

Leçon 32

Étude du livre I du *Contrat social* de Rousseau

B. Bernardi

Avertissement

On trouvera ici un *commentaire* du livre I du *Contrat social* destiné à faciliter l'étude de ce texte. Pour éviter les méprises, il convient de bien délimiter l'objectif poursuivi.

Lire le *Contrat social*

Le *Contrat social* (1762) ne peut être compris que dans son unité. Celle des quatre livres qui, ensemble, forment ce que le sous-titre annonce : l'exposé des *principes du droit politique* (le commentaire du **préambule** précisera ce que cette notion recouvre). Ces principes sont ceux d'une association légitime (**livre I**), de la souveraineté du peuple (**livre II**), des formes du gouvernement (**livre III**), de la cohésion de l'État (**livre IV**). Cette unité sera prise en compte dans le commentaire : nous verrons qu'il est conçu comme le fondement qui rend les autres possibles. Mais il faut le dire clairement : *la compréhension du livre I et le bon usage du commentaire présenté ici supposent une lecture préalable de l'œuvre entière.*

*(Il existe diverses éditions du *Contrat social* en collections de poche. Pourvu qu'elles soient complètes, toutes sont utilisables. La plus récente est celle que j'ai proposée, avec une introduction et une annotation : (GF-Flammarion). Le présent commentaire ne poursuit pas les mêmes objectifs et ne suit pas la même méthode. Il n'en constitue donc ni un doublet ni un extrait. Il peut être abordé de façon indépendante ou complémentaire.)*

L'objet du livre I du *Contrat social*

Si le **livre I** est tout entier tendu vers les suivants (on le verra, il contient l'amorce de chacun d'entre eux), il n'en a pas moins une unité bien spécifique, qui est celle d'un problème. Ce problème, le préambule et le premier **chapitre du livre I** le formulent, à deux reprises, comme celui de la *légitimité* de l'ordre politique : 1) « Je veux chercher si dans l'ordre civil il peut y avoir quelque règle d'administration *légitime* et sûre » ; 2) « L'homme est né libre, et partout il est dans les fers [...] Comment ce changement s'est-il fait ? Je l'ignore. Qu'est-ce qui peut le *rendre légitime* ? Je crois pouvoir résoudre cette question ».

Dans les deux cas Rousseau part d'un fait : l'ordre civil, c'est-à-dire celui des sociétés humaines instituées — par opposition à « l'état de nature », envisagé dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* (1755), dans lequel les hommes, par hypothèse, n'ont pas de rapports établis entre eux. Ce fait est vu successivement sous deux aspects. Le premier est celui des gouvernements établis (*administration* équivaut, dans le vocabulaire de Rousseau, à *gouvernement*). Le second est la perte de la liberté. La question est donc double : un gouvernement légitime est-il possible ? un ordre civil peut-il restituer aux hommes la liberté ? On verra que leur solution commune ramène ces deux questions à l'unité.

Je m'attacherai à montrer comment Rousseau énonce, élabore et résout son problème.

L'objectif du commentaire, sa méthode et sa présentation

La notion de commentaire est susceptible de bien des définitions. Il suffira de préciser comment elle est entendue ici. Un texte philosophique est une pensée en œuvre, un travail qu'une pensée fait à partir du monde qu'elle a à penser, des questions qu'elle se pose, des pensées auxquelles elle se confronte. Expliquer un texte, c'est mettre en évidence la façon dont ce travail s'effectue et rendre compte des effets qu'il produit. Mais on lit un texte philosophique, toujours, parce que l'on est soi-même engagé dans un travail de pensée. On l'aborde à partir du monde que l'on a à penser, des questions que l'on se pose, des pensées auxquelles on est confronté. Présent dans toute lecture, cet engagement commande tout travail d'explication d'un texte. Lorsque cette dimension gouverne explicitement l'explication on parlera de commentaire. C'est en ce sens que je l'entendrai. Très simplement, ce commentaire s'efforcera de souligner la signification présente du texte de Rousseau.

Le mode d'exposition choisi veut avant tout permettre un va-et-vient aisé avec le texte. La division en chapitres offre une grande commodité : je n'ai pas cru utile d'en proposer une autre. On trouvera donc successivement un commentaire du préambule du livre I et de ses neuf chapitres. Cette présentation, loin de la masquer, devrait permettre de souligner l'unité et les articulations de la démarche. Pour permettre à chacun de s'y retrouver, quelle que soit l'édition utilisée, les références, sans indication de page, mentionneront **le livre, le chapitre, le paragraphe**. Par exemple, L. I, chap. III, § 2 se lira : livre I, chapitre III, paragraphe 2. Il commence par « Supposons un moment ce prétendu droit ».

Préambule

Le préambule placé en tête du premier livre du *Contrat social* a été écrit après coup : il emploie une terminologie qui sera expliquée et justifiée ultérieurement. Il conviendra (c'est bien souvent le cas des préfaces) d'y revenir une fois l'étude du livre I achevée. En le rédigeant Rousseau a un double objectif : définir l'objet de sa « recherche » (§ 1), montrer ce qui la motive (§§ 2 et 3).

Ce qu'il recherche, c'est une « règle d'administration ». L'expression peut porter à confusion. Dans son usage contemporain, une règle d'administration, c'est le règlement en vigueur dans un service administratif : ce n'est bien entendu pas de cela qu'il s'agit ! L'administration englobe, dans la terminologie de Rousseau, tout ce qui relève du gouvernement : la mise en œuvre et l'exécution de la loi. La règle, elle, n'est pas une procédure technique, c'est ce qui mesure et permet d'évaluer.

Chercher une « règle d'administration », c'est donc chercher l'étalon (le mètre étalon devrait-on dire¹) qui permettra d'évaluer les différentes formes de gouvernement et de juger la façon dont un gouvernement exerce le pouvoir qui est le sien.

Mais, lorsque l'on entreprend une recherche, il convient de savoir de quel point de vue on l'entreprend, ce qui nous y pousse. Or (on sous-estime souvent ce point), Rousseau répond clairement à cette question : en engageant cette recherche, il a pour objet de « s'instruire » sur cette question. C'est pour lui un « devoir » parce qu'il est citoyen de Genève et, à ce titre, a le droit de voter. Cela signifie donc que tout citoyen, dans la mesure où il a à dire son mot sur les « affaires publiques », c'est-à-dire à porter un jugement sur la forme du gouvernement et la façon dont le gouvernement remplit sa tâche, doit avoir une idée de la règle, ou si l'on veut des principes suivant lesquels le gouvernement doit être constitué et agir.

Partant de cette articulation centrale du préambule ; on peut à la fois :

- 1) mettre en lumière ce qui fait l'originalité de la démarche de Rousseau,
- 2) expliquer la façon dont il formule son problème,
- 3) mieux comprendre pourquoi la démarche de Rousseau a rapport avec la nôtre.

1. C'est la Révolution française qui met en place tout un système rationnel de mesures : le système métrique.

Une démarche originale

Dans cet ouvrage, Rousseau va « écrire sur la politique » (§ 2). Il n'est pas le premier, il le sait. Il s'inscrit dans la continuité d'une longue tradition, celle de la philosophie politique, dont les premiers jalons se trouvent chez Platon (dans le dialogue intitulé *Le Politique* et, surtout, dans *La République*) et chez Aristote (dans *Les Politiques*). Mais c'est avant tout à la philosophie politique moderne qu'il songe. Elle est représentée à ses yeux par quelques grands auteurs : Machiavel, Bodin, Hobbes, Grotius, Pufendorf, Locke, Burlamaqui, enfin Montesquieu². Implicitement ou explicitement, nous le verrons, il se confronte à eux. Mais, quels que soient les points d'accord ou de désaccord qu'il peut avoir avec chacun, c'est d'eux tous, pris ensemble, que Rousseau veut se distinguer par sa façon d'écrire sur la politique. Ce point de vue nouveau qu'il veut adopter, c'est celui du citoyen.

Un citoyen nous dit-il est « membre du souverain » (§ 3). En usant de cette expression Rousseau anticipe ce qui sera montré ensuite. La souveraineté, c'est le pouvoir de faire loi, de prendre des décisions qui valent obligation pour tous les membres de la société. Dans une république, c'est-à-dire dans tout « état légitime », c'est le peuple qui est souverain : sa volonté déclarée, la volonté générale, est la loi. Par son vote, tout citoyen contribue à la formation et l'expression de la volonté générale : c'est en ce sens qu'il est membre du souverain. Il faut donc soigneusement distinguer la souveraineté du gouvernement (ou administration) qui est la charge d'exécuter les lois et de les faire respecter. Ceux à qui cette tâche est confiée sont les magistrats : ce terme ne désigne pas seulement ceux qui ont pour charge de sanctionner les infractions aux lois, mais plus largement tous ceux qui contribuent à les mettre en œuvre.

Or, si l'on a jusqu'ici « écrit sur la politique », c'est :

- soit en se plaçant du point de vue de ceux qui gouvernent : le penseur politique se veut conseiller du prince. C'est ainsi que, souvent, *Le Prince* de Machiavel a été compris.
- soit en se plaçant du point de vue des principes : on cherche à dire ce que doit être un bon gouvernement. C'est ce que Platon faisait dans sa *République*, ou les théoriciens du « droit naturel », comme Pufendorf ou Burlamaqui, d'une autre manière.
- soit en observant et en expliquant comment fonctionnent les divers systèmes de législation. C'est ainsi que Rousseau lit *L'Esprit des lois* de Montesquieu.

Rousseau, quant à lui, veut se placer du point de vue du citoyen. Celui-ci, on l'a vu, a avant tout besoin de pouvoir se prononcer sur la législation, sur la forme de gouvernement adoptée, et sur la façon dont le gouvernement s'acquitte de la charge qui lui est confiée. C'est, on va le voir, ce qui détermine le problème que Rousseau pose au § 1.

