

**Jean-Jacques  
Rousseau  
et la  
Révolution**

**Jean-Jacques  
Rousseau  
and the  
Revolution**

**Actes du Colloque de  
Montréal (25–28 mai 1989)  
publiés et  
présentés par**

**Proceedings of the  
Montreal Symposium  
(25-28 May 1989)  
edited by**

**Jean Roy**

**Pensée libre, n<sup>o</sup> 3**

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

**Ottawa 1991**

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

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

**© Association nord-américaine des études Jean-Jacques Rousseau / North American Association for the Study of Jean-Jacques Rousseau, 1991.**

**ISBN 0-9693132-2-5**

**Printed in Canada**

## PAINE ET ROUSSEAU :

### SENS COMMUN ET RÉVOLUTION

Je commencerai par une mise en garde qui, étant donné le thème que j'ai choisi de traiter, ne saurait relever des auto-accusations préventives d'usage. Rousseau, qui a beaucoup parlé du bon sens, a peu parlé de révolution. Paine qui parle constamment de révolution a peu parlé du sens commun. Pour Rousseau, les occurrences du terme « révolution » se chiffrent à moins de soixante entrées réparties sur douze œuvres allant du premier *Discours sur les sciences et les arts* à ses *Considérations sur le gouvernement de Pologne*<sup>1</sup>. Pour Paine, les occurrences du terme « sens commun » se ramènent à trois dans l'ouvrage qui en porte le titre, les autres occurrences (à peine une vingtaine) étant patronymiques — Paine a signé les seize articles de son *American Crisis* « Common Sense » — ou épigraphiques, c'est-à-dire se rapportant par son titre à son célèbre pamphlet intitulé *Common Sense*<sup>2</sup>.

Quant au rapport historique entre ces deux personnages, il ajoute à la précarité. La mort de Rousseau devait survenir deux ans après la

1. Voir Michel Launay, *Le vocabulaire politique de Jean-Jacques Rousseau*, Genève, Slatkine, 1977, p. 209. *Discours sur les sciences et les arts*, p. 6, 10, 18; *Polémiques consécutives au « Discours sur les sciences et les arts »*, p. 56, 76, 101, 102, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, p. 113, 144, 148, 167, 168, 171, 187, 190, 191; *Extrait du projet de paix perpétuelle de M. l'Abbé de Saint-Pierre*, p. 570; *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, p. 113, 144, 148, 167, 168, 171, 187, 190, 191; *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*, p. 25, 131, 133; *Émile*, p. 350, 376, 394, 433, 434, 468, 489, 526, 529, 634, 742, 800, *Du contrat social ou Principes de droit politique*, 382, 385, 386, 412, 416, 444, 448. Les pages correspondent à l'édition des *Œuvres complètes* dans la Bibliothèque de la Pléiade, à l'exception de la *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*, citée dans l'édition Fuchs, Lille et Genève 1948. À ces entrées, ajouter *Émile*, manuscrit Favre, p. 73, 200-201; *Contrat social*, première version, p. 319, *Émile et Sophie ou les solitaires*, p. 742, *Considérations sur le gouvernement de Pologne et sur sa réformation projetée*, p. 1036, 1040, 1041; N.13: le terme « révolution » n'apparaît pas; voir aussi les *Confessions*, p. 384, *Rousseau juge de Jean-Jacques*, p. 935.
2. Voir *The Complete Writings of Thomas Paine*, édité par Philip S. Foner, New York, The Citadel Press, 1945. Les trois références au sens commun se trouvent aux pages 17, 18, 34. Les autres références, outre la signature des articles du *American Crisis* (p. 50-239) se trouvent aux pages 153, 192.

Déclaration américaine d'indépendance, c'est-à-dire deux ans après la publication de Paine qui en défendait la cause, son *Common Sense* paru, dès 1776 du reste, en traduction française à Paris<sup>3</sup>. Comme l'avait regretté le chevalier de Metternich, dès 1780, « Il est fâcheux pour lui [Rousseau] qu'il soit mort avant que la révolution américaine ne soit consommée<sup>4</sup> ». Peut-être aurait-il pu s'aviser, à l'instar de Thomas Paine, d'une occasion où l'histoire permettait de parler d'un peuple « propre à la législation », voire de faire rimer sens commun et révolution. Quoi qu'il en soit, il est fâcheux pour mon propos que Rousseau n'ait pas dit mot de Paine. Quant à ce champion des révolutions, il n'a eu qu'un mot à propos de Rousseau, celui qui apparaît dans son second ouvrage révolutionnaire, les *Rights of Man*, paru en 1791-1792.

Remarquant que « le nouvel ordre des choses », il s'agit donc de la révolution de 1789 en France, « avait suivi un nouvel ordre de pensée », Paine avait ajouté que sous Louis XIV et sous Louis XV, « les seuls signes qui appaurent de l'esprit de liberté se trouvent dans les écrits des philosophes français ». Ayant cité Montesquieu (« who went as far as a writer under a despotic government could well proceed »), Voltaire (« his strong capacity to see folly in its true shape »), Thomas Paine remarquait : « we find in the writings of Rousseau and the Abbé Raynal, a loveliness of sentiment in favor of liberty, that excites respect, and elevates the human faculties; but having raised his animation, they do not direct its operations, but leave the mind in love with an object, without describing the means of possessing it<sup>5</sup> ».

3. Voir Philip S. Foner, *op. cit.*, p. XIV. Selon A. Aulard, le *Common Sense* de Paine eut une influence plus grande encore si la chose est possible en France qu'en Amérique. Voir *La révolution française, une histoire politique*, cité par Foner, p. XIV. Comme le remarquait déjà Kingsley Martin et ceci d'une manière générale, « Common sense was an excellent weapon for attacking existing French institutions »; voir *The Rise of French Liberal Thought*, New York University Press, 1954, p. 139. Pour une comparaison entre la France et l'Amérique sur la question du contrat social, voir R.R. Palmer, *The Age of Democratic Revolution: A Political History of Europe and America, 1760-1800*, Princeton University Press, 1959.
4. Chevalier de Metternich, *Lettres historiques, politiques et critiques sur les événements qui se sont passés depuis 1778 jusqu'à présent*, Londres, voir t. V, lettre 1, cité dans Roger Barny, *Prélude idéologique à la révolution française, Le rousseauisme avant 1789*, Annales littéraires de l'Université de Besançon, 1985, p. 48-49. Pour les caractéristiques d'un peuple propre à la législation, voir le *Contrat social* p. 390-391. La seule condition inapplicable a trait à la taille du pays (un « peuple dont chaque membre est connu de tous ») et on peut se demander dans quelle mesure Rousseau aurait révisé son verdict, en regard notamment de l'applicabilité des autres conditions.
5. T. Paine, *Rights of Man*, *op. cit.*, p. 299.

Bien que Philip S. Foner ait donné ici le *Contrat social* comme référence au lecteur de Paine, on peut douter de la chose dans la mesure où, selon l'étude de Paul Merrill Spurlin, c'est-à-dire *Rousseau in America 1760-1809*, on ne pourrait désigner jusqu'en 1776, en Amérique, qu'une demie douzaine de citations en provenant<sup>6</sup>. En revanche, selon Sven Stelling-Michaud, Thomas Paine aurait lu l'*Extrait du projet de paix perpétuelle* de Rousseau, traduit en anglais en 1761 et paru en seconde édition en 1767 à Londres<sup>7</sup>. Le terme « animation » utilisé par Paine pour qualifier la contribution de Rousseau et de Raynal à cet « esprit d'enquête politique » qui, diffusé dans toute la nation, prépara la révolution de 1789 est révélateur. On peut le comparer aux termes employés pour désigner la contribution des autres philosophes : « jugement, connaissance des lois » pour Montesquieu, « esprit » pour Voltaire, « maximes morales et systèmes économiques » pour Quesnay et Turgot. Dans ce contexte, le terme « animation » s'inscrit assez bien dans le phénomène que Gordon H. McNeil appelait le « culte de Rousseau » ou Carol K. Blum son « mythe », quelque chose qui sans relever de ce que H. Gouhier a appelé « sa légende » traduit l'influence de Rousseau dans un style plutôt que dans une théorie<sup>8</sup>.

