

Rousseau, *Le Contrat Social*

Stage de Formation Continue Académie de Nantes
Un thème, un texte Année 2007-2008

Lors de la première des quatre demi-journées, Monsieur Henri Elie, Inspecteur Pédagogique Régional, souhaite la bienvenue aux stagiaires. Avant de prononcer une conférence inaugurale, il met au jour les raisons du choix du *Contrat Social* comme œuvre proposée à l'examen collectif. Comme chaque année (on trouvera également sur le site des comptes rendus des stages des années précédentes : 2004-2005 : Aristote, *Ethique à Nicomaque* ; 2005-2006 : Kant, *Critique de la Faculté de Juger* ; 2006-2007 : Platon, *Euthyphron*), les critères retenus ont été la radicalité du questionnement philosophique rencontré dans l'œuvre, ainsi que l'empan de l'œuvre sur les notions au programme.

En ce qui concerne la radicalité du questionnement philosophique rencontré dans l'œuvre, *Le Contrat Social* de Rousseau est exemplaire de la position d'un problème philosophique aigu, ce dont témoigne son sous-titre, « Principes du droit politique », qui indique que l'auteur se propose d'éclairer les *fondements* mêmes de la politique. Une exploration radicale de l'un des domaines majeurs du programme de philosophie dans les classes terminales est donc ici envisagée.

Quant à l'empan de l'œuvre sur les notions au programme, il est manifeste, dans la mesure où *Le Contrat Social* aborde « la société », « la politique » (avec cette précision importante : le contrat examiné est *social* et non *politique*), « le droit », « la morale », « la religion » (le chapitre huit du livre quatre est consacré à la « religion civile »), « la raison et le réel » (au sens où *Le Contrat Social* peut être questionné à partir de la méthode d'investigation mise en œuvre par Rousseau), « théorie et expérience » (la politique est-elle un art ou une science ?), mais également « la liberté » (sous forme de perfectibilité, qui définit l'homme au moins autant que la raison).

Que pouvons-nous alors étudier avec nos élèves ? Tout ou partie de l'œuvre ? Le plus souvent, c'est le livre un qui est l'objet de l'étude en classe. Ce livre est en effet le moment organique de l'œuvre qui permet de la présenter comme une œuvre *une*. Mais il est difficile de montrer cela sans aborder la totalité du *Contrat Social*, ainsi que certains auteurs avec qui Rousseau, chemin faisant, est en débat, parmi lesquels Grotius, Pufendorf, Barbeyrac, Beccaria, sans oublier Aristote.

I) Conférence inaugurale, de M. l'I.P.R. Henri Elie.

Préambule :

L'exposé à suivre tente de situer *Le Contrat Social* en amont de l'œuvre de Rousseau, à partir des deux *Discours*. Cette appellation fait référence à :

. *Discours sur les sciences et les arts*, composé dans le cours de l'hiver 1749-1750, envoyé en mars 1750 à l'Académie de Dijon, couronné par cette Académie le 9 juillet 1750 (la question était : « Le rétablissement des sciences et des arts a-t-il contribué à épurer ou à corrompre les mœurs ? ») ;

. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, rédigé en 1753-1754 (la question était : « Quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes, et si elle est autorisée par la loi naturelle ») : l'Académie de Dijon n'a même pas voulu achever sa lecture.

Situer le *Contrat Social* à partir des deux *Discours* permettra d'éclairer le moment proprement *politique* de la pensée de Rousseau. Cette démarche se place dans le sillage du principe méthodologique selon lequel il existe une *unité* de l'œuvre de Rousseau (ce qui dessine une sorte de parallèle avec la façon dont Brunschvicg a abordé les *Pensées* de Pascal, sans oublier le *Jean-Jacques Rousseau, la transparence et l'obstacle* de Jean Starobinski, commentaire certes littéraire, mais jamais éloigné de la profondeur philosophique).

Autre remarque : *Le Contrat Social* et *l'Emile* sont parus à un mois d'intervalle. L'articulation entre les deux permet de réfléchir à la place du *Contrat Social* dans l'œuvre de Rousseau : effectivement, où situer le *Contrat Social* ?

Enfin, quelques points centrés sur la méthode seront également abordés. Cette méthode est délivrée de manière concise dans *l'Emile*, V : « il faut savoir ce qui doit être pour bien juger de ce qui est ».

Développement de la conférence :

Point de départ : la fin de la lettre à l'abbé Raynal (in *Discours...*, GF-Flammarion, p. 125) :

« Je sais d'avance avec quels grands mots on m'attaquera. Lumières, connaissances, lois, morale, raison, bienséance, égards, douceur, aménité, politesse, éducation, etc. À tout cela je ne répondrai que par deux autres mots qui sonnent encore plus fort à mon oreille. Vertu, vérité ! m'écrierai-je sans cesse ; vérité, vertu ! Si quelqu'un n'aperçoit là que des mots, je n'ai plus rien à lui dire. »

Pourquoi Rousseau confère-t-il à l'acte de penser la fonction de faire entendre la voix de la vérité et de la vertu dans leur unité profonde ?

Une relation peut être tissée entre la pensée de Rousseau et celle de Descartes, dans la mesure où un parallélisme de méthode verrait le jour. Que l'on se réfère notamment à la fin de la préface au second *Discours* (GF, p. 154) :

« En considérant la société humaine d'un regard tranquille et désintéressé, elle ne semble montrer d'abord que la violence des hommes puissants et l'oppression des faibles ; l'esprit se révolte contre la dureté des uns ; on est porté à déplorer l'aveuglement des autres ; et comme rien n'est moins stable parmi les hommes que ces relations que le hasard produit plus souvent que la sagesse, que l'on appelle faiblesse ou puissance, richesse ou pauvreté, les établissements humains paraissent au premier coup d'œil fondés sur des monceaux de sable mouvant ; ce n'est qu'en les examinant de près, ce n'est qu'après avoir écarté la poussière et le sable qui environnent l'édifice, qu'on aperçoit la base inébranlable sur laquelle il est élevé, et qu'on apprend à en respecter les fondements. »

Ce passage peut par exemple être lu à partir à la lumière de la première *méditation métaphysique* de Descartes (voir aussi le début de la deuxième méditation : « et comme si tout à coup j'étais tombé dans une eau très profonde, je suis tellement surpris, que je ne puis ni assurer mes pieds dans le fond, ni nager pour me soutenir au-dessus. », assez proche de l'image du sable mouvant). Par-delà la simple coïncidence du réseau métaphorique (l'image de l'édifice, le sable mouvant), il convient d'insister sur le profond accord qui relie les deux penseurs, à savoir la quête de principes indubitables et son corollaire, la critique des préjugés. Plus précisément, il existe un accord entre eux non seulement en ce qui concerne la méthode, mais encore sur l'instrument de la recherche, c'est-à-dire la raison comme lumière naturelle.

Première logiquement, la raison comme lumière naturelle n'apparaît pas du premier coup d'œil. Son évidence est recouverte par les apparences immédiates érigées en solidité des faits, d'où l'importance de l'idée de « mise à distance ». Au doute méthodique cartésien correspondrait ainsi l'exigence d'« écarter tous les faits », bien présente dans le second *Discours*. Sur cette base, la recherche rationnelle peut alors s'instituer, dans l'ordre d'un « regard tranquille ». Mais il existe un autre point d'accord entre ces deux penseurs : l'utilité de la vérité pour les hommes. Pour autant, en ce dernier unisson, s'inscrit la possibilité d'un désaccord, qui peut être saisi effectivement si l'on commence par tenter de bien entendre ce que dit Descartes de la *mathesis universalis*.

Dès le deuxième alinéa de la sixième partie du *Discours de la méthode*, Descartes écrit :

« Je n'ai jamais fait beaucoup d'état des choses qui venaient de mon esprit, et pendant que je n'ai recueilli d'autres fruits de la méthode dont je me sers, sinon que je me suis satisfait, touchant quelques difficultés qui appartiennent aux sciences spéculatives, ou bien que j'ai tâché de régler mes mœurs par les raisons qu'elle m'enseignait, je n'ai point cru être obligé d'en rien écrire. Car, pour ce qui touche les mœurs, chacun abonde si fort en son sens, qu'il se pourrait trouver autant de réformateurs que de têtes, s'il était permis à d'autres qu'à ceux que Dieu a établis pour souverains sur ses peuples, ou bien auxquels il a donné assez de grâce et de zèle pour être prophètes, d'entreprendre d'y rien changer ; et bien que mes spéculations me plussent fort, j'ai cru que les autres en avaient aussi qui leur plaisaient peut-être davantage. Mais, sitôt que j'ai eu acquis quelques notions générales touchant la physique, et que, commençant à les éprouver en diverses difficultés particulières, j'ai remarqué jusques où elles peuvent conduire, et combien elles diffèrent des principes dont on s'est servi jusques à présent, j'ai cru que je ne pouvais les tenir cachées, sans pécher grandement contre la loi qui nous oblige à procurer, autant qu'il est en nous, le bien général de tous les hommes. »

Ces propos sont irréductibles à la simple coquetterie. Dans cet extrait, il s'agit plus profondément de dénoncer à l'avance le contresens selon lequel publier équivaldrait à la recherche de la gloire, en une période dans laquelle la renommée s'attache pourtant à quiconque endosse la profession de savant. Il existe en ce sens une éthique du penseur et de l'écrivain communément partagée par Rousseau et Descartes.

Selon Rousseau, à propos du savant, il existe une distinction entre fonction de droit et fonction de fait, celle-ci étant reliée au désir de gloire, exprimant en cela l'amour propre. Et il convient de surcroît de rappeler que le premier *Discours* n'a pas dit que la science n'est pas très bonne en soi ; le premier *Discours* a cherché à établir une disproportion entre l'homme et la science, comme le confirme la réponse au roi Stanislas. Dans cette perspective, le moyen de conserver la sublimité de la science est de la réserver à ceux qui aiment l'étude.

Ceci pourrait être mis en parallèle avec un texte célèbre situé à la fin de la sixième partie du *Discours de la méthode* :

« Et si j'écris en français, qui est la langue de mon pays, plutôt qu'en latin, qui est celle de mes précepteurs, c'est à cause que j'espère que ceux qui ne se servent que de leur raison naturelle toute pure jugeront mieux de mes opinions que ceux qui ne croient qu'aux livres anciens. Et pour ceux qui joignent le bon sens avec l'étude, lesquels seuls je souhaite pour mes juges, ils ne seront point, je m'assure, si partiaux pour le latin, qu'ils refusent d'entendre mes raisons, parce que je les explique en langue vulgaire. » (propos qui peuvent être lus à partir de ce que Chaïm Perelman appelle l'auditoire universel de la raison ; la popularité de la raison ne se confond pas avec le vulgaire)

En d'autres termes, Descartes et Rousseau s'opposent tous deux à une sorte de diffusion massive et incontrôlée du savoir. Pour autant, on peut mettre en évidence certaines différences entre ces deux penseurs.

Selon Descartes, la science n'a pas d'effet pratique immédiat dans les mœurs. En définitive, la science ne peut *changer* les mœurs. Ce serait aller contre le droit de la liberté d'opinion, mais aussi aller à rebours du droit divin qui garantit les institutions politiques existantes, de sorte que tout un chacun pourrait se prendre pour Dieu. Dans cette optique, il conviendrait de ne pas confondre religion et science. Cela dit, il peut y avoir accord en ce qui concerne l'aspect pratique (mécanique et médecine), autrement dit là où il y a obligation de publicité (au sens de caractère public des recherches). On en revient alors au début de la sixième partie du *Discours de la méthode* : « il est fort possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et [qu'] au lieu de cette philosophie spéculative, qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieus, et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature. Ce qui n'est pas seulement à désirer pour l'invention d'une infinité d'artifices, qui feraient qu'on jouirait, sans aucune peine, des fruits de la terre et de toutes les commodités qui s'y trouvent, mais principalement aussi pour la conservation de la santé, laquelle est sans doute le premier bien et le fondement de tous les autres biens de cette vie ».

