

Études | **Studies**
sur le | **on the**
Contrat | ***Social***
social | ***Contract***

Actes du Colloque de Columbia
(29-31 mai 1987)
publiés et
présentés par

Proceedings of the
Columbia Symposium
(29-31 May 1987)
edited by

Guy Lafrance

Pensée libre, n^o 2

Association nord-américaine des études Jean-Jacques Rousseau
North American Association for the Study of Jean-Jacques Rousseau

Ottawa
1989

**Données de catalogage avant
publication (Canada)**

Vedette principale au titre:

**Études sur le Contrat social = Studies on
the Social contract**

(Pensée libre ; no 2)

Texte en français et en anglais.

Comprend des références bibliographiques.

ISBN 0-9693132-1-7

1. Rousseau, Jean-Jacques, 1712-1778.

Contrat social--Congrès. I. Lafrance, Guy

II. Association nord-américaine des études

Jean-Jacques Rousseau. III. Titre: Studies

on the Social contract. IV. Collection.

JC179.R9E88 1989 320'.01 C90-090062-8F

**Canadian Cataloguing in
Publication Data**

Main entry under title:

**Études sur le Contrat social = Studies on
the Social contract**

(Pensée libre ; no. 2)

Text in French and English.

Includes bibliographical references.

ISBN 0-9693132-1-7

1. Rousseau, Jean-Jacques, 1712-1778.

Contrat social--Congresses. I. Lafrance,

Guy II. North American Association for

the Study of Jean-Jacques Rousseau. III.

Title: Studies on the Social contract. IV.

Series.

JC179.R9E88 1989 320'.01 C90-090062-8F

**Ouvrage publié grâce au concours de l'Association nord-américaine des études
Jean-Jacques Rousseau et grâce à une subvention du Conseil de recherche en
sciences humaines du Canada.**

**The publication of this volume was made possible by the co-operation of the North
American Association for the Study of Jean-Jacques Rousseau and by a grant from
the Social Sciences and Humanities Research Council of Canada.**

**© Association nord-américaine des études Jean-Jacques Rousseau / North American
Association for the Study of Jean-Jacques Rousseau, 1989**

ISBN 0-9693132-1-7

LA HANTISE

DE L'USURPATION

Toutes les sociétés sont mauvaises, ou pour dire les choses moins brutalement, perfectibles. Il n'y a pas de société juste à tous égards. La raison en est qu'il y a plusieurs conceptions de la justice, irréductiblement discordantes. Chaque société réalise d'une manière fort imparfaite *une* formule particulière de justice. De la même manière, aucune société n'actualise *la* liberté mais protège, tant bien que mal, *des* libertés. La plupart d'entre nous finit par se résigner à l'inévitable : il faut accepter beaucoup de choses pour pouvoir en changer quelques-unes. Cette difficile réconciliation avec les incontournables limitations de notre nature finie n'empêche pas de lutter contre l'injustice et la tyrannie mais elle nous détourne des vaines révoltes et des remèdes terribles qui ne font qu'ajouter aux maux inévitables ceux de notre propre égarement.

Telle ne fut pas l'attitude de Rousseau. À ses yeux, le mal n'était pas fatal. L'histoire aurait pu être toute autre. Le second *Discours* raconte comment l'homme s'est progressivement éloigné de la vérité de sa nature. Le mal n'est pas inhérent à l'homme comme tel : les structures anthropologiques sont innocentes; sur ce clavier chacun joue sa destinée à sa manière. Faut-il alors chercher l'origine du mal dans les *actes* par lesquels chacun se fait lui-même dans l'inscrutable mystère de son libre-arbitre s'aliénant librement en serf-arbitre? Non, pour Rousseau, le mal radical ne doit pas être cherché dans cette direction : l'homme ne s'enchaîne pas lui-même par un mauvais usage de sa liberté. À la vision tragique de dieux jaloux et méchants, il ne convient pas d'opposer la vision étroitement morale d'un homme s'avouant lui-même faible et pécheur. La racine ultime du malheur ne se cache pas dans les insondables replis d'une intériorité destinée au bien mais trop encline au mal.

