décisions de la volonté générale, mais dans la réalité il est une personne douée d'une volonté particulière, naturellement portée à suivre son propre intérêt, et ayant de plus l'usage de la force. Il est en outre constamment en activité, tandis que le législatif n'exerce son pouvoir que par intermittence, dans des assemblées du peuple périodiques, réglées par la loi. On ne peut contrecarrer cet inconvénient qu'en soumettant l'action du gouvernement au contrôle strict du souverain. En tout état de cause, la pente de l'exécutif à usurper le législatif et à dégénérer est à la longue inéluctable, et de bonnes institutions n'ont pour tâche que de retarder cette dérive, qui sera fatalement plus rapide là où la volonté générale est plus faible, le gouvernement plus fort et la liberté plus limitée, c'est-à-dire dans les grands États monarchiques.

Par ailleurs, un gouvernement démocratique, où il n'y aurait pas de corps séparé et où la puissance exécutive serait confiée à l'ensemble du peuple, offrirait selon Rousseau une solution pire que le mal. La démocratie, en tant que forme de gouvernement, ne jouit aucunement de sa faveur, et pour des raisons cohérentes avec ses principes : elle confond des fonctions qui doivent rester distinctes. C'est dans ce contexte, finalement, que Rousseau donne la meilleure explication de la nécessité de cette distinction. Le peuple est le souverain, il exprime la volonté générale et il lui appartient de faire les lois : or l'objet des lois est toujours général, et le législateur doit considérer les actions comme abstraites et les individus de façon universelle. Le gouvernement, au contraire, particularise la loi en l'appliquant aux cas concrets. « Il

n'est pas bon que celui qui fait les lois les exécute, ni que le corps du peuple détourne son attention des vues générales, pour la donner aux objets particuliers. Rien n'est plus dangereux que l'influence des intérêts privés dans les affaires publiques, et l'abus des lois par le gouvernement est un mal moindre que la corruption du législateur, suite infaillible des vues particulières. Alors l'État étant altéré dans sa substance, toute réforme devient impossible » (*CS,* 404). En définitive, Rousseau considère que la démocratie est utopique : « À prendre le terme dans la rigueur de l'acception, il n'a jamais existé de véritable démocratie, et il n'en existera jamais [...] un peuple qui gouvernerait toujours bien n'aurait pas besoin d'être gouverné [...]. S'il y avait un peuple de Dieux, il se gouvernerait démocratiquement. Un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes » (*CS,* 404 et 406). C'est l'aristocratie élective que Rousseau préfère, car elle offre l' « avantage de la distinction des deux pouvoirs, et elle a celui du choix de ses membres » (*CS,* 406 et 407). Toujours est-il que le gouvernement ainsi conçu ne correspond en rien aux idées traditionnelles car « pour être légitime il ne faut pas que le gouvernement se confonde avec le souverain, mais qu'il en soit le ministre : alors la monarchie elle-même est république » (*CS,* 380 note).

La sauvegarde de l'État républicain, à savoir de la souveraineté du peuple, reste finalement pour Rousseau le grand problème de la politique car la justice est menacée par l'arbitraire du gouvernement bien plus que par l'exercice de la souveraineté populaire. « Mais – précise Rousseau dans les *Lettres de la montagne* – supposons cet abus de la liberté aussi naturel que l'abus de la puissance. Il y aura toujours cette différence entre l'un et l'autre, que l'abus de la liberté tourne au

préjudice du peuple qui en abuse, et le punissant de son propre tort le force à en chercher le remède [...]. Au lieu que l'abus de la puissance ne tournant point au préjudice du puissant mais du faible, est par sa nature sans mesure, sans frein, sans limites : il ne finit que par la destruction de celui qui seul en ressent le mal. »[1]

Ces passages annoncent l'autre aspect de la démocratie rousseauiste, souvent négligé par la critique, celui des réalités individuelles, fondement de la théorie du contrat et de la volonté générale elle-même. Les interprètes, en regardant l'être de raison réalisé par le pacte comme une réalité essentiellement collective, ont amputé la doctrine de Rousseau de son aspect essentiel, et ont noyé dans un principe communautaire brumeux l'individu ayant des intérêts et des buts. « Mais outre la personne publique, nous avons à considérer les personnes privées qui la composent, et dont la vie et la liberté sont naturellement indépendantes d'elle » (*CS,* 373). En effet l' « engagement du corps de la nation n'est-il pas de pourvoir à la conservation du dernier de ses membres avec autant de soin qu'à celle de tous les autres »[2] ? À côté des devoirs à remplir en qualité de citoyens, les individus ont des droits en tant qu'hommes : le souverain ne limite leurs libertés que dans la mesure où l'intérêt de la communauté le réclame. Certes, le souverain est seul juge de cette mesure, puisque les droits et tout ordre moral sont son ouvrage. Mais « le pouvoir souverain, tout absolu, tout sacré, tout inviolable qu'il est, ne passe ni ne peut passer les bornes des conventions générales, et [...] tout homme peut disposer

1. Neuvième lettre, III, p. 891.
2. *Discours sur l'économie politique*, III, p. 256.

pleinement de ce qui lui a été laissé de ses biens et de sa liberté par ces conventions ; de sorte que le souverain n'est jamais en droit de charger un sujet plus qu'un autre, parce qu'alors l'affaire devenant particulière, son pouvoir n'est plus compétent » (*CS,* 375). Il « ne peut charger les sujets d'aucune chaîne inutile à la communauté, il ne peut pas même le vouloir : car sous la loi de la raison rien ne se fait sans cause, non plus que sous la loi de nature » (*CS,* 373). Grâce à la théorie de la loi, la volonté générale s'avère le prolongement, à l'intérieur de la vie sociale, de la règle d'équité qui préside au pacte. Le contrat social, l'aliénation, la volonté générale, la souveraineté du peuple, la distinction du législatif et de l'exécutif : autant de conditions destinées à exclure la domination des hommes et à garantir l'autorité de la loi. À ces conditions, « la loi réunissant l'universalité de la volonté et celle de l'objet, ce qu'un homme, quel qu'il puisse être, ordonne de son chef n'est point une loi ; ce qu'ordonne même le souverain sur un objet particulier n'est pas non plus une loi mais un décret » ; en effet, « la loi considère les sujets en corps et les actions comme abstraites, jamais un homme comme individu ni une action particulière. Ainsi la loi peut bien statuer qu'il y aura des privilèges mais elle n'en peut donner nommément à personne » (*CS,* 379). De la sorte, la loi impose des contraintes formelles à l'exercice de la souveraineté : celle-ci peut s'exprimer uniquement par le moyen de procédures institutionnelles, telles que la constitution en assemblée des citoyens, le respect de la règle de la majorité dans les délibérations, l'obligation de légiférer sur des matières d'intérêt général.

La théorie de Rousseau, à qui nous devons la formulation moderne de la loi en tant que norme générale et abstraite, fait

finalement de l'égalité le pivot de la démocratie : seule l'égalité juridique, à savoir l'égale répartition de droits et d'obligations, garantit que le souverain agit dans l'intérêt de chaque membre de la collectivité et pour la défense de ses droits. Quant à l'égalité sociale, Rousseau est loin de méconnaître son importance pour la société légitime. Il est d'avis qu'une extrême inégalité des fortunes ne convient pas à une démocratie car l' « égalité ne saurait subsister longtemps dans les droits et l'autorité » (*CS,* 405). La loi du plus fort guette toujours : la puissante nature tend inlassablement à se glisser dans les institutions équitables et à les plier au profit des riches. « C'est précisément parce que la force des choses tend toujours à détruire l'égalité, que la force de la législation doit toujours tendre à la maintenir » (*CS,* 392). En matière économique, toutefois, les indications du *Contrat social* ne dépassent pas ce niveau de généralité. Rousseau entend établir les principes de la liberté politique : des principes de justice compatibles avec des régimes sociaux différents. Si la démocratie requiert de tendre à l'égalité, elle ne saurait dépendre de l'économie. Elle s'identifie aux institutions, parce que ce n'est que des institutions et des lois que peut dériver la sauvegarde de la force des choses. Ce faisant, Rousseau a fixé la spécificité éminemment politique de l'État de droit, son statut de condition incontournable pour tout régime qui se réclame de la liberté et de la dignité de la personne.