Dans la pensée de Rousseau, s'effectue un chiasme. Comme savant, Rousseau participe à l'*Encyclopédie*, mais doute en tant qu'homme de l'utilité des sciences pour l'homme. Le premier *Discours* fustige par exemple l'idée de progrès moral issu du progrès technologique et scientifique, et dénonce l'idée de progrès matériel de l'homme, car la mollesse et l'abandon de soi menacent d'être les effets très concrets des sciences et des arts. Sur ce point, Rousseau propose une sorte de résumé de sa position dans sa réponse aux observations du Roi de Pologne (in *Discours...*, GF, p. 89) :

« *Ce n'est pas des sciences, me dit-on, c'est du sein des richesses que sont nés de tout temps la mollesse et le luxe.* Je n'avais pas dit non plus que le luxe fût né des sciences ; mais qu'ils étaient nés ensemble et que l'un n'allait guère sans l'autre. Voici comment j'arrangerais cette généalogie. La première source du mal est l'inégalité ; de l'inégalité sont venues les richesses ; car ces mots de pauvre et de riche sont relatifs, et partout où les hommes sont égaux, il n'y aura ni riches ni pauvres. Des richesses sont nés le luxe et l'oisiveté ; du luxe sont venus les beaux-arts et de l'oisiveté les sciences. *Dans aucun temps les richesses n'ont été l'apanage des savants.* C'est en cela même que le mal est plus grand, les riches et les savants ne servent qu'à se corrompre mutuellement. »

Par là même, le bonheur ne peut être issu de la diffusion du savoir. Les sciences et les arts sont liés au « mal radical » de l'humanité. Depuis que l'homme est un être social, se développe une disproportion entre la science belle et sublime et l'usage que les hommes en font. Par conséquent, à moins de disjoindre vérité et humanité, il convient de rechercher une voie dans le domaine moral et politique.

On peut ainsi se référer à la fin du Jugement de Rousseau centré sur le Projet de paix perpétuelle de l'abbé de saint Pierre :

« Sans doute la paix perpétuelle est à présent un projet bien absurde ; mais qu'on nous rende un Henri IV et un Sully, la paix perpétuelle redeviendra un projet raisonnable. Ou plutôt, admirons un si beau plan, mais consolons-nous de ne pas le voir exécuter ; car cela ne peut se faire que par des moyens violents et redoutables à l'humanité. On ne voit point de ligues fédératives s'établir autrement que par des révolutions ; et sur ce principe, qui de nous oserait dire si cette ligue européenne est à désirer, ou à craindre ? Elle ferait peut-être plus de mal tout d'un coup qu'elle n'en préviendrait pour des siècles. »

Mais alors, quelle est la dimension pratique de la raison si elle n'est ni celle de l'Encyclopédiste ni celle du grand réformateur ? Cette dimension pratique résiderait dans le

fait de bien étudier ses devoirs. C'est ici que s'achève le chiasme avec la pensée de Descartes : la lumière naturelle est chez Rousseau avant tout métaphysique et morale plus que logique, elle est le « cœur » de la raison (comme s'il y avait « du Pascal » chez Rousseau). Les « mots d'ordre » de cette lumière naturelle sont la vérité et la vertu, d'où l'orientation vers l'égalité des hommes. Cette raison pratique originaire ne peut accepter toute prétention divine ou positive à nous consoler de l'inégalité politique, se réclamerait-elle d'un droit divin. Dans ces conditions, la prudence politique cartésienne (qui n'est pas désintéressement du savant pour le vulgaire) n'est pas tenable pour Rousseau.

Pour autant, inféoder les idées aux faits – processus typique de l'idéologie – ne peut être la voie à suivre. Celui qui est capable d'entendre les mots de vérité et de vertu (pour reprendre la citation qui inaugurerait cette conférence) est précisément celui qui ne confond pas raison et fait, ce qui rappelle le dialogue de sourds dans le salon de musique du livre quatre de l'*Emile* (à interpréter comme une réponse de Rousseau à la lettre sur les aveugles de Diderot ?). Le fait obscur n'a nullement besoin d'être référé à une cause encore plus obscure. Autrement dit : le fait de la raison est la *liberté*. On ne la rendra pas empiriquement sensible, mais ce principe final et méthodologique permet de « juger ce qui doit être pour bien juger ce qui est ». On passerait alors de l'éloge du repos à « pourquoi la politique ? » : *Le Contrat Social* se retrouverait dans l'*Emile* (la question serait toujours recommencée).

II) Lecture collégiale du livre un du *Contrat Social*.

L'édition qui est ici utilisée est celle que propose Bruno Bernardi (Paris, GF-Flammarion, 2001).

Précision liminaire : le travail de lecture collégiale n'est pas à proprement parler une lecture linéaire ; il est avant tout entrepris en vue de l'identification d'*objets problématiques*. *Le Contrat Social* est effectivement un texte « problématique », dans la mesure où il pose davantage un problème qu'il ne fournit de réponse(s).

Premier mouvement : étude de l'« Avertissement » (p. 39) et de la présentation du livre un, p. 45.

Ces deux textes constitueraient une présentation générale de tout le *Contrat Social*. Le « prince », le « souverain », et le « législateur », autrement dit ces trois figures importantes du *Contrat Social* sont bien présentes dans le texte de la p. 45.

Etude du premier alinéa de la p. 45 :

Le texte aborde, dans cet ordre, le « prince », puis le « législateur », et enfin le « souverain », ce qui reproduit la logique du commun des mortels, tributaire de l'ordre du fait. En droit, l'ordre est inverse (« souverain » → « législateur » → « prince »), de sorte que c'est en définitive l'appartenance au souverain qui légitime la tâche d'écrire sur la politique. Cette idée est au cœur de la structure logique générale de la totalité du *Contrat Social*, ou au moins de la structure globale des quatre livres qui le constituent, dans la mesure où, à quelques nuances près, les livres un et deux sont consacrés au « souverain », le livre trois au « législateur », et le livre quatre au « prince ».

Si l'on en revient au premier alinéa de la p. 45, il apparaît clairement que *Le Contrat Social* est tout entier marqué par un balancement entre « légitime » et « sûr[e] », « lois » et « hommes », « droit » et « intérêt », « justice » et « utilité », « être » et « devoir être ». Certes,

dans ce contexte, il s'agit de *distinguer*, mais, plus profondément, le but est bien de distinguer *pour unir*, comme si Rousseau refusait également l'abstraction pure et l'empirisme aveugle.

Il convient de surcroît d'insister sur le « Je veux » inaugural (1^{er} alinéa, p. 45), très proche de la volonté affichée par le Descartes de la première *méditation métaphysique*, comme si Rousseau tout autant que Descartes s'instituait volontairement principe actif de sa recherche, dans l'ordre de l'affirmation d'une subjectivité libre et consciente d'elle-même affranchie des pressions sociales. Dans l'accomplissement de la démarche entreprise, il existe alors une unité entre la subjectivité *résolue* et la finalité, dans la mesure où le processus engagé ne consistera pas dans la simple justification de pratiques existantes, mais dans l'ambitieux projet de réconcilier la raison et le réel, au moyen de l'identification d'un lien entre ce qui est et ce qui doit être.

Une définition de la finalité assortie d'une nuance est fournie dans ce premier alinéa de la p. 45, avec l'emploi de l'expression : « telles qu'elles peuvent [et non : « doivent »] être ». Ce mouvement prend sens dans l'horizon d'une jonction entre la raison et le réel.

En ce qui concerne la relation entre « droit » et « intérêt », on peut remarquer une inversion significative, dans le sillage d'une construction en chiasme. En effet, le lecteur s'attendait vraisemblablement à lire : « ce que le droit prescrit avec ce que l'intérêt permet » or la formule de Rousseau est bien : « ce que le droit permet avec ce que l'intérêt prescrit ». Comment interpréter cela ? Déjà comme une sorte de dénonciation de la conception théologique ou religieuse de la politique ?

Sur ce point, on peut se reporter à l'Avis au Lecteur rédigé par Beccaria (1738-1794), dans *Des délits et des peines* (Paris, GF-Flammarion, 1991, trad. fr. Maurice Chevallier, p. 54-55) :

« Les sources d'où dérivent les principes moraux qui règlent la conduite des hommes sont au nombre de trois : la révélation, la loi naturelle et les conventions sociales. On ne saurait comparer la première aux autres, étant donné son but essentiel ; mais elles ont ceci de commun qu'elles conduisent toutes trois au bonheur de cette vie terrestre. Considérer les rapports résultant de la dernière de ces sources ne signifie pas qu'on exclut ceux qui naissent des deux premières, mais celles-ci, bien que divines et immuables, ont été, par la faute des hommes, altérées de mille manières dans des esprits dépravés, du fait de fausses religions et de notions arbitraires du vice et de la vertu ; il semble donc nécessaire d'examiner indépendamment de toute autre considération les effets des conventions purement humaines, que celles-ci soient expressément formulées ou simplement supposées en vue de la nécessité et de l'intérêt général ; sur ce point toutes les sectes et tous les systèmes de morale doivent nécessairement s'accorder, et ce sera toujours une louable entreprise que de contraindre même les plus opiniâtres et les plus incrédules à se conformer aux principes qui poussent les hommes à vivre en société. »

Le premier alinéa de la p. 45 peut en un sens être lu à partir de cet extrait (en un sens seulement, car *Des délits et des peines* a été publié en 1764, tandis que *Le Contrat Social* a paru en 1762), comme si Rousseau précisait à son lecteur qu'il n'allait s'occuper que des conventions humaines. Une demande d'autonomie dans la détermination de l'objet est en tout cas effectivement à l'œuvre dans le premier alinéa de la p. 45.

Etude du deuxième alinéa de la p. 45 :

A la question de savoir si la politique est l'affaire de tous, Rousseau répond par l'affirmative. Il n'y a pas que le prince ou le législateur qui puisse faire de la politique. Pour autant, si Rousseau était prince, il ferait également de la politique, si bien que le texte ne dit pas que la politique n'est pas l'affaire du prince. De surcroît, « l'affaire de tous » signifie : l'affaire de tous ceux qui aiment l'étude (voilà pourquoi Rousseau considère que la

démocratie conviendrait très bien à un peuple de dieux, au chapitre quatre du livre trois, p. 105-107). En d'autres termes, c'est parce que je suis « membre du souverain » (3^e alinéa de la p. 45) que j'ai le droit et le devoir de réfléchir sur la politique. Tout le monde serait-il au même titre habilité à faire de la politique en tant que prince ou législateur ? Cela ne va pas de soi car si, en droit, la politique est l'affaire de tout homme et de tout citoyen, dans les faits la question politique est plus complexe.

Etude du troisième alinéa de la p. 45 :

Ce paragraphe inclut une référence au vote, à intégrer dans un travail implicite plus vaste, centré sur la notion de « voix ». Il s'agirait alors sans doute de préciser que la voix du citoyen se fait entendre là où il est possible de l'entendre, à savoir dans cet îlot préservé du despotisme qu'est la République de Genève (à l'instar de Descartes vis-à-vis des Etats libres de Hollande). Le citoyen, dans ce cadre, fait entendre sa voix. Ce droit est un devoir : le devoir de s'instruire de l'étude de la chose publique.

Une remarque peut être proposée à propos de « raisons d'aimer ». La voix est la voix de la raison (qui conduit à la méditation comme possibilité de neutralisation des scories du temps, dans un rapport aussi bien à l'origine qu'à la fin ; le caractère extatique ou ek-statique du temps serait alors une arme critique contre l'idéologie) mais la raison est également « raison d'aimer ». En d'autres termes, la raison est *sensible*, dans l'ordre d'un lien vérité / vertu.

À ce stade de notre lecture, subsiste la croyance en un espace public de liberté, mais le tragique va bientôt « faire son œuvre ». La croyance en l'îlot de la République de Genève va effectivement lourdement chuter, dans la mesure où *Le Contrat Social* sera mis au pilon un mois plus tard...

Deuxième mouvement : Etude du livre I, chapitre I, « Sujet de ce premier livre », p. 46.

Ce texte est comme un deuxième texte de présentation, qui complète notre « premier mouvement ». Il propose une présentation générale du plan du livre un du *Contrat Social*.