Par un « funeste hasard », le mal a fait irruption dans le processus de socialisation. Ce ne sont donc pas les dieux qu'il faut accuser, pas plus que l'homme dans sa liberté serve mais « l'homme de l'homme », la société. L'évolution historique de l'humanité révèle un

progrès dans l'aliénation. Au terme de cette longue dégradation, l'homme s'enfonce dans des sociétés inhumaines, dépourvues de toute vraie légitimité. Les sociétés les plus avancées reposent en réalité sur le pseudo-contrat social des riches : l'appropriation violente des richesses se consolide juridiquement en propriété protégée par toute la force de la puissance publique. Désormais, la domination est institutionnelle. Ici, la démythification de Rousseau préfigure celle de Marx vis-à-vis de l'État hégélien.

Pourtant, la situation n'est pas irrémédiablement pourrie : il n'est pas exclu que l'on puisse trouver « dans l'art perfectionné, la réparation des maux que l'art commencé fit à la nature¹ ». L'art, en l'occurrence, désigne l'art politique. Si improbables que soient dans les faits les chances de réorganisation de la société, surtout en ce qui concerne les grandes nations modernes, il n'est pas déraisonnable de formuler, dans l'abstrait les « principes du droit politique interne » qui pourraient fonder un vrai contrat social. C'est cette tâche que Rousseau mène à terme en publiant *Du contrat social*.

Il s'agit donc de déployer sur le plan spéculatif la rationalité spécifique impliquée dans « l'acte par lequel un peuple est un peuple ». D'une manière plus précise, comme l'indique P. Méthais, « il s'agit surtout, conformément aux articulations d'un schéma juridique, de mettre positivement en équation la sommation d'un acte qui ne se divise pas, de déplier la contraction du contrat contractant sur le modèle des contrats contractés² ». Malheureusement, un tel schéma constitue un piètre véhicule pour mettre en orbite la notion morale, voire mystique³, qui est au cœur de sa doctrine politique, l'idée de volonté générale. Celle-ci va donc s'imposer à l'encontre de l'esprit de son soi-disant support théorique. Sa conception du contrat originnaire sera d'une telle originalité que le *pactum societatis*, qu'il oppose à toute forme de *pactum subjectionis*, va paradoxalement compromettre la notion même du gouvernement en tant qu'*actor* concret de l'*auctoritas* du peuple. Son exaltation de l'État aboutit ainsi à frapper d'une suspicion radicale l'organe par excellence de son effectuation dans l'histoire. Rousseau ne peut concevoir que l'acte fondateur de

1. Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, NRF, t. III, pp. 288, 479.

2. P. Méthais, « Contrat social et volonté générale selon Hegel et Rousseau », dans *Hegel et le siècle des Lumières*, PUF, 1974, p. 129.

3. Voir B. de Jouvenel, « Essai sur la politique de Rousseau », préface à son édition du *Contrat social*, C. Bourquin, Genève, 1947, p. 100.

l'État puisse s'apparenter de quelque manière que ce soit à l'acte de soumission à un tiers, le « magistrat », lequel définit et protège l'ordre public. Il est ainsi amené à récuser aussi bien Pufendorf que Hobbes. L'acte instituant n'est pas l'acte par lequel chacun aliène une partie de sa liberté au profit d'un tiers non-contractant pour recevoir en retour la protection de la part de liberté qu'il conserve par devers lui, étant entendu que nul ne peut assumer seul la sûreté de sa personne et de ses biens. Pour Rousseau, un tel pacte équivaut à « l'établissement volontaire de la tyrannie » : s'en remettre à la volonté d'un tiers, se jeter « entre les mains d'un maître absolu sans conditions et sans retour⁴ » est un parti fort inconséquent : après avoir pris acte de la violence naturelle des passions humaines, voici que le citoyen de Hobbes en exempte le seul individu qui, de par sa fonction, échappe à la subordination aux lois. Contre l'odieux d'un tel « contrat », Pufendorf imagine un échange réciproque de volontés entre le peuple et le chef (ou le « magistrat ») conformément au sens précis de tout contrat. Cette thèse, à première vue si rassurante, Rousseau la rejette également en se retournant vers Hobbes. En effet, comme tout « contrat de gouvernement » est réversible et résiliable, si l'une des parties estime que l'autre ne respecte pas son engagement, qui donc arbitrera le litige? Une telle conception n'est-elle pas propre à fomenter les « désordres infinis » de la guerre civile? À l'instar de Hobbes, il faut donc s'affranchir de la métaphore contractualiste pour penser l'État dans sa logique originale mais en évitant son monstrueux Léviathan. Rousseau n'y est pas parvenu complètement puisque, après avoir hésité sur plusieurs titres, il a retenu en fin de compte celui auquel son nom est désormais attaché⁵. Or, si injuste qu'il ait été par ailleurs vis-à-vis Rousseau, Hegel a bien senti que la pierre de touche de sa pensée, la volonté générale, était en porte-à-faux par rapport à la logique atomiste et agrégative des théories