La problématique du citoyen

C'est bien un problème qui est l'objet du *Contrat social* : peut-il y avoir, ou non, « dans l'ordre civil... une règle d'administration légitime et sûre ». L'idée de possibilité est susceptible ici d'une double compréhension : dans l'ordre théorique, la possibilité c'est le caractère *a priori* pensable d'une idée ; du point de vue de la pratique, c'est son caractère réalisable qui sera considéré. Les deux adjectifs « légitime et sûre » renvoient à ses dimensions. Est légitime ce qui est conforme aux principes du droit. Une règle d'administration légitime sera donc un principe de législation et un principe de gouvernement fondé en droit. Est sûr est ce à quoi on peut se fier, qui aura de la solidité et qui, pour cette raison, sera réalisable. Il faut donc se défendre de l'utopie qui ne tient pas compte de « ce que les hommes sont », c'est-à-dire de

2. On trouvera en annexe quelques indications sur ces auteurs.

ce qui gouverne leurs comportements, et de « ce que les lois peuvent être », c'est-à-dire de ce qui peut constituer un système de législation viable.

Ces deux impératifs doivent être pris ensemble. À la différence des « conseillers du prince » qui ne se préoccupent que de l'efficacité (qui est toujours aux yeux d'un gouvernant l'obéissance des sujets), il faut faire prévaloir la légitimité. Mais, à la différence de ceux qui voudraient déduire la politique de la morale, il faut reconnaître que, dans leurs rapports au sein de l'état civil, les hommes sont déterminés par leur intérêt. On remarquera d'ailleurs que ces deux principes qu'il faut « alier » ne jouent pas le même rôle. Le droit *permet*, c'est-à-dire qu'il autorise : une forme de législation sera admise si elle respecte les principes du droit. L'intérêt *prescrit* : c'est à lui que revient le rôle moteur, parce que c'est l'intérêt qui motive les comportements sociaux. C'est dans la mesure où leur intérêt pourra s'y satisfaire que les hommes pourront se retrouver dans une communauté politique.

Le problème qui se pose au droit politique, on devrait même dire le problème du droit politique, est donc de savoir s'il est possible qu'une société politique respecte le droit, donc soit légitime, et simultanément satisfasse l'intérêt, et soit donc réalisable. Or le point de vue du citoyen est à la fois celui à partir duquel cette question peut être posée et peut être résolue. Parce que, comme membre du souverain, le citoyen participe à la prise des décisions (l'établissement des lois, la constitution du gouvernement), il est un acteur politique et parce que, soumis aux lois et devant obéir aux gouvernants, il doit veiller au respect de ses droits. Pour le dire d'une formule simple : le citoyen est celui qui a intérêt au droit. Le *droit politique*, c'est le point de vue du citoyen sur la politique. Dans la sixième des *Lettres écrites de la montagne* (1764), Rousseau dira que ce point de vue est de nature « critique ». Par critique il faut entendre non le dénigrement mais cette démarche de l'esprit qui met à l'épreuve des principes. C'est un devoir du citoyen que la critique du politique.

Une démarche qui nous concerne

En définissant ainsi ce qui fait la motivation de sa recherche, Rousseau nous permet de penser notre propre motivation et notre propre point de vue, comme celui de *non spécialistes*, en lisant le *Contrat social*. Il y a deux sortes de spécialistes du politique. Ceux dont c'est la charge propre (on dira parfois le métier, mais c'est une qualification que Rousseau ne reconnaîtrait guère) d'exercer des fonctions de gouvernement, Rousseau les appelle des magistrats. Il y a ceux qui font de la politique l'objet de leur étude (on parlera de sciences politiques ou de philosophie politique). Or ce n'est pas le spécialiste mais cet homme quelconque qu'est le citoyen qui est en premier lieu concerné par la politique.

Ce que Rousseau dit de lui-même ne vaut-il pas pour tout membre d'une société qui se veut démocratique ? Être citoyen c'est simultanément exercer un pouvoir et avoir à défendre ses droits ; être citoyen c'est avoir le devoir de « s'instruire » des affaires politiques, et c'est y avoir intérêt. *De te fabula narratur* : c'est de toi que cette histoire parle. C'est ainsi que l'on peut aborder de la façon la plus fidèle à l'intention de Rousseau la lecture de son texte : il veut nous donner les moyens d'exercer ce jugement critique sur la politique dont notre statut de citoyen nous fait un devoir.

Chapitre I : Sujet de ce premier livre

Rousseau vient de constituer son problème et de déterminer comment il va l'aborder. Il recommence. Aurions-nous assisté à un faux départ ? En aucune façon. C'est la forme générale du problème et la condition de sa position que le préambule vient de donner. Il s'agit de lui donner un contenu et d'indiquer dans quelle direction la solution doit être cherchée.

Poser un problème, c'est en énoncer les données. Rousseau énonce les siennes dans une phrase d'une remarquable concision : « L'homme est né libre, et partout il est dans les fers », La liberté, la servitude. Mais ces données ne sont pas de même nature. La première est une thèse. La seconde un constat. Une thèse : l'homme est né libre. La forme verbale employée (le passé composé) pourrait laisser croire qu'il s'agit d'une donnée historique : l'homme a été libre autrefois. Ce n'est pas la signification qu'il faut lui donner : l'usage que Rousseau fait de ce temps, calqué sur le latin et le grec, désigne un état : l'homme, par sa nature est libre. C'est bien ce que comprendront les rédacteurs de la *Déclaration universelle des droits de l'homme*, en 1789, lorsqu'ils écriront que « les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droit », Il y a là un présupposé, explicitement assumé. Il concerne les rapports des hommes entre eux : aucun homme n'est naturellement soumis à un autre. On verra pourtant, au chapitre suivant, que Rousseau entend démontrer. Paradoxalement, la seconde donnée, qui est une donnée de fait et donc serait susceptible d'être l'objet d'une argumentation par le recours à l'expérience, sera, elle, considérée comme allant de soi. C'est parce qu'elle relève de l'expérience commune que personne ne saurait contester de bonne foi : la dépendance est la condition commune des hommes. C'est d'ailleurs une condition si commune qu'elle n'épargne pas ceux qui sont considérés et se considèrent comme dominants : « Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux ». La perte de la liberté est un fait anthropologique : elle n'affecte pas tels hommes en particulier mais la condition-même de l'homme.

Ces données suffisent à constituer le problème. Mais il ne faut pas se tromper : ce problème n'est pas un problème théorique, il ne s'agit pas de comprendre comment ce renversement s'est opéré ; c'est un problème politique, c'est-à-dire pratique : « comment rendre ce changement légitime ». Le problème théorique, Rousseau se l'était posé, à propos de l'inégalité, dans le second *Discours* (il y avait tenté de comprendre comment le passage de l'homme à l'état civil s'était traduit par l'apparition et le développement exacerbé des inégalités sociales). Le *Contrat social* se situe sur un autre terrain : celui du droit politique. Rendre légitime ce changement, ce n'est bien sûr pas légitimer la servitude, c'est penser comment un état civil peut être conforme au droit. Du même coup est donné le principe de la légitimité : la liberté. S'il est bien vrai que la liberté est la condition légitime de l'humanité et la servitude sa condition dans l'état civil, le problème est bien de savoir si un état civil, une communauté politique, est possible qui reconnaisse et accomplisse cette liberté.

La liberté est le droit fondamental de l'homme : on pourrait attendre que Rousseau défende cette thèse par une définition de la nature de l'homme. C'est ce que faisaient ceux que l'on nomme communément les « théoriciens du droit naturel ». La voie qu'il va suivre est différente. Ce n'est pas la nature de l'homme, mais celle du lien social qui fondera ce principe essentiel : aucune dépendance naturelle n'existe entre les hommes. La force peut produire une contrainte, pas une obéissance. Ce n'est donc que le libre accord des volontés — c'est cela une *convention* — qui peut être au fondement d'un ordre politique légitime. À l'inverse de la contrainte, l'obligation est cette relation par laquelle l'obéissance est appréhendée comme un devoir : c'est ainsi qu'il faut entendre la notion d'ordre social dont Rousseau dit qu'elle est un « droit sacré » et le « fondement de tous les autres ».

L'une des formulations du problème que se pose Rousseau est donc : comment une obligation légitime est-elle possible ? La notion de convention porte la forme de sa réponse. Seule la convention est en mesure de fonder une obligation des hommes les uns vis-à-vis des autres, c'est ce que vont démontrer les **chapitres II à V**. Sur la convention on peut bâtir un ordre politique, c'est ce que montreront les **chapitres VI à IX**. Des deux parties du livre I, la première procède donc de façon négative : en réfutant toutes les autres hypothèses avancées ; on montrera dans la libre convention des volontés le seul fondement possible (au double sens établi dans le préambule) de l'ordre politique. La seconde, dont le mode d'exposition sera positif, montrera ce qu'implique ce fondement conventionnel³.

3. On trouvera au terme du commentaire du chapitre V une présentation plus développée du plan du livre I.

Chapitre II : Des premières sociétés

Peut-on fonder en nature une soumission des hommes les uns aux autres ? Si tel était le cas, il y aurait une subordination naturelle et donc une forme naturelle d'organisation politique ; un ordre politique légitime serait celui qui serait conforme à ce que la nature prescrit. C'est cette hypothèse que ce chapitre va mettre à l'épreuve. Rousseau l'envisagera successivement sous trois formes. Il les examine dans un ordre de crédibilité décroissant. La première (§§ 1 à 3) fait de la société une extension de la famille et du pouvoir paternel le modèle du pouvoir politique. La seconde (§§ 4 à 8) considère qu'une différence de nature fait que certains hommes sont destinés à commander, d'autres à obéir. La dernière (§ 9) donne pour origine au pouvoir politique la transmission par héritage d'une autorité confiée par Dieu. Chaque fois, la réfutation sera l'occasion de produire les thèses essentielles du droit politique.