Premier alinéa, p. 46 :

« L'homme est né libre » : l'hypothèse de l'homme à l'état de nature est ici présentée (cf. première partie du second *Discours*). L'état de nature n'est pas un fait historique. C'est une construction hypothétique.

« partout il est dans les fers » : à relier à la fin de la deuxième partie du second *Discours*.

« Je l'ignore » : mais tout le second *Discours* construit une hypothèse rationnelle à propos de ce changement de sorte que le lecteur pourrait reformuler ce passage ainsi : « Je feins de l'ignorer car tel n'est pas l'objet du *Contrat* ».

« Je crois pouvoir résoudre cette question » : mais qu'est-ce qui peut rendre légitime l'aliénation de l'humanité ? Cette façon d'écrire est troublante... Mais en même temps, le registre n'est pas celui de l'angélisme : même le *Contrat Social* présuppose l'aliénation de la liberté naturelle. À ceci près que le propos tenu ne consisterait pas dans une légitimation de l'homme dans les fers, mais de l'aliénation de l'homme né libre.

Une dernière remarque est effectuée à propos de la tonalité pascalienne du phrasé de ce premier alinéa.

Deuxième alinéa, p. 46 :

Rousseau y propose quelques indications sur la structure du livre un.

Première hypothèse : fonder la légitimité sur la nature au sens physique du terme. Mais les rapports de force peuvent-ils être sources de droits ? Cette hypothèse est écartée au moyen de l'argument de la durée et de la réversibilité.

« Mais l'ordre social... » invite à la deuxième hypothèse : fonder la légitimité sur le droit divin (la question de l'origine théologique et non naturaliste de la légitimité politique viendra en son temps), ce que semble confirmer l'expression « droit sacré ». À moins que, dans l'expression, « sacré » n'implique pas la sacralisation religieuse, de sorte que le droit tiendrait de lui-même sa valeur. Dans cette perspective, « sacré » signifierait « absolu ». Mais si le droit repose non pas sur la nature, mais bien sur des conventions, alors comment un absolu peut-il être fondé sur des conventions ?

Revenons à la première hypothèse : peut-on interpréter « 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 » comme une valorisation du fait de s'opposer à la force par la force ? Non, car Rousseau ne justifie pas par exemple une révolution. Valoriser l'idée de résistance à une force injuste n'implique pas l'éloge de la révolution. À la fin du second *Discours*, survient un avertissement ultime, et en quelque sorte prémonitoire, du type : « attention, il est possible qu'une révolution survienne ». Et, précisément, il convient de l'éviter, car la question politique ne se règle pas selon Rousseau s'il n'y a pas un vrai lien social (la notion fondamentale est bien l'association, ce qui conduit à penser qu'il y a plus dans la société que l'addition des individus), or la puissance destructrice n'est pas une puissance de création. Et, de manière générale, le début du *Contrat Social* est marqué par la recherche d'institution, et non de destruction (cf *Contrat Social*, I, 6, p. 55-58).

Troisième mouvement : Présentation de la structure du livre un.

L'axe central du livre un est le chapitre cinq, qui insiste sur le fait qu'il faut toujours remonter à une première convention.

Les chapitres deux à quatre relèvent de ce que Bachelard appelle le « dépouillement épistémologique » qui, dans ce contexte, conduit en quelque sorte à la démolition des théories du droit naturel (en tant que notion ambivalente et même polysémique). Une analyse critique est menée : les livres qui prétendent être des « faits » sont examinés (un peu à la manière du second *Discours*, qui souhaite « écarter les livres et les faits ») avec soin.

Les chapitres six à huit consistent dans l'exposition des principes, dans l'ordre de la dimension positive de la recherche épistémologique.

Le chapitre neuf se propose de revenir au « texte préface » pour faire de nouveau jouer la double dimension de la recherche. Il est à noter que presque tout le livre un est consacré à la recherche théorique (mis à part le problème de la répartition de la propriété dans un territoire), mais plus l'on avance dans le *Contrat Social*, plus l'axe double s'équilibre. Ou alors, on peut considérer qu'il existe une sorte de « point de bascule » dès lors que le point de vue pragmatique prend le pas sur la question purement théorique des principes du droit politique.

De ce point de vue, les livres un et deux seraient ancrés dans la perspective théorique. À partir de la question du législateur, la dimension pratique prend plus de place. Précisément, le livre trois dépeint la politique comme art, ce qui est bien une question pratique. Dans le

droit fil de ce double mouvement, deux modèles prévalent : la *République* de Platon pour la dimension théorique, et le *Prince* de Machiavel pour la dimension pratique.

Un parallèle peut donc être esquissé avec le second *Discours*. La façon dont Rousseau présente le statut de ce second *Discours* est en effet frappante. Si l'on se reporte à la fin de la première partie (in *Discours...*, GF-Flammarion, bas de la p. 203 : « Après avoir prouvé que l'inégalité est à peine sensible... » → bas de la p. 204), on constate que Rousseau y expose sa méthode ainsi que les quelques difficultés qu'elle engendre. Il délimite donc sa recherche en montrant que la fin de l'état civil est à l'origine d'un second état de nature, totalement corrompu. Or, de manière paradoxale, Rousseau présente ces limites comme des faits. Le problème méthodologique est donc le suivant : le fait, omniprésent dans ce passage, perd toute prétention à la scientificité. Dans son commentaire, Goldschmidt avait pointé cette étrangeté. La question du fait originel, ainsi que des faits intermédiaires renvoie à la question du sens et du statut de l'hypothèse dans la démarche politique de Rousseau : celle-ci revêtirait ainsi un caractère *a priori*, qui permettrait de distinguer entre une pure fiction conjecturale et une hypothèse scientifique. En vertu du même mouvement de pensée, ce que nous sommes rationnellement tenus d'accorder dépasse la prétendue objectivité des faits (ou faits garantis par les sens) [on peut sur ce point se référer à la lettre à Hérodote d'Epicure]. La raison dégage alors la probabilité d'hypothèses concurrentes, dans l'ordre d'un principe régulateur. Mais ne s'agit-il pas également d'un principe constitutif ? Toujours, cependant, la factualité reste oubli de l'essentiel. Que l'on se réfère notamment à l'hypothèse de l'état de nature : elle est construite sur la base d'une conception de l'essence de l'homme ; Hobbes a procédé ainsi, en véritable philosophe, tandis que les autres concepteurs de l'état de nature (les juristes de l'école du droit naturel) sont restés tributaires des faits. Cela dit, Hobbes a tout de même introduit du social dans le naturel, si bien que « même lui » s'est trompé dans la construction ou dans l'élaboration de son hypothèse.

En d'autres termes, s'il convient de s'appuyer sur des faits, ceux-ci doivent toujours être mis au service d'une hypothèse rationnelle. Et c'est bien la raison qui affecte ses hypothèses d'un degré de certitude. Par là même, la méthode de Rousseau est *hypothético-déductive* : chaque étape du déroulement du processus est résultat d'une nécessité. Mais alors, comment une histoire de la liberté peut-elle s'insérer dans ce qui serait un mécanisme ? Cela dit, il conviendrait plutôt de parler de liberté machinale, enracinée dans l'exercice, et non d'un simple mécanisme.

En définitive, l'histoire s'inscrit dans une démarche hypothético-déductive, et non dans la primauté de l'ordre factuel. Dans cette perspective, la méthode purement empirique utilisée par les théoriciens du droit naturel relève de l'idéologie, comme pensée toujours reliée – au risque de l'asservissement – aux faits. Pour autant, on peut considérer – dans le sillage du stage consacré en 2004-2005 à l'*Ethique à Nicomaque* d'Aristote – que la nécessité au sens pratique peut avoir une spécificité éminente, irréductible au primat de l'empirisme brut. Et Rousseau propose de surcroît une critique radicale de la notion de fait, car il existe en définitive une double prétention du fait : prétendre être un fait en tant que donnée censée être irrécusable, mais également prétendre être autre chose qu'un fait, à savoir une norme ou une loi. Dans le fait proclamé autosuffisant est projeté un présupposé, un préjugé, ou plutôt une préconception de la nature humaine, qui exprime en réalité le règne de l'argument d'autorité. L'autorité d'Aristote est alors épinglée comme source d'une tradition qui vise à justifier le fait du prince. Or, au lieu de poser le fait au principe de la raison, Rousseau pose la *liberté* comme principe constitutif de la recherche.

Prenons l'exemple de la volonté générale : elle est une forme de permanence toujours au cœur de la raison, elle est un principe constitutif, inaliénable, et inespéré. N'est-elle pas alors quelque chose de divin ? Cette dimension incite à situer conscience et raison l'une par rapport à l'autre. Dans cette optique, on peut considérer que, selon Rousseau, la conscience a

un rôle plus central encore que la raison. La conscience est la dimension la moins vulnérable vis-à-vis de l'historicité et vis-à-vis de la perfectibilité. Il s'agit alors de cultiver la *voix*, d'où le problème de l'éducation posé dans l'*Emile*. Il existe une certaine faiblesse pratique de la raison, d'où la métaphore d'un « cœur » de la raison. La conscience est par là même la voix de la nature ou une sorte d'instinct divin proche du *daimôn* de Socrate (sur ce point, consulter le compte rendu du stage de l'année 2006-2007 consacré à *Euthyphron*). Il apparaît donc que le Rousseau romantique « des littéraires » est un Rousseau quelque peu unilatéral car, on l'aura compris, il n'y a pas vraiment de dualisme chez Rousseau.

Si l'on en revient au thème du fait, on peut considérer que l'histoire nous fait croire que nous détenons la vérité sitôt que nous sommes en prise avec des faits. Or il nous faut une histoire *réfléchie*, c'est-à-dire une histoire *philosophique*. Dans cette optique, le fait est toujours le résultat d'une construction effectuée par une hypothèse rationnelle.

La démarche de Rousseau est la suivante : il se donne un fait, l'inégalité entre les hommes. Et vis-à-vis de ce fait, il doit reconstruire tout un mouvement de pensée qui vise à répondre à une question à la fois historique et juridique : « quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes et si elle est autorisée par la loi naturelle ». La première partie de la question est une question *historique*, la deuxième partie est une question *juridique*, or Rousseau prend en compte les deux éléments de la question. Il commence par la question juridique car cette double question s'adresse à l'homme et que celui-ci est un être de liberté, la liberté le distinguant de l'animal ou de la machine. La notion de fait est donc à complexifier au moyen de la distinction entre *datum*, le « donné » qui va de soi, et *factum*, résultat d'un « faire », ou d'une histoire qui toujours a déjà eu lieu, celle de la liberté. Précisément, quand on parle de droit, on parle d'un être libre. Autrement dit, si la question posée par l'Académie de Dijon renvoie à une question à la fois d'histoire et de droit, elle implique aussi bien la question de la liberté humaine.

Plus généralement, le fait pose nécessairement la question de droit (l'homme *devait-il* produire ce fait ?), si bien que toute question d'histoire est question d'actualité, ou plutôt de l'actualisation de la liberté (qui ne cesse donc de se « faire »), d'où la préface et l'hommage au « connais-toi toi-même » (second *Discours*, Préface, GF-Flammarion, p. 149). Or, étudier l'homme n'est possible que par une méthode de soustraction (méthode à l'œuvre dans la tentative d'identification de la volonté générale) qui cherche à restaurer un point de vue originaire. La méthode de soustraction est alors une méthode d'abstraction revendiquée : on retrouve donc ici la méthode hypothético-déductive.

La liberté est l'objet d'une définition *naturelle* dans le second *Discours*, elle est l'objet d'une définition *politique* dans le *Contrat Social*. Dans les deux cas, l'actuel et le factuel sont débordés dans un temps extatique ou ek-statique. On peut remarquer chemin faisant que, de toute manière, une histoire empirique serait irréalisable. Dans cette optique, on peut considérer que Rousseau pose la question des conditions de possibilité d'une histoire. Manifestement, Kant s'en souviendra.

Quatrième mouvement : Etude du livre I, chapitre II, « Des premières sociétés », p. 46-48.

Approche inaugurale : « nature », « liberté », « droit naturel » : primauté de la méthode.