Du reste, on se rappellera, à propos de Paine, cette déclaration que Rousseau n'eut sans doute pas désavouée. Paine affirmait n'avoir tiré sa théorie que de lui-même et de ses réflexions sur les événements. Il avait écrit : « When I turned my thoughts toward matters of government I had to form a system for myself »...« Every person of learning is finally his own teacher<sup>9</sup>... »

Quoi qu'il en soit, on remarquera avec Paul Merrill Spurlin qu'à propos de l'influence directe de Rousseau sur la pensée américaine, le

---

6. Paul Merrill Spurlin, *Rousseau in America, 1769-1809*, University of Alabama Press, 1969, p. 104.

7. Voir Rousseau, *Œuvres complètes*, t. III, Introductions, p. cxliv. Voir B. Fay, *L'esprit révolutionnaire en France et aux Etats-Unis à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1924 et G. MacKee, *Jefferson ami de la Révolution française*, Lorient, 1928. Par ailleurs, selon P.M. Spurlin, *op. cit.* p. 74, Benjamin Rush, ami et admirateur de Paine, approuvait les méthodes pédagogiques de l'*Émile*, ce qui suggère que Paine ait pu les connaître.

8. Gordon H. McNeil, « The cult of Rousseau and the French Revolution », *Journal of the History of Ideas*, Vol. VI, 1945, p. 197-212, Carol K. Blum, « Rousseau's concept of virtue and The French Revolution », pp. 29-48, en particulier p. 30, Henri Gouhier, « Jean-Jacques Rousseau : histoire et légende » pp. 7-25; voir aussi P.M. Spurlin, *op.cit.* en particulier. pp. 66, 69, 80-81, 101-103.

9. T. Paine, A.R. pp. 496-497.

cas de Paine est un cas spécial, « still unresolved, perhaps unsolvable<sup>10</sup> ». L'ironie de cette histoire, c'est que parmi les premières et rares mentions explicites du *Contrat social* dans la pensée américaine, on trouve les références faites par James Chalmers (alias « Candidus ») et John Quincy Adams (alias « Publicola ») dans leurs écrits attaquant successivement le *Common Sense* de Paine puis ses *Rights of Man*<sup>11</sup>. Si bien que tout se passe comme si ce n'est guère qu'en invoquant Rousseau contre Paine que l'on n'ait pu jusqu'ici établir quelque rapport entre eux.

En procédant à l'analyse du rapport entre le sens commun et la révolution, tel que ce rapport s'établit dans les textes de Rousseau et de Paine, mon espoir est de faire ressortir le réseau notionnel et axiologique qui situe ces deux grands noms du XVIII<sup>e</sup> siècle aux antipodes par rapport au thème de la révolution. Dans le cas de Paine, cette étude permettra de mettre en évidence l'originalité de sa conception du sens commun. Dans le cas de Rousseau, cette étude permettra de scruter plus avant cette tension entre l'ingrédient décidément révolutionnaire de sa pensée politique et ses propos plus que réservés sur le phénomène des révolutions. À mon avis, c'est justement cette tension qui explique que Rousseau ait pu être qualifié tour à tour de penseur révolutionnaire, conservateur, voire antirévolutionnaire<sup>12</sup>, à cause, on le verra ici, d'une indécidabilité de principe qui marquant, dans son esprit, le phénomène révolutionnaire, exigera à son sujet le recours au sens commun.

---

10. Paul Merrill Spurlin, *op. cit.* p. 12.

11. Paul Merrill Spurlin, *op. cit.* pp. 61-62.

12. Voir Maurice Cranston, « Rousseau and the Ideology of Liberation », *The Wilson Quarterly*, New Year's 1983, pp. 146-157 et aussi « Rousseau et l'aristocratie », *Annales de la Société J.-J. Rousseau*, pp. 139-158. Lester G. Crocker, « Order and Disorder in Rousseau's Social Thought », *PMLA*, 1979, pp. 247-260, *Jean-Jacques Rousseau, the Prophetic Voice*, New York, Macmillan, 1973, et *Rousseau's social contract: An Interpretative Essay*, The Press of Case Western Reserve University, Cleveland, 1968. Henri Peyre, « The Influence of Eighteenth Century Ideas on the French Revolution », *Journal of the History of Ideas*, Vol. X, 1949, pp. 63-87, Michele Ansart-Dourlen, *Dénaturation et violence dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Klincksid, 1975, pp. 140-142; Gordon H. McNeil, « The Anti-Revolutionary Rousseau », *American Historical Review*, n° 58, 1952-53, pp. 808-823; Raymond Polin, *La politique de la solitude. Essai sur Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Éditions Sirey, 1971, pp. 219-220; James Miller, *Rousseau, Dreamer of Democracy*, Yale University Press, 1984, Roger Barny, *Prélude idéologique à la révolution française. Le rousseauisme avant 1789*, *op. cit.*, Robert Derathé, « Les rapports de l'exécutif et du législatif chez Jean-Jacques Rousseau », dans *Rousseau et la philosophie politique*, Paris 1965, p. 166; Carol K. Blum, « Rousseau's concept of virtue and the French Revolution », *op. cit.*

Pour les fins de cette étude, je m'en tiendrai d'abord à la manière dont s'esquisse le rapport entre la raison et la révolution dans le premier grand pamphlet de Paine, voué à la défense de la révolution américaine, son très célèbre *Common Sense*, paru dans le *Pennsylvania Magazine* en 1776. En conclusion de cette brève analyse, je dirai quelques mots sur la manière dont se poursuit l'aventure révolutionnaire du sens commun dans la seconde révolution dont Paine a défendu la cause, la révolution française de 1789 que justifiait le non moins célèbre *Rights of Man* paru en 1791-1792<sup>13</sup>.

La thèse principale que je soutiendrai ici est la suivante : d'une part, l'ouvrage de Paine donne un sens nouveau à l'expression « sens commun » dans la philosophie morale et politique et d'autre part ce sens nouveau n'est pas une transgression des principes mêmes du sens commun. Associé à l'audace plutôt qu'à la prudence modérée qui caractériserait l'attitude pratique de l'homme de bon sens, le sens commun de Paine est aussi associé à la création d'un plan rationnel d'avenir plutôt qu'à cette défense d'un consentement universel sur des vérités immuables dont on fait l'essentiel de l'attitude théorique du sens commun.

La raison en est, ainsi que le révèle l'analyse de *Common Sense*, que s'effectue chez Paine un déplacement critique des indices de la modération attribuée au sens commun. Dès l'Avant-propos, Thomas Paine écrit : « Les sentiments contenus dans les pages qui suivent n'ont pas encore la vogue assurant la faveur générale ». L'explication en est qu'une « longue habitude de ne *pas* penser qu'une chose est fausse/mauvaise lui procure une apparence de justesse/rectitude ». D'où cet interminable combat qui a le plus souvent l'apparence d'une accalmie douteuse : « Le temps, explique Paine, convertit plus de monde que la raison ».<sup>14</sup>

Donnant d'entrée de jeu à l'historicité des opinions un rôle prééminent dans la fabrication des erreurs politiques, Paine reconduit les rapports entre la doxa et la vérité politique à des coefficients d'historicité. Du même coup, si le sens commun doit de quelque façon faire irruption

13. Philip S. Foner, éditeur, *The Complete Writings of Thomas Paine*, New York, The Citadel Press, 1945. Dans ce qui suit, j'utiliserai les abréviations suivantes: C.S. pour *Common Sense*; A.C. pour *The American Crisis*; R.M. pour *Rights of Man*; A.R. pour *The Age of Reason*; A.J. pour *Agrarian Justice*; dans le cas de RM, les renvois sont à l'édition A. Seldon, *Everyman's Library*, New York, 1969. Pour une analyse plus détaillée de *Common Sense*, voir mon étude « Thomas Paine: un sens commun révolutionnaire », *Études françaises*, 1989, p. 55 à 68, vol. 25, 2 / 3.

