



www.comptoir litteraire.com

présente l'étude de

**“*Du contrat social
ou Principes du droit politique*”**
(1762)

essai de Jean-Jacques ROUSSEAU

pour lequel on trouve un résumé

puis successivement l'examen de :

- la genèse (page 12),
- la qualité du texte (page 14),
- le commentaire des idées (page 14),
- la destinée de l'œuvre (page 24).

Bonne lecture !

Résumé

“*Livre premier*”

Dans un préambule, Rousseau indique son programme et sa méthode : «*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.*» Selon lui, l'autorité politique doit reposer sur la légitimité et la sûreté des institutions, la nature humaine, mais aussi les sociétés telles qu'elles sont, c'est-à-dire mal organisées.

Chapitre 1 - “*Sujet de ce premier livre*”

Rousseau fait cette constatation : «*L'homme est né libre, et partout il est dans les fers [«enchaîné»]. Il poursuit : «Comment ce changement s'est-il fait? Je l'ignore. Qu'est-ce qui peut le rendre légitime? Je crois pouvoir résoudre cette question.*» Il indique que cette aliénation sociale est un fait millénaire, et qu'il ne prétend pas l'expliquer. Mais il se propose de chercher ce qui pourrait être producteur de légitimité dans l'ordre politique. S'il admet qu'on puisse avoir perdu sa liberté naturelle en entrant dans la société, et vivre dans une obéissance aliénante, il évoque la possibilité d'y échapper afin de retrouver la liberté politique et civile. La légitimité de cette liberté n'est pas d'ordre naturel, elle émane de conventions humaines : c'est le projet du «*contrat social*».

Chapitre 2 - “*Des premières sociétés*”

Rousseau considère que la société politique «*la plus ancienne et la seule naturelle*» est la famille. Si ses membres restent ensemble, c'est par soumission volontaire à une convention sociale, la cohésion étant obtenue par la dépendance des enfants vis-à-vis de leur père, qui est d'ordre naturel : ils lui obéissent parce qu'il subvient à leurs besoins ; quand ceux-ci cessent, ils prennent leur indépendance. En effet, la nature de l'être humain veut qu'il s'occupe d'abord de sa propre conservation, qu'il soit soumis ou qu'il soit son propre maître. On observe ainsi le premier processus d'aliénation sociale par lequel on cède sa liberté contre l'obtention de services pratiques. Si les liens familiaux sont marqués par l'amour du père pour ses enfants, les liens entre l'État et le peuple sont motivés par la jouissance du pouvoir de la part de l'État.

Rousseau évoque Grotius et Hobbes, pour lesquels le droit est l'affirmation de la domination des plus forts sur les plus faibles, ceux-ci ayant intérêt à se soumettre aux autres pour assurer leur survivance. Et cela irait de pair avec l'idée que le chef est un être d'une nature supérieure à ceux qu'il domine. Avant Grotius et Hobbes, Aristote avait établi que certains individus sont naturellement faits pour la domination tandis que d'autres le sont pour l'esclavage.

Mais, pour Rousseau, c'est confondre l'objet et la cause : un esclave naît esclave, et alors «*perd tout jusqu'au désir de sortir*» de son état ; en conséquence, s'il veut rester esclave, c'est parce qu'il l'est déjà, et non par une libre décision ou par une prédisposition naturelle à l'être. Cette aliénation ne provient que d'un acte social et non d'un état de nature (même si l'on naît souvent esclave du fait des normes sociales, on ne choisit jamais naturellement de le devenir). De même, tout être fictif qui aurait été le premier ou le seul de la condition humaine pourrait toujours se considérer comme maître parce que sa situation lui fait croire à sa liberté (ainsi Adam, le premier homme, ou Robinson seul sur son île).

Rousseau constate que «*l'état de nature*» a été remplacé par la société, dans laquelle, aucune autorité politique légitime n'ayant existé de toute éternité, n'étant venue ni de la nature (par exemple, de l'autorité paternelle), ni de Dieu, mais de la volonté des humains, règne un injuste contrat où le fort a subjugué le faible.

Chapitre 3 - “*Du droit du plus fort*”

Soumettre la puissance au droit, et faire que la justice soit forte implique une démythification de l'expression «*droit du plus fort*» qui est un oxymore car elle appose deux expressions appartenant chacune à un ordre différent : celui de la réalité physique et celui de la moralité. La force ne peut

relever du droit car obéir à la force n'est ni volontaire ni moral mais nécessaire, voire prudent. «*Le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître, s'il ne transforme sa force en droit et l'obéissance en devoir.*» Si on pouvait supposer que la force soit un droit, aucun ordre politique ne serait possible puisque la force ne tire sa légitimité que d'elle-même et de son avantage sur une autre force. Ainsi l'obéissance stricte à la force nous détourne de tout sentiment de devoir moral, donc de tout droit et de toute citoyenneté (ou du moins de tout sentiment d'appartenance à un État). Rousseau conclut : «*Convenons donc que force ne fait pas droit, et qu'on est obligé d'obéir qu'aux puissances légitimes*». Pour lui, nul n'est vraiment maître en raison de la réalité physique. On doit s'appuyer sur la réalité morale, «*transformer la force en droit*» et «*l'obéissance en devoir*».

Chapitre 4 - «*De l'esclavage*»

Rousseau, qui a prouvé précédemment qu'aucun être n'a d'autorité morale sur un autre, que la force ne peut faire droit, qu'il faut refuser la «*dépendance des hommes*», considère que, alors que, pour Grotius, le peuple peut aliéner sa liberté en devenant sujet d'un roi comme un individu devient l'esclave d'un maître, un esclave ne se donne pas, mais se «vend» en échange de sa subsistance. Quant au peuple, il devrait n'avoir rien à acheter puisque c'est lui qui fournit sa subsistance au roi ; on pourrait admettre qu'il achète la «*tranquillité civile*», mais elle n'est pas acquise, car elle dépend des appétits du roi.

En conséquence, aucun être ne se donne vraiment gratuitement, à moins de folie ; or «*folie ne fait pas droit*». La liberté appartient à tout être, et nul ne peut l'en déposséder dans l'idéal de «*l'état nature*», sauf le père qui le ferait par amour, pour assurer la survivance des membres de la famille.

Pour Rousseau, «*renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs*», et ôter sa liberté à un être est un acte immoral et contre nature. D'ailleurs, il montre la contradiction qui est au cœur de tout gouvernement arbitraire : en effet, si les sujets doivent une obéissance sans bornes à une autorité absolue, ne sont-ils pas «*engagés à rien envers celui dont ils ont droit de tout exiger*»? Un contrat sans échange, sans équivalence, n'est-il pas nul? Pour Grotius, le vaincu d'une guerre peut «acheter» sa survie au prix de sa liberté, puisque le vainqueur est en droit de le tuer. Mais, pour Rousseau, ce droit ne peut s'exercer dans «*l'état de nature*» où il n'y a pas de propriété, et où les lois sont bonnes, où les êtres ne connaissent ni «*état de paix*» ni «*état de guerre*». Et aucune autre sorte d'affrontements ne se présente, ni dans le droit naturel ni dans les bonnes lois. Ainsi, quand une guerre est déclarée, c'est entre deux États pour un rapport de choses et non entre deux peuples pour un rapport d'individus, et elle a pour seul but la destruction de l'État ennemi, par le moyen de la destruction des armées mais jamais celle des individus. Donc le droit à l'esclavage, qui pourrait se résumer par cette déclaration du maître : «*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*», est illégitime, nul et absurde .

Chapitre 5 - «*Qu'il faut toujours remonter à une première convention*»

Pour convaincre les «*fauteurs du despotisme*», Rousseau établit une distinction entre «*soumettre une multitude*» et «*régir un peuple*». «*Une multitude*» n'est qu'un amas d'individus qui n'a pas d'existence politique ; elle ne peut trouver son unité comme peuple que par l'autorité qui s'exerce sur elle. Au contraire, «*un peuple*» est une association d'individus formant un corps public Si Grotius avait défini le peuple comme «*celui qui se donne à un roi*», Rousseau entend se placer avant cet acte politique, et «*déterminer l'acte par lequel un peuple est un peuple*» puisqu'il s'agit du premier des actes. Or, pour lui, la seule autorité qui, d'«*une multitude*», puisse faire «*un peuple*», c'est le peuple lui-même ! Et, sans ce premier acte fondateur de la société, comment et de quel droit pourrait-il y avoir l'acte de désignation d'un souverain?

Chapitre 6 - «*Du pacte social*»

Rousseau se demande comment une autorité quelconque peut être imposée de manière légitime à un peuple. Il se propose de «*trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant. Tel est le problème fondamental*

dont le contrat social donne la solution.» Ainsi, dépassant le dualisme opposant le peuple et le pouvoir politique l'un à l'autre, il voit, dans la constitution d'un pouvoir politique reposant sur le «*contrat social*», le fondement même de l'existence du peuple. Le pouvoir politique, dans la mesure où il repose sur le «*contrat social*», est la condition de possibilité de l'existence du peuple en tant que peuple et non en tant que simple agrégation : «*Cet acte d'association produit un corps moral et collectif, composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son moi commun, sa vie et sa volonté.*» La question de la légitimité d'un pouvoir reposant sur le «*contrat social*» ne se pose donc plus. En effet, l'autorité politique n'est plus une violence faite au peuple, mais ce qui lui permet d'exister. Le «*contrat social*» est donc nécessaire lorsque les besoins de chacun sont supérieurs à ce que chacun peut faire pour y subvenir par lui-même. Pour que les êtres survivent, il leur faut alors s'unir et «*agir de concert*». La condition fondamentale du «*contrat social*» est «*l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté*». L'essence du «*pacte social*» est résumée ainsi : «*Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale [c'est-à-dire «ce qui tend toujours au bien-être et à la conservation du tout et de chaque partie»] ; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout.*»

Ceci a plusieurs conséquences : l'engagement est total et identique pour tous ; chacun n'a aucun intérêt à le rendre injuste car, cette injustice, le concernerait directement ; «*enfin, chacun se donnant à tous ne se donne à personne*».

Cet acte d'association produit un corps moral et collectif qui s'appelle maintenant république ou corps politique (il «*prenait autrefois le nom de "cité"*»), qui est nommé par ses membres «*État quand il est passif, souverain quand il est actif, puissance en le comparant à ses semblables*» ; «*ils prennent collectivement le nom de peuple et s'appellent en particulier "citoyens", comme participant à l'autorité souveraine, et "sujets" comme soumis aux lois de l'État.*»

Chapitre 7 - "Du souverain"

«*Souverain*» est ici à prendre au sens de «*État souverain*» ou «*peuple souverain*». Selon Rousseau, «*le souverain*» provient de l'intérêt de tous les membres du peuple réuni. Il ne convient donc pas d'aller à son encontre.

Chapitre 8 - "De l'état civil"

Le passage de «*l'état de nature*» à «*l'état civil*» [celui de la vie dans la société] transforme l'animal soumis à l'instinct en être humain doué d'intelligence, qui fonde ses actes sur la raison, et gagne alors la liberté morale et la possibilité d'accéder à la propriété (qui est différente de la possession, qui est l'effet de la force) garantie par la loi. La propriété privée n'est pas abolie mais fondée juridiquement : «*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.*»

Chapitre 9 - "Du domaine réel"

Dans le cadre du «*contrat social*», chacun se donne et donne tous ses biens au «*souverain*», qui les restitue en garantissant le droit. Le droit de propriété est donc un des effets du «*contrat social*», qui n'existe que grâce à la sécurité de la communauté. Le droit de premier occupant sur un terrain, qui n'est un droit qu'après création du droit de propriété, dépend de plusieurs conditions : que personne n'y habite précédemment ; qu'on occupe seulement la quantité de terrain nécessaire ; qu'on y travaille. La propriété est alors limitée, et le «*contrat social*» permet une égalité morale et légitime entre les individus. «*Le pacte fondamental substitue [...] 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*».

“Livre II”

Chapitre 1 - “Que la souveraineté est inaliénable”

Les principes établis dans le premier livre impliquaient que les forces de l'État peuvent seulement être dirigées par «*la volonté générale*» pour tendre vers le bien commun. Le «*souverain*», étant un être collectif, peut s'accorder provisoirement avec la volonté d'un individu, mais ne saurait s'y soumettre longtemps : il ne peut être représenté que par lui-même.

Chapitre 2 - “Que la souveraineté est indivisible”

Le «*souverain*», étant un être collectif, ne peut être divisé ou exclu quiconque, car il ne serait plus alors que l'expression d'une volonté particulière. Seul l'exécutif peut être segmenté, mais ses parties restent subordonnées à la loi, et donc au «*souverain*».