Les chapitres deux à quatre du livre un du *Contrat Social* s'inscrivent dans un projet critique et épistémologique. On y rencontre une tradition, celle des penseurs modernes, qui incite à poser la question : « qu'est-ce que la nature dans le droit naturel ? » Pareille question implique de considérer pleinement la polysémie du terme « nature ». Mais comprenons bien

que le passage envisagé s'inscrit dans le registre rhétorique de la concession. Autrement, dit, à ce stade, on n'est pas encore dans le « vrai » départ du *Contrat Social* : le début sera véritablement effectif à partir du chapitre cinq du livre un. À ce stade, le propos est encore ancré dans le débat d'idées historiquement situé. Rousseau établit sa position vis-à-vis de l'état de la recherche. Pour autant, il est sans doute déjà important de montrer aux élèves que l'opposition au droit naturel n'implique pas le rejet de toute référence à la nature. Par exemple, la loi de nature est opposée à deux significations différentes de « loi naturelle », comme l'atteste un célèbre extrait du second *Discours*, p. 151 (« Ces recherches si difficiles à faire... ») – 152 (« ... dans le sein de la société même »). Remarquons « en passant » que ce texte est « cartésien » dans sa méthode (au sens où on y propose une critique de la scolastique du droit naturel), mais présente également une tonalité « kantienne » (dans la mesure où Kant précise que l'on n'a pas besoin d'être savant pour savoir ce qu'est la loi morale). Ce texte oppose le droit conventionnel au droit naturel, tout en faisant malgré tout référence à la nature. Il oppose aux théoriciens du droit naturel une sorte de champion du droit fondé sur la liberté (mais : cf début de la Préface au second *Discours*).

Revenons alors sur l'opposition de Rousseau aux théoriciens du droit naturel. Il sait que les modernes entendent par « loi naturelle » non pas une loi ontologique, cosmologique, générale, mais une loi qui concerne l'homme comme animal raisonnable : on ne peut donc pas opposer Rousseau aux théoriciens du droit naturel de cette manière. Que leur reproche-t-il exactement ? De manquer de *méthode*. Autrement dit, on est dans un débat scientifique avant d'être d'abord dans un débat politique. Par là même, il n'y a pas d'abord le combat du champion de la liberté contre les tenants du droit naturel qui asserviraient l'homme. Par exemple, quand Grotius et Pufendorf affirment que l'homme est libre car il aliène sa liberté, ils lui reconnaissent bien une certaine liberté.

Remarquons enfin que dans les chapitres deux à quatre du livre un du *Contrat Social*, Rousseau n'est pas simplement en rapport avec les autres penseurs : il s'agit plus profondément de montrer que le fondement est et doit demeurer une perspective cruciale, sous peine de chuter dans une sorte de relativisme juridique (du type des recherches entreprises par Hans Kelsen principalement).

Retour au détail du texte :

En ce qui concerne les références citées, les notes de l'édition de B. Bernardi sont précieuses.

Ce texte peut être mis en parallèle avec au moins deux passages du second *Discours* : le début de la seconde partie, qui établit le passage de l'individu isolé au collectif (ce qui n'est pas sans rappeler le début des *Politiques* d'Aristote), mais aussi – toujours dans la seconde partie - le moment qui vient après la « ruse des riches », et qui permet de justifier cette « ruse » comme hypothèse fructueuse (in *Discours...*, GF-Flammarion, p. 223-224 : « Quant à l'autorité paternelle dont plusieurs ont fait dériver le gouvernement absolu et toute la société, sans recourir aux preuves contraires de Locke et de Sidney, il suffit de remarquer que rien au monde n'est plus éloigné de l'esprit féroce du despotisme que la douceur de cette autorité qui regarde plus à l'avantage de celui qui obéit qu'à l'utilité de celui qui commande, que par la loi de nature le père n'est plus le maître de l'enfant qu'aussi longtemps que son secours lui est nécessaire, qu'au-delà de ce terme ils deviennent égaux et qu'alors le fils, parfaitement indépendant du père, ne lui doit que du respect, et non de l'obéissance ; car la reconnaissance est bien un devoir qu'il faut rendre, mais non pas un droit qu'on puisse exiger. Au lieu de dire que la société civile dérive du pouvoir paternel, il fallait dire au contraire que c'est d'elle que ce pouvoir tire sa principale force : un individu ne fut reconnu pour le père de plusieurs que quand ils restèrent assemblés autour de lui. Les biens du père, dont il est véritablement le

maître, sont les liens qui retiennent ses enfants dans sa dépendance, et il peut ne leur donner part à sa succession qu'à proportion qu'ils auront bien mérité de lui par une continuelle déférence à ses volontés. Or, loin que les sujets aient quelque faveur semblable à attendre de leur despote, comme ils lui appartiennent en propre, eux et tout ce qu'ils possèdent, ou du moins qu'il le prétend ainsi, ils sont réduits à recevoir comme une faveur ce qu'il leur laisse de leur propre bien ; il fait justice quand il les dépouille ; il fait grâce quand il les laisse vivre. »).

Ce texte présente le modèle paternaliste ou patriarcal, à l'aide notamment des trois premiers paragraphes. Précisons d'emblée que l'expansion du modèle patriarcal présuppose cependant l'idée d'une différence de nature entre les hommes et donc d'une inégalité naturelle, position que Rousseau a combattue dès le second *Discours*.

La famille est historiquement le premier modèle, et a pour elle l'argument de la durabilité. La différence naturelle implique un lien de dépendance. Il s'agit en un sens des lois de la nature. Ces lois ne produisent jamais une durabilité comparable à celle qui existe dans le champ social. Par conséquent, c'est la société qui explique la famille, et non l'inverse (de ce point de vue, l'amour paternel peut être tenu pour un prolongement de l'amour de soi).

Que penser, par ailleurs, de la référence à Grotius ? Ce dernier ne pense-t-il pas un droit idéal non lié au fait ? Pour autant, les travaux de Grotius contribuent à justifier la position des Etats libres de Hollande vis-à-vis des Anglais, en ce qui concerne le droit de navigation. Par là même, on peut tout aussi bien considérer que les questions de fait restent très importantes dans la pensée de Grotius. Il reste cependant incontestable que Grotius argumente en employant la rationalité (exemple : « l'eau est un milieu naturel qui appartient à tous », etc.), mais dans l'horizon d'une question de fait. C'est ce qui agace Rousseau, sans doute ici de mauvaise foi cependant.

Plus généralement, considérons cet extrait du chapitre deux du livre un du *Contrat Social* : « Il est donc douteux, selon Grotius, si le genre humain appartient à une centaine d'hommes, ou si cette centaine d'hommes appartient au genre humain, et il paraît dans tout son livre pencher pour le premier avis : c'est aussi le sentiment de Hobbes. » (GF, p. 47). Grotius et Hobbes sont ici maltraités, ce qui montre sans doute principalement que le rapport à l'érudition n'était pas le même à l'époque. Ou alors, il est possible de soutenir que Rousseau propose ici une lecture « par les effets », qui déborde donc ce que dit la lettre de la doctrine à laquelle on s'oppose. Enfin, Rousseau ne se situe pas dans le domaine de ce que nous appelons l'histoire de la philosophie, toujours soucieuse de la véracité des doctrines : il est porteur d'une sorte de soupçon généralisé vis-à-vis de la prétention à la scientificité (sa question serait la suivante : les prétendus savants ont-ils réellement eu égard à la vérité ?), et il combat de surcroît la toujours possible dimension *idéologique* de la science. Que l'on se réfère par exemple à Grotius, lié au commerce maritime ; à Hobbes, soucieux de rétablir la monarchie absolue après l'épisode Cromwell ; ou à Aristote, lié à l'esclavage (mais ce dernier, dans la mesure où il indique qu'il existe des âmes libres dans des âmes d'esclaves, et réciproquement, reste hésitant sur ce point) : toutes ces démarches restent trop conjoncturelles ou trop liées au *fait*. Bien entendu, ces remarques ne dispensent pas le commentateur de montrer comment Rousseau construit une lecture trop partielle de telle ou telle doctrine.

Considérons à présent un passage situé peu après, p. 48 : « Aristote avait raison, mais il prenait l'effet pour la cause. » On peut tout d'abord remarquer chemin faisant un nouveau parallèle entre Descartes et Rousseau, dans la mesure où tous les deux sont en débat avec Aristote. Mais, dans la mesure où il souligne que l'on peut perdre la liberté de manière irréversible (un peu à la manière du début du deuxième alinéa de *Qu'est-ce que les Lumières ?* de Kant : « La paresse et la lâcheté... »), ce passage est d'une importance cruciale, pour nous qui avons « la liberté » au programme de nos classes terminales. Il est à noter qu'une dimension hypothétique est conservée : « S'il y a donc des esclaves par nature... »

Bien entendu, ce passage pose problème par rapport à la célèbre formule « L'homme est né libre », qui renvoie apparemment à une essence et non à la naissance réelle ou factuelle. Autrement dit, dans la réalité de fait, des hommes peuvent naître contre nature. C'est un point d'achoppement du texte, car dire « c'est rhétorique » n'empêche pas le texte de demeurer ce qu'il est. En droit, un homme né pour l'esclavage est impossible. Mais l'idée de liberté inaliénable n'est-elle pas en définitive une approche religieuse de Rousseau ? Il s'agirait en tout cas d'une liberté métaphysique, qui échappe à l'histoire factuelle. N'oublions pas de surcroît « et partout il est dans les fers » : le passage du *Contrat Social*, I, 2, centré sur l'esclavage parle-t-il alors de nous ? De nous tous ? D'une certaine catégorie ? Laquelle ? Ce texte est vraiment très problématique et constitue un point d'achoppement véritable.

La notion de corruption est alors centrale. Que l'on se réfère au passage du second *Discours*, qui insiste sur le fait que nous sommes tous frappés par le vice de l'ambition. Nous prenons plaisir à la souffrance des maux des autres : cette corruption touche la nature même des hommes. La corruption est par là même la question politique fondamentale (l'éducation est-elle le remède vis-à-vis de cette corruption ? *L'Emile* et le *Contrat Social* ne paraissent qu'à un mois d'écart, rappelons-le).

Insistons bien sur l'importance du registre des « fers » : *Contrat Social*, I, 1, p. 46 : « partout il est dans les fers » / *Contrat Social*, I, 2, p. 48 : « Les esclaves perdent tout dans leurs fers, jusqu'au désir d'en sortir ». Sans doute doit-on alors poser la question de savoir si « L'homme est libre » renvoie à une origine ou à une destination. Vraisemblablement, ces deux perspectives sont aussi cohérentes l'une que l'autre.

Cinquième mouvement : Etude du livre I, chapitre III, « Du droit du plus fort », p. 49.

Ce passage est sans doute en relation avec la philosophie de Pascal (sur le mode du dialogue, comme le propose Bruno Bernardi dans la note n°21), mais il convient cependant de remarquer que l'on ne se situe pas dans une opposition frontale.

Dans ce chapitre, Rousseau oppose force et droit. Il montre que la force n'a de sens que dans un système de relations (sur ce point, on peut penser au passage consacré au sublime dans la *Critique de la faculté de juger* ; le concept de force y est présenté comme comparatif, et non comme superlatif) : quand on est pris dans un rapport de force, l'équilibre est instable, d'où la recherche de l'équilibre. Hommage est donc rendu à Hobbes, et même à Pascal : tous deux ont bien aperçu ce point, mais ils en tirent une conséquence inappropriée.

Trois remarques au moins peuvent être effectuées :

Le registre de l'« acte de prudence » fait immédiatement penser à l'impératif hypothétique kantien. Ou alors, l'« acte de prudence » renvoie à l'intelligence du cas, dans le sillage de la *phronèsis* aristotélicienne (sur ce point, consulter le compte rendu du stage consacré à l'*Ethique à Nicomaque* d'Aristote en 2004-2005). Dans ces conditions, on ne cède pas à la force du fait de la volonté, mais du fait de l'entendement.

Le registre du médecin implique sans doute la fin du discours métaphysique (au sens où la reconnaissance du principe du meilleur ne dispense pas d'améliorer les choses) ; ne peut-on pas également le lire en pensant à Molière ? Le comique de Molière est tragique : peut-on échapper à cette noirceur ? Ou alors : appeler le médecin, remédier ponctuellement aux maux, ce serait déjà une solution tout à fait honorable.