14. C.S. 3; voir A.C. III, 87, A.C. X, 196-197; A.C. II, 63.

dans l'histoire, ce sera pour s'associer à une formidable tâche, celle exigeant de départager le temps et la raison dans le combat inégal auquel ils sont acculés. Il aura à *prendre la mesure* d'opinions, voire de principes séculaires et d'une rationalité possible inscrite dans les exigences du moment. Et ce moment, ce « now » dont Paine tentera, tout au long de *Common Sense*, de faire concevoir la nécessité morale et historique inscrit le sens commun dans une rupture de temporalité dont le premier indice est l'historicisation du sens commun, c'est-à-dire la transposition dans la question de la vérité des catégories critiques s'opposant à la notion d'hérédité dans le domaine politique et moral. Car de la même manière qu'il n'y a pas, selon Paine, de pouvoir héréditaire légitime, ni de droit héréditaire, ni d'intelligence, de sagesse ou de vertu héréditaires, il n'y a pas non plus de principe, voire de vérité héréditaires, la longévité, la durabilité, voire la pérennité des principes étant expressément associées à des indices d'erreur<sup>15</sup>.

D'où l'importance d'une temporalité en rupture pour que la question de la validité des principes politiques puisse être posée. C'est *la nécessité historique* qui forcera le sens commun à revenir à la question des principes et cette nécessité surgira quand un « abus de pouvoir long et violent » le forcera à mettre en cause des principes séculièrement tenus pour vrais. Lorsque Paine affirme dans les pages qui suivent, je n'offre rien de plus que « simple facts, plain arguments and common sense<sup>16</sup> », il faut comprendre la manière dont il entend le recours à ce qui est simple. Il écrit : « Je tire mon idée sur la forme du gouvernement d'un principe de la nature que nul art ne peut renverser, à savoir que plus une chose est simple moins elle sujette au désordre et plus elle est facile à réparer quand elle le devient<sup>17</sup> ». Cette maxime qui associe la simplicité à l'ordre par le biais d'un principe de la nature recèle cependant un message doublement inattendu.

Elle permet en effet de détecter l'*avantage* qui se rattache aux gouvernements véritablement absolus par rapport au *désavantage* que comportent les gouvernements dits « modérés », c'est-à-dire ceux dont le pouvoir est partagé ou dans les termes de Paine « composé ». Un double repère est en effet susceptible de donner son sens historique à la règle dite « de bon sens » et d'ailleurs citée par Paine dès les premières pages

---

15. C.S. 28, 38-45; le thème revient dans R.M., voir 196-197 (critique du précédent) 61 (critique de la primogéniture), 12, 13, 15, 109 (« the consent of the living »).

16. C.S. 17; cf. R.M. 40, 101, 13.

17. C.S. 6; cf. R.M. 13, 37, 20, 53.

de son ouvrage, la règle du moindre mal<sup>18</sup>. Le premier repère est celui de l'abus, en l'occurrence de l'abus de pouvoir « long et violent ». Et c'est là l'avantage des régimes absolus : ils ne créent pas l'illusion du bien au sein de la souffrance, ni de la justice au sein de l'ordre politique. Par leur simplicité, ils forcent le sens commun à établir et le diagnostic et la cure à propos d'un écart visiblement immodéré. Du même coup, ils forcent le sens commun à percevoir l'abus lui-même comme mode historique d'irruption du politique, c'est-à-dire à refuser toute idéalisation de l'histoire.

Tel n'est pas le cas, cependant, des régimes composés où la complexité de l'organisation politique empêche non seulement de percevoir l'abus, mais transforme l'abus lui-même en modération. Le sens commun sera en quelque sorte « *surprised into reason* » grâce à un nouvel indice lui permettant, par la règle du simple, d'en juger<sup>19</sup>. Ce nouvel indice est celui des souffrances et des maux produits par un régime politique, c'est-à-dire la souffrance du peuple comme catégorie politique vouée à la détermination historique de la maxime du moindre mal.

La maxime du moindre mal prend pourtant alors un sens inattendu. D'un côté l'abus, de l'autre côté, une soi-disant modération que le recours à la souffrance comme catégorie politique permet d'analyser, d'un côté donc l'abus, d'un autre côté la souffrance abusive. Le sens commun saura que pour établir de quel côté se trouve le moindre mal, il devra chercher *ailleurs* que dans ces extrêmes. En ayant substitué la souffrance à la stabilité comme indice de légitimité de l'ordre politique, il aura donné à la règle de simplicité son sens critique et prospectif lié à une justice à advenir.

Quand il s'agira de procéder à la réfutation de la thèse dite de « réconciliation » entre les États-Unis et la Grande-Bretagne, le sens commun ne pourra donc faire un absolu de la « *quiet method*<sup>20</sup> ». D'une part, toutes les méthodes sereines pour aboutir à la paix ont jusqu'ici échoué. D'autre part, et cela est plus grave, la « *quiet method for peace* » comporte une modération malavisée dont la racine se trouve dans un ensemble de contradictions dont elle gomme les aspérités par le pouvoir des mots. Or, on ne saurait confondre, insiste Paine, l'amour et l'honneur avec le feu et l'épée; on ne saurait confondre l'ennemi et l'ami, ni espérer transformer l'un en l'autre par l'altération d'un nom<sup>21</sup>.

---

18. C.S. 5.

19. C.S. 38.

20. C.S. 18, 23, 44; A.C. III 97; AC VII, 148.

21. C.S. 26, 22; voir 40, 5.

Par cette dénonciation de ce que Paine appelle « ill-judged moderation », le sens commun pourra déterminer la cure, c'est-à-dire conclure à « la seule ligne simple », à savoir l'indépendance par la séparation. Car de la même manière que la collusion de la temporalité et de la rationalité a imposé au sens commun de départager le temps et le vrai, de la même manière que la découverte de l'abus comme mode d'irruption du politique l'a forcé à départager la fable et l'histoire, de la même manière, le recours à la souffrance lui permet de départager les sentiments moraux naturels et leur manipulation. L'abus politique des régimes absolus avait forcé le sens commun à refuser toute idéalisation de l'histoire. La guerre des régimes « modérés » le force à refuser toute idéalisation des sentiments naturels. Elle le force à mettre au compte de l'abus le détournement des affections morales effectué sur le dos du commun.

C'est justement le détournement de l'histoire par l'idéalisation soit du passé (abus), soit des sentiments naturels (la fausse modération) qui amènera le sens commun à rejeter le principe d'une prudence qui reconduirait dans le futur le modèle impératif du compromis. Le compromis en effet n'inscrit dans l'avenir que le *fantasme* (mais non les bases) d'un contrat social et il n'inscrit ce fantasme que dans la personne de ceux dont l'histoire a montré l'*impropriété* politique. Dans les deux cas, il relève d'une prudence complètement désarticulée de la prévoyance tirant leçons des erreurs passées, c'est-à-dire quant à l'avenir, d'une énormité. Enormité d'autant plus grande que le compromis impose un scénario du futur au sein duquel s'érige en principe la désappropriation de l'avenir lui-même, c'est-à-dire l'obligation de dépendre d'un autre pour le définir. L'appropriation de l'avenir, c'est-à-dire le refus d'une dépendance indéfinie à l'égard du futur de l'autre, exige donc de tirer la ligne plutôt qu'indéfiniment reporter le point.