La famille est une institution humaine

Faire mine d'accepter ce que l'on veut réfuter est un procédé bien connu. Rousseau en use fréquemment. Lorsqu'il tient une thèse opposée à celle examinée, on aura un raisonnement par l'absurde : c'est le cas au **chapitre III**. Ici, il avance de façon plus contournée : il s'agit moins de récuser la thèse que de la corriger et, en fin de compte, la retourner sur elle-même.

La famille est « la plus ancienne des sociétés et la seule naturelle » : telle est la thèse. Elle est si ancienne et si répandue qu'il serait absurde de l'attribuer à tel ou tel auteur. Rousseau l'admet : les liens familiaux sont les premiers que les hommes connaissent et ces liens trouvent leur origine dans la nature⁴. Mais l'acceptation de cette thèse se fait au prix d'un remaniement qui la change du tout au tout. Rousseau reconnaît l'existence d'un lien naturel, déterminé par la dépendance dans laquelle est l'enfant pour son alimentation et sa protection. Comme toute dépendance (on le verra plus nettement ensuite), celle-ci ne produit pas d'obligation mais de la soumission. Et, comme tout effet, cette soumission ne dure qu'autant que sa cause. Le lien familial disparaît avec elle. La société naturelle familiale montre surtout ce qu'elle n'est pas et que doit être une véritable société (« civile » ou « politique ») : elle n'est pas une institution durable, elle contraint au lieu d'obliger, elle repose sur la négation de l'indépendance personnelle. D'ailleurs cette famille naturelle n'a rien de proprement humain, elle est purement animale. La famille humaine, c'est la famille institution : elle dure au-delà de la dépendance et repose sur la volonté de ses membres. Si nous retrouvons dans la famille les traits de la société, c'est parce que la société les y a mis. Nous projetons dans l'idée que nous nous faisons de la famille naturelle ce que nous voyons dans la famille civile. De là ressortent deux thèses fortes : 1) la famille humaine (sociale) est en discontinuité avec la famille naturelle (animale). 2) le lien social est toujours de nature conventionnelle⁵.

Cela signifie-t-il pour autant que le lien familial naturel et le lien social conventionnel n'ont rien à voir ? Certainement pas. En facteur commun se trouve l'utilité : est utile à un être ce qui sert à sa conservation. Ce qui fait qu'un être se lie à un autre, c'est toujours la recherche de son utilité. C'est là une application stricte du principe qui veut que « l'intérêt prescrit ». Mais la dépendance naturelle de l'enfant, déterminée par le besoin, crée un lien nécessaire, alors que le lien social par lequel un homme se lie à d'autres est volontaire : il juge de ce qui est utile à sa conservation. Il y a donc ici une double thèse sur la nature de l'homme : comme tout être vivant l'être humain tend d'abord à sa conservation ; parce qu'il est en mesure de juger ce qui lui est utile, l'homme est le maître de décider ce qui est propre à lui

4. Dans le second *Discours*, il avait contesté cette idée de façon plus radicale, niant que la famille naturelle ait une véritable consistance et quelque durée (voir aussi la longue discussion avec Locke, note XII).

5. On peut comprendre ainsi comment Rousseau a pu être considéré par des esprits aussi différents qu'Émile Durkheim et Claude Lévi-Strauss comme le précurseur de la sociologie et de l'anthropologie.

permettre de se conserver. Conserver sa vie, préserver sa liberté : ce sont là à la fois les droits et les devoirs fondamentaux de l'homme. Mais ces thèses ne sont pas avancées comme un préalable, elles apparaissent comme conséquence nécessaire d'une observation de fait : la différence entre famille naturelle et famille humaine. Plus largement elles découlent de la notion même de société.

Non seulement Rousseau refuse donc de voir dans la famille le fondement naturel de la société, mais il montre que la société apporte sa dimension proprement humaine au lien familial. Ce faisant il fait un pas décisif vers la thèse qu'il veut démontrer : le lien social est conventionnel, il repose sur le libre engagement de ceux qui le forment.

La servitude est toujours forcée

La seconde forme que peut prendre l'hypothèse d'une origine naturelle du lien social, c'est l'idée selon laquelle les hommes seraient faits les uns pour commander, les autres pour obéir. Cette hypothèse ne recouvre pas la notion d'esclavage. Elle est plus étroite et plus large. Plus étroite, parce que l'on peut vouloir faire de l'esclavage une relation conventionnelle (on envisagera cette idée au **chapitre IV**). Ce n'est donc que de l'esclavage par nature qu'il est ici question. Plus large aussi : l'esclavage est une relation de droit civil (un esclave appartient à son maître), c'est la relation plus étendue de droit politique (un homme en domine un autre) qui est envisagée.

C'est la raison pour laquelle, usant d'un procédé polémique qui relève en partie de l'amalgame, Rousseau met sur le même plan Grotius, Hobbes, Caligula et Aristote. C'est chez ce dernier qu'il voit l'affirmation la plus claire du principe qui leur est commun : certains hommes sont naturellement aptes à décider et commander, d'autres à obéir et exécuter⁶. On remarquera que la discussion pourrait porter sur l'aptitude à décider et donc la capacité à juger. Rousseau ne discute pas ce point mais l'origine du consentement des hommes à leur servitude, qu'il appelle « lâcheté » : le renoncement à la liberté du vouloir. Le plus remarquable est qu'il le considère comme un fait : « Aristote avait raison » (§ 8). Il y a là une manifestation de ce fait anthropologique identifié au **chap. I, § 1** : la servitude est la condition effective de l'homme de l'état civil. Ce faisant, il prend en compte une thématique essentielle de la modernité, à laquelle l'ami de Montaigne, Étienne de La Boétie (*Le Discours de la servitude volontaire*) avait donné l'expression la plus nette et la plus célèbre⁷ : s'il y a de la domination c'est parce qu'il y a du consentement à la domination, que les hommes renoncent à la liberté de leur volonté. Mais Rousseau n'accorde le fait que pour mieux contester sa cause. Ce n'est pas par nature que les hommes sont lâches, c'est la domination à laquelle ils sont soumis qui les rend tels. Et cette domination, c'est une force qui contraint les volontés.

Cet argument est porteur de plusieurs thèses essentielles. La première, d'une grande modernité, est de pointer les mécanismes psychosociologiques d'intériorisation de la contrainte et par là de l'importance de l'éducation : comme il y a une éducation pour la domination, il pourrait y avoir une éducation pour la liberté. C'est en large partie cette éducation que l'*Émile* (publié en même temps que le *Contrat social*) veut décrire. Mais des thèses politiques en découlent aussi. Si un ordre politique fondé sur le rapport domination/servitude produit des hommes lâches, un ordre politique fondé sur l'autonomie des individus produira des hommes aptes à exercer leur libre volonté. C'est une dimension trop souvent négligée de la notion de volonté générale. Plus encore : un ordre politique légitime a besoin d'une éducation qui rende les citoyens aptes à exercer leur liberté.

6. Aristote, *Les Politiques*, Livre I, chap. 5, trad. Pierre Pellegrin, GF-Flammarion, 1993.

7. Rédigé autour de 1550, ce texte de La Boétie ne sera publié *in extenso* qu'au XVIII^e siècle.

Toute domination est imposée

Le ton ironique du dernier paragraphe de ce chapitre dit assez quel faible crédit Rousseau accorde à l'hypothèse envisagée. Un texte célèbre du XVII^e siècle, la *Patriarcha* de Filmer, avait en effet tenté de donner un fondement à l'absolutisme dans des termes proches de ceux évoqués ici : les rois seraient les héritiers des chefs originaires donnés par Dieu aux hommes. Locke avait consacré un ouvrage entier, le premier *Traité du Gouvernement civil*, à le réfuter. Rousseau s'était étonné (dans le second *Discours*) qu'on ait pu lui accorder tant d'importance. Quelques lignes suffisent ici. Elles lui permettent de ruiner d'un seul coup la prétention à fonder dans un ordre de succession héréditaire un pouvoir légitime (c'était tout de même le principe de la monarchie française) et à lui donner une caution transcendante (ce qui était encore la théorie de la monarchie de droit divin). Le chapitre suivant aura en partie pour objet de mettre en évidence que cette pseudo-légitimation n'est qu'une manifestation de la force.

Chapitre III : Du droit du plus fort

La forme négative prise par le raisonnement dans les **chapitres II, III et IV** ne doit pas tromper : la série de réfutations auxquelles se livre Rousseau est tournée vers la démonstration de plusieurs thèses positives. Elles seront rassemblées au **chapitre V** dans cette affirmation : « il faut toujours remonter à une première convention ». Ce célèbre chapitre sur le « droit du plus fort » ne peut être bien compris que dans cette perspective. Le but de Rousseau n'y est pas de démontrer que la force ne donne aucun droit mais plutôt de mettre en évidence les conséquences que doit admettre quiconque accorde ce point.

Une fois encore, son point de départ est dans la réalité des sociétés politiques. Que le *droit positif* (on entend par là l'ensemble des prescriptions légales en vigueur, autrement dit posées, dans une société donnée) soit bien souvent le travestissement en droit de ce qui est un rapport de force et l'obligation un déguisement de la domination, n'est pas une idée très nouvelle. Rousseau, au **chapitre II**, citant le Marquis d'Argenson, l'avait déjà souligné en note. Il rappelle ici que c'est un sujet traditionnel d'ironie. On peut, par exemple, penser à la célèbre « morale » de La Fontaine : « La raison du plus fort est toujours la meilleure ».