Chapitre 3 - “Si la volonté générale peut errer”

Rousseau stipule : «*Il s'ensuit de ce qui précède que la volonté générale est toujours droite et tend toujours à l'utilité publique ; mais il ne s'ensuit pas que les délibérations du peuple aient toujours la même rectitude. On veut toujours son bien, mais on ne le voit pas toujours ; jamais on ne corrompt le peuple, mais souvent on le trompe ; et c'est alors seulement qu'il paraît vouloir ce qui est mal.*» Cela se produit en particulier si se forment «*des associations partielles aux dépens de la grande*», car la somme de ces associations n'aboutit pas alors à «*la volonté générale*» et au bien commun. De plus, si l'une de ces associations «*est si grande qu'elle l'emporte sur toutes les autres*», la délibération n'aboutit qu'à un avis particulier. En conséquence, ces associations doivent être évitées ou, si elles existent, elles doivent être suffisamment nombreuses pour refléter «*la volonté générale*».

Chapitre 4 - “Des bornes du pouvoir souverain”

Le «*contrat social*» donne au «*souverain*» un droit absolu sur tous ses sujets. Néanmoins, ce droit doit, pour exister, être raisonné :

-La volonté du «*souverain*» a toujours une cause, et «*ne peut charger les sujets d'aucune chaîne inutile à la communauté*».

-Le «*souverain*» ne peut agir que sur les cas généraux, et doit laisser les faits ou les droits particuliers à l'exécutif : «*Par la nature du pacte, tout acte de souveraineté [...] oblige ou favorise également tous les citoyens, en sorte que le souverain connaît seulement le corps de la nation et ne distingue aucun de ceux qui la composent.*»

Le «*contrat social* [...] n'est pas une convention du supérieur avec l'inférieur, mais une convention du corps avec chacun de ses membres ; une convention équitable, parce qu'elle est commune à tous ; une convention utile, parce qu'elle ne peut avoir d'autre objet que le bien général ; une convention solide, parce qu'elle a pour garant la force publique et le pouvoir suprême.»

La donation de chacun à tous et de tous à chacun ne concerne en stricte rigueur que le domaine où il y a lieu, pour un individu, de commander un autre, le domaine du politique : «*On convient que tout ce que chacun aliène, par le pacte social, de sa puissance, de ses biens, de sa liberté, c'est seulement la partie de tout cela dont l'usage importe à la communauté.*»

Chapitre 5 - “Du droit de vie et de mort”

Les contractants du pacte doivent accepter le risque d'être condamnés à mort pour que soit assurée leur propre sécurité vis-à-vis des assassins potentiels. Le «*souverain*» ne peut ordonner de tuer, mais peut conférer ce droit, et lui appartient le droit de grâce.

Chapitre 6 - “De la loi”

La législation est ce qui permet au corps politique de se conserver. Si la justice vient de Dieu, elle n'est pas en soi suffisante, et il faut donc que la sanction (donc la loi) établisse la possibilité de la sanction pour que soit garantie l'égalité. Cependant, la loi ne peut statuer que sur les cas généraux et abstraits. Elle est la volonté de «*tout le peuple* [...] *sur tout le peuple*». Elle est faite par tout le peuple qui ne saurait «*être injuste avec lui-même*». Elle concerne aussi «*le prince*» [«le détenteur de

l'autorité]], puisqu'il fait partie de l'État. Pour faire les bons choix qui le concernent, le peuple sera aidé par le législateur qui lui fera *«voir les objets tels qu'ils sont, quelquefois tels qu'ils doivent lui paraître, lui montrer le bon chemin qu'[il] cherche, [le] garantir de la séduction des volontés particulières, rapprocher à ses yeux les lieux et les temps, balancer [«équilibrer»] l'attrait des avantages présents et sensibles par le danger des maux éloignés et cachés.»*

Chapitre 7 - "Du législateur"

Le législateur doit posséder des qualités extraordinaires, presque inhumaines, Rousseau allant jusqu'à penser : *«Il faudrait des dieux pour donner des lois aux hommes.»* Le législateur doit éclairer *«la volonté générale»*, et, pour cela, modifier les êtres qui la composent, et faire d'eux, à partir d'unités isolées, des parties indivisibles du tout. Il a un emploi à part dans l'État : il constitue la république mais *«n'entre point dans sa constitution»*, ses lois commandant les êtres, tandis que lui n'en commande aucun. Il ne fait que suggérer, n'exerce aucun pouvoir législatif ou exécutif. Si le peuple n'est pas en mesure de l'entendre, il peut utiliser la force de conviction et le prestige de la religion en mettant *«les décisions dans la bouche des immortels»*.

Chapitre 8 - "Du peuple"

La bonne législation ne peut être adoptée par n'importe quel peuple ou État, car il se peut que les coutumes et les préjugés soient encore trop enracinés. Il faut attendre que le peuple soit assez mûr, et le temps de cette attente dépend des types de gouvernement ayant précédé, comme des attentes du peuple.

Chapitre 9 - "Suite"

L'État devra être *«ni trop grand pour être bien gouverné, ni trop petit pour pouvoir se maintenir par lui-même»*. Trop grand, il serait administrativement trop lourd, incapable d'agir partout, et n'assurerait pas un patrimoine commun à tous ses membres. Trop petit, il serait faible par rapport aux autres États.

Chapitre 10 - "Suite"

Il faut qu'il y ait, dans l'État, une bonne proportion entre le nombre d'habitants qui l'occupent et sa superficie ; il faut *«que la terre suffise à l'entretien de ses habitants, et qu'il y ait autant d'habitants que la terre en peut nourrir»*. L'État doit être établi dans un temps de jouissance et de paix et non de crise politique ou de famine.

Rousseau conclut : *«Quel peuple est donc propre à la législation? Celui qui, se trouvant déjà lié par quelque union d'origine, d'intérêt ou de convention, n'a point encore porté le vrai joug des lois ; celui qui n'a ni coutumes, ni superstitions bien enracinées ; celui qui ne craint pas d'être accablé par une invasion subite ; qui, sans entrer dans les querelles de ses voisins, peut résister seul à chacun d'eux, ou s'aider de l'un pour repousser l'autre ; celui dont chaque membre peut être connu de tous et où l'on n'est point forcé de charger un homme d'un plus grand fardeau qu'un homme ne peut porter ; celui qui peut se passer des autres peuples, et dont tout autre peuple peut se passer ; celui qui n'est ni riche ni pauvre, et peut se suffire à lui-même ; enfin celui qui réunit la consistance d'un ancien peuple avec la docilité d'un peuple nouveau.»*

Chapitre 11 - "Des divers systèmes de législation"

Rousseau statue d'abord : *«Le plus grand bien de tous, qui doit être la fin de tout système de législation [...] se réduit à ces deux objets principaux, la liberté et l'égalité.»* La liberté est nécessaire parce que les membres de l'État doivent en être indépendants pour assurer sa force. L'égalité est nécessaire pour maintenir la liberté, mais elle ne signifie pas que tous les membres soient strictement au même niveau, ou qu'il faille que soit supprimée la propriété ; il suffit que les différences soient décentes : *«Quant à la richesse, que nul citoyen ne soit opulent pour en pouvoir acheter un autre, et nul assez pauvre pour être content de se vendre. Si vous voulez donner à l'État de la consistance, rapprochez les degrés extrêmes autant qu'il est possible ; ne souffrez ni des gens opulents, ni des gueux. Ces deux états, naturellement inséparables, sont également funestes au bien commun.»* La

législation doit favoriser l'égalité, et s'adapter à l'État auquel elle est destinée, à sa géographie, à son économie et à la densité de sa population.

Chapitre 12 - "Division des lois"

Il faut distinguer :

-les lois politiques, qui sont relatives à l'État lui-même, qui sont les seules dont traite "Du contrat social" ;

-les lois civiles, qui régissent les rapports des membres entre eux ou avec l'État ;

-les lois criminelles, qui concernent les sanctions causées par la désobéissance aux autres lois.

Une quatrième sorte de lois, qui est à part, bien qu'elle soit très importante, peut être ajoutée : il s'agit «des mœurs, des coutumes et surtout des opinions» ; confiées au législateur, elles garantissent les autres lois.

"Livre III"

Chapitre 1 - "Du gouvernement en général"

Le corps politique a deux puissances : une puissance législative et une puissance exécutive qui est le gouvernement. Celui-ci est «un corps intermédiaire établi entre les sujets et le souverain pour leur mutuelle correspondance, chargé de l'exécution des lois et du maintien de la liberté, tant civile que politique» ; il est donc subordonné au «souverain», recevant ses instructions de celui-ci. Les membres de ce corps intermédiaire sont appelés «magistrats».

Il doit toujours exister un rapport optimal entre le peuple en tant qu'ensemble des sujets de l'État, et le peuple en tant que «souverain». En tant que sujet, l'individu est toujours un : quel que soit le nombre de citoyens dans l'État, chacun est toujours obligé de se conformer de la même manière aux lois. En tant que partie du «souverain», l'individu ne vaut que un par rapport au nombre de citoyens dans l'État : plus ce nombre augmente, moins le pouvoir de l'individu et sa liberté de faire les lois sont forts. La forme de l'État est donc un paramètre qui doit être constamment ajusté pour que soit maintenu le rapport optimal entre sujets et «souverain». En fait, il existe une infinité de formes de gouvernement possibles, qui dépendent à chaque fois des caractéristiques de l'État.

Le gouvernement et le «souverain» agissent perpétuellement l'un sur l'autre : le gouvernement sur le «souverain», pour maintenir la liberté du peuple par une force répressive, et le «souverain» sur le gouvernement, pour en contenir les abus et dérives qui le poussent à agir de façon autonome par rapport à «la volonté générale».

Les abus du gouvernement peuvent être dangereux car sa propre volonté et sa propre activité peuvent plus ou moins différer de la volonté du «souverain». Si cette dissension est trop forte, «le contrat social» vole en éclats, l'État ayant alors à sa tête deux souverains : l'un de fait, le gouvernement, et l'un de droit, le peuple.

Chapitre 2 - "Du principe qui constitue les diverses formes de gouvernement"

La volonté du «magistrat» se subdivise ainsi : sa volonté propre, qui le fait tendre vers la satisfaction de ses intérêts ; la volonté commune des magistrats, qui est générale par rapport au gouvernement ; la volonté souveraine, qui est générale. Idéalement, la volonté propre doit être nulle. Or, dans l'ordre naturel, elle domine les autres, quand «la volonté générale» est la plus faible.

Rousseau montre également que le gouvernement devient moins efficace quand le nombre des magistrats augmente, et que, plus le peuple est nombreux, plus la «force réprimante» doit être accrue. Ainsi, quand l'État s'agrandit, le gouvernement doit au contraire se réduire.

Chapitre 3 - "Division des gouvernements"

Pour Rousseau, il n'existe pas une forme de gouvernement absolument idéale, mais seulement des formes de gouvernement plus ou moins adaptées selon les cas, qui dépendent du nombre des membres qui le constituent.

Quand le nombre de magistrats dans le gouvernement varie d'un seul à quelques-uns, la forme du gouvernement est la monarchie, et la taille idéale de l'État doit être grande.

Quand le nombre de magistrats dans le gouvernement varie de quelques citoyens à la moitié, la forme du gouvernement est l'aristocratie, et la taille idéale de l'État doit être moyenne.

Quand le nombre de magistrats dans le gouvernement varie de la moitié des citoyens à la totalité, la forme du gouvernement est la démocratie, et la taille idéale de l'État doit être petite.

Ces formes sont les «*formes simples*» de gouvernement ; elles peuvent être combinées pour donner des «*formes mixtes*» de gouvernement.

Chapitre 4 - "De la démocratie"

Dans une démocratie, la personne qui fait les lois doit être différente de celle qui les exécute. Le pouvoir exécutif ne peut donc pas être joint au pouvoir législatif. Il faut également réduire au maximum l'influence des intérêts privés.

Or Rousseau affirme : «*Il n'a jamais existé de véritable démocratie, et il n'en existera jamais. Il est contre l'ordre naturel que le grand nombre gouverne et que le petit soit gouverné.*» Ainsi, seul «*un peuple de dieux*» saurait se gouverner démocratiquement. En effet, un gouvernement démocratique suppose la réunion, difficile à obtenir, de plusieurs éléments : un État très petit où le peuple soit facile à rassembler, une grande simplicité de mœurs, une grande égalité dans les rangs et dans les fortunes, enfin l'absence du luxe, car il corrompt le riche par la possession et le pauvre par la convoitise.