Le plus intéressant dans la manière dont le sens commun refuse le compromis comme fondement impératif de la rationalité prospective, c'est la nouvelle formulation qu'il implique de l'unité. Car l'unité y devient un horizon plutôt qu'une base; elle y devient une notion elle-même prospective, une question dont la réponse n'est qu'à demie acquise par la séparation. À propos de l'unité, on sait déjà que le sens commun sera soucieux d'en éviter l'instauration future sous le mode de l'abus. Averti par l'histoire, il refusera les Massanellos. Dans *Common Sense* tout ce qu'il sait de son avenir, c'est que son unité procédera d'une méthode démocratique. Il ne sait pas jusqu'où le mènera sa compréhension nouvellement acquise que, dans certaines circonstances, rationnel et raisonnable riment avec révolution.

Si on en croit Paine, en tous cas, l'intrusion du sens commun dans la rationalité prospective est susceptible de le conduire à d'autres révolutions. Par exemple, à l'addition révolutionnaire du principe d'égalité à la liste des droits que fera la France en 1789 et dont les *Rights of Man* (1791) donneront à comprendre que le sens commun l'a approuvée. Addition d'une révolution « dans la civilisation », c'est-à-dire la lutte pour l'élimination de la pauvreté, celle pour laquelle plaidera le dernier grand pamphlet de Paine, c'est-à-dire son *Agrarian Justice* (1795-1796), sans oublier la révolution dans la religion qu'aura tenté d'établir *The Age of Reason* (1794) comme conséquence logique et naturelle de la révolution politique. Dans les termes ultimes de Paine, singulièrement évocateurs de l'Avant-propos à *Common Sense*, le problème d'une rationalité prospective, elle-même critiquement inscrite dans le départage du temps et de la rationalité, est que « The eye accustomed to darkness can hardly bear at first the broad daylight ». Il explique : « As we have not at one instant renounced all errors, we cannot at one stroke acquire knowledge of all our rights<sup>22</sup> ».

En interrogeant Rousseau du point de vue de Paine, qui a une conception centrale pour ne pas dire univoque et du reste tout à fait moderne de la révolution, c'est-à-dire un changement brusque et total de régime politique fondé sur une perspective républicaine ou démocratique, apparaît dans un premier temps une différence majeure avec Rousseau. J'entends pour ce dernier la polysémie du terme « révolution » dans son œuvre, ce qui suggère en retour l'idée que l'histoire a peut-être versé, quant à la notion rousseauiste de révolution, dans l'illusion d'optique, dans la mesure où elle en a rapporté le propos à un seul paradigme, je veux dire la révolution de 1789 et ses suites sous la Terreur. Alors que chez Paine, en effet, la révolution n'a de sens que dans une perspective démocratique, pour Rousseau, le phénomène révolutionnaire est un phénomène multiple qui, dans sa multiplicité même, agit à la manière d'une loi de l'histoire dont on ignore (et surtout le sens commun) la contribution réelle au contrat social.

Je m'en tiendrai ici aux passages où, dans son œuvre politique, Rousseau parle expressément et explicitement de révolution. Dans l'ensemble de ces occurrences du terme « révolution », la première chose à remarquer est donc la polysémie du terme. Il y est question de la

---

22. A.J. 606, cf. A.C. X, 198. Je prépare en ce moment une seconde étude sur la manière dont les *Rights of Man* prolonge et confirme le modèle de *Common Sense*. Toutes les références à Rousseau proviennent des *Œuvres complètes*, Édition « La Pléiade ».

révolution produite par la chute du trône de Constantin, des révolutions à Athènes, de la révolution des planètes, ceci dès le premier *Discours sur les sciences et les arts*<sup>23</sup>. Il est question des révolutions des peuples accoutumés à des maîtres, des révolutions du spectacle de la nature, des révolutions dans l'art de communiquer ses pensées, de la première révolution qui forma les familles, des révolutions du globe qui détachèrent des îles, de la grande révolution introduite par la métallurgie et l'agriculture, des révolutions introduisant les distinctions du riche et du pauvre, du puissant et du faible, du maître et de l'esclave, des révolutions dans les formes de gouvernement que le temps amène nécessairement, des révolutions conduisant au despotisme et tout ceci, dès le second *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*<sup>24</sup>. À cette polysémie déjà redoutable, et pour s'en tenir ici aux additions, le *Jugement sur le projet de paix perpétuelle* de l'Abbé de St-Pierre ajoutera la « grande révolution » que proposait le projet de « République chrétienne »<sup>25</sup>, le *Jugement sur la polysynodie*, la révolution que cette polysynodie représente<sup>26</sup>. Surviennent ensuite, dans *La Nouvelle Héloïse*, la révolution intérieure, morale de Julie et de Saint-Preux;<sup>27</sup> dans *l'Émile*, la révolution dans l'état de santé ou encore les révolutions inévitables dans la vie civile<sup>28</sup>, de nouveau la révolution diurne et la révolution du globe<sup>29</sup>. *Le Contrat social* parle de révolutions dans les États (évoquant Sparte, Rome, la Suisse et la Hollande), de révolution dans un ministère, de révolution dans le culte et de révolutions des empires<sup>30</sup>.

Outre cette polysémie, on remarquera la continuité du thème révolutionnaire, quelque chose comme une conscience des révolutions en tant que loi de l'histoire ce qui suggère que cette « aversion » pour les révolutions dont Rousseau fait l'aveu dans *Rousseau juge de Jean-Jacques*<sup>31</sup> procède moins du réflexe aversif dit « conservateur » que d'une

23. 1<sup>er</sup> Discours, p. 6, 10, 18.

24. 2<sup>e</sup> Discours, p. 113, 144, 148, 167, 171, 187, 190, 191.

25. *Jugement sur le projet de paix perpétuelle*, p. 600.

26. *Jugement sur la polysynodie*, p. 637.

27. *Nouvelle Héloïse*, p. 177, 215, 354, 355, 364.

28. *Émile*, mss Favre, 73, *Émile* 468, 376; voir *Nouvelle Héloïse*, p. 331.

29. *Émile* 433, 468.

30. *Contrat social*, 319, 412, 444.

31. *Rousseau juge de Jean-Jacques*, p. 935. « Mais malgré ces distinctions si souvent et forment répétées »... « les grandes nations ont pris pour elles ce qui n'avait pour objet que les petites républiques et l'on s'est obstiné à voir un promoteur de bouleversements et de troubles dans l'homme du monde qui porte un plus vrai

réflexion sur un phénomène apparemment inévitable et dont les effets historiques sont à tout le moins ambigus. Cette idée que les révolutions sont inévitables, Rousseau l'exprime à plusieurs reprises, d'abord directement. Dans le second *Discours*, il parle de ces « révolutions dans la nature des gouvernements que le temps y amènera nécessairement<sup>32</sup> ». Dans l'*Émile* il évoque « l'ordre de la société... [qui] est sujet à des révolutions inévitables<sup>33</sup> ». De même, dans le *Contrat social*, il parle des exceptions à la règle du rapport entre le climat et la forme de gouvernement, lesquelles « produisent tôt ou tard des révolutions qui ramènent les choses dans l'ordre de la nature<sup>34</sup> ». Rousseau en parle aussi indirectement. Par exemple, pour ces peuples accoutumés à des maîtres, il écrit « leurs révolutions les livrent presque toujours à des séducteurs<sup>35</sup> », comme si le phénomène n'était pas rare. De même, toujours dans le second *Discours*, l'inévitabilité du phénomène révolutionnaire apparaît indirectement encore dans cette longue fresque des « différentes révolutions » (loi, droit de propriété; magistrature; pouvoir arbitraire) aboutissant à cette distinction du « maître et de l'esclave » comme au terme auquel aboutissent tous les autres « jusqu'à ce que de nouvelles révolutions dissolvent le gouvernement, ou le rapproche de l'institution légitime<sup>36</sup> ».