Dans le second *Discours,* Rousseau dénonçait le rôle corrupteur de la propriété, institution purement humaine. Mais la propriété et la société vont de pair, et ainsi que pour l'éclosion des passions, il ne saurait être question de revenir en arrière. Le *Discours sur l'économie politique*, le *Contrat*, l'*Émile*, sans parler d'écrits moins théoriques tels que *La Nouvelle*

Héloïse ou les *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, réaffirment tous la « sainteté » de la propriété, et en termes presque lockiens. Certes, le contrat confie uniquement au souverain le droit de légiférer sur la propriété. À la différence de Locke, qui considérait la propriété comme un droit naturel originaire et intangible, que l'État n'avait qu'à sanctionner, et à l'instar de Hobbes, Rousseau ne croit pas à l'existence de droits antérieurs à l'état social. « Le droit de propriété n'étant que de convention et d'institution humaine », il ne doit pas être abandonné à l'arbitraire des particuliers, ainsi que tous les droits. Le second *Discours* et l'*Économie politique* présentaient un point de vue sur la propriété plus simple que celui développé dans le *Contrat,* mais sur le fond de la question les idées de Rousseau ne semblent pas avoir changé : même la conception du *Contrat,* soulignant le droit éminent de la communauté sur les biens, n'est pas à interpréter comme une conversion au collectivisme, attendu que, dans ce même écrit, la propriété, loin d'être niée, est encore une fois présentée comme la garantie des engagements des particuliers envers l'État. La communauté s'identifie à la souveraineté de la volonté générale et de la loi. Et nous savons que le peuple souverain est toujours maître de changer ses lois, même les meilleures ; de se faire du mal, s'il en a envie (*CS,* 394) ; de rompre aussi le contrat fondateur, puisqu'il n'y a pas de lois fondamentales pour lui ; ou d'instaurer un régime de communauté des biens, s'il le souhaite : *Qui aurait le droit* de l'en empêcher ? Le problème fondamental de Rousseau est : *Où situer* le pouvoir suprême de décider, vu que la nature ne nous donne pas de normes ?

Il s'agit du problème *politique* de Hobbes, du problème du pouvoir légitime. On ne saurait faire de Hobbes et de Rous-

seau des collectivistes à partir de la rigueur juridique déployée dans leurs analyses positivistes de la propriété. Dans son ouvrage théorique, Rousseau a approfondi les notions de contrat et de pouvoir souverain, en laissant tomber le jargon jusnaturaliste et lockien et en faisant mieux émerger ses affinités profondes avec Hobbes ; toujours est-il que ce qu'il entend montrer c'est que le droit de propriété, comme tous les droits, étant une création humaine, est établi par la loi et par le pouvoir éminent du peuple souverain. « De quelque manière que se fasse cette acquisition, le droit que chaque particulier a sur son propre fond est toujours subordonné au droit que la communauté a sur tous, sans quoi il n'y aurait ni solidité dans le lien social, ni force réelle dans l'exercice de la souveraineté » (*CS,* 367). C'est précisément ce que Hobbes avait écrit[1]. En la soumettant à la loi, Rousseau ne renie pas pour autant la propriété : « Alors les possesseurs étant considérés comme dépositaires du bien public, leurs droits étant respectés de tous les membres de l'État et maintenus de toutes ses forces contre l'étranger, par une cession avantageuse au public et plus encore à eux-mêmes, ils ont, pour ainsi dire, acquis tout ce qu'ils ont donné » (*CS,* 367).

Finalement, ce dont Rousseau se soucie, c'est du maintien de l'égalité « dans les droits et l'autorité ». Ce qui lui tient à cœur, c'est la liberté : « Si l'on recherche en quoi consiste précisément le plus grand bien de tous, qui doit être la fin de tout système de législation, on trouvera qu'il se réduit à ces deux objets principaux, la *liberté,* et l'*égalité.* La liberté, parce que toute dépendance particulière est autant de force ôtée au

. *Du citoyen,* sect. II, 7, p. 193.

corps de l'État ; l'égalité, parce que la liberté ne peut subsister sans elle » (*CS*, 391). Et il résume ainsi le grand problème des institutions équitables : « Ce qu'il y a de plus nécessaire, et peut-être de plus difficile dans le gouvernement, c'est une intégrité sévère à rendre justice à tous, et surtout à protéger le pauvre contre la tyrannie du riche. »[1]

Ce dont il est toujours question, c'est de la force des lois, de l'indépendance de chacun face à l'autorité de ses semblables, de la garantie des droits et de la liberté de tous. Des lois ôtèrent la liberté aux hommes, et les lois peuvent la leur rendre. Mais quelle liberté rendent les lois ? La liberté dont jouissait l'homme naturel n'était qu'une indépendance purement physique. Celle qu'on recouvre grâce aux institutions implique la soumission à la loi. On en a conclu que la liberté morale issue des institutions du *Contrat social* est incompatible avec la liberté naturelle. À ce sujet, le filtre interprétatif kantien a marqué la lecture de Rousseau : l'autonomie politique réalisée par l'obéissance à la loi et à la volonté générale a été invariablement éclipsée par l'autonomie morale de l'impératif catégorique formulée par Kant, qui avait transformé l'argument politique de Rousseau en doctrine éthique. Alors que, dans le *Manuscrit de Genève*, la volonté générale était présentée comme la réfutation de la volonté générale de Diderot, conception exclusivement morale et tirée de son idée traditionnelle du droit naturel. D'un bout à l'autre de son chapitre, Rousseau montrait la fausseté d'un tel principe de moralité, dégagé de tout contexte institutionnel et non soumis à la contrainte sociale de la réciprocité et de la sanction.

Le filtre interprétatif kantien a donc fini par gommer la

. *Discours sur l'économie politique*, III, p. 258. Cf. aussi *CS*, III, p. 392, note.

spécificité toute politique de l'engagement moral des citoyens du *Contrat social*, et a prêté à cette doctrine une signification idéaliste qui lui est étrangère. La liberté que la doctrine de la volonté générale réalise n'est pas l'autonomie morale ; le grand problème de la politique que les institutions légitimes résolvent n'est pas celui de la formation de l'homme moral : celles-ci ne sont pas le moyen par lequel l'homme épanouirait sa nature rationnelle et réaliserait sa fin supérieure et spirituelle. La démocratie de la volonté générale a le but, éminemment politique, de permettre la vie de relation sans que cela entraîne l'assujettissement de l'homme à l'homme, la dépendance personnelle, le malheur pour l'un de se voir à discrétion de l'autre, ce que Rousseau considère comme la pire des déchéances. Et cette indépendance personnelle est le lien entre l'homme naturel et l'homme social, qui permet d'expliquer comment, grâce au contrat, l'homme « reste aussi libre qu'auparavant ». L'autonomie de la volonté générale est donc bien différente de l'autonomie morale et de la liberté positive tout court, car, s'identifiant à l'indépendance, elle a une physionomie propre, républicaine : chez Kant, la liberté dérive du *choix* de l'individu de se soumettre à la loi, qui devient par là sa propre loi même si elle n'est pas le produit de sa volonté. Ce qui compte, c'est la capacité de la volonté d'obéir en vertu de son autonomie rationnelle, et non pas sous la pression des pulsions, des intérêts ou de l'autorité. À ces conditions, l'homme est autonome, libre, et moral, parce qu'il *choisit* d'obéir, fût-ce même à une loi qu'il n'a pas voulu. Ce n'est nullement le cas de Rousseau, qui s'engage à garantir l'indépendance personnelle et politique et ne songe pas à l'autonomie morale et à la réalisation de fins éthiques absolues.