4. O.C., II, pp. 182, 180.

5. R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, 1970, p. 382.

contractualistes. On voit mal, en effet, comment cette entité idéale, quasi-transcendantale⁶, sort du calcul intéressé des individus⁷. La volonté générale ignore tout nombre, fût-ce la volonté de tous, et se définit tout entière par la pure visée de son objet. Le pacte fondamental ne repose pas sur le troc avantageux liberté/sécurité. Le consensus créateur de l'État ne peut être le fruit d'une miraculeuse rencontre de fait sur une conception du bien commun, de l'utilité sociale ou de la justice civile mais de l'acte idéal, logiquement antérieur, par lequel chaque nation se veut elle-même. Selon Hegel, Rousseau a su établir à la base de l'État « un principe qui, non seulement dans sa forme (comme le sont la sociabilité, l'autorité divine), mais également dans son contenu est une pensée et, à vrai dire, la pensée elle-même, puisqu'il a posé la volonté comme principe de l'État⁸ ».

Ce qu'il lui reproche, c'est justement cette autre partie de lui-même qui s'obstine paradoxalement à présenter l'État comme un *artefact* issu d'*individus* passionnés mais assez éclairés pour conclure qu'il est plus rentable pour eux de disposer d'une liberté limitée mais bien protégée que d'une souveraineté théoriquement entière mais toujours exposée à la violence d'autrui. De ce point de vue, la rationalité substantielle de l'État coïncide avec la rationalité pragmatique de l'individu en sorte qu'il est dans l'état civil « aussi libre qu'auparavant ». Hegel s'appuie sur l'idée proprement rousseauiste de l'État comme volonté pour repousser le schème contractualiste dans un segment particulier de la trajectoire totale de la liberté en acte, le « droit abstrait ». Comme chez Aristote, il y a ici une consistance propre du tout par rapport aux parties. L'État est une volonté autonome qui précède logiquement les volontés arbitraires qu'il soumet à sa loi. L'État est bien davantage qu'un dispositif technique de régulation des désirs. Il y a une transcendance relative de l'Esprit objectif par rapport aux individus qui en composent la

-
6. S. Goyard-Fabre, *L'interminable querelle du contrat social*, Éditions de l'Université d'Ottawa, p. 224. Dans le même esprit G. Gurvitch y voit un « principe idéal supra-empirique » mais en un sens encore pré-critique. Kant et Fichte, interprètes de Rousseau, *Revue de métaphysique et de morale*, n 4, 1971, p. 396.
 7. H. Barth, « Volonté générale et volonté particulière chez J.J. Rousseau », dans *Rousseau et la philosophie politique*, A.P.P., n 5, PUF, 1965, pp. 35-50.
 8. G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. R. Derathé, Vrin, 1975, 258. Voir notre article (à paraître) : *Penser l'État : Rousseau ou Hegel*.

trame. De même, chez Rousseau, l'État n'est pas simple médiation de la satisfaction personnelle, il est l'élément dans lequel chacun disparaît en tant qu'unité naturelle pour renaître en tant que membre d'une totalité morale. Dans la volonté générale la volonté individuelle n'est pas abolie; elle se « dépasse » dans une réalité supérieure qui actualise les virtualités morales de sa nature. L'État n'est pas l'autre de la liberté, il en est la réalité effective. Dans l'État véritable chacun est à la fois l'auteur et le sujet de la loi à laquelle il se soumet ou, pour reprendre les termes de la *Lettre à d'Alembert*, « les sujets et le souverain ne sont que les mêmes hommes considérés sous différents rapports⁹ ».