C'est une idée différente dont part ici Rousseau. Il ne se borne pas à constater, il explique. C'est dans la nature même de tout ordre politique qu'il faut reconnaître l'origine de ce fait. Une société civile, ou politique, consiste en un ordre institué. L'institution est l'établissement d'une règle et la constitution d'un ordre stable. Or la force est par nature impuissante à former une règle (elle ne produit que des effets) et à produire un ordre (elle n'est effective que dans le présent de son actualité). Sitôt que la contrainte se relâche, ses effets disparaissent, le pouvoir n'est plus obéi. C'est donc une nécessité pour le pouvoir qui veut durer de se donner l'apparence du droit. Combien de coups d'états ont cherché à se perpétuer par l'aval d'un referendum ! Pascal, dont Rousseau était grand lecteur, avait montré dans ses *Pensées* (Section V, n° 304, dans l'édition Brunschvicg), comment les « cordes d'imagination » prennent le relais des « cordes de nécessité ». Le pouvoir politique a besoin de l'obligation, ce que la force est impuissante à lui donner, telle est la thèse ici sous-jacente.

Mais Rousseau fait franchir à cet argument un pas supplémentaire en le déplaçant sur le terrain du droit politique. Le simulacre du droit, par une sorte d'hommage du vice à la vertu, met en évidence ce qu'il cherche à imiter. L'obéissance véritable ne peut s'obtenir par la contrainte, elle doit reposer sur le consentement de celui qui obéit. Celui qui obéit vraiment le fait volontairement. C'est pourquoi l'obéissance par prudence n'est pas une vraie obéissance. Être prudent, c'est tenir compte des conséquences : si je désobéis je subirai telle répression ; c'est une simple anticipa-

tion de la contrainte. Une ligne de partage sépare donc la contrainte, qui relève de la nécessité (l'enchaînement des causes et des effets) de l'obéissance, qui relève de la moralité (l'ordre des actes de volonté).

La raisonnable par l'absurde (un galimatias est un discours incohérent) qui occupe le § 2 reproduit ce mouvement en dégageant, par opposition à la force, ce qui définit le droit. Deux dimensions sont mises en lumière : le rapport au temps, l'obéissance par devoir. La force, on vient de le voir, est par nature précaire. Un rapport de forces est toujours instable, parce qu'une force peut grandir et l'autre diminuer. Cela est non seulement possible, mais nécessaire : en s'exerçant, une force s'use, elle s'affaiblit donc. Non seulement nul « n'est jamais assez fort pour être toujours le maître », mais la domination obtenue par la force est inexorablement condamnée à voir sa supériorité disparaître. La force est toute entière dans son effectivité : une force qui n'est plus efficace n'est plus une force mais une faiblesse. Le droit au contraire, parce qu'il exprime ce qui doit être et non ce qui est, échappe au temps : on peut bafouer mon droit (me déposséder de mon bien, me priver de ma liberté), il n'en reste pas moins mon droit. Le droit est imprescriptible. Mais le droit se différencie aussi de la force parce qu'il ne produit pas une contrainte qui ferait plier ma volonté mais un devoir qui de l'intérieur détermine ma volonté. Par là, Rousseau fait éclater la fausse unité de la relation d'obéissance. À l'obéissance par contrainte s'oppose l'obéissance par obligation, qui est volontaire et devrait seule être qualifiée d'obéissance. Non seulement l'obéissance par contrainte est un simulacre de l'obligation, mais elle est un simulacre inefficace : elle est affectée de la même précarité que la force dont elle n'est que l'effet. De la sorte, le rapport à l'effectivité du droit et de la force se trouve inversé : le droit apporte à l'ordre politique la légitimité et la sûreté.

Le **troisième paragraphe**, tirant les conséquences de ce qui vient d'être établi, ruine dans son fondement l'argument traditionnel qui faisait un devoir aux chrétiens d'obéir aux gouvernements en place. C'est ainsi que les théoriciens du « droit divin » [en particulier Bossuet dans sa *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture*] interprétaient ce passage d'une Épître de l'apôtre Paul (*Romains*, 13, 1-2) : « Que chacun se soumette aux autorités en charge. Car il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu, et celles qui existent sont constituées par Dieu. Si bien que celui qui résiste à l'autorité se rebelle contre l'ordre établi par Dieu ». Les deux analogies successivement suggérées par Rousseau, la maladie et le pistolet d'un brigand, ont pour fonction de récuser l'emploi de la notion d'autorité. Une maladie relève de l'ordre de la nécessité, la menace du brigand de la contrainte. L'une et l'autre sont des forces, pas des autorités. Par là il donne sa définition de l'autorité : est une autorité ce à quoi je dois obéir par obligation, c'est-à-dire (comme nous l'avons vu) par une libre décision de ma volonté.

Il n'y a d'obligation que de droit, il n'y a d'obéissance que volontaire : telle est donc la thèse mise en évidence par ce chapitre. Or, sans une telle obligation et une telle obéissance, aucun ordre politique n'est possible : il s'agit bien d'un principe du droit politique, non d'un principe normatif imposé de l'extérieur à la politique. Le droit politique consiste donc à dégager les normes (ou principes) qui découlent de la nature même du lien politique.

Chapitre IV : De l'esclavage

Objet et organisation du chapitre

La brièveté du titre de ce long chapitre ne doit pas tromper : Rousseau n'y traite pas de l'esclavage en général. Le chapitre II a déjà réfuté l'hypothèse selon laquelle il y aurait des esclaves par nature, elle ne sera pas réexaminée. Surtout, Rousseau ne discute pas directement (il le fera mais comme en incidentel) la question de savoir si

l'esclavage peut être légitime : une telle idée lui paraît absurde mais, surtout, n'est pas l'objet de la discussion ici.

Ce qu'il cherche à montrer, nous le savons, c'est que l'autorité politique ne peut être fondée que sur une convention. La thèse qu'il va aborder est, même si cela peut surprendre, beaucoup plus dangereuse pour lui que les deux précédentes (le fondement en nature et le fondement sur la force de l'autorité). Elle consiste en effet à affirmer que des hommes peuvent volontairement, par une convention librement adoptée, se défaire de leur liberté au profit d'autres hommes, donc s'en rendre esclaves. C'est le fond, aux yeux de Rousseau, de ce que l'on appelait « contrat de soumission ». Si une telle chose était possible, il y aurait bien une servitude légitime. Le chapitre « de l'esclavage » a pour objet de montrer qu'une convention de soumission est une chose impossible. Cette fois encore la réfutation est un moyen, pas un but. Écarter cette thèse impliquera de poser cette autre : il n'y a de convention possible que *supposant et conservant* la liberté de ceux qui la passent entre eux. Tel est bien l'enjeu.

La structure du **chapitre IV** est complexe. Il faut d'abord en reconnaître les articulations.

Deux grandes parties correspondent aux deux arguments qui prétendent fonder la soumission sur une convention. Le premier envisage qu'une telle convention puisse être passée entre un peuple et ses « chefs » (§§ 2 à 6) : c'est l'échange de la liberté contre la sécurité. Le second (§§ 7 à 13) comme une convention passée entre le vainqueur et le vaincu : c'est l'échange de la liberté contre la vie.

La première partie présente deux moments contrastés. Le premier (§§ 2 à 5) montre qu'en supposant une convention par laquelle un homme se rendrait esclave d'un autre, il serait impossible d'en faire le fondement d'un ordre politique. Le second (§ 6) récuse cette supposition : la convention d'esclavage est dans son principe même une impossibilité.

La seconde partie présente la thèse selon laquelle le droit de tuer le vaincu rendrait le vainqueur maître de sa vie (§ 7), montre que la guerre est un rapport d'État à État (§§ 8 et 9), et en tire les principes du « droit de guerre » qui excluent ce prétendu « droit de tuer » (§§ 10 à 12).

La fin du chapitre (§§ 13 et 14) ramène donc ces prétendues conventions à des effets de contrainte et nie qu'elles puissent fonder une quelconque obligation.

Tout au long de ce chapitre, selon une méthode désormais bien établie, la réfutation est le moyen de produire des thèses positives. C'est à elles qu'il faudra surtout être attentif.

Une analogie impossible (§§ 2-5)

Rousseau commence par évoquer une analogie établie par Grotius : le rapport par lequel un « homme en particulier » peut « se rendre esclave de qui il veut » serait identique à celui par lequel un « peuple libre » peut « se soumettre à une ou plusieurs personnes »⁸. Ce rapport serait à penser en termes d'aliénation⁹. Grotius emprunte sa définition de l'aliénation à Aristote : « Il y a possession d'une chose lorsqu'il dépend de soi de l'aliéner ou non. Par aliénation, j'entends le don et la vente »¹⁰. Acceptant la définition d'Aristote, Rousseau va récuser l'analogie, puis montrer que la liberté n'est pas une possession, donc ne peut être aliénée.

Un peuple peut-il vendre sa liberté ? La vente est un échange d'un bien que l'on possède contre un autre. Que donnera le « chef » en échange de la soumission du

8. Grotius, *Droit de la guerre et de la paix*, liv. I, chap. III, § 8.

9. Grotius, *Droit de la guerre et de la paix*, liv. II, chap. VI, § 3.

10. Aristote, *Rhétorique*, Livre I, chap. V.

peuple ? Les moyens de sa subsistance ? On peut le prétendre pour le rapport du maître à l'esclave : le maître peut fournir à l'esclave les moyens de sa subsistance. Concernant un peuple, cette supposition est absurde puisque les moyens de subsistance, y compris ceux des chefs, sont produits par le travail du peuple. La sécurité ? Cet argument, couramment invoqué, ne tient pas plus : la sécurité qu'assure la soumission est privation de liberté. Cet échange consisterait à perdre sa liberté pour gagner... la perte de la liberté ? Concevoir cette aliénation comme un don est plus absurde encore : donner sa liberté pour rien serait de la pure folie. Ce dernier argument annonce déjà la thèse essentielle que développera le § 6 : renoncer à sa liberté c'est renoncer à soi. Un tel geste, équivalant au suicide, est contradictoire avec la « loi fondamentale » (chap II, § 2) : la conservation de soi est l'objet premier de toute existence.