Chapitre 5 - "De l'aristocratie"

Dans une aristocratie sont en présence deux personnes morales distinctes, donc deux «*volontés générales*», l'une celle de tous les citoyens, l'autre celle seule des membres de l'administration. C'est le mode de gouvernement des premières sociétés où les chefs de familles débattaient entre eux des affaires publiques. Rousseau distingue trois sortes d'aristocraties : l'aristocratie naturelle, qui convient à des peuples simples, l'aristocratie élective (la meilleure) et l'aristocratie héréditaire, qui est le pire des gouvernements. Il considère que l'aristocratie ne convient que si ce sont les plus sages qui gouvernent dans l'intérêt du peuple.

Chapitre 6 - "De la monarchie"

Dans une monarchie, la puissance du «*prince*» est réunie dans les mains d'une seule personne qui seule a le droit d'en disposer selon les lois. Si ce gouvernement permet que tout aille vers le même but, celui-ci n'est malheureusement pas celui de «*la félicité publique*», et cela porte préjudice à l'État. Le «*prince*», dans une monarchie, est guidé par son intérêt personnel qui est que le peuple soit faible et ne puisse donc lui résister. De plus, souvent, ce ne sont pas des personnes éclairées qui sont alors placées à la tête de l'État. Un autre problème qui se pose est celui de la succession : les interrègnes sont des temps de désordres, et le successeur du roi précédent risque de prendre le contre-pied de son prédécesseur, ce qui rend le gouvernement royal inconstant.

Chapitre 7 - "Des gouvernements mixtes"

Dans le gouvernement, il faut que, entre un chef unique et des magistrats subalternes, soit maintenu un partage égal de la puissance exécutive. Le gouvernement simple est le meilleur, parce qu'on peut le diviser pour que «*la volonté générale*» continue de régner ; cette division rend les parties du gouvernement moins fortes contre «*le souverain*».

Chapitre 8 - "Que toute forme de gouvernement n'est pas propre à tout pays"

«*L'état civil*» ne peut subsister que lorsque le travail des individus produit au-delà de leurs besoins. Mais, plus la distance entre le peuple et le gouvernement augmente, plus «*les tributs*» [«*les impôts*»] deviennent onéreux ; en conséquence, ils sont plus importants dans la monarchie que dans l'aristocratie et moins importants dans la démocratie.

Chapitre 9 - "Des signes d'un bon gouvernement"

Pour Rousseau, «*il y a autant de bonnes solutions qu'il y a de combinaisons possibles dans les positions absolues* [celles où l'État est déjà déterminé] *et relatives* [celles où des constitutions

établissent les gouvernements] *des peuples*». Si chacun possède sa propre définition de ce qu'il entend par un bon gouvernement, et si on promeut une conception ou une autre, si la qualité morale d'une opinion ou d'un principe est a priori une donnée non quantifiable, il y a cependant, pour lui, des signes qui témoignent de la bonne santé d'un État : la conservation et la prospérité de ses membres.

Chapitre 10 - *“De l'abus du gouvernement et de sa pente à dégénérer”*

Les volontés particulières agissent sans cesse contre *«la volonté générale»*. De même, le gouvernement agit contre la souveraineté. Plus cette action s'accroît, plus la constitution s'altère. Rien ne vient alors faire équilibre avec la volonté du *«prince»*, qui finit par opprimer le *«souverain»*, et rompre *«le contrat social»*. Le gouvernement dégénère de deux façons : quand il se resserre, c'est-à-dire quand il passe de la démocratie à la royauté, et quand il se dissout, ce qui arrive quand *«le prince»* usurpe le pouvoir du *«souverain»*, c'est-à-dire n'administre plus l'État selon ses lois. D'où la rupture du *«contrat social»*, chacun se réfugiant dans sa liberté naturelle. Quand l'État se dissout, on parle d'anarchie pour désigner tout abus du gouvernement.

Chapitre 11 - *“De la mort du corps politique”*

La pente naturelle de tout gouvernement est d'aller vers sa mort. Aussi faut-il s'employer à le faire durer, ce qui dépend de la volonté des citoyens qui doivent lui donner la meilleure constitution possible. En effet, l'État ne subsiste pas par les lois mais par le pouvoir législatif. Et les lois ne s'affaiblissent pas au cours du temps, mais, dans tout État bien constitué, ne cessent pas de s'adapter.

Chapitre 12 - *“Comment se maintient l'autorité souveraine”*

«Le souverain» n'est doté que de la puissance législative ; il n'agit donc que par les lois, qui sont des actes authentiques de *«la volonté générale»*. De ce fait, il ne saurait agir que lorsque le peuple est assemblé.

Chapitre 13 - *“Suite”*

Il est nécessaire de tenir périodiquement des assemblées. Rien ne peut les abolir, l'ordre même de s'assembler devant être inscrit dans la loi. On ne peut diviser l'autorité souveraine. Ainsi, une ville ne peut être sujette d'une autre. Il ne faut pas établir une capitale car celle-ci engendre servitude et corruption. En conséquence, le gouvernement devrait siéger alternativement dans des villes différentes.

Chapitre 14 - *“Suite”*

«À l'instant que le peuple est légitimement assemblé en corps souverain, toute juridiction du gouvernement cesse, la puissance exécutive est suspendue, et la personne du dernier citoyen est aussi sacrée et inviolable que celle du premier magistrat [«officier investi d'une autorité juridictionnelle, administrative ou politique»]». Cependant, les forces résistantes s'accroissent sans cesse, et, de ce fait, l'autorité souveraine finit par s'évanouir.

Chapitre 15 - *“Des députés ou représentants”*

Les citoyens risquent de rapidement en venir à s'occuper moins des affaires publiques que de leurs intérêts. L'État est alors proche de sa ruine. Aussi Rousseau affirme-t-il que : *«Mieux l'État est constitué, plus les affaires publiques l'emportent sur les privées dans l'esprit des citoyens. Il y a même beaucoup moins d'affaires privées, parce que la somme du bonheur commun fournissant une portion plus considérable à celui de chaque individu, il lui en reste moins à chercher dans les soins particuliers.»* Dans certains cas, du fait de l'accroissement des intérêts privés, de l'agrandissement des États et des abus des gouvernements, on a désigné des députés ou représentants du peuple dans les assemblées. Or la souveraineté ne peut être représentée ; c'est le peuple lui-même qui doit ratifier les lois. Il peut être représenté, non pas dans la puissance législative, mais dans la puissance exécutive (qui n'est que *«la force appliquée à la loi»*)

Chapitre 16 - "Que l'institution du gouvernement n'est point un contrat"

Est pour le moins étrange cette notion de «*contrat*» conclu entre le peuple et des chefs qu'il se donnerait. En effet, l'autorité suprême ne peut pas s'aliéner, et il est contradictoire que «*le souverain*» se donne un supérieur. De plus, un tel contrat avec une personne serait un acte particulier ; il ne saurait donc être une loi ou un acte de souveraineté ; par conséquent, il serait illégitime, et les contractants n'auraient pas de garantie de leurs engagements réciproques.

Chapitre 17 - "De l'institution du gouvernement"

Elle se fait en deux actes :

- L'établissement de la loi : «*le souverain*» statue qu'il y aura un corps de gouvernement sous une certaine forme.

- L'exécution de la loi : le peuple nomme les chefs qui seront chargés du gouvernement établi.

L'acte qui institue le gouvernement n'est donc pas un contrat, mais une loi. Se présente cette principale difficulté : ce serait un acte de gouvernement intervenant avant que celui-ci existe. D'où l'avantage propre au gouvernement démocratique : il peut être établi par un simple acte de «*la volonté générale*».

Chapitre 18 - "Moyen de prévenir les usurpations du gouvernement"

Quand le peuple institue un gouvernement héréditaire, il est libre d'en changer quand il le souhaite. Mais les changements de gouvernement présentent toujours des dangers, qu'il faut donc essayer d'éviter. La tenue périodique des assemblées est un bon moyen d'empêcher les usurpations de gouvernement. En effet, ces assemblées n'ont pas besoin d'être convoquées, et «*le prince*» ne peut les empêcher sans se déclarer ennemi de l'État.

L'ouverture de ces assemblées se fait par deux propositions :

- il est demandé s'il plaît au «*souverain*» de conserver la présente forme de gouvernement ;

- il est demandé s'il plaît au peuple d'en laisser l'administration à ceux qui en sont actuellement chargés.

Il n'y a dans l'État aucune loi fondamentale qui peut se révoquer.

"Livre IV"

Chapitre 1 - "Que la volonté générale est indestructible"

Quand plusieurs individus réunis se considèrent comme formant un seul corps, ils n'ont qu'une seule volonté, qui tend à la conservation et au bien-être de tous. Un État gouverné ainsi n'a pas besoin de beaucoup de lois ; pour que s'impose la nécessité de nouvelles lois, il faut qu'elle soit ressentie par tous. Cependant, quand les intérêts particuliers commencent à se manifester, l'intérêt commun s'altère, et «*la volonté générale*» n'est plus la volonté de tous. Elle devient même muette quand l'État tombe en ruine. Elle est alors subordonnée à d'autres qui l'emportent sur elles. Dans les assemblées, il faut faire en sorte que cette «*volonté générale*» soit toujours interrogée, et qu'elle réponde toujours.

Chapitre 2 - "Des suffrages"

Dans ces occasions où s'expriment les avis, plus ils approchent de l'unanimité, plus «*la volonté générale*» est dominante. Les longs débats et les profondes dissensions montrent la prééminence des intérêts particuliers, et donc le déclin de l'État. Si, lors de l'instauration du «*pacte social*», se manifestent des opposants, ils n'y sont pas inclus, et ne l'invalident donc pas. Lors du vote, la question posée est de savoir si la loi est conforme à «*la volonté générale*», et non pas si le citoyen est pour ou contre la loi. Après le vote, il consent à observer toutes les lois, même celles qu'il n'a pas votées. Plus le sujet abordé a des conséquences importantes, plus le résultat doit s'approcher de l'unanimité. Plus le sujet demande une décision à prendre rapidement, plus il faut tendre à resserrer la différence entre les deux résultats.

Chapitre 3 - "Des élections"

S'offrent deux façons différentes de procéder : le choix et le tirage au sort. Il faut procéder par le choix quand il s'agit de remplir des postes qui demandent des talents particuliers (par exemple : les fonctions militaires). Le tirage au sort convient quand il s'agit de remplir des postes pour lesquels le bon sens suffit (par exemple : les fonctions de justice).

Chapitre 4 - "Des comices romains"

Contre les défaillances possibles du gouvernement, Rousseau propose de s'inspirer du «*meilleur gouvernement qui ait jamais existé*», celui de la Rome républicaine. Dans ce chapitre, il étudie une première institution romaine qui pouvait assurer la cohésion du corps politique, les comices qui étaient des assemblées où la volonté du peuple s'exprimait dans les domaines des élections, des lois et de la justice. Ces assemblées étaient au nombre de trois ou quatre. Elles réunissaient toutes les mêmes citoyens, mais différaient par leur composition, leurs compétences et leur fonctionnement.

Chapitre 5 - "Du tribunat"

Les tribuns étaient, à Rome, des magistrats nommés par les consuls puis élus par les comices. Ils étaient un lien entre «*le prince*» et le peuple ou entre «*le prince*» et «*le souverain*». Le tribun était «*le conservateur des lois et du pouvoir législatif*», le modérateur de la puissance exécutive car il «*sert quelquefois à protéger le souverain contre le gouvernement [...] à maintenir l'équilibre de part et d'autre*». Mais, lorsqu'il usurpait le pouvoir, il devenait un tyran.

Chapitre 6 - "De la dictature"

Les lois ne peuvent se plier aux événements au jour le jour, et on ne peut les modifier que «*quand il s'agit du salut de la patrie*». Pour remédier à cette situation, on peut accroître l'activité du gouvernement, et le concentrer dans une ou deux personnes. Un dictateur est ainsi désigné, qui a le pouvoir de faire taire les lois, et de mettre en attente l'autorité souveraine. Selon Rousseau, les dictateurs avaient été sollicités aux débuts de la République, et on ne craignait pas qu'ils abusent de leur autorité car leur pouvoir représentait une charge qu'ils ne voulaient pas conserver. En effet, la dictature ne doit pas se prolonger, mais demeurer provisoire.