Toutefois, l'État n'existe pas à la manière des choses : il est *persona ficta*, *persona civilis*, disait déjà Hobbes¹⁰. L'acte par lequel un peuple est un peuple ne s'est jamais produit en tant qu'événement historique; il est perpétuellement réactualisé dans la création continuée d'une communauté politique qui dure : le lien politique n'existe comme tel que dans la réflexion. L'État, écrit magnifiquement Ricœur, « a la réalité de l'idéalité ».

Un pacte qui est un acte virtuel et qui fonde une communauté réelle, une idéalité du droit qui légitime la réalité de la force, une fiction toute prête à habiller l'hypocrisie d'une classe dominante, mais qui, avant de donner occasion au mensonge, fonde la liberté des citoyens, une liberté qui ignore les cas particuliers, les différences réelles de puissance, les conditions véritables des personnes mais qui vaut par son abstraction même, — tel est proprement le labyrinthe du politique¹¹.

On peut comprendre par là que l'État, le Souverain, le Peuple soient, chez Rousseau, des termes « réciprocales ».

La hardiesse spéculative par laquelle Rousseau atteint d'emblée la notion morale de volonté générale ne doit pourtant pas nous empêcher de retrouver la terre ferme des réalités. Or, c'est ici que la pensée de Rousseau est la plus sujette à caution. Comme l'écrit

9. J.J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, Garnier-Flammarion, Paris, 1967, p. 218.

10. S. Goyard-Fabre, « Le concept de « *persona civilis* » dans la philosophie politique de Hobbes », dans *Cahiers de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen*, n 3, 1983.

11. P. Ricœur, « Le paradoxe politique », dans *Histoire et vérité*, Seuil, 1964, pp. 265, 266.

justement A. Philonenko, « la schématisation pratique de la volonté générale » soulève des difficultés considérables : « elle ne peut que viser l'utilité publique, l'intérêt général, sans pour autant proposer les moyens déterminés susceptibles d'appuyer son action; et par principe et par définition ces moyens doivent posséder une orientation spécifique, concrète et historique. Mais on ne trouve pas dans la volonté générale le principe de déduction de ces moyens — sort-elle, en effet, de sa généralité elle perd et sa rectitude et sa signification¹² ». C'est ainsi que le problème le plus grave pour toute communauté politique, celui de la guerre et de la paix, échappe à l'application du domaine de la volonté générale. Celle-ci ne s'exprime que dans des lois qui portent sur un objet général. Or, la décision de faire la guerre ou la paix étant l'acte ponctuel d'un gouvernement face à une situation particulière tombe en dehors de la détermination de la volonté générale¹³. L'organe par excellence par lequel l'État s'incarne dans l'histoire, le gouvernement, est frappé de suspicion. La médiation concrète de l'idée de l'État n'est pas accueillie comme agent de rationalisation de la vie publique, rationalisation certes imparfaite et toujours inachevée mais réelle, mais comme le masque de la trahison, comme le point d'appui de la confiscation de l'État par une faction. C'est manifestement à son corps défendant que Rousseau admet cette institution médiatrice entre l'État et le peuple lorsque celui-ci ne peut s'assembler et exercer lui-même la souveraineté. Mais pour s'assurer que les mesures prises par une assemblée de représentants sont bien l'expression de la volonté générale, il faut qu'elles soient ratifiées par l'ensemble des citoyens¹⁴. Dans cette *Politics of Autonomy* (A. Levine), l'hétéronomie essentielle liée à la notion même de gouvernement est perçue comme la brèche par laquelle s'introduit le

12. A. Philonenko, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, t. III, Vrin, 1984, p. 48.

13. J.J. Rousseau, du *Contrat social*, II, 2.

14. *Ibid.*, II, 7; III, 15.

spectre de la domination. L'idée de l'État n'est exaltée que pour mieux humilier tous les gouvernements réels¹⁵. Les gouvernements ne peuvent pas ne pas invoquer l'idée de l'État comme souveraineté raisonnable, donc comme autorité légitime mais en même temps aucun ne peut prétendre en être l'agent transparent, irrécusable, au-dessus de tout soupçon : dans la réalité ce ne sont jamais que des hommes qui imposent, de gré ou de force, leur volonté à d'autres hommes. C'est ce que, plus tard, R. Michels désignera comme « la loi d'airain de l'oligarchie ». Partout et toujours une petite minorité gouverne. Concrètement, la souveraineté passe par le souverain ou plus exactement par le « prince » ou le « magistrat ».