Passant outre ces objections, Rousseau montre (§ 5) que, même si l'on acceptait de prendre en compte une telle aliénation, on ne pourrait à partir de là fonder un ordre politique. Celui-ci en effet exige la durée (cela a été montré au chapitre III) qui en fait une institution. Or on ne peut engager que ce que l'on possède. Considérer que chacun possède sa liberté (Rousseau va contester ce point) n'implique pas qu'il possède celle de ses enfants. Ses engagements ne valent que pour lui. Ils ne créent donc aucun lien social, aucune obligation et aucune obéissance durables. Ce moment de l'argumentation est décisif. Il est l'occasion pour Rousseau de revenir une fois de plus sur ce qu'il a établi : les enfants « naissent hommes et libres ». Surtout il lui permet de former ce qui est la base de sa conception de la paternité et de l'éducation. La paternité n'est pas une possession. C'est une relation, fondée sur le besoin, qui donne autorité aux parents et leur prescrit de veiller à la conservation et la formation de leurs enfants. Non seulement cela implique que la paternité ne donne pas tous les droits, mais ceux seulement qui sont nécessaires à sa mission, mais cela implique surtout que les enfants doivent être éduqués comme des êtres libres par destination : ils doivent être éduqués *pour la liberté*. C'est ce que peut être une éducation pour la liberté que montre *l'Émile*. Il faut souligner la modernité de ces thèses : elles constituent les bases d'une théorie des droits de l'enfant. Non seulement l'enfant doit être protégé contre les abus éventuels de l'autorité paternelle mais à ce droit protection il faut ajouter un droit crédit : l'enfant doit recevoir les moyens de sa conservation et ceux de son développement comme être autonome.

Une aliénation impensable (§ 6)

Aussi bien, le développement conclusif de cette première partie (§ 6) peut-il être lu de deux manières. Au regard de la réfutation engagée, c'est une sorte d'incise ; si l'on considère l'importance des thèses et sa place dans l'ensemble du livre I, c'est le foyer où convergent les analyses précédentes et d'où découlera toute la suite. Ici en effet, la notion d'aliénation prend toute son importance. Elle est formée (voir la référence à Aristote ci-dessus) à partir de celle de possession. On ne peut aliéner que ce que l'on possède. Cela exclut bien sûr le bien d'autrui. Mais c'est une autre exclusion que Rousseau met ici en évidence : notre vie et notre liberté sont des biens que nous ne possédons pas. La possession concerne l'avoir. Or nous n'avons pas notre vie et notre liberté, nous sommes vivants et libres, nous sommes notre vie et notre liberté. Elles nous qualifient comme hommes. C'est pourquoi, « renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa qualité d'homme ». Cette argumentation, bien sûr, ruine l'affirmation initiale de Grotius selon laquelle un homme peut « se rendre esclave de qui il veut ».

L'affirmation selon laquelle « c'est ôter toute moralité à ses actions que d'ôter toute liberté à sa volonté » revêt alors une double signification. La première est morale. La sphère de la moralité est celle des actions libres : celles-là seules nous sont imputables, de celles-là seules nous sommes responsables. La seconde est déterminante pour le droit politique. C'est l'obligation qui peut seule fonder un

ordre politique ; une obligation exprime un devoir non une contrainte : ces points ont été établis au chapitre précédent. Qui est privé de sa volonté libre n'est soumis à aucune obligation, mais seulement à la contrainte. Aucun ordre politique ne peut reposer sur la privation de la liberté.

Aussi bien, les dernières lignes de cette première partie sont-elles consacrées à une analyse de la notion de convention qui prive l'idée de contrat d'esclavage et celle de contrat de soumission de toute consistance. Qu'est-ce qu'une convention ? L'accord de deux volontés. Pour que cet accord soit possible, il faut que ces volontés soient libres et maîtresses de ce qu'elles accordent. Or supposer que cet accord puisse impliquer que l'une des parties renonce à sa liberté au profit de l'autre, c'est supposer que cette convention détruit la condition sur laquelle elle repose. Toute convention suppose la reconnaissance et la conservation de la liberté de ceux qui la passent. Une convention de soumission est une chose impossible. À la thèse selon laquelle on ne peut fonder une autorité politique que sur une convention, il faut joindre cette autre : cette convention doit reconnaître et préserver la liberté de ceux qu'elle engage. Ce sera le point de départ du **chapitre VI**.

La liberté ou la vie ?

On peut se demander pourquoi Rousseau ne se contente pas de ce qu'il vient d'établir : les bases qui lui permettront de former la notion du « pacte social » sont déjà réunies. Il va pourtant consacrer un long développement à un hypothétique échange de la liberté contre la vie. Trois raisons peuvent l'expliquer. La première est simplement que c'était un argument classique. Rousseau l'expose d'après Grotius : au terme d'une guerre, le vainqueur peut laisser la vie sauve au vaincu en échange de sa soumission absolue (§ 7). La deuxième tient à l'histoire du *Contrat social*. Ce livre est ce que Rousseau a conservé d'un projet beaucoup plus vaste, les *Institutions politiques*. À côté de bien d'autres sujets, Rousseau voulait y traiter des rapports entre États, et donc de la guerre. On peut penser qu'il a voulu résumer ici ce qui, sur cette question, lui tenait le plus à cœur. Mais une troisième raison semble plus fortement liée à la logique de sa démarche : comme il a lu derrière la notion d'esclavage volontaire le socle de la théorie du pacte de soumission, il reconnaît dans le prétendu « droit de tuer le vaincu » une thèse beaucoup plus large sur l'origine des sociétés. Ce qui peut sembler une digression est en réalité rendu nécessaire par la lecture que Rousseau fait de l'argument de Grotius ; il y voit une forme particulière d'une conception plus générale à laquelle Hobbes a donné son expression la plus célèbre : la violence est la modalité première de rapport entre les hommes et l'institution politique a pour fonction d'y mettre fin. À cela Rousseau va opposer deux thèses indissociables : 1) les hommes ne sont naturellement entre eux ni en paix ni en guerre, ils sont « épars » ; 2) la guerre est une réalité de part en part politique.

La guerre naît de la société civile (§§ 8 et 9)

La discussion est engagée (§ 8) par une tentative de définition de la guerre. On use souvent de la notion de guerre comme d'un équivalent de celle de violence. On parle alors de guerre chaque fois que la violence surgit entre les hommes. Rousseau refuse cette assimilation parce qu'elle masque ce qui caractérise la guerre. Le second *Discours* l'avait déjà montré : la violence, dans l'état de nature, peut naître occasionnellement entre deux individus de la concurrence pour l'appropriation d'un bien mais disparaît aussi soudainement qu'elle se fait jour. Elle ne constitue pas un rapport social. La guerre au contraire suppose une durée, des buts établis, des moyens préparés. Elle n'a pas pour objet la possession ponctuelle d'une chose mais l'établissement d'un rapport de propriété. Or l'idée même de propriété (cela sera plus amplement développé au **chapitre IX**) suppose l'état civil, dans lequel la loi détermine et protège ce dont chacun est propriétaire. L'adjectif « réel » employé dans ces deux textes a un sens particulier, juridique : *res* en latin, c'est une chose (par

opposition aux personnes) qui peut être appropriée ; est « réel » ce qui concerne la possession et la propriété des choses.

L'état de paix et l'état de guerre sont donc des notions qui désignent, dans l'état civil, les modalités des rapports que les différentes sociétés ont entre elles suivant qu'elles se reconnaissent ou non la possession d'un territoire et des biens qui en relèvent. La guerre proprement dite est le moment où cette contestation s'exprime par l'affrontement armé. La guerre ne peut donc avoir lieu que dans l'état civil, comme affrontement de deux sociétés constituées.

Dans un État constitué, une guerre est impossible (§ 9). Cela supposerait que des individus ou des groupes règlent entre eux leurs conflits d'intérêt par la violence. Or le propre d'une société politique est qu'elle établit et garantit ce qui revient à chacun et règle par la loi les conflits qui peuvent survenir. Là où une telle chose se produit (« guerres civiles », « guerres sociales »), cela signifie que l'ordre politique a disparu : il n'y a plus de société. La féodalité, dans la mesure où elle laissait subsister la violence comme modalité de règlement des rapports dans la société, ne constituait pas un véritable ordre politique. C'est sur cet argument (développé par les théoriciens de « l'absolutisme ») que la monarchie s'était affirmée, soumettant les droits féodaux à l'autorité royale.

La guerre n'est pas la condition pré-politique de l'homme, elle n'est pas compatible avec l'ordre intérieur des sociétés politiques. La guerre est une modalité du rapport des sociétés politiques entre elles.

Le droit de la guerre (§§ 10 à 12)

De cette définition de la guerre comme rapport « d'État à État », découlent les principes de ce que Rousseau appelle ailleurs « droit de guerre ».

Cette expression peut surprendre dans la mesure où la guerre, violence dans son principe, s'oppose au droit. Elle s'explique par le fait que cette violence entre États implique en même temps le caractère politique et donc institué des sociétés politiques. Il n'y a d'ennemis que publics : ce sont les États qui sont dans un rapport d'hostilité, non les individus qui en relèvent. Les seuls buts que la guerre peut avoir sont donc : amoindrir la puissance ou supprimer l'existence de l'État ennemi. De là les règles qui constituent le droit de guerre.

La première et peut-être la plus importante, parce qu'elle est la base sur laquelle on peut définir les crimes de guerre, est que les particuliers, c'est-à-dire les membres d'une société considérés comme hommes, doivent être respectés dans leur vie et leurs biens. C'est un crime de guerre que de violer les droits des civils.