Le *Leviathan* de Hobbes propose au chapitre quatorze le même exemple du brigand, mais pour en tirer des conclusions distinctes. En général, en ce qui concerne les relations entre les pensées de Hobbes et celle de Rousseau, il n'y a pas une simple opposition frontale (certains résumés insistent un peu schématiquement sur les différences) mais une confrontation a tout de même bien lieu. Dans ce contexte particulier, Hobbes écrit ceci

(*Leviathan*, XIV, « Des deux premières lois naturelles, et des contrats », Paris, Sirey, trad. fr. François Tricaud, p. 138-139) :

« Les conventions passées sous l'effet de la crainte, dans l'état de simple nature, créent obligation. Par exemple, si je m'engage par une convention à payer une rançon ou à fournir un service à un ennemi, je suis lié par cet engagement. C'est en effet un contrat où l'un reçoit le bienfait de la vie sauve et où l'autre doit recevoir de l'argent ou un service en échange de ce bienfait. En conséquence, là où aucune loi n'interdit l'exécution (ce qui est le cas dans l'état de pure nature), la convention est valide. Aussi les prisonniers de guerre, si on leur fait confiance pour le paiement de leur rançon, sont-ils obligés de la payer. Et si un prince plus faible conclut une paix désavantageuse avec un plus fort, sous l'emprise de la crainte, il est tenu de la respecter, à moins (comme on l'a dit ci-dessus) qu'il ne surgisse quelque nouvelle et juste cause de crainte, telle qu'elle fasse reprendre les hostilités. Et même dans les Républiques, si je suis forcé de racheter ma vie à un brigand en lui promettant de l'argent, je suis tenu de payer cet argent, aussi longtemps que la loi civile ne me décharge pas de cette obligation. En effet, tout ce que je peux faire légitimement sans y être obligé, je peux légitimement, sous l'empire de la crainte, m'engager par convention à le faire. Et la convention que je forme légitimement, je ne peux pas la rompre. »

Ce qui fait difficulté, c'est que Hobbes pose l'impossible comme borne à toute possibilité de contrat. En d'autres termes, je ne peux contracter sur de l'impossible, à savoir ce qui engage ma vie. Force est de reconnaître que ce passage reste très complexe.

Sixième mouvement : Etude du livre I, chapitre IV, « De l'esclavage », p. 50-54 :

Plan adopté par Rousseau : p. 50-51 : développement de la thématique de la soumission volontaire, autour du concept d'aliénation ; p. 51 (« Grotius et les autres... »)-54 : développement des registres du droit de guerre et du droit de conquête.

Pour construire sa réflexion, Rousseau utilise différents modèles : père / enfant ; fort / faible ; maître / esclave. Cela dit, attention à la distinction du premier paragraphe, car on a à présent un modèle conventionnaliste (on passe de la nature à la convention). Remarquons de surcroît que, dans les théories du droit naturel, il existe des théories conventionnalistes.

En ce qui concerne l'aliénation, ce processus peut consister dans deux transactions possibles, à savoir « donner » ou « vendre ». Dans la perspective de l'esclavage volontaire, « donner » est une hypothèse que l'on peut vite éliminer, au profit de l'hypothèse selon laquelle on se « vend ». « Vendre » est bien un échange (ce qui, au passage, est important pour le programme des classes E.S. : « Les échanges » ne sont pas simplement économiques, comme en témoigne par exemple ce sujet : « N'y a-t-il échange que de biens ? »). L'hypothèse centrée sur la « vente » se subdivise en « échanger la liberté contre la subsistance », et « échanger la liberté contre la sécurité » (réunir ces deux subdivisions, ce serait somme toute garantir la *vie*).

La liberté est par conséquent tenue pour l'essence de l'homme et pour le principe du droit. Nul n'a en effet le droit de disposer de la liberté d'un autre. S'il y a droit de chaque homme à disposer de la liberté (et Grotius irait en ce sens), alors renoncer à sa liberté, ce serait renoncer à quelque chose qui n'est pas nécessairement un droit. Mais la vraie folie ne consiste-t-elle pas dans le fait de renoncer à sa liberté (ce qui correspond au problème du rapport entre moralité et raison) ? Au nom de ce lien moralité / raison, on peut considérer que renoncer à sa liberté est déraisonnable ; on pourrait même affirmer que soutenir pareil propos serait à la fois immoral et absurde [est-ce que le droit ne contient pas en lui-même une dimension de *valeur* ? Il ne serait ainsi pas simplement *rationnel*] car, renoncer à sa liberté, ce serait renoncer à sa qualité d'homme. Autrement dit, le droit n'est plus simplement

l'expression légale d'un pouvoir, dans la mesure où il doit instituer une certaine idée de l'humanité. Insistons bien sur le fait que le caractère « absurde » est évoqué dans le dernier alinéa de la p. 50, ce qui accentue l'implicite conception de l'homme comme *valeur* à part entière. En un sens, même d'un point de vue logique, il y a un « passage à la limite » lorsqu'on prétend se donner car, en toute rigueur, se donner soi-même annule le contrat. Effectivement, un « contrat » de soi avec soi n'est plus un contrat ; en d'autres termes : il n'y a pas d'aliénation sans *altérité*. La servitude volontaire n'est donc pas une simple erreur : c'est une folie vis-à-vis de l'idée de soi comme homme.

En résumé, le chapitre quatre du livre un tient le renoncement à sa propre liberté pour immoral au nom de l'incompatibilité d'une telle entreprise avec une certaine idée de l'homme. Pour le dire autrement : une certaine idée de la nature de l'homme est requise, sinon on ne comprend pas la véritable nature du droit. Le modèle simplement *économique* des échanges n'est donc pas suffisant, car il convient en définitive de réaffirmer le rôle rationnel de la moralité dans la perspective du droit. Voici la réponse de Rousseau à la question de savoir si l'on peut véritablement penser le droit sans une idée préalable de l'homme.

L'expression « convention vaine et contradictoire » (p. 51), présente bien cette dimension à la fois logique (« contradictoire ») et morale (« vaine ») du problème. Précisons que l'originalité d'une telle union est sans doute relative. Dès le *Théétète* de Platon, il apparaît que l'argument qui justifie le principe de non contradiction sans pétition de principe n'est pas « moral », mais « intersubjectif », dans la mesure où il est la condition de la communication. Dans cette perspective, la parole s'adresse moins à l'*être* (Heidegger), qu'à l'*autre* (Lévinas). Bien entendu, ce cheminement ne dispense nullement de penser la différence des deux domaines envisagés, à savoir les domaines théorique et pratique de la raison.

En ce qui concerne la deuxième partie du chapitre quatre du livre un, centré sur la guerre, il apparaît que Rousseau tente de montrer que, même s'il y a des conflits à l'état de nature, cela ne suffit cependant pas pour que l'on puisse à bon droit déterminer l'état de nature à la manière de Hobbes, c'est-à-dire comme guerre de chacun contre chacun. Rousseau distingue en ce sens le civil et le militaire (cf note de B. Bernardi, p. 52), dans la mesure où une institution du citoyen comme soldat est requise pour que l'on puisse véritablement parler de guerre, qui n'existe en tant que telle que dans l'ordre d'une relation conflictuelle d'Etat à Etat. En d'autres termes, une guerre non déclarée n'est pas une guerre : dans ces conditions, une guerre civile n'a pas de statut, elle n'est qu'un moment de déliquescence, c'est-à-dire : un « non maintien » de la volonté générale.

Septième mouvement : Etude du livre I, chapitre V, « Qu'il faut toujours remonter à une première convention », p. 54-55 :

Un nouveau palier est franchi avec la formule initiale : « Quand j'accorderais... » Il est sans doute utile de considérer avec les élèves les différents couples d'opposés dans le premier alinéa. Parmi eux, figurent les deux concepts majeurs d'« agrégation » et d'« association », or l'enjeu de cette distinction n'est rien de moins que la définition de la société (notion au programme de nos classes terminales). La difficulté vient du fait que le texte ne dit rien de la notion d'« association » (cela viendra au chapitre six du livre un, par l'entremise du « pacte social »). Précisons également que dans le second *Discours*, les sociétés naissantes sont des associations qui relèvent plutôt de l'« agrégation ». Dans son commentaire, Robert Derathé insiste sur les différents modèles de constitution : l'« agrégation » renvoie alors à une union de forces, ou de force « forcées » dans la mesure où elles sont réunies par l'effet d'une puissance supérieure, tandis que l'« association » renvoie à une union de volontés. Mais l'on tirera profit de l'hypothèse de B. Bernardi, développée dans

sa note n°40 (p. 193-195) qui, par-delà l'opposition entre mécanisme et organisme, propose plutôt un modèle chimique pour penser cette distinction conceptuelle [au passage : la chimie pose le problème de savoir où s'arrête la matière et où commence la vie, question si importante pour nous qui avons « le vivant » au programme de nos classes terminales]. On pourrait également considérer que le problème posé, en un sens, fait penser à une perspective stoïcienne : malgré la mixtion, comment chaque partie peut-elle conserver sa nature propre ? Selon Rousseau, il n'y a société que s'il y a mixtion sociale. Les éléments en sortent transformés. La transformation en question est alors envisageable selon deux modalités : d'une part, la transformation par le produit, d'après la logique selon laquelle la mixtion implique que le tout est supérieur à la somme de ses parties, et, d'autre part, la transformation interne des éléments. Comprendons bien, en tout cas, que des évolutions rendent possibles certains équilibres, de sorte qu'il convient d'agir lorsque cela est possible (on passe alors d'une phase à une autre).

Le deuxième alinéa de ce chapitre cinq du livre un manifeste un radical changement du point de vue épistémologique. La question n'est pas celle du rapport gouvernant / gouvernés, autrement dit : on ne se situe pas dans la question de la société. Sans doute sommes-nous alors au seuil de la question politique, dans la mesure où le contrat social présuppose une question préalable : qu'est-ce qu'une association qui soit vraiment une société et pas simplement un agrégat ? Le chapitre six du livre un nous obligera à nous demander : quelle articulation effective existe-t-il entre ce même chapitre six du livre un et la « ruse des riches » (seconde partie du second *Discours*). Cette « ruse des riches » est-elle l'expression d'un contrat *social* ou d'un contrat *politique* ? Précisons alors que, si le contrat *social* produit la souveraineté, le contrat *politique* débouche sur la dissolution. La question est alors de statuer sur une priorité : est-ce le social qui institue le politique, ou est-ce l'inverse ? L'aptitude à instituer et à produire une société permet de penser une société comme autre chose qu'un artifice. On passera alors du droit aux mœurs, au fur et à mesure que *Le Contrat social* se déroulera.

Huitième mouvement : Etude du livre I, chapitre VI, « Du Pacte Social », p. 55-58 :

Le début de ce chapitre six pose le problème de l'union des forces par agrégation. Les deux premiers alinéas s'inscrivent en effet dans la démarche suivante : alors qu'une réunion par agrégation ne pouvait rendre compte d'une société civile, là, l'hypothèse (proche de celle qui est présentée dans la seconde partie du second *Discours*) proposée est bien celle d'une agrégation.

Les alinéas trois et quatre exposent le problème que cette nouvelle direction engendre. Le problème est redoutable vis-à-vis de la possibilité même d'une naissance de la société civile. Le quatrième alinéa présente alors l'épineuse question de l'articulation nécessité / liberté. Cette question est appelée par la logique impulsée : si l'on s'unit par agrégation des forces, alors y a-t-il à proprement parler une société civile, si le principe de l'association repose non pas sur la nécessité mais sur la liberté ? Dans ces conditions, comment concilier nécessité et liberté ? Selon Rousseau, la solution a pour nom : « contrat social ». Par contraste, la fameuse « ruse des riches » de la seconde partie du second *Discours* est bien plutôt un contrat « léonin ».