Rousseau s'exprime d'ailleurs très clairement sur les libertés dont il s'agit dans le *Contrat* : « Ce que l'homme perd par le contrat social, c'est sa liberté naturelle et un droit illimité à tout ce qui le tente et qu'il peut atteindre ; ce qu'il gagne, c'est la liberté civile et la propriété de tout ce qu'il possède [...]. On pourrait sur ce qui précède ajouter à l'acquis de l'état civil la liberté morale, qui seule rend l'homme vraiment maître de lui ; car l'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté. Mais je n'en ai déjà que trop dit sur cet article, et le sens philosophique du mot *liberté* n'est pas ici de mon sujet » (*CS,* 364-365). La perte de la liberté naturelle ne comporte aucunement le sacrifice des libertés dont les sujets doivent jouir en tant que particuliers : étant illimitées et imparfaites à l'état de nature, elles deviennent limitées et garanties par la volonté générale dans la société. Et dans le système de Rousseau, cette liberté civile, ou négative, est étroitement liée à la liberté politique fruit de la république du contrat. Et, puisque la liberté positive, ou exercice de la volonté générale dans la législation, garantit à l'homme l'indépendance et les droits inhérents à sa personne face à l'arbitraire des volontés étrangères, en se refusant d'obéir à la loi qui émane de sa volonté, il perd ses droits et sa liberté. La sanction de la désobéissance équivaut alors à la défense des lois assurant la liberté : « Quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps : ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre ; car telle est la condition qui donnant chaque citoyen à la patrie le garantit de toute dépendance personnelle » (*CS,* 364).

Quant à la liberté morale, elle aussi est indissociable de la vie sociale. Ce n'est qu'en vivant en société, même dans les

sociétés corrompues, que l'homme apprend à remplir ses devoirs envers les autres. « Soit qu'un penchant naturel ait porté les hommes à s'unir en société, soit qu'ils y aient été forcés par leurs besoins mutuels, il est certain que c'est de ce commerce que sont nés leurs vertus et leurs vices et en quelque manière tout leur être moral. »[1] La moralité, nécessaire à la vie sociale, devient même une condition indispensable des institutions démocratiques qui, en principe, exigent des individus la libre adhésion à la loi, et présupposent des êtres déjà responsables et moraux : mieux cette condition est remplie, plus la démocratie a des chances d'être réelle, car « moins les volontés particulières se rapportent à la volonté générale, c'est-à-dire les mœurs aux lois, plus la force réprimante doit augmenter »[2].

Cependant, dans les faits, la moralité n'est que le *résultat* de la vie en société. Les exigences de la raison et les lois de la réalité et de l'histoire ne vont pas de pair : les problèmes de la démocratie se ramènent à cette aporie foncière. Rousseau en a cerné la vérité dans toutes ses œuvres, et dans ce passage du *Contrat social* : « Pour qu'un peuple naissant pût goûter les saines maximes de la politique et suivre les règles fondamentales de la raison d'État, il faudrait que l'effet pût devenir la cause, que l'esprit social qui doit être l'ouvrage de l'institution présidât à l'institution même, et que les hommes fussent avant les lois ce qu'ils doivent devenir par elles » (*CS,* 383).

1. *Fragments politiques*, III, p. 504-505.
2. *Émile*, IV, liv. V, p. 844.

Législateur et religion civile

> « Défiez-vous de l'instinct sitôt que vous ne vous y bornez plus ; il est bon tant qu'il agit seul, il est suspect dès qu'il se mêle aux institutions des hommes ; il ne faut pas le détruire, il faut le régler, et cela peut-être est plus difficile que de l'anéantir. »
>
> *Émile.*

Les hommes, toutefois, ne peuvent pas être avant les lois ce qu'ils deviendront grâce à elles. Comment, alors, un peuple ignorant et barbare pourrait-il entreprendre de se donner les institutions du *Contrat* et s'y conformer ? « Comment une multitude aveugle qui souvent ne sait ce qu'elle veut, parce qu'elle sait rarement ce qui lui est bon, exécuterait-elle d'elle-même une entreprise aussi grande, aussi difficile qu'un système de législation ? » (*CS,* 380). C'est la question que, à première vue, Rousseau se pose dans le chapitre sur le Législateur. Ce chapitre célèbre s'interroge en réalité sur des problèmes bien plus sérieux que celui, insurmontable, de concilier la règle artificielle et difficile de la volonté générale avec la barbarie ou la corruption. L'auteur du *Contrat social* connaît les contraintes de la réalité. Il sait qu'une masse d'hommes violents et sans cohésion est abandonnée à la loi de la force, et que ses lents progrès se font au prix de l'esclavage et de l'injustice. À moins qu'un individu extraor-

dinaire ne conçoive des institutions qui résument en elles la sagesse de siècles et de millénaires d'évolution, bonheur que rien n'assure, loin de là : le mythe de l'Antiquité, qui passionna Rousseau dès son jeune âge genevois, et celui du grand Législateur, si enraciné dans la culture française du XVIII[e] siècle et transmis surtout par Machiavel, resurgissent dans ces pages. Au moment où Rousseau tourne son regard vers le moment nébuleux, et théoriquement embarrassant, de la naissance d'un peuple, ce sont ces fondateurs légendaires qui se présentent aussitôt à son esprit, car seul le génie presque surnaturel peut mener à bien la tâche d'éradiquer la nature indomptable, asociale et amorale. Après les raisonnements abstraits, l'envie lui prend de laisser son imagination s'échapper vers les atmosphères plus respirables de l'histoire mythique regorgeant de grandeur et de générosité qu'il avait toujours chérie. « Quand on lit l'histoire ancienne, on se croit transporté dans un autre univers et parmi d'autres êtres. Qu'ont de commun les Français, les Anglais, les Russes avec les Romains et les Grecs ? [...] Qu'est-ce qui nous empêche d'être des hommes comme eux ? Nos préjugés, notre basse philosophie, et les passions du petit intérêt, concentrées avec l'égoïsme dans tous les cœurs par des institutions ineptes que le génie ne dicta jamais. »[1] L'immense effort nécessaire pour fournir à une peuplade aveugle les premières notions de police, exige presque de sortir de la réalité : « Pour découvrir les meilleures règles de société qui conviennent aux nations, il faudrait une intelligence supérieure, qui vit toutes les passions des hommes et qui n'en éprouvât aucune, qui n'eût aucun rapport avec notre nature et qui la connut à

. *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, III, p. 956.

fond, dont le bonheur fût indépendant de nous et qui pourtant voulût bien s'occuper du notre [...]. Il faudrait des Dieux pour donner des lois aux hommes » (*CS*, 381).

Doit-on admettre alors que, au moins à ce stade, la violence de la domination ne peut jamais être épargnée au peuple ? Rousseau rejette ces conclusions, et il rédige ses chapitres sur le Législateur et sur la religion civile essentiellement pour les réfuter. Néanmoins, en évoquant le problème de la première formation d'un peuple, problème différent de celui de la recherche, dans l'abstrait, des principes légitimes, il fait fusionner ces deux questions, et en tire des résultats douteux pour la cohérence de son enquête, sans pour autant compromettre la cohérence profonde des idées.

À l'état sauvage, les peuples n'entendent pas raison. En fait, selon Rousseau, quoique les moralistes aient fait de l'homme un être essentiellement raisonnable, il « n'est qu'un être sensible qui consulte uniquement ses passions pour agir »[1]. À partir de sa gnoséologie sensualiste, Rousseau a toujours affirmé, à l'instar de Hobbes et de Spinoza, que la raison ne suffit pas pour pousser une multitude à l'action. Les pulsions et les passions sont les mouvements spontanés de la nature qui ne tend qu'à se conserver et, en tant que telles, elles sont bonnes et utiles. Elles ne sont pas à stigmatiser à la manière des moralistes et de Hobbes, bien que la vie commune exige qu'elles soient maîtrisées car leur manifestation désordonnée est destructrice de tout équilibre social. Elles ne doivent pas être détruites, avertit pourtant Rousseau, mais réglées, ce qui est plus difficile que de les anéantir[2].

1. *Fragments politiques*, III, p. 554.
2. Cf. *Émile*, IV, liv. V, p. 819, et liv. IV, p. 663.