Chapitre 7 - "De la censure"

Pour Rousseau, «*la déclaration du jugement public se fait par la censure*». Elle est utilisée pour «*conserver [«préserver»] les mœurs, jamais pour les rétablir*», pour sauvegarder la vertu et la piété des citoyens. Le tribunal des Éphores [directoire de cinq magistrats annuels à Sparte, dont ils formaient le véritable gouvernement] constitue pour lui l'exemple suprême : «*Quand Sparte a parlé sur ce qui est ou n'est pas honnête, le Grèce n'appelle pas de ses jugements*». La censure lui paraît pouvoir être légitime si elle émane de l'opinion publique, et correspond aux choix du peuple ; en cas contraire, il serait vain et illégitime qu'une autorité censure des choix et des comportements qui relèvent de la «*volonté générale*».

Chapitre 8 - "De la religion civile"

Rousseau distingue deux espèces de religions existantes qui toutes deux répondent au fait que, comme pour faire reconnaître la nécessité du lien social, le législateur ne pouvait pas s'appuyer sur la raison, et avait préféré s'appuyer sur l'autorité d'une puissance surnaturelle auquel l'être humain acceptait de soumettre sa liberté. Ces deux espèces de religions ont chacune leurs défauts, et il les rejette toutes deux :

- Les religions païennes, les religions des premiers peuples qui sont des religions inscrites dans un pays, dans une nation, et lui donnant ses dieux, ses cultes ; exclusives, elles rendent le peuple attaché à la patrie qui est «*l'objet de l'adoration des citoyens*» qui, intolérant, sont mis dans un état de guerre avec tous les autres.

- «*Le christianisme des Évangiles*», «*religion sainte, sublime, véritable*», où «*les hommes, enfants du même Dieu, se reconnaissent tous pour frères*», mais qui a le défaut de détacher le cœur des citoyens de l'État car «*Jésus a établi sur terre un royaume spirituel, ce qui a séparé le système*

théologique et le système politique. L'État cessa d'être un et les peuples chrétiens n'eurent cesse d'être agités par des divisions intestines.» Ainsi sont imposés aux humains deux législations, deux chefs, deux patries ; cela rompt l'unité sociale car, entre les deux puissances que sont «*le prince*» et la religion existe «*un perpétuel conflit de juridiction qui a rendu toute bonne politique [«relations entre la société et le gouvernement»] impossible dans les États chrétiens*». De plus, le chrétien, n'ayant en tête que sa vie dans un au-delà, se désintéresse donc de ce qui se passe dans l'État. Pour Rousseau, il ne peut être question de «*république chrétienne*» car ces deux mots s'excluent : le christianisme ne prêche que servitude et dépendance.

Il propose donc une «*religion civique*», qui est la «*religion du citoyen*», qui assurerait le caractère «*sacré*» de l'ordre social. Ses articles (la reconnaissance de l'existence de la divinité, l'admission de la nécessité d'un châtement et d'une récompense, l'affirmation de la sainteté du «*contrat social*» et des lois) seraient fixés par la souveraineté législatrice, «*non comme des dogmes religieux, mais comme des sentiments de sociabilité*» sans lesquels il est impossible d'être un bon citoyen. Tous les autres dogmes seraient laissés à la liberté de l'individu, puisqu'ils se rapportent à l'autre vie et non à la pratique des vertus morales en celle-ci. Rousseau exclut cependant l'intolérance théologique qui est toujours la source de l'intolérance civile et, par conséquent, de différends qui brisent l'unité sociale, et conduisent à la destruction du corps politique.

Cependant, il importe peu au souverain de savoir quelles sont les croyances du peuple tant que celles-ci ne l'empêchent pas d'être un ensemble de bons citoyens. On peut donc tolérer toute religion qui tolère les autres.

Chapitre 9 - "Conclusion"

«Après avoir posé les vrais principes du droit politique et tâché de fonder l'État sur sa base, il resterait à l'appuyer par ses relations externes ; ce qui comprendrait le droit des gens, le commerce, le droit de la guerre et les conquêtes, le droit public, les ligues, les négociations, les traités, etc.. Mais tout cela forme un nouvel objet trop vaste pour ma courte vue ; j'aurais dû la fixer toujours plus près de moi.»

Analyse

Genève

Rousseau avait déjà écrit, vers 1734, dans la préface de sa comédie "*Narcisse ou L'amant de lui-même*", cette phrase qui annonçait la position politique qu'il allait prendre : «*Les vices n'appartiennent pas tant à l'homme qu'à l'homme mal gouverné.*»

Mais il ne commença à vraiment s'intéresser à la politique que quand il fut secrétaire de l'ambassadeur de France auprès de la République de Venise, entre juillet 1743 et octobre 1744. Cette expérience, si elle fut courte, lui permit cependant d'observer le fonctionnement d'un régime politique presque millénaire. C'est ce qui le poussa à concevoir le projet d'un grand ouvrage qui se serait intitulé "*Les institutions politiques*". Il y rêva longtemps, et y travailla de temps à autre. En 1754, il en «digérait» le plan à Genève.

Or, en 1755, l'Académie de Dijon lui donna l'occasion de composer son "*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*", où il établit que, dans «*l'état de nature*», l'être humain était heureux ; puis décrivit le processus par lequel il s'était organisé en société, à partir de l'institution de la propriété, s'était alors imposé un injuste contrat où le fort subjuguait le faible, posant donc la question de la légitimité des sociétés et des types de pouvoirs.

Comme on lui reprochait de ne rien proposer qui permette de construire une nouvelle société plus juste, en novembre 1755, il fit paraître, dans le tome V de l'"*Encyclopédie*", l'article "*Économie politique*". Désignant par ces mots le gouvernement de l'État, envisageant le corps politique comme un être moral, il affirmait que, tandis que le pouvoir paternel est fondé sur une relation naturelle, et est réglé par le sentiment, le pouvoir politique est artificiel et réglé sur les lois ; que le paternalisme (pour qui le pouvoir politique dérive du pouvoir du père sur ses enfants) est donc condamnable ; que gouverner ne devrait pas consister à faire les lois, car elles trouvent leur source dans ce qu'il appelait la «*volonté générale*» [c'est-à-dire «*ce qui tend toujours au bien-être et à la conservation du tout et de*

chaque partie»], le gouvernement ne devant avoir «*que la puissance exécutrice*», le gouvernement légitime étant celui où l'intérêt du peuple est le même que celui des chefs. Comme la force des lois vient aussi du peuple, Rousseau considérait qu'il faut que, dès leur plus jeune âge, et grâce à l'éducation publique, les citoyens aiment les lois. En effet, c'est l'amour des lois et de la patrie qui donne sa force à un État. Reconnaissants pour les biens fondamentaux que la patrie leur procure (sûreté, liberté), les citoyens la défendront avec zèle.

En 1756, il inscrivit à nouveau, dans sa liste de ses travaux à accomplir, son projet d'ouvrage sur "*Les institutions politiques*". Il indiqua, dans le "*Livre neuvième*" de ses "*Confessions*" : «*Il y avait treize à quatorze ans que j'en avais conçu la première idée, lorsque étant à Venise j'avais eu quelque occasion de remarquer les défauts de ce gouvernement si vanté. Depuis lors mes vues s'étaient beaucoup étendues par l'étude historique de la morale. J'avais vu que tout tenait radicalement à la politique, et que, de quelque façon qu'on s'y prît, aucun peuple ne serait jamais que ce que la nature de son gouvernement le ferait être ; ainsi cette grande question du meilleur gouvernement possible me paraissait se réduire à celle-ci : Quelle est la nature du gouvernement propre à former un peuple le plus vertueux, le plus éclairé, le plus sage, le meilleur enfin, à prendre ce mot dans son plus grand sens? J'avais cru voir que cette question tenait de bien près à cette autre-ci, si même elle était différente : Quel est le gouvernement qui, par sa nature, se tient toujours le plus près de la loi? De là, qu'est-ce que la loi? et une chaîne de questions de cette importance. Je voyais que tout cela me menait à de grandes vérités, utiles au bonheur du genre humain, mais surtout à celui de ma patrie, où je n'avais pas trouvé, dans le voyage que je venais d'y faire, les notions des lois et de la liberté assez justes ni assez nettes à mon gré ; et j'avais cru cette manière indirecte de les leur donner, la plus propre à ménager l'amour-propre de ses membres, et à me faire pardonner d'avoir pu voir là-dessus un peu plus loin qu'eux. / Quoiqu'il y eût déjà cinq ou six ans que je travaillais à cet ouvrage, il n'était encore guère avancé. Les livres de cette espèce demandent de la méditation, du loisir, de la tranquillité. De plus je faisais celui-là, comme on dit, en bonne fortune [«en cachette»], et je n'avais voulu communiquer mon projet à personne, pas même à Diderot. Je craignais qu'il ne parût trop hardi pour le siècle et le pays où j'écrivais et que l'effroi de mes amis ne me gênât dans l'exécution. J'ignorais encore s'il serait fait à temps et de manière à pouvoir paraître de mon vivant. Je voulais pouvoir, sans contrainte, donner à mon sujet tout ce qu'il me demandait ; bien sûr que, n'ayant point l'humeur satirique, et ne voulant jamais chercher d'application [«ne viser personne»], je serais toujours irrépréhensible en toute équité. Je voulais user pleinement, sans doute, du droit de penser, que j'avais par ma naissance, mais toujours en respectant le gouvernement sous lequel j'avais à vivre, sans jamais désobéir à ses lois, et très attentif à ne pas violer le droit des gens, je ne voulais pas non plus renoncer par crainte à ses avantages.»*

En 1758, il publia "*Discours sur l'économie politique*" où il définit deux éléments essentiels de sa pensée politique : la notion de «*volonté générale*» et la distinction entre «*souveraineté*» et «*gouvernement*». Parce que, à ses yeux, l'administration des choses devait dépendre de celle des êtres humains, il lia les questions du patriotisme et de l'éducation publique à celles de la propriété et de l'impôt. Il affirma clairement que l'économie doit être pensée en fonction de la politique parce que l'égalité est la condition de la liberté.

Au "*Livre dixième*" de ses "*Confessions*", il indiqua la décision que, devant l'ampleur de la tâche, il prit en 1759 à l'égard de ses "*Institutions politiques*" : «*J'examinai l'état de ce livre, et je trouvai qu'il demandait encore plusieurs années de travail. Je n'eus pas le courage de le poursuivre et d'attendre qu'il fût achevé pour exécuter ma résolution. Ainsi, renonçant à cet ouvrage, je résolus d'en tirer ce qui pouvait se détacher, puis de brûler tout le reste, et poussant ce travail avec zèle, sans interrompre celui de l'"Émile", je mis, en moins de deux ans, la dernière main au "Contrat social".* (II, 284).

En décembre 1760, Rousseau montra, à son éditeur, Marc-Michel Rey, imprimeur genevois installé à Amsterdam depuis une vingtaine d'années, venu lui rendre visite à Montmorency, une première version de "*Du contrat social*", dite "*Manuscrit de Genève*", qui n'allait être publiée qu'à la fin du XIXe siècle.

Mais, ensuite, il remania le plan et la distribution des matières. Surtout intervinrent deux autres différences importantes :

-il supprima un chapitre sur "*La société générale du genre humain*", qui réfutait l'article "*Droit naturel*" publié en 1755 par Diderot dans le deuxième tome de l'"*Encyclopédie*", parce que, dans un souci d'objectivité et une volonté de rester abstrait, il voulait éliminer toute polémique, d'autant que ces pages répétaient des idées déjà exposées dans le "*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*";

-il ajouta, au dernier moment et à la fin, un chapitre consacré à la «*religion civile*», qui devint le plus long de l'ensemble de l'ouvrage.

En 1762, enfin, il parvint à exposer complètement sa conception du «*contrat social*».

Qualité du texte

Rousseau prévint ses lecteurs : «*Je ne sais pas l'art d'être clair pour qui ne veut pas être attentif*», et les invita à le lire «*posément*». En effet, la lecture de son traité, qui est d'une rare plénitude, qui est écrit sur le ton volontaire et assuré du législateur, doit être lente et réfléchie. Même s'il usa d'une attaque préluant à un développement, la première phrase étant : «*L'homme est né libre, et partout il est dans les fers.*» [I, 1] ; s'il osa de puissantes antithèses, sans nuances, faciles à comprendre, et dépourvues de toute autre analyse ; s'il put se faire cinglant («*Les lois sont toujours utiles à ceux qui possèdent et nuisibles à ceux qui n'ont rien.*» [I, 9]), la plupart du temps, il renonça à sa fougue oratoire, déploya plutôt la froide rigueur d'un logicien qui pousse ses déductions jusqu'à leurs conséquences extrêmes. Pourtant, on remarque que, en un seul chapitre (I,2), il put évoquer Robinson, Noé, Adam, Ulysse !