Il apparaît donc que c'est l'*association* qui peut être la clé du problème posé par l'*agrégation*. Certes, il serait tentant de considérer que le terme « agrégation » convient pour des forces, tandis qu'« association » ne serait approprié que pour des personnes et des biens, mais il convient de rappeler que les personnes et les biens doivent être protégés au moyen de la force commune (à moins que la force commune n'oriente vers le second état de nature, ce

qui est envisagé dans le second *Discours*, mais, dans le contexte du *Contrat Social*, on peut dire que c'est la force commune qui protège : il ne faut pas se protéger d'elle).

Les alinéas cinq et six exposent l'idée selon laquelle la clause est inhérente à la nature de l'acte. Le contrat est bien contrat d'aliénation totale (sixième alinéa). Insistons : le contrat social exige une aliénation *effective* ; il prend la forme d'un pacte dans lequel chacun aliène sans réserve sa personne (il est ici important d'expliquer aux élèves que « aliénation » n'est pas ici synonyme de « soumission »). *Le Contrat Social* implique qu'on « remette à plat » l'ensemble des biens possédés, contre la « ruse des riches » (seconde partie du second *Discours*), mais ne perdons pas de vue que le deuxième objectif du *Contrat Social* est de prendre les hommes tels qu'ils sont. En quelque sorte, la double finalité du *Contrat Social* est prise en compte par la forme d'association dont il est question. Précisément, l'aliénation, dans ce contexte, signifie une obéissance à soi-même, via le rôle joué par la communauté. Il convient donc de multiplier les institutions politiques, car il y a « quelque chose » en chacun d'entre nous qui reste irréductiblement individuel. L'intérêt, pour l'individu, n'est pas toujours identifiable à la volonté générale, mais le point de vue de l'intérêt bien compris est requis : il faut démontrer l'utilité du contrat social de ce point de vue. Il apparaît alors que je n'ai pas intérêt à faire tort à ce tout car c'est de ce tout que dépend la valeur ou la bonne santé de mon existence. Le contrat social effectue par là même une transformation quasi-ontologique de l'homme - le point de vue de l'intérêt particulier doit effectivement se hisser à l'instinct divin de la conscience tel qu'il est exposé dans la profession de foi du vicaire savoyard (*Emile*, livre IV), dans le sillage de l'amour de soi évidemment irréductible à l'amour propre – et en même temps l'exigence de l'individuation doit être conciliée avec le « vivre ensemble ».

La liberté bénéficie de la dynamique impulsée. Pour le dire simplement : on gagne tout ce qu'on perd, sans oublier le registre propre à la force commune qui permet de conserver tout ce qu'on a. Voilà pourquoi l'on peut dire que, sans la force, il n'y a pas de droit : avec le cheminement proposé, on gagne les garanties d'un droit authentique. Il est alors utile de rappeler que le commentarisme s'est saisi de cette difficulté pour broser le portrait d'un Rousseau soit tenant de l'individualisme, soit précurseur d'un véritable totalitarisme. Par-delà ces interprétations aux antipodes l'une de l'autre, il est possible de forger l'hypothèse selon laquelle le droit à *être soi* ferait partie du droit naturel. Précisons que ce n'est qu'à l'échelle du *Contrat Social* qu'il s'agit d'une hypothèse car cette idée est explicitement présentée dans le second *Discours*. Pour justifier l'adoption de cette hypothèse, il est important de faire remarquer que l'un des enjeux du *Contrat Social* est d'essayer de faire comprendre que c'est par la société civile que l'individualité a véritablement des chances d'exister autrement que dans la figure de l'homme sauvage. Avec la société, surgit un nouveau « régime d'être » : le « je », c'est-à-dire le sujet comme individu mais également comme être social et culturel. Se déploie alors un double rapport à soi : d'une part, le sujet juridico-politique et, d'autre part, le citoyen comme agent à part entière du tout qu'est la souveraineté. L'homme a donc à se penser et à se vivre selon un double rapport, actif et passif, comme sujet et comme citoyen. Effectivement, le pôle « passif » correspond au tout comme Etat, tandis que le pôle « actif » correspond au tout sur le mode du Souverain ou de la souveraineté. Autrement dit, le corps moral et collectif a un « moi » commun. Davantage qu'un « nous », ne s'agit-il pas d'un « je » de type nouveau ? Car la politique ne se construit pas sur la mort du « je ». Par là même, le « je » que l'on croit simple est double, c'est-à-dire sujet *et* citoyen, si bien qu'il est à nouveau individué.

Cette investigation peut être poursuivie par quelques remarques centrées sur la fin du huitième alinéa, et notamment sur l'expression « ce qu'on a » (p. 57). Ce que l'on a est possédé grâce à la puissance souveraine que chacun reçoit du tout comme un droit. Mais il y a bien un « mien » et un « tien ». Il convient alors de lier le droit d'*être soi* au droit d'être soi

dans une société libre et égale. En ce sens, la garantie d'une individualisation au sein de la société civile est une garantie contre l'interprétation selon laquelle Rousseau serait fondamentalement un penseur de la totalité ou même un penseur totalitaire. Comprendons bien la gageure qui est au cœur de ce chapitre six : rien de moins que l'articulation entre la souveraineté (hobbienne) et la propriété (lockienne)... Dans cette perspective, le « civil » fait entendre la synthèse du social et du politique. Ainsi, la volonté de contracter ensemble une telle forme d'association est l'instant décisif, l'instant qui change tout, c'est-à-dire l'instant qui donne naissance. De ce point de vue, Rousseau est également « cartésien » vis-à-vis de la question du temps, car il existe une sorte d'« instantanéisme » de la volonté générale, dans la mesure où c'est bien *dans l'instant* qu'elle produit le Souverain. Il existerait alors dans le contrat social une véritable puissance de création (cependant irréductible au fait de durer par soi-même). La question devient alors : comment renforcer la bonne volonté, condition de la naissance de la volonté générale alors que règne la corruption (sans péché originel) ? Dans un registre un peu différent, on peut remarquer que le lecteur est confronté à une tâche assez rude, car Rousseau est à la fois un penseur critique de l'inflation du moi (comme en témoigne la critique de l'amour propre), et un penseur qui stipule qu'une dimension personnelle de l'existence est constamment requise.

Neuvième mouvement : Etude du livre I, chapitre VII, « Du Souverain », p. 58-60 :

Une réponse négative est apportée à la question de savoir si la délibération publique peut obliger le Souverain envers lui-même. Le Souverain n'a pas pour autant un pouvoir absolu et arbitraire. On peut alors remarquer que c'est quand le Souverain est pensé comme puissance parmi d'autres qu'il y a un test de la qualité du Souverain.

Le Souverain est à envisager comme Souverain en acte (citoyen) ou comme individu dans son individualité même. Si le Souverain est effectivement Souverain, alors il est Souverain en acte, c'est-à-dire délibération publique. Par conséquent, on peut voir comment le Souverain peut s'instituer, on ne peut pas le voir être le contraire de ce qu'il est. Dans ces conditions, il y a bien une portée *ontologique* dans tout ce passage. Aussi est-il utile de préciser que le Souverain s'incarne dans une figure (mais il ne faut pas confondre d'une part le Souverain et d'autre part le prince ou le gouvernement).

Par conséquent, un peuple est libre de faire son mal (sur ce point, cf *Le Contrat Social*, livre deux, chapitre douze, p. 94 : « en tout état de cause, un peuple est toujours le maître de changer ses lois, même les meilleures ; car s'il lui plaît de se faire mal à lui-même, qui est-ce qui a droit de l'en empêcher ? »), car le droit naturel fondamental est bien la *liberté*. La loi est alors légitime car le Souverain ne peut vouloir autre chose que la volonté générale. Le Souverain est tout ce qu'il doit être (p. 58 : « il ne peut y avoir nulle espèce de loi fondamentale obligatoire pour le corps du peuple, pas même le contrat social » ; p. 59 : « le corps politique ou le Souverain ne tirant son être que de la sainteté du contrat ne peut jamais s'obliger, même envers autrui, à rien qui déroge à cet acte primitif (...). Violent l'acte par lequel il existe serait s'anéantir, et ce qui n'est rien ne produit rien. »).

Il est important de distinguer le contrat de la loi (cf fin du livre deux), car le contrat n'est pas exactement une loi. C'est le Souverain qui donne forme légale à un certain nombre de ses décisions qui portent sur le général. Le pacte social n'est pas une loi : le contrat social est l'acte souverain. Ceci est à comprendre de manière ontologique : l'être du Souverain est le contrat social. Autrement dit, la souveraineté est dans l'acte. Voilà pourquoi il est important de distinguer l'acte souverain de ce qui ne l'est pas. On peut alors imaginer l'hypothèse folle de l'autodestruction, au sens de mettre fin à l'acte par lequel on a pris naissance. Cette mort serait une mort souveraine, très différente de la mort du tyran (comme extinction du tyran et

de son empire). Cependant, un peuple souverain peut se détruire par mauvaise politique (cf livre trois), mais cela n'a rien à voir avec le principe même de la souveraineté. On peut donc envisager un nouveau type d'être : non pas une causalité mécanique, mais une causalité par liberté, qui fait songer à l'horizon kantien.

Retraçons à présent le déploiement du contrat, à l'échelle de l'ensemble de l'ouvrage : on chemine effectivement de l'acte de naissance (livre un), à son exécution, qui passe par la conservation ou inscription dans la durée (livre deux), puis à la question de l'extension du lien social (livre trois, dans lequel on prend la mesure de la réalité la plus empirique (la « pâte humaine »)), et enfin à la question du sentiment de l'obligation (un sentiment est requis en chacun, ce qui pose la question de la religion civile à la fin du livre quatre). Il apparaît clairement que l'on est loin du Rousseau « idéaliste » : le réalisme est omniprésent, et vire souvent au pessimisme, en ce qui concerne l'homme tel qu'il est devenu.

Terminons par quelques remarques centrées sur « on le forcera d'être libre » (p. 60). La seule liberté effective a pour condition la garantie du Souverain ; quand le Souverain nous pousse à revenir à cette garantie perdue – par exemple par un acte délictueux que nous aurions commis – il ne fait que nous faire revenir à la loi qui garantit la liberté. Il ne s'agit pas d'une autre conception de la liberté que mobiliserait le Souverain, car la seule liberté possible passe par le Souverain. En d'autres termes, l'*indépendance* est dérisoire ou inefficace par rapport à l'*autonomie*. Mais ce passage peut également être vu sous un autre angle : ne s'agit-il pas de dire ici que la sanction a une vertu éducative ?

Cela dit, que faire de la célèbre « désobéissance civile » ? À l'occasion, l'individu n'a-t-il pas raison de se désolidariser des décisions souveraines du Souverain ? Mais comment penser cela en termes de liberté ? Autrement dit : suffit-il d'avoir raison contre tous pour se donner le droit d'outrepasser le droit de tous ? Certes, c'est le problème de Thoreau, mais c'est également le problème du *Criton* et de l'*Apologie de Socrate*... Georges Canguilhem insistait à bon droit sur le fait que les classiques sont des classiques en ce qu'ils posent les *problèmes* de manière radicale, tandis que « la mode » est davantage soucieuse de *solutions* séduisantes et donc éphémères.

Ce passage invite par conséquent à distinguer d'une part la liberté de la volonté et d'autre part la volonté envisagée du point de vue de la raison. D'où les questions suivantes : peut-on dissocier le Bien et la liberté ? Peut-on dissocier la raison et la liberté ? Le problème est celui de la fondation du *savoir* du Bien, dans le domaine politique. Il est donc possible d'errer. Dès lors, Rousseau est-il vraiment un philosophe du bonheur ? Il est d'abord un philosophe de la liberté et du moindre mal. L'état de fait de l'humanité est fondamentalement le mal, répandu par l'inégalité. Le contrat social est ainsi un remède cherché *au sein du mal lui-même*. Mais grâce au contrat social, on échappe au spectre de l'humanité enchaînée à des despotes.

Dixième mouvement : Lecture du livre I, chapitre VIII, « De l'état civil », p. 60-61 :

Ce chapitre est important pour bien comprendre le passage de l'état de nature à l'état civil. Il met en œuvre l'idée de transformation de la liberté naturelle en liberté civile.