Dans cette mise en garde se trouve le sens le plus profond de la réflexion de Rousseau sur l'homme et sur la société, car c'est elle qui inspire l'art avisé et génial du grand esprit ordonnateur, et donc des institutions, et c'est elle qui rend possibles les véritables entreprises éducatives, incompatibles avec la brutalité expéditive de la répression. La règle efficace pour dompter le peuple et l'individu se fonde sur la prise en compte des besoins naturels incontournables : notamment, le Législateur ou le précepteur ont la tâche de mettre en œuvre tout un système de liens et d'obligations qui ne doivent pas être perçus comme émanant d'une volonté arbitraire. Les hommes supportent mal d'être asservis à leurs semblables, et les prescriptions abstraites entraînent la révolte ou l'inefficacité. L'obéissance des peuples, bien que garantie par la sanction, a ses racines dans le tissu social et se réalise avant tout grâce aux mœurs et aux coutumes, dont les religions sont les premiers créateurs. La sagacité du grand Législateur consiste à laisser agir de préférence ces forces, qui façonnent la conduite par le moyen du code moral implicite dans toute religion. Les comportements que l'utilité et la raison recommandent comme favorables à l'accord et à la cohésion sociale, de tout temps prescrits par les lois et par la loi naturelle, résultent alors de l'adhésion spontanée et d'une pratique de vie devenue une seconde nature. « Voilà ce qui força de tout temps les pères des nations à recourir à l'intervention du ciel et d'honorer les Dieux de leur propre sagesse, afin que les peuples, soumis aux lois de l'État comme à celles de la nature, et reconnaissant le même pouvoir dans la formation de l'homme et dans celle de la cité, obéissent avec liberté et portassent docilement le joug de la félicité publique » (*CS,* 383). De même, Émile adolescent, qui a appris à ne pas subir le

principe d'autorité mais à reconnaître la force de la nécessité et de la raison, trouve dans la religion un frein puissant qui l'aide à se contrôler quand il a à se mesurer avec des pulsions jusqu'alors inconnues. Les préceptes et les valeurs véhiculées par la religion constituent la vertu des peuples et des individus qui n'ont pas les lumières ou la fermeté pour se conformer à la règle de la raison. L'interprétation si courante de la fonction politique de la religion comme *instrumentum regni*, également attribuée à Machiavel, banalise et dénature l'idée bien plus complexe, qui annonce les sciences sociales, de la religion comme première grande force civilisatrice. Une idée développée aussi par Spinoza, théoricien de la démocratie et admirateur de Machiavel, à partir de l'exigence que les hommes obéissent sans violence : ainsi que le fera Rousseau presque un siècle plus tard, le philosophe hollandais apprécie l'ouvrage de Moïse qui fit un peuple d'un essaim d'esclaves sans aucun usage social en leur donnant une religion, des lois, une morale. Il ne s'appuya pas sur la raison et sur les décrets, mais il fit appel aux enseignements capables d'affecter l'imagination et d'émouvoir les âmes car il avait le souci que les hommes fissent leur devoir de leur plein gré. Un tel ouvrage ne saurait se réduire à la ruse et à l'art de manipuler les consciences : « Tout homme peut graver des tables de pierre, ou acheter un oracle, ou feindre un secret commerce avec quelque divinité [...], ou trouver d'autres moyens grossiers d'en imposer au peuple. Celui qui ne saura que cela pourra même assembler par hasard une troupe d'insensés, mais il ne fondera jamais un empire » (*CS*, 384). C'est la grandeur de l'ouvrage et de l'âme du Législateur « le vrai miracle qui doit prouver sa mission », ainsi que le montre l'exemple des anciens fondateurs de nations.

Mais si Rousseau, emporté par son interrogation sur les origines, évoque un principe charismatique, diamétralement opposé au principe démocratique et rationnel du contrat, il n'en est pas séduit pour autant : même dans ce chapitre excentrique à l'intérieur d'une enquête abstraite sur les institutions légitimes, il ne s'écarte à aucun moment de ses principes et refuse à son démiurge de peuples toute réalité juridique et tout pouvoir coercitif. « Celui qui rédige les lois n'a donc ou ne doit avoir aucun droit législatif, et le peuple ne peut, quand il le voudrait, se dépouiller de ce droit incommunicable ; parce que selon le pacte fondamental il n'y a que la volonté générale qui oblige les particuliers, et qu'on ne peut jamais s'assurer qu'une volonté particulière est conforme à la volonté générale, qu'après l'avoir soumise aux suffrages libres du peuple » (*CS,* 383). Pour cette raison, précise Rousseau dans ce même chapitre, « le législateur est à tous égards un homme extraordinaire dans l'État. S'il doit l'être par son génie, il ne l'est pas moins par son emploi. Ce n'est point magistrature, ce n'est point souveraineté. Cet emploi, qui constitue la république, n'entre point dans sa constitution : c'est une fonction particulière et supérieure qui n'a rien de commun avec l'empire humain » (*CS,* 382). En précisant sa tâche et ses pouvoirs, à savoir « une entreprise au-dessus de la force humaine, et pour l'exécuter, une autorité qui n'est rien » (*CS,* 383), Rousseau vide cette fonction de toute consistance. Et ce qui reste du personnage imaginaire, c'est l'*effectivité* d'institutions acceptées, la *réalisation* d'un peuple qui tire d'elles sa cohésion morale, sa forte identité, la conscience des devoirs de citoyenneté, en un mot les ressorts affectifs capables de détourner les individus de leur égoïsme borné et destructeur, au profit des finalités requises par l'intérêt général.

Le grand Législateur s'évapore et recouvre sa dimension radicalement mythique. En effet, après avoir un moment regardé du côté de l'histoire, Rousseau revient aussitôt aux principes et aux contraintes du pacte fondamental, de la volonté générale, des suffrages libres du peuple, qui sauraient difficilement faire bon ménage avec la barbarie des origines. Le fruit d'une imagination enivrée de vertu antique ne soutient pas le heurt avec le cadre théorique : le héros de la législation s'effrite alors en tant qu'individu et dévoile sa substance profonde d'esprit personnifié des institutions.

Le dernier chapitre sur la religion civile est dicté par les mêmes préoccupations et engendre des difficultés similaires : il ne fut, d'ailleurs, qu'une adjonction rédigée au verso des pages consacrées au Législateur. Rousseau part du constat qu'au début les hommes n'obéirent qu'aux dieux : « Il faut une longue altération de sentiments et d'idées pour qu'on puisse se résoudre à prendre son semblable pour maître, et se flatter qu'on s'en trouvera bien » (*CS,* 460). En lâchant au passage une preuve de plus de l'indépendance naturelle des hommes, il affirme que les théocraties furent les premières formes de gouvernement et que, par la suite, les religions ont toujours gardé une place cruciale dans la vie politique, profitable ou néfaste : il importe donc de les examiner uniquement par rapport à leur fonction sociale. Car, finalement, Rousseau rédige ce chapitre en obéissant à trois soucis politiques fondamentaux : la sauvegarde de l'unité du pouvoir ; la garantie de la morale des individus ; l'impératif de la tolérance. Avant le christianisme, les religions étaient soudées aux lois de l'État même dans les gouvernements qui n'étaient pas théocratiques, comme le montre le polythéisme grec et romain. Le caractère commun de ces régimes, par ailleurs très différents,

était l'unicité du pouvoir, le chef de l'État étant en même temps le chef de l'Église : socialement, ce système était très sain selon Rousseau qui, pour cette raison, n'hésite pas à décerner à Mahomet les louanges réservées aux grands Législateurs. Le christianisme marqua une révolution par rapport au principe de l'obligation politique, c'est-à-dire du devoir d'obéissance. Il établit sur la terre un royaume spirituel qui ne pouvait qu'engendrer divisions et conflits. Certes, le christianisme de l'Évangile prêchait l'obéissance aux rois ; mais il détachait les cœurs de ce monde. Et pour Rousseau, tout comme pour Machiavel et Bayle, les vrais chrétiens, tous frères du royaume céleste, charitables, doux et soumis, « sont faits pour être esclaves » (*CS,* 467). Au combat, « qu'ils soient vainqueurs ou vaincus, qu'importe ? La providence ne sait-elle pas mieux qu'eux ce qu'il leur faut ? [...] supposez votre république chrétienne vis-à-vis de Sparte ou de Rome ; les pieux chrétiens seront battus, écrasés, détruits avant d'avoir eu le temps de se reconnaître, ou ne devront leur salut qu'au mépris que leur ennemi concevra pour eux [...]. Mais je me trompe en disant une République chrétienne ; chacun de ces deux mots exclut l'autre. Le Christianisme ne prêche que servitude et dépendance » (*CS,* 466-467). En effet : « Qu'importe qu'on soit libre ou serf dans cette vallée de misères ? L'essentiel est d'aller en paradis » (*CS,* 466).