Quant à l'ambiguïté du phénomène révolutionnaire, si on l'analyse comme une loi de l'histoire, elle apparaît d'une double manière. D'une part, et c'est sur ce thème que l'on a surtout insisté en parlant de l'« aversion » de Rousseau pour les révolutions, les révolutions se succèdent sans que leurs résultats ne correspondent à une amélioration soit politique, soit sociale. C'est évidemment le cas, cité dès le premier *Discours*, de la Grèce : « toujours savante, toujours voluptueuse et toujours esclave » Athènes, écrit Rousseau, « n'éprouva plus dans ses révolutions que des changements de maîtres<sup>37</sup> ». C'est aussi le cas de ces révolutions des « peuples accoutumés à des maîtres ». Le second *Discours* dit qu'elles « ne font qu'aggraver leurs chaînes<sup>38</sup> ». C'est

---

respect aux lois, aux constitutions nationales et qui a le plus d'aversion pour les révolutions et pour les ligueurs de toute espèce qui la lui rendent bien ».

32. 2<sup>e</sup> *Discours*, p. 190, cf. p. 148.

33. *Émile*, 201, cf. 468, 376.

34. *Contrat social*, pp. 415-416.

35. 2<sup>e</sup> *Discours*, p. 113.

36. 2<sup>e</sup> *Discours*, p. 187.

37. 1<sup>er</sup> *Discours*, p. 10.

38. 2<sup>e</sup> *Discours*, p. 113.

encore le cas de cette « grande révolution » qu'introduisent la métallurgie et l'agriculture : à la limite, on vit « l'esclavage et la misère germer et croître avec les moissons<sup>39</sup> ». Le tout culmine, on le sait, dans le despotisme qui au sein de ces révolutions élève « par degrés sa tête hideuse », parvenant « enfin » à s'établir jusque sur les « ruines de la République<sup>40</sup> ». À cette enseigne, paraît quasiment bénigne pour ne pas dire dérisoire l'inconstance du gouvernement royal dont parlera le *Contrat social* en valorisant les républiques pour leurs vues « plus constantes et mieux suivies, au lieu que chaque révolution dans le Ministère, [d'un gouvernement royal] en produit une dans l'État<sup>41</sup> ».

D'autre part, cependant, et Rousseau l'admet en toutes lettres, les révolutions se succèdent et apportent aussi des améliorations. Tel fut le cas de la chute du trône de Constantin, dont parle le premier *Discours* avec une insistance que confirme les *Observations et réponses de Rousseau sur la critique qui en avait été faite*. Rousseau note en effet (il nous faudra y revenir) que cette révolution ramena le peuple au sens commun, en termes plus nets, à l'ignorance socratique, une fois rejetés « les grands mots d'Aristote et l'impertinente doctrine de Raymond Lulle », c'est-à-dire des siècles entiers de scolastique avec tout ce que cela représentait de l'effet néfaste du progrès des connaissances sur les révolutions des mœurs<sup>42</sup>. Tel fut le cas aussi des révolutions qui donnèrent naissance à cet « art sublime », l'art « de communiquer ses pensées et d'établir un commerce entre les esprits ». Le second *Discours* en parle comme d'ores et déjà loin de son origine et à prodigieuse distance de sa perfection<sup>43</sup>. Telle fut aussi le cas de cette « heureuse révolution » dont Julie célèbre le caractère bénéfiquement soudain et moralement bénéfique : l'honneur et la vertu triomphant dans les actes sur la passion et l'amour<sup>44</sup>. Mais telles furent aussi ces révolutions qui, dans le *Contrat Social*, ramenèrent les choses dans l'ordre de la nature (il s'agit du rapport entre le climat et les formes le gouvernement)<sup>45</sup>, pour ne pas épiloguer sur le cas de Sparte (après Lycurgue), de Rome (après les Tarquins) et de la Suisse, la Hollande (après « l'expulsion des Tyrans ») : ces États ont repris « la vigueur de la jeunesse » grâce à leurs révolutions<sup>46</sup>.

39. 2<sup>e</sup> *Discours*, p. 171.

40. 2<sup>e</sup> *Discours*, 190, 191.

41. *Contrat social*, p. 412.

42. 1<sup>er</sup> *Discours* p. 6, voir *Observations* pp. 102 et 76.

43. 2<sup>e</sup> *Discours*, p. 148.

44. *Nouvelle Héloïse*, 355, 374.

45. *Contrat Social*, p. 416.

46. *Contrat Social*, première version, p. 319.

Cette bivalence possible des révolutions s'éclaire quand, à propos de la polysémie du terme « révolution » dans les passages explicites de Rousseau, on ajoute la présence, chez lui, d'un double paradigme, dont je ne suis pas sûre que Michel Launay ait rendu la portée en distinguant, dans le vocabulaire politique de Rousseau, une variante politique et une autre non-politique. Parmi les usages non-politiques du terme « révolution », Michel Launay range en effet la révolution des planètes dont parle le premier *Discours*, la révolution morale intérieure de Julie et Saint-Preux ainsi que la révolution de l'état de santé dont parle la *Nouvelle Héloïse*, la révolution diurne, les révolutions du globe, la révolution de l'âge des passions et la révolution provoquée par le changement des règles de jeu de concurrence dans l'épisode du gâteau, le tout dans l'*Émile*. Or, outre le fait que pour Rousseau, un rapport étroit unit la révolution morale et la révolution politique au sens où cette dernière, pour être légitime, doit procéder de la vertu, il se trouve que deux modèles non-politiques de révolution, je veux dire le modèle astronomique et le modèle que j'appellerai « thérapeutique » jouent un grand rôle dans la manière dont Rousseau analyse le phénomène politique des révolutions.

Il est clair en tous cas que parlant directement, c'est-à-dire en un sens non métaphorique, de révolution dans un sens astronomique, Rousseau revient à plusieurs reprises à ce mouvement circulaire, en courbe fermée, à rotation constante sur un même axe, lequel ne saurait traduire le périple accompli autrement qu'en un itinéraire qui retourne à son point de départ<sup>47</sup>. Quant aux révolutions de l'organisme, ces convulsions violentes et ces crises brusques qu'une thérapie ultime, je veux dire une médecine du dernier recours, convoque soit à la mort, soit à la régénération totale de l'organisme, Rousseau en parle directement. Par exemple, dans l'*Émile*, alors qu'il est question de la diète alimentaire des nourrices, Rousseau met en garde contre le genre de « changement prompt et total » de la manière de vivre qui même effectué « de mal en mieux est toujours dangereux pour la santé pour les révolutions qu'il peut causer<sup>48</sup> ». Il en parle également dans la *Nouvelle Héloïse* au moment où, à propos de Julie malade, on lui évite la vue de Saint-Preux de crainte qu'elle ne lui cause une « révolution », entendons un redoublement de crise<sup>49</sup>.

47. Sur cette « révolution » et son axe immobile, voir p. 18, (1<sup>er</sup> *Discours*), p. 144 (2<sup>e</sup> *Discours*), p. 168 (2<sup>e</sup> *Discours*), 433, 434, (*Émile*).