Onzième mouvement : Lecture du livre I, chapitre IX, « Du domaine réel », p. 61-64 :

Dans tout ce mouvement se manifeste la puissance formatrice de la forme juridico-politique, qui a d'indéniables effets ontologiques (le passage de la possession naturelle à la propriété juridique en est l'expression).

Dans ce dernier chapitre du livre un, on retrouve le paradoxe de la clause fondamentale du contrat social à propos des biens : l'Etat doit devenir propriétaire des biens particuliers ; ensuite, il conviendra de distinguer le « mien » et le « tien ». Le droit de réquisition en est un exemple (les élèves ne doivent pas penser que l'on se situe ici dans l'utopie radicale).

Il importe à ce stade de la lecture de bien distinguer le propos de Rousseau des conceptions de Locke. À la différence de l'idée de droit fondamental chez Locke, il n'y a pas de tentative de justification de la propriété ou de la possession. Mais alors, que penser de la célèbre formule « *Ceci est à moi...* » (qui inaugure la seconde partie du second *Discours*, GF-Flammarion, p. 205) ? Y a-t-il une idée première, celle d'une terre « mère » ? Mais pour Rousseau, cette idée ne vaut que pour l'animal pré-rationnel (celui de la première partie du second *Discours*). La propriété n'est pas un droit absolu de l'humain. Il y a d'abord un animal qui trouve l'abondance dans la nature, puis il y a des contingences (par exemple des catastrophes) qui surviennent et montrent par leur existence même que la nature devient marâtre. S'ensuit alors la naissance de la raison comparative. Dans la mesure où les hommes sont désormais obligés de travailler, les liens se resserrent entre eux, mais en définitive les hommes se divisent. Dans ces conditions, la possession naturelle est l'un des effets d'une raison comparative qui met en évidence le processus d'individuation. Dans la première partie du second *Discours*, l'animal n'est pas un « moi » : le « moi » commence à apparaître au fur et à mesure de la vie agrégative. Les individus prennent alors la figure du « moi » : il y a par conséquent une sorte de montée en puissance du processus d'individuation. Dans ce contexte, les biens constituent l'objectivation de la personne. Certes, la personne ne peut s'y réduire, mais l'une des formes objectives de la personne est le bien matériel. Le lien entre la personne et le bien matériel peut bien entendu devenir abusif, mais être, c'est être un soi, ce qui passe par la propriété. Dès lors, ce que je suis, c'est aussi ce que j'ai le droit de posséder.

L'homme est donc, d'une part, un être purement rationnel, qui ne se différencie pas de l'autre homme (comme en témoigne l'expérience de la pitié), et qui exprime même une certaine expansion du soi vers la nature (de mon corps aux étoiles, en quelque sorte), dont la rêverie est l'accomplissement, mais, d'autre part, l'homme est également un soi individuel, dans l'ordre d'un nouveau « régime d'être ». Lorsqu'on lit un texte de Rousseau, il convient par conséquent de toujours se demander quel « régime » de l'homme est envisagé par l'auteur.

Ultime remarque sur ce chapitre neuf : avec la constitution du territoire public, le Souverain prend une figure objective. L'idée de *nation* est donc présente.

III) Eclairages conceptuels utiles pour aborder la lecture des livres deux, trois, et quatre du *Contrat Social* :

Premier mouvement : Présentation générale des livres deux à quatre.

Avec *Le Contrat Social*, Rousseau se livre à une analyse rationnelle des principes du droit politique. Elle conduit à une analyse de la souveraineté politique du type : « Souverain = peuple ». On peut alors considérer les limites que Rousseau pose lui-même vis-à-vis de sa propre conception de la souveraineté.

Le premier grand problème est posé au chapitre trois du livre deux : « Si la volonté générale peut errer ». La tonalité présente dans ce texte ne peut pas ne pas faire penser au problème de l'erreur chez Descartes, qui insistait sur le divorce possible entre volonté et entendement. Rousseau présente la volonté générale comme volonté du bien commun : la

volonté du Souverain ne peut vouloir que ce bien. Or, souvent, elle ne voit pas ce bien ou alors on la trompe. Il existe ainsi un certain parallélisme avec l'entreprise cartésienne, qui considérerait l'entendement comme fini et la volonté comme infinie : la démarche de Rousseau invite à poser le problème de l'éclairage intellectuel de la volonté générale. En d'autres termes, le « cœur » (la volonté générale) a besoin d'un « cerveau » : c'est une première grande difficulté qui conduit au chapitre sept du livre deux, centré sur la figure du législateur. On ne peut pas espérer d'un peuple qu'il parvienne à exprimer sous une forme juridico-politique le bien commun, il faudrait un législateur pour cela. Le législateur ne peut être un individu particulier, car il ferait intervenir son intérêt particulier ou l'intérêt d'une faction. Ce législateur devrait être surhumain ou divin (une divinité qui, contrairement à la perspective d'Epicure, s'intéresserait aux hommes) et prendre en charge la mise en forme de la volonté souveraine sans la trahir. Il conviendrait donc de connaître les hommes jusque dans leurs mœurs. Précisément, ce travail sur les mœurs est la grande œuvre du législateur, c'est le secret de son art. C'est en ce sens que *Le Contrat Social* commence à basculer vers le réalisme ou la prise en compte de la réalité humaine et de l'amour de soi qui ne doit pas dégénérer en amour propre.

Dans le livre trois, on passe à la question du *gouvernement*. La théorie du Souverain est par là même appliquée ou plutôt confrontée à la réalité.

Dans un premier temps (livre trois, chapitres un et deux), le propos est centré sur la nature et le principe commun de la force du gouvernement.

Dans un deuxième temps (livre trois, chapitres trois à sept inclus), la division des gouvernements est abordée sur le mode de l'énumération. Cette question de la division des gouvernements répond à un principe d'ajustement à la variabilité du réel (par exemple : l'extension des territoires).

Dans un troisième temps, la théorie du gouvernement est confrontée au réel. Survient alors un second principe de variabilité, ou une nouvelle forme de *phronèsis* (prudence) : le renvoi à la question du « climat » en un sens très général (cf le début du chapitre huit, qui aborde le fait que la liberté n'est pas le fruit de tous les climats). Le chapitre neuf propose une sorte de conclusion, marquée par le projet d'élaboration d'un art politique.

Dans un quatrième temps, Rousseau développe la temporalisation de l'acte de souveraineté en centrant son propos sur la question de la vie et de la mort des gouvernements et des peuples. Dans le détail :

III 10 aborde l'abus de pouvoir et le principe de dégénérescence ;

III 11, la question du temps sous l'angle de la durabilité ;

III 12, la question de l'histoire (histoire de faits ou histoire naturelle) ; ce chapitre est intéressant pour aborder avec les élèves la relation à l'utopie ;

III 13, la question de l'assemblée ;

III 14, à noter : l'assemblée comme intervalle de suspension du pouvoir exécutif (à relier à : IV 1) ;

III 15, le peuple assemblé doit bénéficier d'une *skholè* (à relier à la question de l'esclavage ?) ;

III 16-18, retour au problème fondamental : comment le Souverain institue-t-il le gouvernement alors que le rapport peuple / gouvernement ne peut pas être un contrat ? En quel sens exact le contrat social est-il bien un contrat ? D'où le problème des rapports entre *république* et *démocratie*.

Le livre quatre, malgré les apparences, n'est pas un agrégat de textes autonomes. L'unité du livre quatre est liée à la question du « cœur » du contrat social, c'est-à-dire le secret de l'art du législateur, qui pose le problème des rapports qu'entretiennent politique et

morale (également au sens de la morale sociale ou des mœurs). En d'autres termes : si le livre trois a essayé d'éclairer le « cerveau », il faut désormais en revenir au « cœur ». La question centrale est celle de la corruption, ou de la corruptibilité. La question fondamentale est celle du « cœur », car ce sont les « cœurs » que l'on corrompt. Il convient donc de conforter la « santé » (au sens du caractère « sain »).

Dans le livre quatre, le premier chapitre (qui développe l'idée selon laquelle la volonté générale est indestructible, mais d'une fragilité réelle) et les chapitres sept (« De la censure », ce qui renvoie à la question de l'opinion publique, c'est-à-dire de l'expression ; la note 266 proposée p. 239 par B. Bernardi est sur ce point fort utile) et huit (« De la religion civile ») insistent sur l'expression du « cœur » du citoyen dans son rapport à l'Etat. La question des suffrages pose par exemple le problème de l'organisation de l'expression politique du citoyen. Il convient alors d'indiquer les rapports qui existent entre *Le Contrat Social* et l'*Emile* : les solutions préconisées par *Le Contrat Social* sont-elles les seules ? Dans le dernier livre de l'*Emile* figure un résumé du *Contrat Social* qu'*Emile* doit emporter dans son « cœur ». « Où » est donc le « lieu » fondamental du contrat social ? Dans le « cœur » du citoyen ? Dans la force de l'idée ? Cette interrogation est importante, notamment pour aborder « la raison et le réel » dans nos classes terminales.

Deuxième mouvement : retour sur le livre trois :

Le premier chapitre du livre trois établit une définition du prince ou plutôt du gouvernement. Une définition de l'action, libre par essence, est également proposée, dès le deuxième alinéa. Il est alors précisé qu'il n'y a d'action que d'un agent libre, comme dans la philosophie d'Aristote ; cette définition de l'action renvoie à « vouloir » et à « pouvoir », mis en image par la parabole du paralytique et de l'homme agile (2^e alinéa). Cette dualité du vouloir et du pouvoir renvoie aux puissances exécutive et législative.

Le sujet de ces deux puissances doit être distinct : la volonté législative a pour objet le peuple ; la puissance exécutive ne peut renvoyer ni à l'homme privé ni au souverain : elle applique le général, si bien qu'elle a rapport au particulier, ce qui constitue un véritable problème en démocratie dans la mesure où ce régime présente toujours le risque de confusion général / particulier. Un corps intermédiaire est donc nécessaire, analogue au rôle joué par la glande pinéale dans la philosophie de Descartes. Des « gouverneurs » (membres du gouvernement), c'est-à-dire des « magistrats » ou des « rois » sont donc requis, le terme de « prince » renvoyant à la totalité du gouvernement. Le gouvernement désigne par là même la suprême administration de la souveraineté ; il administre les lois de la volonté générale.

Suit un texte compliqué, centré sur la théorie de la proportionnalité. B. Bernardi insiste sur la valeur *scientifique* de ces passages, à véritablement prendre au sérieux quand bien même Rousseau lui-même affirmerait que ce modèle scientifique présente d'indéniables limites.

Le chapitre deux du livre trois est consacré au calcul du « maximum [et non : de sa rectitude] de force » du gouvernement : on se situe donc dans le « cerveau » et non dans le « cœur », et ce qui est dit est vrai de tout gouvernement. Ici, Rousseau manifeste clairement le souci d'élaborer une *science* politique, et l'on peut remarquer que la théorie du gouvernement est la conséquence de la théorie de la souveraineté.

À partir du chapitre trois, la division des gouvernements est abordée. Rousseau recommande à son lecteur de ne pas considérer cette division comme une hiérarchie (dans ces pages, le lecteur ne doit pas chercher de réponse à la question : « quel est le meilleur gouvernement ? » ; cette position est sans doute liée à la nature même du projet du *Contrat Social*, à savoir penser la politique *comme problème*). À chaque fois, il convient de tenir compte de la diversité des gouvernements. En d'autres termes, le principe politique doit être

mis à l'épreuve du réel. Remarquons au passage la formule employée p. 107 : « S'il y avait un peuple de Dieux, il se gouvernerait Démocratiquement. Un Gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes. » Autrement dit, la Démocratie est le mode de gouvernement d'un peuple qui n'aurait pas besoin de l'art politique. L'Aristocratie est par conséquent la meilleure forme de gouvernement pour les peuples corrompus que nous sommes ; elle est la « meilleure » au sens de la « médiocre » : celle qui tient le juste milieu. Quant à la Monarchie, elle n'est convenable que pour les grands Etats. Mais alors, comment protéger le petit Etat ? Par les Confédérations de petits Etats.