Mais le christianisme a une autre face, la religion du prêtre, encore plus pernicieuse : le royaume de l'autre monde s'étant matérialisé ici-bas dans le despotisme violent du clergé, il a fini par soumettre les hommes à deux législations et à deux chefs, le souverain et le pontife romain. Il leur a donné deux patries et des devoirs contradictoires. « Il en résulte une sorte de droit mixte et insociable qui n'a point de nom » et

qui est tout ce qu'il y a de plus contraire à la bonne police car « tout ce qui rompt l'unité sociale ne vaut rien : toutes les institutions qui mettent l'homme en contradiction avec lui-même ne valent rien » (*CS,* 464). L'importance de l'enjeu, l'unité du pouvoir souverain, arrache même à Rousseau un audacieux éloge du philosophe qui en avait fait le pivot de sa réflexion : « De tous les auteurs chrétiens, le philosophe Hobbes est le seul qui ait bien vu le mal et le remède, qui ait osé réunir les deux têtes de l'aigle, et de tout ramener à l'unité politique, sans laquelle jamais État ni gouvernement ne sera bien constitué. Mais il a dû voir que l'esprit dominateur du christianisme était incompatible avec son système, et que l'intérêt du prêtre serait toujours plus fort que celui de l'État. Ce n'est pas tant ce qu'il y a d'horrible et de faux dans sa politique que ce qu'il y de juste et de vrai qui l'a rendue odieuse »[1] (*CS,* 463).

Il ne saurait être question d'exhumer, pour l'État du *Contrat*, ces institutions religieuses révolues. La religion du prêtre, qui établit un culte indépendant du souverain, et le christianisme de l'Évangile, qui sape les fondements de l'amour de cette terre, ne méritent même pas d'être considérés. De même, ces religions patriotiques s'identifiant au pouvoir politique et lui fournissant le plus efficace des soutiens, ne sont qu'une expérience périmée. En outre, elles sont fausses : pétries de fanatisme, d'idolâtrie, d'intolérance, elles rendent le peuple sanguinaire et cruel « en sorte qu'il ne respire que meurtre et massacre, et croit faire une action sainte en tuant quiconque n'admet pas ses Dieux » (*CS,* 465).

1. D'ailleurs, si Rousseau qualifie volontiers Hobbes de sophiste et de fauteur du despotisme, il le reconnaît comme « un des plus beaux génies qui aient existé » (*Écrits sur l'abbé de Saint-Pierre, OC,* III, p. 611).

Et pourtant, il n'est pas à négliger que la société se fonde sur un lien solide en tant que spontanément réalisé par chacun de ses membres. « Or il importe bien à l'État que chaque citoyen ait une religion qui lui fasse aimer ses devoirs ; mais les dogmes de cette religion n'intéressent ni l'État ni ses membres qu'autant que ces dogmes se rapportent à la morale, et aux devoirs que celui qui la professe est tenu de remplir envers autrui » (*CS,* 468). Rousseau s'ingénie donc à imaginer une voie qui aurait les avantages de la foi intérieure et ceux de la religion d'État, sans en avoir les inconvénients : « Il y a donc une profession de foi purement civile dont il appartient au souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de religion, mais comme sentiments de sociabilité, sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen ni sujet fidèle. Sans pouvoir obliger personne à les croire, il peut bannir de l'État quiconque ne les croit pas ; il peut le bannir, non comme impie, mais comme insociable, comme incapable d'aimer sincèrement les lois [...]. Que si quelqu'un, après avoir reconnu publiquement ces mêmes dogmes, se conduit comme ne les croyant pas, qu'il soit puni de mort ; il a commis le plus grand des crimes, il a menti devant les lois » (*CS,* 468). Le résultat est un raisonnement confus qui voudrait tenir ensemble des exigences parfaitement contradictoires. Rousseau n'entend pas renoncer au principe de l'État « laïque » et de la liberté de conscience, mais il n'arrive pas à se libérer de l'idée, très banale et très courante à l'époque, que la religion est une garantie indispensable de la moralité, et qu'une société doit bannir celui qui nie l'existence de Dieu car il n'offrirait aucune assurance de sa loyauté : c'était l'avis du très libéral auteur du *Traité sur la tolérance,* John Locke, que Voltaire partageait tout à fait. Seul Pierre Bayle soutint que l'athéisme ne mène pas nécessaire-

ment à la corruption des mœurs, ce qui fut justement regardé comme une idée paradoxale.

La profession de foi proposée par Rousseau devrait donc se borner aux dogmes essentiels à toute religion, c'est-à-dire l'existence de Dieu et le jugement dans la vie à venir, et son caractère purement civil serait réaffirmé par les dogmes de la sainteté du contrat social et des lois, et de l'exclusion de l'intolérance – et donc des catholiques. Un credo aussi succinct, d'ailleurs, ne saurait contrarier aucun autre culte, que chacun serait libre de professer à son aise : « Chacun peut avoir au surplus telles opinions qu'il lui plaît, sans qu'il appartienne au souverain d'en connaître : car comme il n'a point de compétence dans l'autre monde, quel que soit le sort des sujets dans la vie à venir ce n'est pas son affaire, pourvu qu'ils soient bons citoyens dans celle-ci » (*CS,* 468).

Finalement, ce qui tient à cœur à Rousseau, c'est la conduite, non pas la croyance[1] : l'athée est puni parce qu'il *se conduit* comme tel, pour sa désobéissance aux lois, « non comme impie, mais comme insociable ». En effet, « le droit que le pacte social donne au souverain sur les sujets ne passe point, comme je l'ai dit, les bornes de l'utilité publique » (*CS,* 467)[2]. Même dans ce chapitre à première vue déconcertant,

1. À propos des enseignements du Christ, Rousseau écrit : « Mon Maître a peu subtilisé sur le dogme, et beaucoup insisté sur les devoirs ; il prescrivait moins d'articles de foi que de bonnes œuvres [...] et il m'a dit par lui-même et par ses Apôtres que celui qui aime son frère a accompli la Loi » (*Lettre à C. de Beaumont*, *OC*, IV, p. 960).

2. Dans la *Lettre à Voltaire*, Rousseau affirme : « J'ignore si cet Être juste ne punira point un jour toute tyrannie exercée en son nom ; je suis bien sûr, au moins, qu'il ne la partagera pas, et ne refusera le bonheur éternel à nul incrédule vertueux et de bonne foi » (*OC*, IV, p. 1072). En principe, Rousseau non plus n'admet pas d'incompatibilité entre vertu et athéisme : les témoignages dans ses écrits en sont nombreux.

Rousseau rejoint les principes exposés dans sa *Lettre à Voltaire*, où il soutenait que les rois de ce monde n'ont pas le « droit de tourmenter leurs sujets ici-bas, pour les forcer d'aller en paradis », que « tout gouvernement humain se borne, par sa nature, aux devoirs civils », et que « quand un homme sert bien l'État, il ne doit compte à personne de la manière dont il sert Dieu »[1].

Les chapitres du Législateur et de la religion civile évoquent la religion comme condition importante de la vie sociale : Rousseau y abandonne le parcours rationnel de la recherche des principes légitimes et fait appel à l'expérience de l'histoire. Cependant, avec ce détour par la réalité concrète, historique ou psychologique, en apparence contradictoire, Rousseau réaffirme dans ces pages le noyau rationnel du *Contrat* : il l'enrichit en outre d'aperçus qui confirment les résultats de son enquête sur la nature de l'homme et sur la formation des sociétés et illustrent le fait que la conduite sociale et morale, puisqu'elle s'accomplit en intégrant dans la nature, avec une infinie circonspection, une norme qui lui est étrangère, est une conquête, un fruit de l'art et, dans son achèvement idéal, un chef-d'œuvre. Cette norme, la règle d'équité et de réciprocité que la volonté générale synthétise, et que le Législateur et la religion civile revêtent d'une chair, c'est la loi de la raison.