48. *Émile*, manuscrit Favre, p. 73.

49. *Nouvelle Héloïse*, p. 331.

Outre ces références au phénomène révolutionnaire entendu directement sous le paradigme astronomique ou médical, plusieurs passages de Rousseau consacrés aux révolutions politiques en reproduisent les caractéristiques, qu'il s'agisse du paradigme astronomique ou du paradigme médical. Dans le premier cas, c'est-à-dire l'idée que comme loi de l'histoire, les révolutions ne sont pas des ruptures mais des reconductions cycliques des mêmes maux, elle transpire d'œuvre en œuvre, dans presque toutes les occurrences. L'idée en apparaît dès le premier *Discours*, parlant des révolutions d'Athènes ne produisant que des changements « de maîtres<sup>50</sup> ». Elle réapparaît dans le second *Discours* où les peuples ont des révolutions qui les livrent presque toujours à des séducteurs<sup>51</sup>. Elle se retrouve dans l'*Émile*, dans cette allusion aux « coups du sort » qui font intervertir, apparemment sans fin, les grands et les petits, les riches et les pauvres, le monarque et les sujets<sup>52</sup>. Elle apparaît encore dans le *Contrat social*, s'agissant des peuples qui, après les révolutions, ont désormais besoin, je dirais à nouveau, d'un maître et jamais de libérateur<sup>53</sup>.

En tant que phénomène historique et en tant que loi de l'histoire, il faut ajouter que les révolutions sont avant tout selon Rousseau des phénomènes cycliques dont l'innovation ne se marque que dans la figure des maîtres et jamais (à part deux exceptions auxquelles je reviendrai) dans la modification de l'axe de rotation. Déjà le premier *Discours* en affirmait la loi en parlant de la Grèce qui, de révolution en révolution, fut toujours esclave<sup>54</sup>. Le second *Discours* est plus éloquent : s'y condense une vingtaine de révolutions, rattachées aux deux « grandes » autour desquelles Rousseau organise sa fresque révolutionnaire, à savoir l'invention des huttes, puis celles de la métallurgie et de l'agriculture, lesquelles révolutions, on le sait, ont culminé dans la manière dont elles ont permis au despotisme d'élever, jusque sur les ruines de la République, sa tête hideuse. C'est de l'ensemble de ces révolutions dont on remar-

---

50. 1<sup>er</sup> *Discours*, p. 10.

51. 2<sup>e</sup> *Discours*, p. 113.

52. *Émile*, manuscrit Favre, p. 201; voir 468. L'idée de reprise de ces « coups du sort » plutôt que simplement leur caractère rare apparaît dans les clauses d'inévitabilité de ces révolutions, ainsi que dans le rejet du principe selon lequel il faudrait accoutumer à l'uniformité de la vie civile (voir p. 376).

53. *Contrat social*, p. 319. Obéissent aussi au modèle cyclique les révolutions mentionnées dans l'*Extrait pour le Projet de paix perpétuelle* (p. 569), *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, p. 56, voir la préface à *Narcisse*, p. 97.

54. 1<sup>er</sup> *Discours*, p. 10.

quera qu'elles furent lentes et qu'elles se succédèrent par transitions insensibles que Rousseau a dit qu'elles offriraient « la matière d'un ouvrage considérable », lequel dévoilerait notamment « toutes les faces de l'inégalité jusqu'à ce jour et dans les siècles<sup>55</sup> ». Le *Contrat Social* reprend lui aussi cette idée d'une révolution comme retour au même dont l'innovation ne se joue que dans la figure du maître : « sitôt que ses fers sont brisés, ... il lui faut un maître et jamais un libérateur ». C'est ainsi qu'Émile concluait ses voyages, en affirmant qu'à force « de vouloir être indépendants les hommes se font esclaves<sup>56</sup> ».

Quant au paradigme médical, c'est-à-dire l'idée de révolution dans l'état de santé d'un organisme qui, comme phénomène ultime, renvoie soit à la mort, soit à une régénération, on en retrouve aussi les caractéristiques dans plusieurs passages consacrés à des révolutions politiques. C'est le cas de la régénération due à la chute du trône de Constantin dont parle le premier *Discours* et qui a ramené le peuple au sens commun<sup>57</sup>. Pour le dilemme que représente cette alternative, c'est le cas dont parle le second *Discours*, en se référant à la relation entre maître et esclave consécutive aux multiples révolutions dont nous parlions plus haut. Cette relation, dit Rousseau, est le terme auquel aboutissent tous les autres « jusqu'à ce que de nouvelles révolutions dissolvent tout à fait le gouvernement ou le rapprochent de l'institution légitime<sup>58</sup> ».

Le *Contrat social* contient lui aussi deux exemples. S'agissant du rapport entre les climats, les formes de gouvernement et même de l'espèce d'habitants qu'elles doivent avoir, Rousseau admet des exceptions à la règle, celles qui dit-il « confirment la règle en ce qu'elles produisent tôt ou tard des révolutions qui ramènent les choses dans l'ordre de la nature<sup>59</sup> ». L'exemple le plus révélateur est cependant ici celui de Sparte, après Lycurgue, de Rome, après les Tarquins et « parmi nous », dit Rousseau, l'exemple de la Suisse et de la Hollande, après

---

55. 2<sup>e</sup> *Discours*, p. 190. La vingtaine de révolutions inclut: révolutions dans l'art de communiquer ses pensées (p. 148), invention des luttes (p. 167), sorte de propriété (p. 167), besoin d'un autre, disparition de l'égalité, propriété, travail, forêts transformées en campagnes, esclavage/moissons (p. 171), riche/pauvre, puissant/faible, maître/esclave (p. 187), multitude opprimée, oppression, faibles traités de séditeux, politique mercenaire, impôt, guerre, ennemis de la patrie, préjugé/science, chef/désunion, droit/force (p. 191).

56. *Contrat social*, p. 319, *Émile* p. 855.

57. 1<sup>er</sup> *Discours*, p. 6; voir *Observations*, p. 56.

58. 2<sup>e</sup> *Discours*, p. 187.

59. *Contrat social*, p. 416.

l'expulsion des Tyrans<sup>60</sup>. D'une part, en effet, Rousseau y établit explicitement un parallèle entre les révolutions politiques et ces états de crise ou de maladies qui, chez les individus, « bouleversent la tête et ôtent le souvenir du passé<sup>61</sup> ». D'autre part, Rousseau y admet la possibilité d'une révolution permettant une régénération politique : « il se trouve quelques fois dans la durée des États des époques violentes où les révolutions font sur les peuples ce que certaines crises font sur les individus, où l'horreur du passé tient lieu d'oubli et où l'État embrasé par la guerre civile renaît pour ainsi dire de sa cendre et reprend la vigueur de la jeunesse en sortant des bras de la mort<sup>62</sup>. »

Il faut donc insister sur le fait que Rousseau reconnaît le caractère bénéfique de certaines révolutions historiques, car même si dans le passage que nous venons de citer, il s'était empressé d'ajouter que « ces événements sont rares », voire que ces révolutions régénératrices sont en définitive des « exceptions<sup>63</sup> », la possibilité théorique d'une révolution régénératrice n'est pas, en principe, niée. Cette possibilité apparaît ailleurs, dans les passages consacrés explicitement au phénomène révolutionnaire et notamment dans les « peut-être », « presque », « à moins de » qui nuancent les propos de Rousseau sur la loi cyclique (et funeste) des révolutions.