Dans le chapitre sept, une *phronèsis* (prudence) est en place car, avec l'étude des gouvernements mixtes, il s'agit bien de prendre le réel « à bras le corps ». On a alors intérêt à « dynamiser » ce que Rousseau veut dire (en d'autres termes : « rigidifier » le mixte serait de mauvaise méthode), lorsqu'il adopte un principe de pondération ou de modulation des trois premiers modèles initiaux. Il apparaît en effet que le maximum de force engendre le maximum de tentation vis-à-vis de l'abus de pouvoir et que, dans le même temps, le maximum de faiblesse est préjudiciable, d'où l'idée de modération. Dans ce contexte, le gouvernement mixte n'est pas tant une forme de gouvernement qu'un principe régulateur et un principe de la rectitude du gouvernement simple (si une force admet de n'être que moyenne, c'est sans doute que la rectitude est présente).

Le chapitre huit adopte un nouveau principe de prudence. En effet, lorsqu'il est affirmé que la liberté n'est pas le fruit de tous les climats, la climatologie est posée comme principe des richesses produites. L'excédent de richesses produit le luxe nécessaire à l'Etat. Ce problème du budget public renvoie au thème de l'impôt et donc à la question de la répartition des richesses publiques. Revenons alors sur le « climat » : il est à entendre au sens large, dans la mesure où il renvoie à la fertilité du climat, à la nature du sol, aux aliments eux-mêmes (plus ou moins énergétiques), à la force des habitants, et au besoin de consommation plus ou moins grand. La pensée de Rousseau est de ce point de vue en relation avec les divers projets de sciences sociales (on pense à Malthus, mais également à d'Alembert et Condorcet).

Le chapitre huit (mais aussi le chapitre dix) précise que, à la différence de la conceptualisation proposée par la pensée antique, la tyrannie n'est pas un modèle de gouvernement. Elle agit à distance sur un peuple peu nombreux dont les liens sont extrêmement distants. De ce point de vue, dans la tyrannie, il existe une sorte de « granularité » du peuple. Le despotisme profite d'un excès de « superflu » (l'excès des ressources nourricières profite au despote) : le « mauvais régime », dans tous les sens de l'expression, des rapports Souverain / Gouvernement est patent. Remarquons chemin faisant que la supposée absence de culture *économique* de Rousseau « idéaliste » est ici sérieusement mise à mal.

Le chapitre neuf a valeur de conclusion vis-à-vis de la méthode adoptée, qui relève au fond d'une sorte de « médecine ». Il insiste ainsi sur le signe du bon gouvernement, à savoir l'envie du peuple de prospérer, qui se reconnaît au nombre de la population.

Le chapitre dix présente, nous l'avons dit précédemment, la temporalisation de l'acte de souveraineté.

Le chapitre onze fait état de la durabilité du corps politique. On y rappelle que le législateur souverain est le « cœur ».

Le chapitre douze contribue à montrer que, en politique, c'est le « cœur » qu'il faut sonder. Un certain nombre de faits montre que ce « cœur » a pu battre. Il apparaît alors que Rousseau propose beaucoup plus une médecine préventive qu'une médecine en quête de guérison. Ce chapitre présente de surcroît le peuple assemblé comme principe de l'histoire. Ceci est important car, si l'on pouvait considérer que le livre trois était en quelque sorte tributaire d'un modèle machiavélien, là, le peuple assemblé est comparable au philosophe-roi de Platon (car tel est ce qui peut conserver l'âme de ce corps). Mais ce passage laisse prise à

un argument réaliste qui peut être formulé ainsi : que vaut cette référence à l'assemblée des philosophes ?

Le chapitre treize montre que Rousseau s'inscrit dans un réalisme *rationnel* : l'histoire peut donner quelques exemples de peuples ayant *effectivement* « fonctionné » de cette manière, si bien que le caractère réel et rationnel (non utopique) du peuple est précisé. Le peuple doit s'assembler dans un grand peuple ou dans une confédération de petits Etats.

Le chapitre quatorze caractérise l'assemblée dans le sillage de la suspension du pouvoir exécutif, sans laquelle la voix de la volonté générale peut être usurpée.

Le chapitre quinze examine les conditions d'existence de l'assemblée du peuple. Et, précisément, de la *skholè* est requise. Mais, chez les Anciens, elle présuppose l'esclavage...

Troisième mouvement : retour sur quelques aspects du livre quatre, et aperçus plus généraux :

Le chapitre un du livre quatre aborde la question du temps, dans la perspective du pur acte de souveraineté (qui, immanquablement, fait penser au temps « pointilliste » cartésien). Dans la réalité, comment être *véritablement* à l'écoute de la volonté générale ? Attention à « qui ne dit rien consent »... Autrement dit, comment faire pour entendre *effectivement* le « cœur » ? Avec les élections, les suffrages, les assemblées et le tribunat, des remèdes techniques sont mis en lumière. Mais on en revient ensuite au « cœur du cœur », c'est-à-dire la censure, qui fait référence à l'expression, ainsi que le précise utilement la note 266 de B. Bernardi. Le censeur est le « déclarateur » de l'opinion. Il s'agit donc d'éclairer la notion d'opinion publique.

Les mœurs sont déterminées par l'activité du jugement qui estime ou évalue ce qui paraît beau et bon au peuple (c'est-à-dire : l'opinion publique qui, comme le précise le chapitre trois du livre deux, peut errer). La faillibilité du jugement exige une régulation éclairée. Ce que le censeur examine est ce que l'opinion publique désapprouve ou doit désapprouver. L'usage de « doit » pose problème : le censeur est-il un « déclarateur » ou un « éclairer » ? En tout état de cause, l'opinion publique est éclairée par la constitution. De ce point de vue, le législateur fait naître les mœurs ; dès lors, la fonction du censeur ne peut viser que la conservation (il n'établit pas, il ne rétablit pas). Ceci fait irrésistiblement penser à la lettre à d'Alembert sur les spectacles. Dans une cité qui est encore une cité de la vertu, introduire le théâtre, c'est introduire le mal. Mais dans les cités dans lesquelles les mœurs sont corrompues, le théâtre est requis. Par là même, *le remède est dans le mal* : telle est la « médecine » de Rousseau. Dans cette médecine fondamentalement préventive, la censure n'a pas le pouvoir de contrainte. Si le Gouvernement est un exécuter (éventuellement dans tous les sens du terme), ce n'est pas le cas de la censure, qui tente de prévenir, de consolider, de préserver.

Reste alors à considérer le rapport entre la loi et la volonté générale. La volonté générale peut-elle véritablement devenir singulière sous forme de loi ? On peut considérer que, dans la pensée politique de Rousseau, le principe est la volonté générale, mais celle-ci a un problème d'une part en termes de transposition sous forme d'un système constitutionnel et d'autre part en ce qui concerne l'application au cas particulier. Les réponses apportées complexifient la vie politique. C'est le problème du temps. Précisément, la vie politique serait simple sans la dimension du temps... Rousseau considère la volonté générale comme indestructible. Elle dit quelque chose de fondamental, d'inoubliable, et même d'intemporel (cf la statue de Glaucus), à savoir une sorte d'amour de soi que la raison étend à l'homme. Y a-t-il alors transcendance de la volonté générale ? En un sens oui, car il y a une tension entre d'une part la réalité et d'autre part un principe intemporel intangible (l'objet de la méditation)

qui produit l'exigence d'une idée à même de guider le droit politique (ce qui maintient un écart ou une distance). À titre d'exemple, on peut considérer la question de savoir si *dans l'histoire* il y a effectivement eu des peuples assemblés.

Cette transcendance se mesure également au fait que la volonté générale s'obtient par soustraction là où la volonté de tous se trouve par addition. Dans l'élection, on demande à l'individu de se soustraire à l'intérêt particulier ou de l'intérêt des factions pour se centrer sur l'être social. Remarquons chemin faisant que se soustraire de l'être qu'on est devenu était déjà la méthode à l'œuvre dans le second *Discours*. L'idée de l'homme est donc un sentiment de « soi », au sens d'un « soi » universel, socratique ou chrétien. Mais nous sommes corrompus (dans une perspective distincte de celle du péché originel). Et il n'y a pas de relation directe de l'universel à l'universel (sauf dans l'instinct divin) : la préface des *Confessions* montre par exemple que l'universel est saisi à partir du singulier. De même, si le Législateur a bien en tête l'idée d'humanité, son regard est en même temps rivé sur la réalité. Par là même, la tension reste une tension. Il n'y a pas de synthèse « hégélienne ». Par exemple, la religion civile reste une religion « fermée », ou au service de la cité (or, dans le christianisme, Jésus n'est pas une figure politique si bien que quand la religion se fait institution politique, au risque de la théocratie, le chrétien est « tiraillé »).

Il y a toujours un risque de dégénérescence ou d'étouffement dans la volonté générale. Le chapitre un du livre quatre est à cet égard exemplaire : il insiste sur la thématique de la voix (cf « muette », p. 144, et « qu'elle réponde toujours », p. 145). Pour que la volonté générale s'exprime, un espace public est requis ainsi qu'une vie publique. Sinon, le risque de « perte de voix » (aphonie) est palpable. Autrement dit, la volonté générale a toujours besoin du débat pour savoir ce qu'elle veut. De ce point de vue, ce que nous nommons « sondages » de manière contemporaine ne convient pas pour expliciter ce que veut la volonté générale car les sondages se situent dans la perspective de la primauté du quantitatif (les sondages posent néanmoins la question de la démocratie, mais aussi des rapports démocratie / république).

Ce cadre désormais bien posé, il est important de faire remarquer que le rapport entre la volonté générale et la loi est directement abordé par Rousseau au chapitre dix-sept du livre trois. Rousseau y tient ces propos : « celle-ci se fait par une conversion subite de la Souveraineté en Démocratie ; en sorte que, sans aucun changement sensible, et seulement par une nouvelle relation de tous à tous, les Citoyens devenus Magistrats passent des actes généraux aux actes particuliers, et de la loi à l'exécution. » (p. 138). Autrement dit, il y a une puissance représentative (mentale) de soi : l'homme a la capacité de se penser sous différents rapports, et des solutions peuvent par là même émerger. L'homme doit se penser comme sujet et comme citoyen.

Pour autant, la reconnaissance de la nécessité de s'incarner (chapitre un du livre trois, p. 100 : « Cependant pour que le corps du Gouvernement ait une existence, une vie réelle qui le distingue du corps de l'Etat, pour que tous ses membres puissent agir de concert et répondre à la fin pour laquelle il est institué, il lui faut un *moi* particulier ») reste un problème. Le problème du Gouvernement est celui de la médiation, au sens de la médiété aristotélicienne et, précisément, la médiation peut devenir opaque et interrompre le circuit qui va de l'intention à la réalisation. Le corps intermédiaire peut poser problème. Ainsi, avec la volonté individuelle, la volonté générale, et la volonté de corps, il existe pas moins de trois volontés à orchestrer en chaque Gouverneur. L'être individué est une totalité ou, pour le dire autrement : la politique institue des êtres.

Pour terminer, il peut paraître important d'insister à nouveau sur le rapport entre l'*Emile* et le *Contrat Social*, en rappelant qu'au livre cinq de l'*Emile*, Rousseau finit par constituer *Le Contrat Social* comme viatique de l'honnête homme. Emile vient en effet de rencontrer l'âme sœur, Sophie, le versant féminin de l'humanité. Avant de s'installer dans une petite métairie et de se marier, l'étude des principes du droit politique (*Le Contrat Social*) et

de *L'Esprit des Loix* de Montesquieu est requise. La création de la famille doit donc attendre la réflexion sur la Cité (on n'est pas très loin du livre un des *Politiques* d'Aristote). Le contexte n'est pas florissant, car le pays de l'honnête homme est devenu introuvable (en un siècle, une grande distance s'est creusée de Descartes à Rousseau), ce qui pose la question du patriotisme, par-delà le nationalisme étriqué. Rousseau n'est en ce sens pas très loin du « misanthrope sublime » de Kant, mais ce « misanthrope » est fondamentalement un penseur de *problème* qui avec radicalité pose en définitive la question décisive : comment penser et vivre politiquement quand « le désert croît [*Die Wüste wächst*] » (*Ainsi parlait Zarathoustra*, IV, « Parmi les filles du désert ») ?

Rédacteur : Blaise Benoit