. *Ibid.*

Société et communauté : la loi de la raison humaine

> « Le chef-d'œuvre d'une bonne éducation est de faire un homme raisonnable. »
>
> *Émile.*

> « La Constitution démocratique est certainement le chef-d'œuvre de l'art politique. »
>
> *Lettres de la Montagne.*

Le Législateur et la religion concrétisent les exigences de la raison et de la sociabilité sous la forme imaginative la plus accessible aux esprits grossiers des origines. Rousseau sait bien que jamais État ne s'est formé à partir d'un accord explicite d'individus rationnels : « Je ne donne dans cet ouvrage qu'une méthode pour la formation des sociétés politiques, quoique dans la multitude d'agrégations qui existent actuellement sous ce nom il n'y en ait peut-être pas deux qui aient été formées de la même manière, et pas une qui l'ait été selon celle que j'établis. Mais je cherche le droit et la raison et ne dispute pas des faits » (*CS, I^re v.*, 297). Avec le contrat, Rousseau abstrait de la réalité le principe de réciprocité qui inspire la conduite soucieuse de ne pas en imposer à l'autre – ce qui est une opération de l'esprit, nullement dictée par l'instinct ou la nature. Il élabore des normes universalisables de justice pour une société qui se voudrait légitime : à côté de la règle artificielle subsistent toutefois les faits, contraignants et irréductibles à la raison. Ce n'est pas la règle de justice, au fond, qui est difficile à trouver. La tâche malaisée

est sa mise en œuvre, exigeant son adaptation aux différentes situations particulières et la volonté ferme de l'appliquer à tous : « Dans le fond, l'institution des lois n'est pas une chose si merveilleuse, qu'avec du sens et de l'équité, tout homme ne pût très bien trouver de lui-même celles qui, bien observées, seraient les plus utiles à la société [...]. Mais ce n'est pas de cela seul qu'il s'agit [...] c'est d'imposer au peuple à l'exemple de Solon, moins les meilleurs lois en elles-mêmes, que les meilleures qu'il puisse comporter dans la situation donnée. Autrement, il vaut encore mieux laisser subsister les désordres, que de les prévenir ou d'y pourvoir par des lois qui ne seront point observées ; car, sans remédier au mal, c'est encore avilir les lois. »[1]

En effet, les principes du droit et la règle de la raison ne contiennent pas en eux-mêmes la nécessité de leur propre réalisation : Rousseau n'a fait que montrer la distance vertigineuse qui sépare la pure nature de la conduite sociale. Toute sa réflexion est un approfondissement de la conviction que rien n'est moins naturel que la vie morale, et ses grands ouvrages, du second *Discours* à l'*Émile*, du *Contrat social* à *La Nouvelle Héloïse*, renouvellent cette idée sous les différents angles de la philosophie de l'histoire, de la formation de l'individu, de la société politique légitime, de l'éducation des sentiments. Dans ces différents contextes, Rousseau ne cesse d'explorer les mécanismes génétiques de la conduite soumise aux règles, de sonder les ressorts qui la motivent, et de montrer toute la difficulté qu'il y a à apprivoiser l'homme sans l'assujettir. Dans tous les cas, il s'agit de transporter la règle de la raison, de la sociabilité, de la moralité, dans une

[1] *Lettre à d'Alembert, OC*, V, p. 61.

réalité qui n'est pas faite pour la recevoir : l'irruption de l'histoire dans le cadre théorique est moins la marque de réminiscences républicaines incongrues que l'expression d'un problème théorique de grande envergure.

La reconnaissance de la gravité de ce problème, résultat du rejet de tout cadre métaphysique, dévoile la hardiesse des bases philosophiques de la réflexion de Rousseau. Pour la tradition, la vie morale et sociale n'était qu'une conséquence nécessaire de la nature rationnelle de l'homme. La perspective hégélienne, que Marx recueillit, abolit elle aussi tout écart entre raison et réalité, et par là même toute aporie. C'est la Raison dialectique qui opère le miracle en s'identifiant avec l'Histoire. Chez Hegel, la Raison, comme la Providence, sait mieux que la volonté générale ce qu'il faut aux hommes : alors que la volonté générale n'est que l'expression de la raison humaine, la Raison historique toute-puissante réabsorbe en son sein tout conflit. Chez Marx, grâce à la dialectique de l'histoire, il n'en va pas autrement : l'individu n'a qu'à attendre que les conditions matérielles déclenchent les mouvements collectifs et dénouent les contradictions. Le sensualisme et la divergence entre nature physique et vie morale engendrent par contre la démarche de Rousseau et font la complexité de son projet : la recherche toute humaine de la norme de justice, d'une part, le souci d'appréhender les mécanismes concrets de formation des sociétés, de l'autre. Une morale conçue sous le double aspect de la règle et de la possibilité de sa pratique effective, implique en outre l'accord des deux instances, souvent en conflit et pourtant incontournables, de la raison et des affects : ces deux instances relèvent cependant selon Rousseau d'un même principe psychique, et l'entreprise de façon-

ner la nature humaine sans la violer, quoique incommode et difficile, demeure par là même réalisable.

L'homme, en tant qu'être de sensations, réagissant aux stimulations qui affectent sa sensibilité, n'est pas porté à se soumettre aux prescriptions abstraites, même s'il les reconnaît comme raisonnables. Rousseau était si conscient de cette difficulté, qu'il avait conçu un ouvrage intitulé *La morale sensitive ou le matérialisme du sage*[1]. Ce projet de théorie morale ne fut pas exécuté, mais le principe qui l'inspirait est à l'œuvre dans tous ses écrits, en révèle l'unité et la cohérence philosophique : qu'il s'agisse d'*Émile*, formé par les leçons de l'expérience et jamais par l'autorité, des hommes issus de la pure nature dans le second *Discours*, des institutions légitimes, conçues pour les hommes tels qu'ils sont, d'écrits tels *Les considérations sur le gouvernement de Pologne*, où l'infléchissement des principes du *Contrat* obéit à la nécessité que les lois soient efficaces, qu'elles ménagent l'opinion et ne brusquent pas des traditions enracinées. Même l'inspiration profondément pédagogique de *La Nouvelle Héloïse* se réalise, dans la multiplicité des situations imaginées, en mettant en œuvre le principe de la « morale sensitive ».

Or, si Rousseau ne cesse d'insister sur le rôle civilisateur des religions et des mœurs, sur la force de cohésion du patriotisme, des coutumes et des traditions, sur l'efficacité contraignante de l'opinion publique et même des superstitions, c'est encore en raison de ce principe : les peuples comme les individus ne sont pas entraînés par la raison seule. Puisque son action directe est condamnée d'avance, et que seule l'influence du milieu, par la voie de la sensibilité, a une prise sur les indivi-

. Il en parle dans les *Confessions, OC*, I, p. 409.

dus, ceux-ci peuvent être acheminés vers les buts prescrits par la raison et par l'utilité grâce à l'action du monde extérieur sur l'imagination et sur les émotions. Qu'on relise ce passage du second *Discours*, d'où résulte la nouveauté des vues de Rousseau sur la complexité du rapport raison/passion, qui va à l'encontre de toute une tradition philosophique : « [...] l'entendement humain doit beaucoup aux passions, qui, d'un commun aveu, lui doivent beaucoup aussi : c'est par leur activité, que notre raison se perfectionne ; nous ne cherchons à connaître que parce que nous désirons jouir, et il n'est pas possible de concevoir pourquoi celui qui n'aurait ni désirs ni craintes se donnerait la peine de raisonner. Les passions, à leur tour, tirent leur origine de nos besoins, et leur progrès de nos connaissances ; car on ne peut désirer ou craindre les choses, que sur les idées qu'on en peut avoir, ou par la simple impulsion de la nature » (*In.*, p. 143). Le sensualisme et le refus de la métaphysique portent ainsi au premier plan le problème de l'éducation. « Ce n'est pas assez de dire aux citoyens, soyez bons ; il faut leur apprendre à l'être. »[1] Et cet apprentissage n'est pas l'affaire d'un jour. Le Législateur et le précepteur d'Émile illustrent l'idéal d'efficacité d'une intelligence clairvoyante à l'œuvre, capable de doser toutes les influences du dehors et de les canaliser vers le but établi par la raison : ils ont la tâche de rendre la raison « sensible » au peuple ou à l'individu en la revêtant d'un corps[2]. Mais dans la réalité concrète, l'éducation des individus et des peuples se fait au hasard des circonstances, péniblement, imparfaitement et au cours de générations et de siècles.