La seconde s'applique aux combattants (aujourd'hui les « conventions de Genève ») : ce n'est que dans la mesure où ils représentent une menace que leur vie peut être attaquée. Un homme désarmé, un prisonnier de guerre, n'est plus une menace : attenter à son intégrité est un crime.

La troisième est que la suppression d'un État ne saurait consister en une destruction de l'ordre civil : au contraire l'État conquérant ou vainqueur doit restaurer et garantir la protection des lois sur les populations conquises. La sécurité des personnes et des biens est un devoir qui découle du droit de guerre.

De récents conflits montrent à quel point de tels principes n'ont pas perdu leur pertinence.

Revenant alors sur la thèse en discussion (§ 12), Rousseau peut montrer que la base-même de l'argumentation en est ruinée. On ne saurait fonder sur le droit de tuer le vaincu un échange de sa vie contre sa liberté, puisque la guerre ne produit en aucune façon un tel droit de tuer. Mais au fond, c'est ce que signifie le « cercle vicieux » dénoncé par Rousseau, cet échange de la liberté contre la vie est dans son principe une impossibilité parce qu'il supposerait que la liberté et la vie soient

choses différentes. Or, c'est une ligne de force des quatre premiers chapitres du livre I, la liberté n'est pas un bien dont l'homme peut disposer, ce n'est pas même un attribut de l'homme, c'est la dimension humaine de la vie. Se priver de sa liberté est un équivalent du suicide, priver un homme de sa liberté c'est comme le tuer.

Conclusion (§§ 13 et 14)

Les paragraphes conclusifs de ce chapitre rassemblent les deux réfutations auxquelles il vient d'être procédé : ni l'échange de la liberté contre la sécurité, ni le rachat de la vie contre la liberté ne sauraient donner une base conventionnelle à une domination légitime. Mais Rousseau ne se borne pas à ce bilan négatif, il retourne ces deux thèses sur elles-mêmes. Dire (§ 13) que la domination consécutive à une victoire militaire loin de mettre fin à l'état de guerre le perpétue, ne ramène pas seulement l'hypothèse envisagée à une nouvelle figure du droit du plus fort. Il y a là la suggestion d'une idée beaucoup plus radicale : la domination d'une volonté par une autre est l'inscription dans l'espace politique d'un rapport dont le modèle est l'état de guerre. Pour le dire autrement : une société reposant sur l'aliénation de la liberté est une société qui vit en état de guerre avec elle-même. De même (§ 14), le caractère contradictoire de la pseudo-convention d'esclavage ne doit pas seulement conduire à exclure que telle puisse être l'origine de l'obligation sociale mais implique aussi cette conséquence : l'obligation politique ne peut naître que de l'acte positif d'une volonté libre.

Ce que nous avons constaté après l'examen de la première partie de ce chapitre est donc plus net encore ici : Rousseau a déjà rempli la première tâche qu'il s'était fixée (**chap. I, § 2**) : montrer que le lien social ne peut être fondé que sur une convention. Il pourrait donc aborder la seconde : dire « quelles sont ces conventions ». Au lieu de cela, le chapitre V va démontrer à nouveaux frais ce qui vient d'être établi.

Chapitre V : Qu'il faut toujours remonter à une première convention

Il faut prendre au sérieux ce que Rousseau dit en commençant ce chapitre : d'une certaine façon les principes du droit politique commencent (ou recommencent) ici. Ce n'est pas qu'il veuille minorer l'importance de la **première partie du livre I** : non seulement elle lui a permis de réfuter ce qu'il appelle les « fausses conceptions du lien social », mais il a pu y établir nombre de principes essentiels à ses yeux. Plus même : que la convention soit le fondement nécessaire de tout ordre politique, c'est en un sens ce que les **chapitres II, III et IV** ont montré. Mais, en proposant une autre voie pour l'établir, Rousseau veut prouver que cette conclusion peut être produite de façon directe, indépendamment de ces principes. Cette voie directe est celle de la définition du concept même de société.

Cette dualité des voies d'accès à la notion de pacte social est essentielle pour la compréhension de la pensée de Rousseau : elle explique que des interprétations profondément contradictoires parce qu'unilatérales aient pu en être données. Tantôt on croit pouvoir ramener sa démarche à celle d'un *individualisme* méthodologique (il partirait de l'individu pour former l'idée de société), tantôt au contraire on la considère comme relevant du *holisme* (il absorberait l'individu dans le tout social : *Holon* en grec, c'est le tout). L'originalité de Rousseau est de montrer que, quel que soit le principe méthodologique adopté, on obtient le même résultat : l'unité politique repose sur la liberté des volontés. Jusqu'ici, suivant la méthode de ceux qu'il réfutait, on avait considéré l'existence singulière des hommes pour se demander comment une association civile légitime serait possible. Ce chapitre va procéder en sens inverse : considérant l'idée même de lien social, Rousseau met en évidence ses conditions de possibilité. Successivement, les notions d'association, d'acte et d'obligation seront au centre de la discussion.

Agrégation / association

Sans un lien qui les unisse, une masse d'hommes est une multitude (*multitudo*) pas un peuple (*populus*) ; un peuple tient son unité de l'autorité à laquelle il obéit : cette affirmation est une espèce de rengaine de la pensée politique, à plusieurs reprises orchestrée par Hobbes¹¹. La force de Rousseau est ici de reprendre cet argument pour le retourner contre lui-même. Pour cela, il interroge la notion même d'unité en opposant association et agrégation.

L'agrégation, en un premier sens, c'est l'unité *grégaire* (*grex* en latin, c'est le troupeau). La supériorité du mâle dominant s'impose comme une force qui contraint les autres membres du troupeau à lui obéir. Par opposition, l'association reposera sur le libre accord des volontés qui reconnaissent une autorité. L'ordre de la nature vient de la force, celui de la société de la convention. Mais à ce premier registre s'en superpose un autre. Dans le vocabulaire scientifique de la première moitié du XVIIIe siècle, ces notions ont un autre sens. Les chimistes opposent l'*agrégation* à la *mixtion*. L'agrégation, c'est l'unité qui résulte d'un effet mécanique et quantitatif : des éléments distincts sont par compression agrégés les uns aux autres. La mixtion est l'unité qui résulte de l'interaction d'éléments dont les propriétés croisées donnent naissance à un corps chimique qualitativement nouveau, ayant des propriétés spécifiques et conférant des propriétés nouvelles à chacun des éléments qui y sont en composition. C'est le modèle sur lequel Rousseau forme sa notion du « corps politique ». À la juxtaposition des intérêts particuliers, ou à la soumission des intérêts de tous à ceux d'un seul, s'oppose le « bien public », qui est intérêt commun ou général. Les individus deviennent des citoyens. À la force qui *soumet* se substitue l'autorité qui *régit*. De la soumission individuelle à l'autorité politique il n'y a pas un changement d'échelle mais de nature.

L'acte par lequel un peuple est un peuple

Une fois encore, Rousseau emprunte le ressort de son argument à ceux qu'il réfute. Cette fois ce n'est pas Hobbes mais Grotius. En envisageant un pacte de soumission, celui-ci avait présupposé l'existence du peuple comme unité : pour « se donner » à un roi, un peuple doit avoir une existence commune qui se manifeste dans ce don. L'existence du corps politique comme unité est donc une présupposition de Grotius. D'où vient cette unité ?

Grotius, malgré lui, dit beaucoup plus qu'il ne croit. Il n'y a de convention qu'entre des volontés. Pour qu'un peuple puisse passer une convention, même de soumission, il faut qu'il ait une volonté. Rousseau en tire cette conclusion nécessaire : la façon dont se manifeste l'existence d'un peuple comme unité politique, c'est l'expression de sa volonté comme volonté commune. Plus même, c'est la formation de cette volonté qui donne naissance au peuple comme « corps politique ». C'est « l'acte par lequel un peuple est un peuple ».

Cette dernière expression mérite un peu d'attention. La notion d'acte a un sens général et un sens proprement juridique. De façon générale, un acte est la manifestation d'un sujet libre (qui en est l'auteur). La délibération est alors l'opération par laquelle sa volonté se détermine. En se manifestant par un acte un peuple se manifeste comme agent libre : c'est sur cette base que Rousseau définira la souveraineté du peuple (**chap. VII**). Au sens juridique un acte est la façon dont un sujet de droit exprime sa volonté (un testament, une donation) ou la lie (un contrat). Lorsque le sujet de droit est un collectif (les membres d'une copropriété, d'un conseil), la délibération est le processus qui aboutit à une décision commune. C'est la « délibération publique » dont parle ici Rousseau. C'est à penser cette délibération que sera consacrée la réflexion sur la volonté générale (**chap. VI** et toute la **première**

11. Par exemple, Hobbes, *Le Citoyen*, chap. XII, § VIII, GF-Flammarion, pp. 222-223.

partie du livre II). Mais la rédaction de Rousseau a encore une autre portée. En employant le verbe être (l'acte par lequel un peuple est un peuple), il suggère que la volonté n'est pas une manifestation de l'existence du peuple, elle est cette existence même. C'est la formation de la volonté générale qui est l'acte de naissance du peuple. C'est l'exercice de la volonté générale qui est le mode d'existence du peuple. Le peuple est sa volonté générale.