Ainsi, les *Observations*, suite au premier *Discours*, parlent-elles d'une révolution « *presqu' aussi à craindre que le mal à guérir*<sup>64</sup> ». Le second *Discours*, parlant des révolutions des peuples accoutumés à un maître, dit qu'elles les livrent « *presque toujours à des séducteurs*<sup>65</sup> ». Parlant des situations sans remède, Rousseau écrit encore « leurs cœurs une fois gâtés le seront toujours et il n'y a plus de remède à moins de quelque grande révolution<sup>66</sup> ». C'est la formule même de Julie, dans la *Nouvelle Héloïse* : « Je penserais qu'une âme une fois corrompue l'est pour toujours... à moins que quelque révolution subite...<sup>67</sup> ». Évoquant

60. *Contrat social*, p. 319.

61. Le parallèle entre la manière dont Julie décrit sa « révolution heureuse » et la manière dont Rousseau décrit ici le cas de quatre révolutions réussies ne manque pas de frapper. Voir, en particulier, dans la *Nouvelle Héloïse*, pp. 354-355, 364.

62. *Contrat social*, p. 319.

63. *Contrat social*, p. 319. Rousseau précise que la possibilité d'une exception à la révolution comme loi générale de l'histoire réside toujours dans la constitution particulière de l'État qui fait exception.

64. 1<sup>er</sup> *Discours, Observations*, p. 56.

65. 2<sup>e</sup> *Discours*, p. 113.

66. 1<sup>er</sup> *Discours, Observations*, p. 56.

67. *Nouvelle Héloïse*, p. 364.

le rôle des femmes dans les révolutions (« c'est par les femmes que viennent les révolutions ») tout en mentionnant Sparte, les Germains et Rome, Rousseau s'écriait, dans *Émile et Sophie ou les Solitaires*, « Que de grandes choses on ferait avec ce ressort [les femmes juges naturels du mérite des hommes] si l'on savait le mettre en œuvre<sup>68</sup> ».

À cette possibilité théorique d'une révolution régénératrice, avérée par l'histoire elle-même, s'ajoutent deux révolutions dont le modèle entraîne chez Rousseau une approbation explicite. La première, approuvée sans réserve, est celle qui à la suite de la chute du trône de Constantin ramena le peuple au sens commun<sup>69</sup>. De cette révolution-là, Rousseau ajoute même « nous en aurions grand besoin d'une autre<sup>70</sup> », ce qui, en termes approbatifs est chez lui le sommet de l'adhésion. La seconde révolution dont le modèle entraîne chez Rousseau une autre approbation explicite est celle que proposaient Henri IV et Sully, dans leur projet de « République chrétienne ». Là encore, l'approbation de Rousseau se fait si explicite qu'il déclare le projet avorté pour avoir été « trop bon » pour être adopté<sup>71</sup>.

Ce qui est intéressant ici est la manière dont le sens commun (ou le bon sens) dégage, chez Rousseau, les leçons à tirer de ces deux révolutions historiquement ou potentiellement heureuses. Dans les deux cas, la leçon à tirer est plus que réservée. Dans le premier cas, la chute du trône de Constantin, c'est-à-dire après des siècles de scolastique, le retour au sens commun, Rousseau dira que même plus que hautement désirable, une semblable révolution serait aussi à craindre que le mal à guérir<sup>72</sup>. Il s'agit ici, on l'a dit, d'un sens commun associé à l'ignorance socratique, condition même du retour aux mœurs. On parle ici en fait de l'indice le plus sûr quand il s'agit de connaître les peuples, c'est-à-dire en comparer les connaissances et les révolutions des mœurs<sup>73</sup>.

68. *Émile et Sophie ou les solitaires*, p. 742.

69. *1<sup>er</sup> Discours*, p. 6.

70. *1<sup>er</sup> Discours, Observations*, p. 102.

71. *Jugement sur le projet de paix perpétuelle*, p. 599-600.

72. *1<sup>er</sup> Discours, Observations*, p. 56.

73. *1<sup>er</sup> Discours, Observations*, p. 76. Ce n'est pas le seul endroit où l'on peut établir le rapport entre le sens commun ou le bon sens et les révolutions. Voir aussi *1<sup>er</sup> Discours*, p. 102; *2<sup>e</sup> Discours*, pp. 111, 171, 181; *Jugement sur la paix perpétuelle*, p. 600; *Jugement sur la polysynodie*, p. 638; *Contrat social*, pp. 390, 437; *Lettres écrites sur la montagne*, p. 813. On remarquera que, dans l'*Émile*, Rousseau emploie parfois l'expression « sens commun » dans le sens du *sensorium comune* (d'origine aristotélicienne). Sur la question du sens commun, voir mes études « Pourquoi faut-il qu'Émile soit borné », *Dialogue*, XIX, 4, 1980, pp. 612-626 et

Dans le second cas, cette « grande révolution » qui grâce à Henri IV et Sully aurait permis d'espérer qu'une guerre « la dernière » prépara une « paix immortelle<sup>74</sup> », on sait que l'assassinat d'Henri IV par Ravallac en 1610 en bannit « à jamais le dernier espoir du monde<sup>75</sup> ». Le sens commun est ici associé à la révolution par le caractère raisonnable du roi et de son ministre, en l'espèce la sagacité qui leur faisait jouer de l'intérêt des puissances européennes comme d'un instrument de leur réunion<sup>76</sup>. Associé à cette sagacité qui ajuste fins et moyens dans les limites du raisonnable, le sens commun est néanmoins associé aussi à cette loi de l'histoire qui, par la mort d'Henri IV, en fit décréter le projet révolutionnaire « trop bon ». Désormais toute « grande révolution sera impossible<sup>77</sup> ». Chacune exigerait « des moyens violents et redoutables à l'humanité<sup>78</sup> ». Entendons : quand un beau plan, même trop bon, ne peut s'accomplir sans révolution (violente, subite) « qui oserait dire s'il est à craindre ou désirer? » Rousseau ajoute la formulation d'un principe : « il ferait peut-être plus de mal tout d'un coup qu'il n'en préviendrait pour des siècles à venir ».

Insistons encore une fois sur ce « peut-être », ne serait-ce que pour marquer la manière dont une comparaison avec Paine explique chez Rousseau ce qu'il qualifia lui-même d'« aversion » aux révolutions.

---

« Les coefficients idéologiques de l'appel au sentiment », dans *Rousseau et la Société du XVIII<sup>e</sup> siècle*, *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. 51, n° 1, 1981, pp. 17-47.

74. *Jugement sur le projet de paix perpétuelle*, p. 599.
75. *Jugement sur le projet de paix perpétuelle*, p. 599; cf *Extrait du projet de paix perpétuelle*, « toute grande révolution est désormais impossible » p. 569; cf. *Quel'état de guerre naît de l'état social*, « il faut gémir et se taire » p. 609; *Réplique à C. de Beaumont*: « il est impossible d'avoir jamais ni bonnes lois, ni gouvernement équitable », p. 942.
76. Un parallèle intéressant s'impose ici entre la manière dont Henri IV se sert de l'intérêt privé pour favoriser le bien commun et la manière dont, dans *Émile et Sophie ou les solitaires*, une fois devenu esclave, Émile devient contre-maître pour avoir utilisé, avec modération (p. 923), le moment où sa perte en est encore une pour le maître (p. 921) lequel le trouve « sensé » (p. 923). Le chevalier avait, par ses paroles, « enflammé » les esclaves, pour un retour au travail « doux comme des agneaux » (p. 922).
77. *Extrait du projet de paix perpétuelle*, p. 569.
78. *Jugement sur le projet de paix perpétuelle*, p. 600. Le passage en question est plus spécifique: « On ne voit point de Liges 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 ».