1. *Discours sur l'économie politique*, III, p. 254.
2. *Émile*, liv. IV, p. 648.

Maints passages, qui ont fait accuser Rousseau de conservatisme antidémocratique, s'expliquent à partir de ce souci : « Le moindre changement dans les coutumes – écrit-il dans sa *Préface* au *Narcisse* – fut-il même avantageux à certains égards, tourne toujours au préjudice des mœurs. Car les coutumes sont la morale du peuple ; et dès qu'il cesse de les respecter, il n'a plus de règle que ses passions ni de frein que les lois, qui peuvent quelquefois contenir les méchants, mais jamais les rendre bons. D'ailleurs quand la philosophie a une fois appris au peuple à mépriser ses coutumes, il trouve bientôt le secret d'éluder ses lois. »[1] La polémique sur la religion avec les philosophes n'eut certainement pas pour cause la foi de Jean-Jacques, identique à celle de Voltaire, au pathos près : ce dernier, dans sa correspondance, ne cesse de regretter qu'à ce coquin de Rousseau ait été donné d'écrire l'excellente *Profession de foi du vicaire savoyard*[2], qu'il insère à côté de ses propres écrits dans son *Recueil nécessaire*. Les divergences étaient d'ordre philosophique et politique. À la différence des philosophes, qui avaient embrassé le principe traditionnel de la loi naturelle et qui ne s'inquiétaient pas de démocratie, la méditation de Rousseau sur l'homme était hantée par l'idée de la liberté de l'individu et de sa difficile formation morale, qu'aucun principe métaphysique n'assurait. Son opposition à l'athéisme ne relève point d'une question de principe : l'athée et vertueux Wolmar de *La Nouvelle Héloïse* est là pour le prouver.

Le problème politique crucial est de ne pas affaiblir les

1. *OC*, II, p. 971.

2. Lettre à Damilaville du 29 août 1766 ; cf. aussi la lettre à d'Alembert du 16 juillet 1764 et la lettre à Mme du Deffand du 1er juillet 1764 : mais les citations pourraient se multiplier.

facteurs qui incitent à la conduite sociale : « Bayle a très bien prouvé que le fanatisme est plus pernicieux que l'athéisme, et cela est incontestable ; mais ce qu'il n'a eu garde de dire, et qui n'est pas moins vrai, c'est que le fanatisme, quoique sanguinaire et cruel, est pourtant une passion grande et forte qui élève le cœur de l'homme, qui lui fait mépriser la mort, qui lui donne un ressort prodigieux et *qu'il ne faut que mieux diriger* pour en tirer les plus sublimes vertus. »[1] L'orgueilleuse philosophie, avec sa confiance dans le pouvoir des « lumières », tourne superficiellement en dérision ces ressorts affectifs. Le cosmopolitisme, si à la mode à l'époque, est pour Rousseau un rêve abstrait : « Il semble que le sentiment de l'humanité s'évapore et s'affaiblisse en s'étendant sur toute la terre, et que nous ne saurions être touchés des calamités de la Tartarie ou du Japon, comme de celles d'un peuple européen. Il faut en quelque manière borner et comprimer l'intérêt et la commisération pour lui donner de l'activité. »[2] Finalement, l'amour de la patrie, qui revient toujours sous la plume de Rousseau, n'a rien à voir avec le nationalisme moderne ; il a au contraire un parfum antique : c'est le vrai ressort des institutions libres, l'amour pour le pays qui assure justice et égalité, auquel on s'identifie et qu'on est prêt à défendre avec l'élan suscité par les intérêts vitaux : « Voulons-nous que les peuples soient vertueux ? Commençons donc par leur faire aimer la patrie : mais comment l'aimeront-ils si la patrie n'est rien de plus pour eux que pour des étrangers, et qu'elle ne leur accorde que ce qu'elle ne peut refuser à personne ? [...] La patrie ne peut subsister sans la liberté, ni la liberté sans la

1. *Émile*, IV, liv. IV, p. 632, note (c'est moi qui souligne).
2. *Discours sur l'économie politique*, III, p. 254.

vertu, ni la vertu sans les citoyens. »[1] La vertu et le patriotisme des Romains venaient du fait qu'ils « se distinguèrent au-dessus de tous les peuples de la terre par les égards du gouvernement pour les particuliers, et par son attention scrupuleuse à respecter les droits inviolables de tous les membres de l'État »[2]. La liberté et la démocratie, pour être soutenues, ont besoin de passions actives, de ces formidables énergies que le grand art politique transforme en passion pour la société bien ordonnée parce qu'il parvient à rendre « sensible » au peuple la loi de la raison.

C'est ainsi que des institutions saines arrivent à combiner, chez l'homme passionné et rationnel, l'appréciation de son propre intérêt, le goût pour les bénéfices d'une association équitable et paisible, l'élan nécessaire à défendre de telles acquisitions. L'évolution des sentiments égoïstes et destructeurs vers les dispositions coopératives et constructives, va de pair avec la *connaissance* des avantages que ces dernières procurent. L'individu naturel et indépendant peut être converti à la solidarité par l'*expérience* de la supériorité des bienfaits de la société. C'est ce que Rousseau affirmait dans le passage du *Manuscrit de Genève* déjà cité : « *Montrons-lui* dans l'art perfectionné la réparation de maux que l'art commencé fit à la nature : montrons-lui toute la misère de l'état qu'il croyait heureux, tout le *faux du raisonnement* qu'il croyait solide. Qu'il *voit* dans une meilleure constitution des choses le prix des bonnes actions, le châtiment des mauvaises et l'accord aimable de la justice et du bonheur. *Éclairons sa raison* de nouvelles lumières, *échauffons son cœur* de nouveaux sentiments [...] ne doutons

1. *Ibid.*, p. 255 et 259.
2. *Ibid.*, p. 257.

point qu'avec une *âme forte* et un *sens droit*, cet ennemi du genre humain n'abjure enfin sa *haine* avec ses *erreurs,* que la *raison qui l'égarait* ne *le ramène* à l'humanité, qu'il *n'apprenne à préférer* à son intérêt apparent son intérêt bien entendu » (*CS, 1re v.,* p. 288, c'est moi qui souligne).

Entraîné par la complexité de ses vues, Rousseau a eu recours à l'histoire, comme il l'avait fait pour le Législateur, pour la religion civile, pour les institutions romaines, présentées comme exemple de la manière de régler les votes dans l'assemblée du peuple. Il évoque aussi l'idéal de la petite communauté harmonieuse : de la *Lettre à d'Alembert* au *Projet de constitution pour la Corse*, en passant par *La Nouvelle Héloïse*, il ne se lasse pas d'illustrer son goût pour la simplicité des mœurs, pour l'économie rurale, et sa méfiance à l'égard de l'économie monétaire, du commerce, de l'industrie, du luxe, des échanges. Très tôt, son penchant pour le mythe de la cité antique baigna dans l'atmosphère politique de sa ville natale, qui avait nourri ses préférences morales avec son orgueil de citoyen d'une République libre, fière de sa singularité. Les institutions du *Contrat social,* en excluant les représentants, ne s'adaptent, en tant que telles, qu'aux tout petits États : le projet originaire des *Institutions politiques*, dont le *Contrat* est la première partie, en prévoyait en effet une deuxième consacrée au droit international et à la manière d'assurer une petite république grâce à un système fédératif. Mais le grand ouvrage envisagé au départ changea de nature et devint un mince traité ayant pour sous-titre *Principes du droit politique.*

Or, la réflexion de Rousseau sur les moyens concrets de réalisation des principes a posé, dès le début, d'importants problèmes d'interprétation de sa pensée théorique. L'insertion des questions de mise en œuvre à l'intérieur de la construction

normative a poussé certains critiques à dévaloriser les principes de droit au profit de l'idée communautaire et des valeurs de solidarité spontanée : l'idéal du petit État et le refus des représentants contribue à donner à la doctrine du *Contrat* une apparence utopique. Néanmoins, le sens du traité reste essentiellement normatif. Dans le résumé du *Contrat social* inséré dans l'*Émile*, Rousseau explique ce qu'on doit entendre par *principes* de droit politique : « Avant d'observer, il faut se faire des règles pour ses observations : il faut se faire une échelle pour y rapporter les mesures qu'on prend. Nos principes de droit politique sont cette échelle. Nos mesures sont les lois politiques de chaque pays. »[1] Les principes sont donc une *norme*. Et la norme implique un écart par rapport à la réalité : la démocratie est intrinsèquement *tension* vers la démocratie.