Commentaire des idées

Rousseau ayant, dans "*Du contrat social*", en philosophe et en moraliste, médité sur ce que devrait être une société juste ; ayant posé des principes absolus ; ayant développé une démonstration minutieuse et sinieuse ; en ayant, enfin, tiré des conséquences d'une valeur universelle, il apparaît utile de dégager les éléments essentiels, et de relever des contradictions, d'oser même des critiques.

* * *

On peut considérer que, sur cette question, Rousseau forma essentiellement sa propre conception par plusieurs oppositions :

-L'opposition entre deux courants :

-D'une part, celui, absolutiste, de Grotius et de Hobbes.

Grotius, humaniste, diplomate, avocat et juriste néerlandais, fut un des grands théoriciens du droit, deux de ses livres ayant eu un impact durable dans ce domaine : le "*Mare liberum*" ("*De la liberté des mers*", 1609) et "*De jure belli ac pacis*" ("*Le droit de la guerre et de la paix*", 1626). Il a également beaucoup contribué à l'évolution de la notion de «droits», qui, avant lui, étaient avant tout perçus comme rattachés aux objets, et, après lui, furent vus comme appartenant à des personnes, comme l'expression d'une capacité d'agir ou comme des moyens de réaliser telle ou telle chose.

Hobbes, philosophe anglais, avait, dans sa philosophie politique exposée dans "*Le Léviathan*" (1651), associé la notion de contrat social à celle de pouvoir absolu : alors que, à l'état de nature, les êtres humains sont en proie à la vanité, à la jalousie ; que chacun d'entre eux a toujours assez de force pour en tuer un autre ; que règne constamment une guerre de tous contre tous, l'instinct de conservation les conduit à conclure un contrat social par lequel ils renoncent à leurs droits naturels, et les transfèrent à la société, seul un pouvoir absolu pouvant en garantir l'exécution, et assurer leur survie, tout en précisant que ce souverain ne doit pas être un despote, car certains biens, comme la vie, sont inaliénables.

-D'autre part, celui, libéral, de Locke et de Montesquieu.

Locke, philosophe anglais, auteur de "*Lettre sur la tolérance*" (1689) et de "*Traité sur le gouvernement civil*" (1690), avait affirmé que le pacte social n'annihile pas les droits naturels des individus.

Montesquieu avait étudié l'organisation politique de diverses nations, et s'était montré, dans "*L'esprit des lois*" (1750), un penseur libéral prônant la séparation des pouvoirs inspirée de Locke.

Pour Rousseau, dans les deux cas, même si c'est pour des raisons différentes, la liberté est malmenée. À ses yeux, Hobbes avait conçu un contrat au terme duquel la liberté de se défendre soi-même était échangée contre la sécurité garantie par un pouvoir absolu. Or, pour lui, «*renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs.*» (I, 4) ; et la liberté ne saurait s'échanger contre quoi que ce soit puisqu'elle est ce qui définit l'humanité de l'être humain. L'échange de la liberté est non seulement un contrat de dupe, mais aussi une aberration logique : comment donner la condition même par laquelle on peut donner ?

D'autre part, si la pensée libérale de Locke et de Montesquieu s'oppose à l'absolutisme de Hobbes, leur conception de la liberté ne le satisfaisait pas pour autant, puisque, pour eux, il suffit de protéger l'individu en mettant des garde-fous juridiques et institutionnels contre la tendance à l'absolutisme. Et, pour lui, le schéma libéral repose sur des concessions faites par chaque individu aux exigences de la vie commune, chacun devant accepter des restrictions légales imposées à tous pour obtenir en échange la garantie juridique d'une sphère d'indépendance. Il ne pouvait l'envisager, car, pas plus qu'elle ne peut être donnée, la liberté ne peut être partagée. Pour lui, elle est avant tout la faculté qu'a la volonté de se déterminer elle-même ; aucune demi-mesure ne peut être prévue : soit je me détermine, soit je suis déterminé. Penser la liberté comme une simple capacité d'action sans contrainte, admettant ainsi des degrés, serait un appauvrissement très dommageable de la liberté.

-L'opposition entre Athènes et Sparte.

Athènes était, pour Rousseau, la mère de tous les vices, car elle incarnait la politesse, donc l'hypocrisie, la rhétorique, donc l'illusion, la philosophie, donc l'arrogance, le commerce, donc la tromperie, le luxe, donc l'amollissement ; elle favorisait les sciences et les arts, donc les «Lumières», une civilisation corrompue et corruptrice. D'ailleurs, elle avait fait mourir Socrate.

Au contraire, il vanta Sparte, une «*république de demi-dieux*» ; il exalta la pérennité des lois instaurées par Lycurgue, la participation directe des citoyens au gouvernement, la simplicité des mœurs, le refus de la richesse qui engendre la corruption, et même l'«*heureuse ignorance*» des Spartiates, la cité étant dépourvue d'intellectuels ; à ses yeux, elle ne connaissait pas de faux-semblants, incarnait la vertu pure, inaltérable et durable ; y aurait été réalisé un juste équilibre permettant de conjuguer monarchie, aristocratie, démocratie et despotisme, de corriger les défauts de chaque système par les exigences des autres. Or, en fait, Sparte avait été élitiste, inégalitaire et autoritaire (mais il admirait le fait qu'on y enlevait les enfants à leurs familles, pour les instruire ensemble sous la responsabilité de «*magistrats*» [«fonctionnaires»] âgés soigneusement sélectionnés !).

La nécessité de transformer la société.

Le scandale qu'elle présente est dénoncé dès la première phrase : «*L'homme est né libre, et partout il est dans les fers.*» [I, 1]. Rousseau établit que les êtres humains subissent des situations indignes de leur nature. Et il se demande comment expliquer qu'un être naturellement libre soit presque toujours soumis au despotisme. Pour lui, tous les maux du genre humain procèdent de l'oppression. Il refuse que s'exerce le «*droit du plus fort*» qui ne peut être le principe directeur d'une société car il est incompatible avec l'intérêt général : «*Le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître, s'il ne transforme sa force en droit et l'obéissance en devoir.*» (I, 3). Il faut remarquer que le chapitre "*Du droit du plus fort*" était une continuation critique des articles 298-299 des "*Pensées*", où Pascal justifiait l'usage de la force si elle a une cause juste : «*Ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste*». Mais, si Pascal se plaçait du point de vue de la force juste, Rousseau se plaça du point de vue de l'obligation de l'obéissance à la force.

Son étonnement aurait pu, jusque-là, être celui d'un libéral. Mais il en déduisit qu'il faut transformer de fond en comble la société.

En effet, il avait évolué. En effet, après avoir, dans ses "*Discours*", tant célébré «*l'homme à l'état de nature*», il en était venu à admettre qu'il est impossible d'y retourner, de retrouver l'harmonie

originelle, de revenir à un état antérieur à la société ; il pensait désormais que nous sommes condamnés à assumer notre relation avec les autres. Après avoir, dans son *“Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes”*, nié la primauté de la famille dans l’Histoire de l’humanité, ici, en I, 2, il déclara qu’elle constitue la *«plus ancienne de toutes les sociétés et la seule naturelle»*, *«le premier modèle des sociétés politiques»* (non sans, aussitôt, toujours dans l’ignorance de réalités ethnographiques qu’on peut encore vérifier de nos jours, réduire son rôle : *«Les enfants ne restent-ils liés au père qu’aussi longtemps qu’ils ont besoin de lui pour se conserver. Sitôt que ce besoin cesse le lien naturel se dissout. Les enfants exempts de l’obéissance qu’ils devaient au père, le père, exempt des soins qu’ils devaient aux enfants, rentrent tous également dans l’indépendance. S’ils continuent de rester unis, ce n’est plus naturellement, c’est volontairement, et la famille elle-même ne se maintient que par convention.»*).

Dans le chapitre I, 8, intitulé *“De l’état civil”*, Rousseau décrit le passage de *«l’état de nature»* à *«l’état civil»* [celui de la vie dans la société], la transformation de l’animal soumis à l’instinct en être humain doué de raison et intelligent, qui fonde ses actes sur la raison, et gagne alors la liberté morale et la possibilité d’accéder à la propriété (qui est différente de la possession, qui est l’effet de la force) garantie par la loi. Pensant désormais que toutes les failles, toutes les fautes et toutes les dépravations ne doivent pas tant être attribuées à *«l’homme»* qu’à *«l’homme mal gouverné»*, il considérait donc, dans *“Du contrat social”*, qu’une société bien organisée offre à l’individu plus d’avantages que *«l’état de nature»*, et l’élève à une plus haute dignité morale, faisant, *«d’un animal stupide et borné, un être intelligent et un homme»* (I, 8).

Signalons que, dans ce chapitre, apparaît bien le paradoxe d’un Rousseau à la fois antimoderne et ultramoderne, car on voit que ses conceptions de la démocratie et de l’éducation modernes reposent sur une vision ternaire de l’Histoire héritée de la Bible autant que de Platon :

- D’abord, les êtres humains ne connurent que *«l’état de nature»*, décrit comme un *«âge d’or»*.
- Puis ils auraient subi une sorte de «chute» hors d’un paradis désormais perdu, ce déclin étant dû à l’essor d’une civilisation qui les corrompt.
- Enfin, plutôt que de plaider pour un vain retour en arrière, Rousseau préféra inventer, fût-ce sur un mode irréel, ce qui aurait pu ou pourrait encore advenir, affirmant, contre toute attente, qu’avec un nouveau *«contrat social»* l’individu gagnerait infiniment plus qu’il n’a perdu. Loin de toutes les nostalgies romantiques d’un paradis perdu, loin d’être passéiste, serait-il brutalement devenu optimiste? Ce n’est pas certain, car on peut se demander si, dans ces trois temps de l’Histoire, le troisième dessine un avenir possible ou un simple irréel du passé, ce qui pourrait et devrait être ou bien ce qui aurait pu et dû advenir, mais qui ne sera plus jamais, tant il est impossible de revenir de la corruption une fois qu’elle s’est installée. Selon qu’on privilégie l’une ou l’autre réponse, on fait de lui un romantique, tourné tout entier vers la nostalgie d’un âge d’or, ou bien un révolutionnaire qui ouvre les voies d’un avenir radieux. Ces deux reproches contradictoires allaient lui être adressés.

La dangereuse affirmation du droit à la liberté et à l’égalité.

Rousseau proclame : *«La liberté de l’homme n’est d’aucun gouvernement, elle est dans le cœur de l’homme libre.»* (I, 1). Et il affirme encore : *«Tant qu’un peuple est contraint d’obéir et qu’il obéit, il fait bien ; sitôt qu’il peut secouer le joug et qu’il le secoue, il fait encore mieux»* (I, 1).

Imaginant un nouvel être humain, une nouvelle façon de vivre en société, envisageant de mettre un terme à l’oppression en réorganisant la société, il stipule : *«Le plus grand bien de tous [...] se réduit à ces deux objets principaux, la liberté et l’égalité.»* (II, 11).

Il refuse le renoncement total à la liberté préconisé par Hobbes et le renoncement partiel proposé par le libéralisme politique. Il considère que, condition indépassable et non négociable, chacun n’est libre que s’il n’obéit qu’à lui-même. Mais, ici, il établit que la seule liberté dont dispose cet animal dénaturé qu’est l’être humain vivant en société est celle du citoyen ; que la liberté signifie désormais l’accession à l’autonomie, c’est-à-dire la participation active du citoyen aux affaires de l’État ; que sa liberté est donc une liberté encadrée par la loi.

Et, à la liberté, il joint l’égalité dont il affirme qu’elle *«est nécessaire pour maintenir la liberté»* (II, 11).

Or l’application simultanée de ces deux principes dans la réalité sociale conduit à une véritable aporie, à une impasse logique. En effet, l’exercice de la liberté individuelle entraîne nécessairement

l'apparition d'inégalités, car, comme il l'avait signalé dans la deuxième partie de son *«Discours sur l'origine de l'inégalité»*, les êtres humains exerçant leur volonté découvrent du même coup leur amour-propre, et cherchent à satisfaire d'abord leur intérêt personnel. D'où le conflit sans cesse renaissant de la sociabilité et des intérêts particuliers.

D'autre part, on ne peut éviter que l'égalitarisme finisse par nier toutes les différences et toutes les originalités ; et qu'un excès d'égalitarisme mène à la disparition de la liberté individuelle.

La solution apportée par Rousseau : un nouveau «*contrat social*».