Cette invincible inadéquation entre l'âpre réalité du pouvoir, toujours à quelque degré mensonger et abusif, et son fondement idéal est à la source d'un profond malaise. La plupart des gens ont le sentiment obscur de se heurter ici à une contradiction indépassable et finissent par la supporter. Trop lucide sur le fait que, à la longue, la confusion de l'intérêt de l'État et de l'intérêt des gouvernants est presque fatale, Rousseau ne peut s'y résoudre. Mais au lieu de partir du fait incontournable d'une «archie» et de comprendre la référence non moins nécessaire à l'idée comme à une « Idée régulatrice » (donc, irréalisable en totalité), il part à l'inverse de l'absolu de l'idée instituant de l'État pour chercher ensuite les véhicules de sa pleine réalisation. Le législateur et le gouvernement, on le sait, sont les deux grands moyens de cette incarnation. La tentative désespérée que représente la première figure pour surmonter la division entre le peuple et ce qu'il devrait être s'il était éclairé débouche finalement sur l'échec, plus grave, du gouvernement. Perfectionniste, Rousseau ne s'accommode pas de la réalisation imparfaite des gouvernements : si la transparence n'est pas parfaite entre le peuple et l'État à travers le médium du gouvernement, alors le gouvernement n'est qu'impos-

15. Bien entendu Rousseau se défend d'avoir voulu miner la notion même de gouvernement : « le seul Magistrat de Genève y a trouvé des principes destructifs de tous les Gouvernements », O.C., III, p. 810. Il n'empêche que le Procureur Général Tronchin a bien lu. L'auteur du Contrat social dit-il, « n'aperçoit aucun engagement réciproque entre ceux qui gouvernent et ceux qui sont gouvernés; les premiers ne lui paraissent que les instruments, que les peuples peuvent toujours changer ou briser à leur gré ». Cité dans O.C., t. III, p. CXII.

ture et usurpation. L'État « dépérit » dans le règne frauduleux de la faction victorieuse. La médiation de l'exécutif doit être parfaite ou démasquée comme factieuse. Dès lors s'enclenche le cycle infernal des dénonciations en chaîne comme nous en fournirons le spectacle hallucinant de la Terreur. Faute d'être à la hauteur de l'idée, il n'y a plus de gouvernement légitime. « Quiconque est magistrat, dira Saint-Just, n'est plus du peuple (...) ». La Révolution est glacée; tous les principes sont affaiblis; il ne reste plus que des bonnets rouges portés par l'intrigue¹⁶. Le Peuple ne coïncide avec l'État qu'en foudroyant ses ennemis qui, partout, dans l'ombre, conspirent. Mais le malheur est que ceux-là mêmes qui, en toute sincérité, épurent la République par la terreur sont à leur tour combattus avec une égale bonne foi comme les vrais traîtres.

Marx conclura autrement : puisque l'État réalise imparfaitement son essence idéale, c'est non seulement le gouvernement qui doit être démasqué, c'est l'idée même de l'État qui doit être répudiée dans son principe comme pure illusion. C'est le politique comme tel qui doit être congédié. Cependant, le politique subsiste toujours et s'il n'est pas ressaisi dans son principe rationnel en même temps que dans ses médiations institutionnelles, toujours à quelque degré déficientes, il prolifère sans limite, monstre déchaîné dévorant indistinctement le peuple et ses ennemis. Dans l'espace vide de cette double négation le démonisme latent du pouvoir éclate en barbarie.

Jean Roy
Université de Montréal

16. Saint-Just, « Institutions républicaines et pensées diverses », dans *Œuvres choisies*, NRF, 1968, pp. 327, 330.