Le principe de légitimité énoncé dans le *Contrat* montre l'État démocratique comme le modèle de justice politique garantissant à tous les membres du corps politique le règne de la loi. Un idéal facile à trouver, dirait Rousseau, vu que, de tous temps, on s'en est si facilement réclamé ; mais combien difficile à réaliser, attendu que, dans les faits, les lois ont toujours régné au profit des puissants. On a eu raison de remarquer que la critique marxienne de l'État bourgeois et de l'égalité formelle, est tirée des textes de Rousseau. Mais si l'État de droit libéral fait partie des cibles de l'accusation de Rousseau contre la société, c'est en tant qu'il n'est pas un État de droit : là où subsistent des réserves de droit, ceux qui font la loi la font à leur propre avantage. Ce n'est qu'en rendant au peuple le droit de légiférer que celui-ci aura des chances de ne pas subir la violence des riches et de leur

p. 837.

imposer, à eux aussi, la soumission à la loi de l'État : contrairement à l'affirmation de Marx, la réalisation *effective* de la démocratie « formelle » aurait bien, selon Rousseau, une portée substantielle et subversive.

En identifiant la faille politique de l'État libéral, Rousseau se distingue donc de Marx et s'avère le premier et véritable théoricien de l'État de droit, quoique Kant l'ait dépossédé de ce titre jusqu'à aujourd'hui. Il s'agit bien entendu de choisir entre la version libérale de l'État de droit transmise par le XIX[e] siècle, et la conception rousseauiste, radicale en tant que rigoureusement déduite du principe démocratique de la souveraineté populaire. Les discriminations de richesse, ainsi que le prouvent les arguments de Robespierre à la Constituante[1] et les luttes qui ont abouti aux démocraties de ce siècle, contredisent le principe de la souveraineté populaire. Ce que Kant n'a pas vu quand, en s'inspirant de son grand maître Rousseau, il a affirmé que le pouvoir législatif ne peut qu'appartenir à la volonté collective du peuple[2], et, par ailleurs, que seuls les citoyens indépendants peuvent aspirer aux droits politiques, les non-propriétaires, les ouvriers n'étant pas à la rigueur des membres de l'État, et donc pas même des citoyens[3]. Ceux qui étaient ainsi exclus de la participation politique formaient le

1. Cf. notamment l'ardent Discours sur le marc d'argent (avril 1791) contre le principe censitaire établi par la loi électorale du 22 décembre 1789.

2. *Métaphysique des mœurs. Doctrine du droit,* Garnier-Flammarion, 1994, II, § 46, p. 128-129.

3. « Le domestique, le commis de magasin, le journalier et même le coiffeur ne sont que des *operarii* et non des *artifices* (au sens large du mot), par conséquent ils ne sont pas qualifiés pour être des membres de l'État, ni pour être des citoyens » (*Théorie et pratique*, Garnier-Flammarion, 1994, p. 71).

« quatrième état », cette classe qui se battra, tout au long du XIX^e^ siècle, contre la nouvelle aristocratie de l'argent engendrée par la conception libérale de l'égalité.

Le caractère révolutionnaire de la doctrine du *Contrat* va néanmoins au-delà de son influence sur les mouvements historiques. Sa critique de la société a une portée qu'on ne saurait réduire à la critique de la société bourgeoise. L'objectif des attaques de Rousseau fut en réalité l'abus de droit, le pouvoir despotique, les privilèges et les vices des nobles : sans oublier ce qu'il écrit à propos du système féodal, « système absurde s'il en fut jamais », « dans lequel l'espèce humaine est dégradée, et où le nom d'homme est en déshonneur » (*CS,* 357 et 430) car, loin de reconnaître la justice comme obéissance à la loi, il identifiait la soumission politique à l'allégeance personnelle.

Le radicalisme de la critique de Rousseau n'est surtout pas à comparer à la vision négative de Marx de la politique comme idéologie : chez les deux penseurs, la révélation de l'imposture du droit existant est faite avec des vues diamétralement opposées. Pour Marx, il s'agit de réaliser l'abolition de la politique et de l'État, toujours « mauvais » ; pour Rousseau, d'asseoir les lois et la politique comme les premiers remparts contre l'abus des institutions et la « force des choses », à laquelle les rapports économiques se ramènent. En établissant la priorité du politique, le rousseauisme se distingue tant du marxisme que du libéralisme, rapprochés par la confiance dans la suprématie de l'économie et la méfiance à l'égard de l'État : malgré la disparité de leurs visées sur la justice et la liberté, ces derniers se sont également ôté les moyens théoriques capables d'empêcher la liberté d'être injuste et la justice d'être tyrannique.

Les libéraux et les marxistes ont été les plus sévères à l'égard des analyses de Rousseau, déçus de ne pas y trouver des recettes toutes prêtes. Mais les solutions dogmatiques et définitives, quoique rassurantes et apparemment révolutionnaires, supportent mal le heurt avec le réel, et Rousseau entend précisément préserver de l'effondrement les principes de justice et d'obéissance à la loi. Bien que théoricien subversif, il appréhendait les révolutions violentes en défenseur des institutions : le refus de la politique entraîne souvent la mauvaise politique et les issues despotiques. La démocratie a besoin des institutions et s'identifie avant tout avec elles, car ce n'est qu'aux institutions que l'on doit l'éducation des individus, qui fonde à son tour le lent procès d'édification de l'État juste. Ces vues sont incommodes, certes, car elles montrent de loin un but difficile à atteindre : *difficile*, car il s'agit d'un idéal qui ne flatte pas la tendance naturelle vers l'accroissement des richesses et qui considère l'homme aussi comme une personne morale ; mais *possible*, parce qu'il respecte les lois incontournables de la nature humaine, des sociétés, de l'histoire.

« Il est certain que les peuples sont à la longue ce que le gouvernement les fait être. Guerriers, citoyens, hommes, quand il le veut ; populace et canaille quand il lui plaît »[1] : Rousseau écrit le *Contrat social* pour montrer que, finalement, les forces représentées par les mœurs, les religions, l'opinion publique, s'accompagnent de la rationalité de la volonté humaine et des institutions, qui régit ces mêmes forces et les peuples avec elles. C'est donc aux institutions que revient la tâche de protéger les hommes des abus et de l'outrage de la

. *Discours sur l'économie politique*, III, p. 251.

servitude : « Il n'y a donc point de liberté sans lois, ni où quelqu'un est au-dessus des lois [...]. Un peuple libre obéit, mais il ne sert pas ; il a des chefs et non pas des maîtres ; il obéit aux lois, mais il n'obéit qu'aux lois et c'est par la force des lois qu'il n'obéit pas aux hommes. Toutes les barrières qu'on donne dans les Républiques au pouvoir des Magistrats ne sont établies que pour garantir de leurs atteintes l'enceinte sacrée des lois. »[1]

Lettres écrites de la montagne, huitième lettre, III, p. 842.

Imprimé en France
Imprimerie des Presses Universitaires de France
73, avenue Ronsard, 41100 Vendôme
Décembre 2000 — N° 47 660