Il montre que, si l'Histoire telle que ses lecteurs l'avaient connue jusqu'à présent était vouée au malheur ; que, si des dominants ont imposé à des dominés un prétendu «*contrat social*» qui n'est qu'une usurpation de la liberté et des droits des dominés par les dominants, qui, en faisant respecter la loi, ne font que défendre leurs intérêts, une autre Histoire, reposant sur des bases sociales radicalement nouvelles, était possible, puisqu'il avait eu le soin d'inscrire, dans la nature de l'être humain, une «*perfectibilité*» qui attend, pour se manifester, que se présentent des circonstances favorables.

Ayant cédé à une sorte de mythologie du peuple (il le différencie de la plèbe amorphe car il constitue «*un corps moral et collectif*» appelé État dont les membres «*prennent collectivement le nom de peuple, et s'appellent en particulier citoyens, comme participant à l'autorité souveraine.*» [I, 6]), il proposa une véritable révolution copernicienne en politique en affirmant sa volonté de voir le peuple devenir souverain, et le despote obéir au peuple. L'État lui apparut comme susceptible d'instaurer une forme plus haute de liberté, désormais pensée à l'intérieur d'une communauté politique, les citoyens y étant libres parce qu'ils obéiraient à une loi établie d'un commun accord, et égaux parce qu'ils participeraient tous à l'élaboration de cette loi.

Pour lui, les données du problème sont simples :

-Il faut «*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.*» (I, 6).

-Il faut établir une nouvelle convention qui «*n'est pas une convention du supérieur avec l'inférieur, mais une convention du corps avec chacun de ses membres ; une convention équitable, parce qu'elle est commune à tous ; une convention utile, parce qu'elle ne peut avoir d'autre objet que le bien général ; une convention solide, parce qu'elle a pour garant la force publique et le pouvoir suprême.*» (II, 4).

Cette convention ne s'opposerait en rien aux lois naturelles, car celles-ci affirment justement la nécessité de la liberté, toutes les formes de servitude étant en contradiction avec elles, tandis qu'un pacte par lequel des individus renonceraient à leur liberté pour se donner à un maître s'imposant par la force n'aurait aucune valeur juridique, car il détruirait la notion de peuple pour lui substituer celle de troupeau. Le «*contrat social*», qui est, pour ainsi dire, bilatéral, n'est pas un transfert de souveraineté total ou partiel à une instance censée garantir les intérêts des contractants ; librement accepté par tous, applicable à tous, il assure à chaque individu la protection de la communauté, et lui donne les avantages de la liberté et de l'égalité ; il est donation réciproque de chacun à tous et de tous à chacun, de sorte que, chacun s'engageant sans réserve envers tous («*Chacun se donnant à tous ne se donne à personne [...] 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.*» [I, 6]), est ainsi créée une obligation réciproque de tous envers chacun. L'individu, en renonçant à sa pure indépendance naturelle (laquelle s'accompagne de l'inégalité des talents reçus par chacun), devient un «*citoyen*» profitant de l'égalité juridique et de l'égalité morale absolue qui caractérisent une vraie société.

Cependant, il faut remarquer une contradiction. En I, 6, Rousseau déclara que «*l'aliénation se fait sans réserve*». Puis, en II, 4, il indiqua, au contraire, que le citoyen conserve ses droits naturels et inaliénables, et n'abandonne que la partie de ses droits qui intéresse la communauté. Toutefois, cela pourrait s'expliquer parce que, pour lui, la communauté est seule juge.

L'originalité de la solution de Rousseau tient au fait qu'il dépassa le dualisme opposant le peuple et le pouvoir politique l'un à l'autre. En effet, il vit dans la constitution d'un pouvoir politique reposant sur le

«*contrat social*» le fondement même de l'existence du peuple ; le pouvoir politique, dans la mesure où il repose sur le «*contrat social*», est la condition de possibilité de l'existence du peuple en tant que peuple et non en tant que simple agrégation. «*Cet acte d'association produit un corps moral et collectif, composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son moi commun, sa vie et sa volonté.*» (I, 6). La question de la légitimité d'un pouvoir reposant sur le «*contrat social*» ne se pose donc plus. L'autorité politique n'est plus une violence faite au peuple, mais ce qui lui permet d'exister.

Selon Rousseau, le «*contrat social*» est nécessaire lorsque les besoins de chacun sont supérieurs à ce qu'il peut faire pour y subvenir par lui-même. Pour survivre, les individus doivent alors s'unir et «*agir de concert*» (I, 6), établir des rapports sociaux où chacun ne dépendra ni d'un marché ni d'une concurrence, mais d'un juste rapport à soi-même, dépourvu de tout orgueil démesuré et, surtout, de toute humiliation. Il pensait qu'aucune société décente ne peut s'épanouir sans oeuvrer à l'édification morale de ses membres.

«La volonté générale» :

En I, 6, Rousseau avait ajouté : «*Si donc on écarte du pacte social ce qui n'est pas de son essence, on trouvera qu'il se réduit aux termes suivants : chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale ; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout.*»

«*La volonté générale*», c'est-à-dire «*ce qui tend toujours au bien-être et à la conservation du tout et de chaque partie*», est la notion fondamentale et centrale sur laquelle repose la démonstration de Rousseau. Il faut donc dégager ses différentes caractéristiques :

- «*La volonté générale*» est la volonté de la majorité du peuple, que Rousseau, énonçant en des temps monarchiques un véritable oxymore, appelait «*peuple souverain*» et même «*le souverain*».

- «*La volonté générale*» procède de l'intérêt général : «*Ôtez [des volontés particulières] les plus et les moins qui s'entre-détruisent, reste pour somme des différences la volonté générale*» (II, 3), qui est la décision collective du peuple souverain, qui exprime le choix rationnel de chacun, et par laquelle les différences individuelles sont surmontées grâce à la raison, qui rend chacun apte à percevoir, au-delà de son seul intérêt, la solidarité des intérêts.

- «*La volonté générale*» est l'accord des intérêts particuliers, chaque individu, s'il sait se montrer rationnel, y retrouvant son intérêt particulier fondu dans l'intérêt général. Rousseau indiqua avec précision : «*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.*» (I, 8). Il considéra que, si l'abdication totale au profit de la communauté peut paraître d'une rigueur tyrannique, l'être humain y gagne encore l'égalité (la condition étant la même pour tous), et même cette liberté morale qui ne consiste nullement à faire tout ce qu'on veut ou croit vouloir, qui est «*l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite*». Ainsi, le «*citoyen*» ne ferait que ce à quoi il a librement consenti. Il est alors à la fois celui qui veut la loi et celui qui lui obéit ; celui qui, ainsi, obéit donc à lui-même ; il est sujet en tant qu'il obéit à la loi, et citoyen en tant qu'il en est l'auteur. Par ce «*contrat*», non seulement il reste aussi libre que s'il n'était pas soumis à la relation sociale, mais, de plus, sa liberté est pleinement accomplie : la liberté du citoyen, la liberté civile produit 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.*» (I, 8). La liberté individuelle devient conscience d'appartenir à un ordre juste, conscience de la nécessité rationnelle. Ainsi, pour Rousseau, l'individu ne trouve sa destination que dans sa dilution dans la communauté. Remarquons que la finalité de l'individu n'est pas de cesser de l'être par fusion dans le collectif, mais de le rester tout en étant dans le collectif, sans faire sécession du collectif. «*Du contrat social*» dit paradoxalement à l'individu qu'il le sera d'autant plus qu'il le sera moins ou qu'il cessera de l'être. Il veut nous faire croire que nous ne sommes vraiment qu'à la condition d'être des citoyens et d'obéir à l'État !

- «*La volonté générale*» est à la fois interne à chacun et transcendante à tous, s'identifiant, par l'universalité de la volonté morale intime, à la conscience de chacun.

- «*La volonté générale*» est juste et droite, «*ne peut errer*» (II, 3), ce qui est tout à fait contestable puisque la majorité peut n'être pas éclairée, ce que reconnaît aussi plus loin Rousseau en ne

craignant d'ailleurs pas de se contredire : «*Jamais on ne corrompt le peuple, mais souvent, on le trompe, et c'est alors seulement qu'il paraît vouloir ce qui est mal*» (II, 3). De ce fait, il peut arriver que le peuple apprécie mal les enjeux, qu'il ne prenne pas les meilleures décisions pour l'intérêt général. Comme la justesse d'une décision publique dépend d'abord des conditions de la délibération publique qui l'a précédée, la première obligation d'un État bien constitué consiste à assurer à ses citoyens un accès libre et ouvert à l'information et aux données pertinentes qui doivent être prises en compte dans toute décision gouvernementale, et tout usage légitime des ressources publiques. Le citoyen reprenant ainsi un rôle central au sein de ses institutions, libérées des influences des puissants, pourra les refonder au besoin sur les qualités de transparence et de lisibilité qui garantissent la santé démocratique des décisions qui s'y prennent.

Rousseau prévient que peuvent se former «*des associations partielles aux dépens de la grande*» (II, 3) ; que quelques avis particuliers peuvent parvenir à avoir une influence privilégiée dans la conduite des affaires de l'État. Et il considéra que «*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*». (IV, 3). Ces liens avec les intérêts privés sont à éviter à tout prix, car «*l'État étant altéré dans sa substance, toute réforme devient impossible*» (IV, 3). Ainsi, «*la volonté générale*» se trouverait réduite dans sa substance, des obstacles seraient opposés à sa bonne expression. On a souvent lu ce passage comme un rejet bizarre et anachronique du débat. En fait, Rousseau s'était rendu compte que, si la démocratie vise à maximiser le nombre des votants pour neutraliser les passions par la raison, et, que, même si la volonté du peuple a plus de chances qu'aucune autre d'être conforme à la justice, et d'aboutir ainsi à de bonnes décisions, le risque existe cependant que plusieurs individus qui obéissent à leurs «*passions*» aboutissent à des conclusions diverses et généralement fausses. Il réclama que les citoyens ne communiquent pas afin qu'ils ne risquent pas d'être distraits par la dernière opinion collective à la mode. Comme, sitôt que se constitue un parti, la raison individuelle s'efface ; comme on peut très bien ne plus voter selon son opinion personnelle mais selon la directive donnée par son parti ; comme celui-ci est une machine à fabriquer de la passion collective, les décisions ne sont plus le résultat d'un raisonnement mais le fruit des passions déchaînées. Cela allait d'ailleurs conduire Simone Weil à ses «*Notes sur la suppression générale des partis politiques*» (1943).

- «*La volonté générale*» s'exerce sous la forme d'une souveraineté inaliénable et indivisible.

- «*La volonté générale*» œuvre pour le bien commun par la création de lois.

L'exigence radicale de liberté ne conduit donc pas à une impossibilité, si, et seulement si, les associés veulent la même chose.

Les dangers que présente l'exercice de «*la volonté générale*» :

On peut se demander ce qui reste de la double aspiration à la liberté et à l'égalité dans un régime majoritaire. En effet, la majorité ne risque-t-elle pas d'opprimer la minorité? la valeur égale de chaque vote ne peut-elle conduire à la tyrannie de la majorité sur la minorité, en privant celle-ci de tout recours? C'est d'autant plus inquiétant que Rousseau osa stipuler : «*Afin donc que le pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme tacitement cet engagement qui seul peut donner de la force aux autres, que 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.*» (I, 7). Il y a là un paradoxe, sinon une aporie, car il semble que les deux expressions s'excluent : soit on est libre et on ne peut être forcé à quoi que ce soit ; soit on est forcé à faire quelque chose, et on n'est pas libre. Pourtant, objectera-t-on, le législateur ou le professeur ont le droit et même le devoir de faire usage de la contrainte pour permettre à la liberté de s'exercer (car celle-ci est une conquête sur la servitude qui a ceci de redoutable qu'on y perd jusqu'au désir d'en sortir), pour opposer à la liberté sauvage la liberté civile ; pour sauver une fin, ils mobilisent donc des moyens qui lui sont contraires.

L'égalité dans le «*contrat social*»

La soumission à «*la volonté générale*» entraînant l'application du principe «*Nul n'est au-dessus de la loi*», qui acquiert ici sa pleine signification, l'égalité apparaît comme la condition de la liberté, puisque personne ne peut imposer à autrui une contrainte à laquelle il échapperait lui-même.

Par souci de liberté politique, pour éviter la tyrannie des intérêts particuliers, Rousseau prônait l'égalité sociale, vers laquelle la législation devait tendre, en s'adaptant à l'État auquel elle est destinée, à sa géographie, à son économie et à la densité de sa population. Il cultiva l'idéal d'une collectivité égalitaire soudée par l'amour de la cité.