La condition de l'obligation

Comment une obligation légitime est-elle possible ? Tel était le problème initial. Il revient ici (§ 3) sous une forme nouvelle dont on aurait tort de ne voir que la dimension procédurale. Celle-ci n'est pas négligeable. Pour que les délibérations communes obligent les particuliers sans les contraindre, il faut directement ou indirectement que la volonté commune soit celle des particuliers. Directement, c'est l'unanimité, prise ici au sens strict : tous veulent la même chose. Indirectement, c'est la majorité : ce que le plus grand nombre veut, est accepté par tous comme valant pour tous. Rousseau fait remarquer, ce qui redouble l'argument du § précédent, que l'adoption de la règle de la majorité suppose, pour être valable pour tous, d'avoir été unanime. Mais cet argument, joint au précédent, a une autre portée. Ce que Rousseau a objecté à Grotius (pour qu'un peuple puisse passer une convention de soumission, il faudrait d'abord qu'il ait une existence et une volonté libre commune) vaut également ici : toute décision (délibération) du corps politique implique en elle-même comme sa condition de possibilité, la décision de tous de vouloir ensemble. C'est pourquoi, on le verra, le « pacte social » n'est pas un moment initial, fondation une fois pour toutes de l'association, mais le fondement, réitéré à chaque « délibération publique », de la volonté générale.

Au moment où s'achève la première partie du livre I (par sa méthode, négative), nous pouvons, nous retournant sur le chemin parcouru, mettre en évidence son mouvement et, anticipant sur la suite du commentaire, esquisser celui de la seconde partie, positive.

Le **premier chapitre** a posé un problème : comment penser une société politique qui fasse que l'obéissance à l'autorité soit libre et non contrainte ? Il a annoncé une solution : la convention. Les **chapitres II et III** ont réfuté ceux qui prétendent fonder l'obéissance sur la nature ou la force. Le **chapitre IV** a ruiné l'idée d'un pacte de soumission. Rousseau, ne se contentant pas d'écarter ces « fausses notions du lien social » [une expression qu'il utilisait dans une version antérieure de son œuvre], vient, dans le **chapitre V**, de mettre à jour par l'analyse du concept de société son fondement nécessaire : « l'acte par lequel un peuple est un peuple ».

C'est à rendre compte de la possibilité de cet acte et de sa nature que le **chapitre VI** est consacré : il forme les notions inséparables de « contrat social » et de « volonté générale ». Les **trois derniers chapitres du livre I** en tirent les conséquences essentielles : le **chapitre VII** établit les principes de la souveraineté ; le **chapitre VIII** montre les changements que le passage à l'état civil induit dans la nature de l'homme ; le **chapitre IX** définit sur ces bases la façon dont il faut comprendre les relations de possession et de propriété.

Chapitre VI : Du pacte social

La démarche de Rousseau au long de ce premier livre, nous l'avons noté dès le premier moment de ce commentaire, consiste à former un unique problème : comment un ordre politique légitime est-il possible ? Nous venons de rappeler comment, un peu comme des vagues successives, il n'a eu de cesse d'en déterminer de façon de plus en plus précise la formulation. Le **chapitre VI** que nous allons étudier rassemble et rejoue toutes les étapes que nous avons parcourues. C'est la raison

pour laquelle il en reproduit le mouvement qui est aussi celui du livre entier. Nous verrons donc successivement : les conditions du problème (§§ 1 à 3) et sa formulation (§ 4) ; la transformation du problème en solution (§§ 5 à 8) et son énoncé (§ 9) ; la mise au jour des principales conséquences de cette solution (§ 10).

Le problème fondamental (§§ 1 à 4)

Formuler un problème, c'est en établir les données et les confronter. C'est avec un évident souci de clarté et de rigueur que Rousseau va s'y employer. Les trois premiers paragraphes énoncent chacun une donnée du problème. Le quatrième les rassemble. Ces données sont de nature chaque fois différente. La première établit une nécessité, la seconde circonscrit une possibilité, la troisième définit une condition de légitimité.

Entre le premier chapitre (§ 1) et celui-ci un décalage semble se présenter. Dans le premier texte Rousseau déclarait ignorer comment s'était opéré le passage à l'état civil et la perte de la liberté qui l'accompagne, il en donne ici la cause : « les obstacles qui nuisent à leur (celle des hommes) conservation dans l'état de nature ». Ce décalage est moindre qu'il ne paraît : Rousseau avance cette cause comme supposition, non comme savoir. Surtout, cette donnée hypothétique est donnée comme conséquence de ce que le chapitre II (§ 2) a établi : seule la « première loi » de l'homme, « veiller à sa propre conservation », peut faire de la sortie de l'état de nature une nécessité. Celle-ci vient-elle de la menace que les hommes représenteraient les uns pour les autres (l'état de guerre supposé par Hobbes) ? Ce serait contradictoire avec ce que le **chapitre IV** a établi. Le brouillon du *Contrat social* permet de s'orienter vers les premiers développements des besoins et des désirs. En tout cas, cette première donnée consiste en l'énoncé d'une nécessité : ce n'est que pour assurer leur conservation que les hommes sont déterminés à passer à l'état civil. « L'intérêt prescrit » (**Préambule, § 1**).

La seconde donnée est de l'ordre de la possibilité. Réduit à ses propres forces, l'homme ne peut survivre. Il lui faut donc en trouver d'autres. Les seules qui puissent se présenter sont celles dont disposent d'autres hommes. Simple application de l'adage : l'union fait la force. Mais, parce que les hommes dans l'état de nature sont « épars » aucune association véritable ne peut être présupposée : c'est tout au plus une agrégation qui peut être envisagée.

C'est bien pour marquer les bornes dans lesquelles cette possibilité peut être mise en œuvre qu'intervient la troisième donnée. Elle porte sur « ce que le droit permet » (**préambule, § 1**). Une forme d'union qui priverait l'homme de sa liberté (le pacte de soumission dans les formes envisagées au **chapitre IV**, la forme d'agrégation du **chapitre V**) contredirait à ce qui constitue la base même du droit : la préservation de sa liberté.

Le problème peut donc être reformulé d'une façon, on le remarquera, qui retient l'essentiel de ce qui a patiemment été dégagé dans les cinq premiers chapitres : l'état de nature est un état dans lequel les hommes sont sans liaison ; l'état civil est défini par l'institution d'un lien social ; l'intérêt est ce qui peut prescrire le passage de l'un à l'autre ; la conservation de la liberté est ce qui peut le permettre. Un état civil légitime sera donc celui dans lequel l'union préservera la liberté de chacun. Ce sera une association, pas une agrégation.

Un problème en forme de solution. Une solution en forme de problème ? (§§ 5 à 9)

Si Rousseau a pris tant de soin, depuis le début de ce livre, pour former les conditions d'énonciation de son problème ce n'est pas, comme on dit communément, qu'un problème bien formulé est à moitié résolu, mais plus radicalement parce

que la solution n'est autre que le problème : le problème entier, c'est-à-dire posé dans toute sa précision, porte en lui-même sa solution parce qu'il la détermine entièrement. C'est ce que signifie l'affirmation (§ 5) selon laquelle « les clauses de ce contrat sont tellement déterminées par la nature de l'acte, que la moindre modification les rendrait vaines et de nul effet ». C'est sans doute de la bonne compréhension de cet énoncé, et particulièrement de ce qu'il faut entendre par « déterminées par la nature de l'acte », que dépend celle de ce moment central de la démarche de Rousseau.

Pour commencer, le couple problème/solution ne doit pas tromper. Il ne s'agit pas de présenter une solution ingénieuse à laquelle personne encore n'aurait pensé ! Il est vrai, la pensée politique aux XVII^e et XVIII^e siècles prend parfois des aspects de concours (au sens strict : Rousseau a bien concouru deux fois au prix de l'Académie de Dijon). Il est vrai aussi qu'il parle d'un « art politique » où le législateur d'une part, les gouvernants de l'autre doivent faire preuve d'ingéniosité. Mais nous sommes au niveau des principes du droit politique : il s'agit de mettre à jour « la nature des choses ». C'est pourquoi les clauses de la solution « bien qu'elles n'aient peut-être jamais été formellement énoncées » sont « partout les mêmes ». Le modèle n'est pas l'ingénieur qui invente mais le savant qui découvre les lois de la réalité.

De quel acte faut-il reconnaître la nature ? Manifestement d'abord de « l'acte par lequel un peuple est un peuple ». Depuis le **chapitre V**, nous savons que cet acte est celui par lequel un peuple existe en se posant comme volonté commune ayant pour objet le « bien public ». Mais nous savons aussi que cet acte est celui de chacune des volontés libres qui, en s'unissant, forment cette volonté et la déclarent par une « délibération publique ». C'est donc à la délibération publique de faire coïncider les volontés particulières et la volonté commune.

Pourquoi donc penser la délibération qui assure cette coïncidence en termes d'aliénation ? Nous avons vu que Rousseau s'est longuement employé, au **chapitre IV**, à récuser l'aliénation de la liberté comme doublement incompatible avec la liberté constitutive de l'homme et avec la notion même de convention. Voilà que sur cette même notion d'aliénation, il entend fonder « une association... par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant » (§ 4) ! Telle est la difficulté essentielle de ce chapitre.

Rousseau, bien sûr, avance toute une série de précisions qui ont pour objet de lever l'apparence de contradiction. Cette aliénation, à l'inverse de celle évoquée par Grotius, ne produit aucune inégalité. Elle ne produit pas non plus de perte : ce que chacun donne, il le retrouve. Elle ne crée pas non plus de dépendance : aucune forme de soumission d'un homme à un autre n'en résulte. Mais, s'il s'agit de choses si différentes, pourquoi, sinon par goût du paradoxe, user du même terme ?

Une explication en est sans doute donnée plus loin (**Livre II, chap. IV, § 10**). Au moment où il achève d'exposer la théorie de la souveraineté, Rousseau remarque : « Ces distinctions une fois admises, il est si faux que dans le **Contrat social** il y ait de la part des particuliers aucune renonciation véritable, que leur situation, par l'effet de ce contrat se trouve réellement préférable à ce qu'elle était auparavant, et qu'au lieu d'une aliénation, ils n'ont fait qu'un échange avantageux... » L'aliénation serait donc une apparence derrière laquelle il faudrait voir un « échange avantageux ».