Alors que chez Paine, les révolutions relèvent d'une rationalité prospective (c'est même la première fois depuis Noé, disait-il, que surgit la possibilité de fonder un État sur un contrat social)<sup>79</sup>, les révolutions, chez Rousseau, relèvent d'une loi inévitable de l'histoire conjuguant le caractère cyclique des révolutions (au sens astronomique, c'est-à-dire en termes politiques la reconduction de la loi du maître) à l'aggravation cyclique des maux subis par le peuple, à moins que ce dernier, et ceci pour Rousseau est tragique, n'ait franchi le cap de l'oppression jusqu'à risquer une mort probable pour une régénération qui ne l'est pas. Qui, demande Rousseau, oserait?

De ce point de vue, la différence entre Rousseau et Paine à propos du rapport entre le sens commun et la révolution ne réside pas dans le fait que pour Paine, le passé est source d'erreur et de désordre, alors que pour Rousseau, il serait source de vérité et d'ordre. La différence réside en ceci que Paine loge le phénomène révolutionnaire au sein d'une rationalité prospective tirant la ligne sur les abus passés, tandis que Rousseau loge le phénomène révolutionnaire comme loi même de l'histoire, tirant des leçons de la reconduction d'abus par les révolutions.

Pour Paine, le sens commun devient révolutionnaire quand en cherchant le milieu entre des extrêmes, il conçoit que la règle du moindre mal l'accule à chercher *ailleurs* que dans les extrêmes. Le pire étant en quelque sorte accompli, la révolution devient une manière critique de revenir à une modération qui refuse de se donner comme la complice d'abus.

Pour Rousseau, même à propos du phénomène révolutionnaire, sévit toujours la règle du moindre mal. Car au-delà du pire, même accompli, il peut toujours y avoir pire encore<sup>80</sup>, sans compter que du fait que dans certaines situations les peuples n'aient rien à perdre ne s'ensuit pas qu'ils aient, par la révolution, quelque chose à gagner. Ce que l'histoire montre, c'est qu'il y a dans les révolutions une telle indécidabilité de principe, qu'averti des risques à la limite du tragique que représente le moment même de la révolution, le sens commun donnera un sens critique non pas à la modération mais à cette vieille maxime : un tiens vaut mieux que deux tu l'auras. Il refusera de risquer la mort quand l'histoire lui aura appris qu'aux maux qui constituent son « tiens » la probabilité est d'ajouter « deux tu l'auras » toujours sous forme de maux,

79. Thomas Paine, CS, p. 3, 36, 37, RM 199, 290, 210, 151.

80. L'idée d'un remède pire que le mal renvoie aussi à la critique que Rousseau fait de la médecine; voir par exemple le second *Discours*, pp. 138-139 et *Rousseau juge de Jean-Jacques*, pp. 918-920, ainsi qu'*Émile*, livre I.

la possibilité de renchérir sur le pire étant inscrite dans le phénomène révolutionnaire comme loi de l'histoire.

Pour Rousseau, d'ailleurs, les révolutions qui comptent, pour le bien comme pour le mal, furent lentes. C'est de l'état permanent des peuples que naissent leurs prospérités ou leurs calamités réelles, écrit-il<sup>81</sup>. Quant à tous ces moments où le peuple gémit et a raison de le faire, quant à ce droit de résistance à l'oppression que tout peuple libre ne sait pas qu'il peut, de droit, l'exercer, on est reconduit à un schéma où par la révolution les fins et les moyens nécessairement s'opposent, encore que cette nécessité tienne davantage des trahisons de l'histoire face à toute anthropologie normative du politique que de la validité des principes invoqués pour faire une révolution.

À l'encontre de Paine, qui conçoit la révolution comme un phénomène relevant d'une rationalité prospective, Rousseau conçoit donc le phénomène révolutionnaire comme relevant du passé, comme une loi inévitable de l'histoire qui produit le plus souvent une aggravation des chaînes et des fers. Le problème, en somme, c'est qu'en matière d'événements spectaculaires, voire de prodiges, il y a tout autant celui par lequel « le fort se résoud à servir le faible » assurant par là sa suprématie que les prodiges qu'ont faits « tous les peuples libres pour se garantir de l'oppression ». Entre les deux, un *hiatus* qui fait relever le phénomène révolutionnaire d'une indécidabilité de principe, car si la manière dont le fort s'est mis à servir le faible nous renseigne sur les révolutions comme loi aggravante de l'histoire, les prodiges accomplis par les peuples libres pour se garantir de l'oppression nous renseignent sur les dispositions naturelles des hommes pour ou contre la servitude et non sur la légitimité des révolutions<sup>82</sup>. Similairement, autre hiatus, « L'expérience nous apprend tous les jours de quelles causes naissent les révolutions des empires; mais comme il ne se forme plus de peuples, nous n'avons guère que des conjectures pour expliquer comment ils se sont formés<sup>83</sup> ».

Si bien que la possibilité inscrite dans la maxime « il ne faut toucher au gouvernement établi que lorsqu'il devient incompatible avec le bien public » — maxime de politique, rappelle pertinemment Rousseau et non règle de droit — doit surtout respecter avec soin toutes les formalités requises pour se tenir à l'écart du tumulte séditieux et des clameurs d'une faction<sup>84</sup>. Parallèlement, autre maxime, quand on se trouve dans le pire

81. *Contrat social*, p. 420.

82. *2<sup>e</sup> Discours*, p. 132, 176, 181.

83. *Contrat social*, p. 444.

84. *Contrat social*, p. 435.

état où l'on puisse tomber, on ne saurait changer qu'en mieux. C'est là, ajoute Rousseau, l'unique et grande ressource des maux extrêmes quand des hommes de sens et de cœur savent s'en prévaloir. Il ajoute cependant : « tous les moyens de réclame contre l'injustice sont permis quand ils sont paisibles<sup>85</sup> ». Si bien, en somme, que le choix du *moment* de l'institution, ce caractère le plus sûr par lequel on peut distinguer l'œuvre du Législateur d'avec celle du Tyran, sera nécessairement à l'écart des « orages », à l'écart du risque de dissolution<sup>86</sup>.

Une dernière remarque pourtant s'impose, ayant trait à une convergence importante entre Paine et Rousseau quant au rapport entre le sens commun et la révolution. Car pour ces deux grands noms du siècle des Lumières, la manière idéale de faire la révolution — qui apparaît notamment dans leur admiration commune pour le projet d'Henri IV — serait de l'accomplir d'une façon « raisonnable ». Non pas dans le tumulte et la violence, mais dans le calme, la détermination, la planification. Il ne s'agirait pas alors de substituer la réforme à la révolution, si par « réforme » on entend un ensemble de changements, voire d'adaptations ou d'accommodements maintenant le mal à sa racine. Il s'agirait de révolutions extirpant le mal à sa racine mais, dans les termes de Paine, procédant rationnellement. Dans les termes de Rousseau, il s'agirait de ce que Raymond Polin a appelé « des révolutions insensibles », de ces révolutions qui, à l'instar du précepteur d'Émile, prendraient leur temps. Car c'est là, on ne l'a pas assez souligné, cette autre leçon de l'histoire. Funestes ou bénéfiques, les « grandes révolutions » ont pris du temps. Si bien que le problème du rapport entre le sens commun, figure emblématique du raisonnable, et la révolution, figure emblématique du renouveau, renvoie désormais à autre chose qu'à une alliance dont le caractère exceptionnel se justifierait par leur opposition dite typique. Il renverrait à la question suivante : est-il concevable que l'histoire permette un jour au sens commun lui-même de faire à *sa manière* les révolutions? En pensant au sens commun, Paine répondait : il est temps d'en faire le pari. En pensant à l'histoire, Rousseau répondait : hélas, il est trop tard.

*Louise Marcil-Lacoste*  
*Université de Montréal*

---

85. *Lettres écrites de la montagne*, p. 895-896.

86. *Contrat social*, p. 390.