Il conçut cette société comme échappant à la puissance de l'argent : *«C'est le tracassier du commerce et des arts [«techniques»], c'est l'avidité intéressée du gain, c'est la mollesse et l'amour des commodités, qui changent les services personnels en argent. On cède une partie de son profit pour l'augmenter à son aise. Donnez de l'argent, et bientôt vous aurez des fers [«vous serez captifs»]. Ce mot de finance est un mot d'esclave ; il est inconnu dans la cité. Dans un État vraiment libre les citoyens font tout avec leurs bras et rien avec de l'argent. Loin de payer pour s'exempter de leurs devoirs, ils paieraient pour les remplir eux-mêmes.»* (III, 15).

Mais l'adoption de son «*contrat social*» n'entraînerait pas la nécessité que tous les membres soient strictement au même niveau de prospérité, ou qu'il faille que soit supprimée la propriété. Il suffirait que les différences soient décentes. Il conseilla le maintien d'un juste milieu entre les fortunes : *«Quant à la richesse, que nul citoyen ne soit opulent pour en pouvoir acheter un autre, et nul assez pauvre pour être content de se vendre. Si vous voulez donner à l'État de la consistance, rapprochez les degrés extrêmes autant qu'il est possible ; ne souffrez ni des gens opulents, ni des gueux. Ces deux états, naturellement inséparables, sont également funestes au bien commun.»* (II, 11).

Les questions de l'État et du gouvernement :

Rousseau estime que c'est la qualité du lien entre le gouvernement et le citoyen, lequel est fondé sur les principes de liberté et d'égalité, qui permet à un État de s'inscrire dans la continuité. Pour qu'un État soit efficace, il faut, d'une part, que le gouvernement puisse réussir à maintenir l'ordre et la cohésion au sein de la société, et, d'autre part, que les inégalités et les tendances naturelles du gouvernement à agir de manière autocratique soient le mieux possible contenues par les institutions. Un constant rapport d'équilibre doit s'établir entre ces deux pôles.

Pour qu'un tel résultat soit atteint, il faut d'abord que chaque citoyen puisse éviter l'exclusion grâce à un accès équitable au droit. Il faut ensuite qu'il soit partie prenante des affaires de l'État en participant au dialogue avec celui-ci, ce qui garantirait le lien de confiance qui doit s'établir et se maintenir entre le gouvernement et le peuple. D'ailleurs, seule l'ouverture des institutions au citoyen peut permettre à l'État d'opérer des changements de direction. Car un gouvernement qui tend à se couper du citoyen n'obtiendra pas la légitimité nécessaire pour procéder à des réformes importantes, et le citoyen qui se détachera des affaires publiques empêchera inévitablement l'État de produire le bien commun.

La capacité à conduire des réformes constitue un facteur déterminant pour l'avenir, car seuls les États qui auront su proposer un cadre législatif adapté aux questions d'intérêt d'ordre général pourront se réinventer dans la durée et espérer prospérer.

Pour favoriser cette participation active du citoyen dans les processus d'exercice du pouvoir, Rousseau établit des règles générales.

Puis il en vint à évaluer différentes sortes de gouvernements.

Il pensait que la monarchie et l'aristocratie héréditaire sont les pires gouvernements. Cependant, il pouvait envisager une monarchie qui serait républicaine, la souveraineté lui étant accordée par *«la volonté générale»*, une *«aristocratie élective»* pour laquelle il distinguait deux situations :

-Elle peut se contenter d'exécuter les lois produites lors de délibérations du peuple assemblé, ce dernier pouvant alors encore être considéré comme souverain, donc libre.

-Si, seule, elle exécute des lois qu'elle a elle-même produites, le peuple est alors esclave ; qu'il choisisse ses maîtres n'y changerait rien.

Sa préférence serait allée à la démocratie pure, la république, car *«la volonté générale»* y est souveraine. Mais, à ses yeux, la démocratie exige tant de vertu que, *«s'il y avait un peuple de dieux, il se gouvernerait démocratiquement. Un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes»* (III, 4). On relève au passage cet étonnant jugement porté sur Machiavel : *«En feignant de donner des*

leçons aux rois, il en a donné de grandes aux peuples. "Le prince" est le livre des républicains.» (III, 6) ! Ce qui étonne aussi, c'est que, après avoir stipulé qu'un régime démocratique doit maintenir sa pureté par des assemblées représentatives (dont il fait l'éloge : *«Le peuple assemblé, dira-t-on ! Quelle chimère [«idée folle»] ! C'est une chimère aujourd'hui, mais ce n'en était pas une il y a deux mille ans, à Athènes par exemple. Les hommes ont-ils changé de nature?»*), il ait prononcé cette nette condamnation de l'idée de représentation [«le fait d'agir à la place ou au nom du peuple, de la nation»] : *«La souveraineté ne peut être représentée, par la même raison qu'elle ne peut être aliénée ; elle consiste essentiellement dans la volonté générale, et la volonté ne se représente point : elle est la même, ou elle est autre ; il n'y a point de milieu. Les députés du peuple ne sont donc ni ne peuvent être ses représentants, ils ne sont que ses commissaires ; ils ne peuvent rien conclure définitivement. Toute loi que le peuple en personne n'a pas ratifiée est nulle ; ce n'est point une loi. [...] À l'instant qu'un peuple se donne des représentants, il n'est plus libre ; il n'est plus.»* (III, 15). Remarquons que, entre «représentants» et «commissaires», la nuance est infime ! Comme on sait, dans un grand nombre de pays, c'est le mot «députés» qui a prévalu.

Rousseau se livre aussi à une acerbe critique du processus électoral. C'est, d'une certaine façon, normal de la part d'un penseur, puisque les penseurs se targuent souvent de savoir dégager la vérité par l'exercice de la raison, alors que c'est la force du nombre et non celle de la raison qui fait le résultat d'une élection ; alors qu'une majorité peut se tromper en ce qui a trait au bien et au bon. En fait, il ne reproche pas tant au peuple d'être fondamentalement irrationnel, mais laisse entendre que c'est lorsqu'il cède son pouvoir à des dirigeants par le biais d'élections qu'il fait preuve d'irrationalité. Pour lui, se borner à voter, c'est disposer d'une souveraineté qui n'est qu'intermittente. S'opposant ainsi à l'opinion de la majeure partie des «philosophes» qui admiraient souvent les institutions anglaises, modèle d'équilibre des pouvoirs loué par Montesquieu et Voltaire, il se moque du système électoral alors en vigueur en Angleterre, en affirmant, cinglant : *«Le peuple anglais pense être libre ; il se trompe fort ; il ne l'est que durant l'élection des membres du parlement ; sitôt qu'ils sont élus, il est esclave, il n'est rien. Dans les courts moments de sa liberté, l'usage qu'il en fait mérite bien qu'il la perde.»* L'abstentionnisme lui semble justifié, au nom de la liberté et de l'égalité, qui n'existent pas véritablement dans un régime électoral qui établit une inégalité entre des gouvernants et des gouvernés. Pourtant, il se contredit encore en acceptant tout de même l'élection de représentants, tout en signalant que sont alors nécessairement sélectionnés des membres de l'élite.

Pensant qu'il n'y a de démocratie que sous sa forme directe, qui encourage la participation des citoyens dont se forge alors la véritable éducation politique, il marque sa préférence pour cet idéal qui aurait pu lui être inspiré par le modèle antique ou peut-être par les «votations» qui avaient lieu et ont encore lieu en Suisse (dont la "Landsgemeinde" [littéralement en allemand : "Communauté rurale" ou "Assemblée du pays"], une institution de démocratie directe qu'on trouve dans deux cantons : une fois par an, généralement un dimanche de printemps, l'assemblée procède, sur la place du chef-lieu, à l'élection à main levée du président et des membres du gouvernement, des représentants du canton au Conseil des États, des juges et de certains fonctionnaires). Y sont réunies les conditions d'un bon gouvernement démocratique que Rousseau a définies en III, 4 : un État très petit où le peuple soit facile à rassembler, une grande simplicité de mœurs, une grande égalité dans les rangs et dans les fortunes, enfin l'absence du luxe, car il corrompt le riche par la possession et le pauvre par la convoitise.

À ses yeux, quel que soit le gouvernement, ses magistrats [«officiers investis d'une autorité juridictionnelle, administrative ou politique»] doivent faire preuve d'ardeur citoyenne car, *«sitôt que quelqu'un dit des affaires de l'État : "Que m'importe?", on doit compter que l'État est perdu.»* (III, 15). Et, *«à l'instant que le gouvernement usurpe la souveraineté, le pacte social est rompu, et tous les simples citoyens, rentrés de droit dans leur liberté naturelle, sont forcés, mais non pas obligés, d'obéir.»* (III, 10).

On peut remarquer que Rousseau fut très sévère en matière de criminalité, fut même favorable à la peine de mort et à son application dans toute sa rigueur : *«Tout malfaiteur attaquant le droit social devient par ses forfaits rebelle et traître à la patrie, il cesse d'en être membre en violant ses lois, et même il lui fait la guerre. Alors la conservation de l'État est incompatible avec la sienne ; il faut qu'un des deux périsse, et quand on fait mourir le coupable, c'est moins comme citoyen que comme ennemi.»* (II, 5).

La religion

Comme on l'a signalé précédemment, Rousseau n'a ajouté que tardivement le chapitre qui lui est consacré. Il aurait sans doute hésité à l'introduire parce qu'il allait être amené à la fois à récuser le christianisme en tant que religion politique (or c'était la religion politique de toutes les nations européennes) et à inventer une religion politique nouvelle, ce qui est se mettre forcément en position extrêmement délicate.

Le chapitre ne manque pas de surprendre, puisque le corps politique dont Rousseau proposait la genèse est fondé sur une convention passée entre les êtres humains, sans que Dieu n'ait rien à y voir. Pourtant, voilà qu'il pensa à Dieu et à une *«religion civile»*, une religion politique, qui serait une partie constitutive de l'État, pour assurer la pérennité du corps politique. C'est comme s'il s'était aperçu in extremis que son système ne pouvait être viable qu'en revenant à la conception traditionnelle qui fait tenir une société politique grâce au recours à la transcendance divine.

Il aurait pu vouloir traiter de ce sujet pour deux raisons :

-La première en est que les communautés politiques sont divisées, que, en conséquence, les guerres sont toujours possibles, et qu'il faut donc préparer les citoyens à cette éventualité, maintenir dans leurs cœurs l'amour de la patrie pour qu'ils soient prêts au sacrifice de leur vie pour elle.

-La seconde est qu'il estimait qu'on ne peut pas compter sur la moralité d'un athée, car il se concentre sur la jouissance, et est tout à fait indifférent au sort des autres individus.

Pour Rousseau, il n'y avait plus aucune religion politique viable.

Il rejetait les religions païennes, les religions des premiers peuples qui sont, à ses yeux, des religions nationales, dotées d'un dieu de la nation ; qui rendent les peuples très agressifs, mais aussi très attachés à la patrie qui est *«l'objet de (leur) adoration»*. Or il considère qu'on ne pouvait plus supporter l'idée et la perspective d'être entièrement fanatisés par leur communauté politique.

Pour lui, s'était produit un développement de la conscience qui avait fait accéder l'humanité à l'idée d'un Dieu seul et unique, qui serait celui de tous les êtres humains, qui serait universel et immatériel. Il voulut affirmer l'existence de ce Dieu dont la particularité est précisément de n'être pas un dieu particulier, mais un dieu qui abolit le principe des frontières. Il a été connu grâce à un homme exceptionnel, Jésus, qui a été capable de s'élever à la pensée de Dieu, au milieu d'un peuple qui était abaissé par l'occupation romaine, et dont il aurait voulu *«faire derechef [«de nouveau»] un peuple libre et digne de l'être»* ; comme il échoua, il aurait invité ses disciples à convertir le monde entier, toutes les nations à la croyance en un seul Dieu régnant sur tous les êtres, et ces disciples auraient interprété la royauté de celui qu'ils nommèrent dès lors le Christ comme une royauté concurrente de celles des princes de ce monde. De ce fait, Rousseau rejetait aussi le christianisme historique, le tenant pour plus mauvais encore que le paganisme fanatique parce que *«Jésus vint établir sur la terre un royaume spirituel»*, un contre-royaume dans chaque royaume, introduisit la dualité dans l'État en créant une Église, avec à sa tête un chef visible s'attribuant un pouvoir temporel distinct de celui du prince. Ce serait ainsi que *«les divisions intestines qui n'ont jamais cessé d'agiter les peuples chrétiens»* ont pu commencer. Voilà ce qui, à ses yeux, condamne les différentes formes de christianisme. *«Comme il y a toujours eu un prince et des lois civiles, il a résulté de cette double puissance un perpétuel conflit de juridiction qui a rendu toute bonne politique [«relations entre la société et le gouvernement»] impossible dans les États chrétiens, et l'on n'a jamais pu venir à bout de savoir auquel du maître ou du prêtre on était obligé d'obéir.»*

De ce fait, il avait présenté, dans *«La profession de foi du vicaire savoyard»* [voir, dans le site, ROUSSEAU, 'La profession de foi du vicaire savoyard'] une troisième forme de religion, *«la religion*

de l'homme» : «*Sans temples, sans autels, sans rites, bornée au culte purement intérieur du Dieu suprême et aux devoirs éternels de la morale, (elle) est la pure et simple religion de l'Évangile, le vrai théisme, et ce qu'on peut appeler le droit divin naturel.*» Est-ce cette religion morale qui devrait être adoptée comme religion politique? Non, et ce refus est longuement argumenté dans le chapitre, ces arguments allant d'ailleurs exciter les fureurs des autorités. La réponse est négative parce qu'il fait différents reproches à «*la religion de l'homme*» : elle est trop douce ; elle détourne l'attention des fidèles de la vie sur la terre par l'espérance en une vie dans un au-delà ; elle les empêche d'aimer assez leur patrie pour lui accorder toute la force enragée dont ils sont capables. Le vrai chrétien est fait pour être esclave, pense Rousseau ; il ne serait donc pas capable de haïr suffisamment l'ennemi extérieur, et ne serait pas davantage capable d'empêcher les menées du tyran qui, à l'intérieur, guette le moment favorable pour s'emparer du pouvoir et ruiner la liberté des citoyens. Mais Rousseau ne tire pas la conclusion. À la fin de son développement sur «*le christianisme des Évangiles*», il marque une rupture, et déclare curieusement : «*Laissant à part les considérations politiques, revenons au droit, et fixons les principes sur ce point important.*»

Il invente une nouvelle religion, «*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, la justice, et d'immoler au besoin sa vie à son devoir. 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. Les dogmes de la religion civile doivent être simples, en petit nombre, énoncés avec précision, sans explications ni commentaires. L'existence de la divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtement des méchants, la sainteté du contrat social et des lois ; voilà les dogmes positifs. Quant aux dogmes négatifs, je les borne à un seul ; c'est l'intolérance : elle rentre dans les cultes que nous avons exclus.*»

Cette nouvelle religion à la fois satisfait le besoin de religion en posant un Dieu de tous les humains, qui est un Dieu d'amour, de justice et d'ordre, et joue un rôle en politique car elle est un appui de la liberté des citoyens, renforce l'attachement à l'État, est un facteur de paix et d'unification, qui modère ou tempère le fanatisme de la particularité pour ouvrir les perspectives d'une humanité pacifiée. Mais elle suppose des êtres humains acquis au monothéisme, et elle ne laisse guère de place à l'expression publique de l'athéisme. Surtout, l'idéal qu'elle présente est compromis par l'affirmation de «*la sainteté du contrat et des lois*» et par le lourd châtement prévu pour le dissident. Quant à l'unification espérée, elle ne pourrait se faire que très progressivement (et n'est même pas assurée), à partir des sociétés politiques particulières existantes,

* * *

Dans «*Du contrat social*», au-delà de la recherche des moyens concrets de parvenir à une société respectueuse de la liberté, de la définition d'une norme universelle grâce à laquelle juger la légitimité des sociétés, Rousseau voulut, d'une façon encore plus ambitieuse, concevoir les conditions permettant d'accorder la liberté de l'être humain avec l'inévitable relation aux autres.

Comme il a inventé cette nouvelle autorité politique qu'était «*le contrat social*» fondé sur «*la volonté générale*» ; comme il a imaginé les fondements de la démocratie moderne ; comme il a exprimé le souhait d'un État dont les dirigeants ne seraient pas au-dessus des lois, où on se garderait de la corruption et de l'altération des libertés, ce qui est fondamentalement le penchant de tout système politique ; comme, ayant vu les dangers qui pèsent sur les petites communautés, il les engageait à fortifier leur âme par la pratique de la vertu, de la liberté et de la tolérance, et surtout à se préoccuper de créer un véritable esprit public qui les préserverait de toute atteinte ; on peut considérer sa pensée comme utopique, car l'égalité et la suppression des antagonismes de classes qu'il souhaitait ne pouvaient être possibles qu'au prix de grands bouleversements sociaux. Or, par ailleurs, il substitua à l'action collective une intervention individuelle, le passage de la société aliénée à la cité future ne pouvant s'effectuer que par un homme providentiel, comme le sont le précepteur d'Émile ou, dans «*La*

nouvelle Héloïse", M. de Wolmar, créateur de Clarens, législateur d'un «*contrat social*» pensé sur les modèles antiques, Lycurgue, Solon ou Moïse.

Destinée de l'oeuvre

"*Du contrat social*" fut édité par Marc-Michel Rey, à Amsterdam, en 1762, en même temps qu'"*Émile*", ce qui mettait en relief le lien fondamental entre éducation morale et éducation politique chez Rousseau. Il indiqua dans "*Les confessions*" (II, 363), «*Le "Contrat social" parut un mois ou deux avant l'"Émile". Rey, dont j'avais toujours exigé qu'il n'introduirait jamais furtivement en France aucun de mes livres, s'adressa au magistrat pour obtenir la permission de faire entrer celui-ci par Rouen, où il fit par mer son envoi. Rey n'eut aucune réponse : ses ballots restèrent à Rouen plusieurs mois, au bout desquels on les lui renvoya, après avoir tenté de les confisquer ; mais il fit tant de bruit qu'on les lui rendit. Des curieux en tirèrent d'Amsterdam quelques exemplaires qui circulèrent avec peu de bruit. [...] Je ne doutais pas même que M. de Choiseul, déjà bien disposé pour moi, et sensible à l'éloge que mon estime pour lui m'en avait fait faire dans cet ouvrage, ne me soutint en cette occasion contre la malveillance de Mme de Pompadour.*» Pourtant, l'ouvrage fut aussitôt interdit en France.

De ce fait, "*Du contrat social*" fut d'abord peu connu. Mais il s'imposa peu à peu comme un des textes majeurs de la philosophie politique tourné contre la souveraineté du roi de droit divin, comme la base d'une nouvelle philosophie politique ultra-démocratique, comme la définition de l'origine et du fondement de toute légitimité politique moderne ; il a exercé une action décisive dans l'évolution de la pensée politique et morale, a donné un essor décisif à la modernité. On peut considérer qu'il transposa, sur le plan de la cité idéale, un rêve aussi chimérique à l'époque que celui de "*La nouvelle Héloïse*" ou d'"*Émile*".

Surtout, comme Rousseau proposait de réformer la société de l'Ancien Régime qui ne permettait pas l'expression libre de «*la volonté générale*» ni celle, d'ailleurs, de la volonté individuelle ; comme il osait la subversion la plus radicale et la plus élaborée de l'idée hiérarchique qui présidait à la société des trois ordres dans la France monarchique, l'ouvrage fut une des références importantes de la Révolution française, dont, même s'il s'était opposé aux Lumières, Rousseau allait devenir une icône (au sens propre même puisque son image fut reproduite maintes et maintes fois et sous les formes les plus diverses). Lakanal affirma : «*La Révolution nous a appris à lire "Du contrat social".*» Les révolutionnaires français, en particulier Robespierre et les jacobins, en retinrent deux éléments opposés :

- L'affirmation du principe de souveraineté du peuple qui est appuyé sur les notions de liberté, d'égalité, et de «*volonté générale*», sur l'apologie de la démocratie directe. Cela inspira les rédacteurs de la "*Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*" de 1789, qui est un pilier du système juridique, politique et social français ; il y est stipulé : «*Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits*» - «*La loi est l'expression de la volonté générale*».

- La proclamation du droit à l'insurrection quand «*le contrat social*» est violé, qui trouva un écho dans la "*Constitution de l'an I*" : «*Quand le gouvernement viole les droits du peuple, l'insurrection est, pour le peuple et pour chaque portion du peuple, le plus sacré des droits et le plus indispensable des devoirs.*» Mirabeau, Danton, Robespierre, Saint-Just, etc. y trouvèrent une justification de leur politique parfois tyrannique.

Après qu'il ait été, en 1789, explicitement fait référence à l'Être suprême dans le préambule de la "*Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*" : «*L'Assemblée Nationale reconnaît et déclare, en présence et sous les auspices de l'Être suprême, les droits suivants de l'Homme et du Citoyen*», ces membres de la Convention qu'étaient les Montagnards déistes, instituèrent le culte de l'Être suprême, ensemble d'événements et de fêtes civiques et religieuses qui se tinrent au printemps et à l'été de 1794),.

En fait, si les révolutionnaires se recommandèrent de Rousseau, on peut se demander : de quel Rousseau ? à quels moments de la Révolution ? pour quels enjeux dans les conflits révolutionnaires ? Si l'on étudie leur discours, on constate qu'ils commirent de gros contresens sur une pensée politique

qui est complexe et parfois ambiguë jusqu'à l'indécidable. À l'opinion simpliste selon laquelle ce serait Rousseau qui aurait produit la Révolution, il faut opposer la constatation que le discours révolutionnaire chercha à se formuler et à se légitimer qu'en choisissant une certaine idée de Rousseau. Ce fut donc non sans malentendus que "*Du contrat social*" a pu être considéré comme le texte fondateur de la République française, et s'est attiré les accusations des opposants à celle-ci.

"*Du contrat social*" inaugura les systèmes de pensée où la politique se trouve investie d'une mission thérapeutique illimitée : elle doit guérir l'humanité des blessures qu'elle, la politique, lui a infligées ; où la finalité du bon gouvernement n'est plus désormais l'administration des affaires communes, l'organisation satisfaisante de la vie collective, mais la transformation et la régénération de la condition humaine. Pourtant, pour Rousseau, la question du meilleur gouvernement était insoluble, car, avait-il écrit, «*il y a autant de bonnes solutions qu'il y a de combinaisons possibles dans les positions absolues et relatives des peuples*» (III, 9).

Preuve de la grande audience qu'eut "*Du contrat social*" à travers le monde, il fut, au Japon, en 1882, traduit par Nakae Chômin, l'un des principaux penseurs du "Mouvement pour les libertés et les droits du peuple", qui réclamait une constitution et un parlement au gouvernement autoritaire des oligarques. Sa traduction commentée joua un rôle décisif dans le développement des idées démocratiques.

Aujourd'hui, si on estime généralement que "*Du contrat social*" est l'un des ouvrages les plus influents de la modernité ; qu'il a puissamment contribué à l'édification de nos démocraties, certains commentateurs voient en Rousseau l'inventeur de la théorie de l'aliénation avant Marx, le promoteur du collectivisme (puisqu'il a affirmé : «*Mieux l'État est constitué, plus les affaires publiques l'emportent sur les privées dans l'esprit des citoyens. Il y a même beaucoup moins d'affaires privées, parce que la somme du bonheur commun fournissant une portion plus considérable à celui de chaque individu, il lui en reste moins à chercher dans les soins particuliers.*»), le semeur des germes des régimes totalitaires qu'a connus le XXe siècle et que connaît encore le XXIe. Si cette opinion est minoritaire, elle témoigne de la forte polémique que suscitent encore ses écrits.

On constate que Rousseau n'a pas envisagé la question des dynamiques extérieures à l'État, dont on se rend compte qu'elles jouent un grand rôle dans la mondialisation actuelle, car elles entraînent souvent des gouvernements à adopter des politiques intérieures en fonction d'intérêts et de réglementations de gouvernements ou d'associations qui leur sont extérieures. Pour qu'un État puisse mener en toute indépendance la conduite de ses propres affaires, il devrait autant que possible se suffire à lui-même, et, dans une large mesure, s'associer avec les États qui partagent le respect d'un contrat social aux valeurs souveraines.

Il reste que Rousseau nous rappelle fort opportunément l'urgence de réexaminer continuellement les clauses d'un «*contrat social*» responsable, exercice qui favorise la poursuite du débat public, première condition de réussite afin d'imaginer de manière efficace et équitable ce à quoi l'avenir pourrait ressembler !

André Durand

Faites-moi part de vos impressions, de vos questions, de vos suggestions !

[Contactez-moi](#)

Peut-être voudrez-vous accéder à l'ensemble du site :

www.comptoir litteraire.com