Les termes dans lesquels la formule du contrat est donnée (nous avons vu qu'elle est l'expression de la nature des choses et peut fort bien ne jamais être prononcée) semblent confirmer cette lecture : « *Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale ; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout* ». Non seulement la notion d'aliénation en est absente mais entre « aliéner » et « mettre en commun », la différence est criante. L'altérité qu'implique l'aliénation est bien loin de la communauté que forme le corps politique. Bien plus que l'explication d'une rédaction obscure nous avons là la clé de la notion même

du contrat social : la convention qu'il forme n'est pas de celles qui mettent en rapport deux volontés extérieures l'une à l'autre, elle ne repose pas sur une altérité ; elle est une convention d'un tout autre genre, concours de volontés qui forme une communauté.

Pourquoi cependant recourir à la notion d'aliénation si elle n'est porteuse que d'une apparence trompeuse ? La question reste pendante. On peut la résoudre si on se souvient que l'acte dont il est question est double. Il est une délibération publique et donc un acte de la volonté générale. C'est ce qu'exprime très exactement le nous qui est le sujet de l'énonciation dans la formule du contrat. Mais il est en même temps, et c'est sa condition de possibilité, un acte des volontés particulières, de « chacun de nous ». Or il est inévitable que pour chacune des volontés particulières, dans une certaine mesure, la communauté prenne l'apparence d'une altérité et la convention celle d'une aliénation. C'est une dimension que Rousseau soulignera dès le **chapitre VIII**. C'est surtout un problème qui dirigera sa réflexion tout au long des livres suivants, jusqu'au chapitre sur la religion civile. Il faudra sans cesse dissiper cette apparence d'aliénation, faire en sorte que la volonté particulière se généralise. La solution qu'est le contrat social est en forme de problème : comment faire en sorte que la volonté particulière se généralise, passe de l'altérité de l'aliénation à la communauté du « bien public » ?

Les concepts fondamentaux du droit politique (§ 10)

Le dernier paragraphe du **chapitre VI** a l'apparence d'une série de définitions. Elles constituent ensemble les concepts fondamentaux du droit politique et, dans une certaine mesure, la suite du *Contrat social* en sera le développement. Rousseau, par là, entend marquer l'ensemble des conséquences qui découlent de la formation du « corps politique ».

C'est de l'*acte d'association* qu'il repart. Nous avons vu comment il fallait le comprendre. Rousseau emploie des termes (« corps moral et collectif », « personne publique ») qui marquent à la fois son caractère artificiel, ou plus exactement institué, et l'effectivité de son existence, d'une existence qui est celle d'une volonté. Le corps politique ou la République, c'est une volonté commune. Si Rousseau emploie plutôt le terme de volonté *générale*, c'est pour marquer que deux pôles la déterminent comme telle : le sujet collectif dont elle est volonté (elle n'est pas la volonté de tous mais la volonté du tout) et l'objet commun qui est le sien (l'intérêt public ou bien commun, qui n'est pas simple compromis entre les intérêts particuliers). **Le livre II (chap. VI)** montrera que la loi est l'expression de cette généralité.

C'est par la délibération publique que la volonté générale se forme et se déclare. Les décisions qu'elle prend s'imposent au corps politique dans son entier, parce qu'elles sont les décisions du corps entier, autrement dit le peuple. C'est en ce sens qu'elle est volonté souveraine et que le peuple est souverain. Chacun des membres du corps politique est à son égard dans ce que Rousseau appellera un « double rapport ». Comme membre du peuple et partie prenante de la délibération publique, il est citoyen ou « membre du souverain ». Nous avons vu que c'est de ce point de vue que le *Contrat social* était écrit. Comme particulier soumis à la loi (on dira alors qu'il est membre de l'État), il est dans un rapport d'obligation. Rousseau reprend pour cela le terme de sujet (le sujet est celui qui est assujéti à la loi). On a ainsi une double série : Peuple/Souveraineté/Citoyen et État/Obligation/Sujet. Rousseau en ajoute une troisième (elle intervient incidemment dans le *Contrat social*, nous l'avons rencontrée à propos du droit de guerre) : les différentes sociétés sont entre elles dans le rapport de Puissances (ce sens est présent dans le vocabulaire contemporain : les « grandes puissances »). Ce n'est alors ni le citoyen, ni le sujet mais le « défenseur de la patrie » que Rousseau considère.

Chapitre VII : Du souverain

Les trois derniers chapitres du *Contrat social* sont trop souvent considérés comme des appendices ; quelque chose comme de longues notes que Rousseau aurait mises au bas de son texte. Ce n'est pas seulement sous-estimer leur intérêt, c'est surtout ne pas voir qu'ils en sont l'aboutissement recherché. Cela est particulièrement vrai des **chapitres VII et VIII**.

À certains égards le titre de ce chapitre est trompeur. La théorie de la souveraineté dont le **chapitre VI** du pacte social a jeté les bases, trouvera son véritable développement dans les six premiers chapitres du livre II. S'il est bien question du souverain ici, c'est d'un point de vue bien particulier : celui de l'obligation. À quoi le souverain est-il obligé, en quoi le souverain oblige-t-il ? Tel pourrait être une façon correcte d'en développer le titre. Comme on voit, Rousseau poursuit avec beaucoup de persévérance les objectifs qu'il s'était donnés (voir le **chapitre I** et son commentaire). L'organisation est assez simple : une introduction (§ 1) relie le pacte d'association comme convention d'obligation entre le public et les particuliers, la première partie (§§ 2 à 5) examine les obligations du souverain, la seconde (§§ 6 à 8) les obligations des sujets envers le souverain.

Le pacte social est une obligation réciproque (§ 1)

Rousseau commence donc par analyser le pacte social comme réseau d'obligations. Pour bien comprendre ce passage, il faut prendre garde d'une part à ce que la notion d'obligation ne soit pas univoque et d'autre part que ce sont trois rapports d'obligation (et non deux comme on pourrait croire d'abord) qui sont dégagés.

L'obligation définit un lien entre deux volontés sur la modalité d'un devoir. Elle implique un engagement. Dire que je suis obligé envers autrui c'est dire que j'ai engagé ma volonté envers la sienne. Mais ce devoir peut se lire de deux manières : l'obligation peut désigner un devoir d'obéir. Je me suis engagé à conformer ma volonté à une autre volonté. J'ai lié ma volonté à la sienne. C'est sous cet angle qu'il en a été question jusqu'ici ; Rousseau se demandant comment un tel engagement pouvait ne pas entraîner une aliénation de la liberté. Mais l'obligation (on parle alors au pluriel des obligations) désigne aussi l'objet de l'engagement : ce que je me suis engagé à donner ou fournir à autrui par une convention. C'est ainsi qu'on parlera d'une obligation d'assistance.

Le premier rapport envisagé par Rousseau est « l'engagement réciproque du public avec les particuliers ». Il fait ici directement allusion à la formule du *Contrat social* : le public est ce « nous » collectif avec lequel « chacun de nous » s'engage. Il y a réciprocité puisque chacun des termes est dans une relation d'obligation. Mais il n'y a pas symétrie parce que la notion d'obligation à laquelle chaque terme renvoie n'est pas la même. Ce à quoi les particuliers s'engagent, c'est à se mettre « sous la suprême direction de la volonté générale ». C'est une promesse d'obéissance. Ce à quoi s'engage le public, c'est à recevoir « chaque membre comme partie indivisible du tout ». La formulation du problème désignait plus explicitement la nature de cet engagement : « défendre et protéger de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé ». C'est une obligation d'assistance.

Les particuliers sont eux-mêmes dans un double rapport d'obligation, à raison de leur double statut de citoyens et de sujets. Comme citoyens (membres du souverain), ils sont tenus de contribuer pour leur part à assurer la protection publique de chacun (c'est ainsi que l'on pourra penser le statut des défenseurs de la patrie, mais plus largement toute forme de contribution au service public, ainsi des impôts). C'est le second rapport d'obligation.

Mais, comme sujets (membres de l'État), les particuliers sont encore tenus à exécuter les lois et à obéir à ceux qui en ont la charge (les magistrats, on l'a vu, dans la terminologie de Rousseau). Ce troisième rapport d'obligation est distinct du premier : l'obéissance au souverain n'est pas identifiable à l'obéissance au gouvernement.

Les obligations du souverain (§§ 2 à 5)

La référence à « la maxime de droit civil » qui conclut le § 1 peut servir d'introduction à l'examen des obligations du souverain. Le droit civil est celui qui régit, dans une société, les rapports entre les divers sujets de droit. Cette maxime dit simplement que l'on peut toujours changer sa volonté lorsqu'on est libre de tout engagement. Le meilleur exemple est celui du testament : je peux le refaire autant de fois que je le souhaite (à la différence d'un contrat de vente qui m'engage). Ici encore il y a dissymétrie : l'obligation qui lie les particuliers au souverain est contractuelle : le particulier ne peut s'en délier arbitrairement. Au contraire le souverain (l'ensemble des citoyens) ne s'engage qu'envers lui-même. Il peut changer de volonté. Simplement : une loi peut en corriger ou supprimer une autre. Rousseau s'inscrit ici clairement dans la pensée de ce qu'on appelle le *pouvoir constituant* : le peuple souverain, détenteur du pouvoir constituant, n'est soumis à aucune loi, même constitutionnelle qui lui soit supérieure. Il exprime ce principe de façon très radicale : le *Contrat social* lui-même n'y échappe pas. Pour autant, comme on le dit souvent, Rousseau tombe-t-il dans un décisionnisme (point de vue selon lequel le pouvoir politique de décision pose des règles sans lui-même être soumis à aucune norme) ? C'est ce qu'on ne saurait dire aussi simplement.

Les §§ 3 et 4 sont en effet consacrés à montrer en quoi et à quoi le souverain est obligé. La notion de sainteté du contrat (elle revient à plusieurs reprises et notamment dans le **chapitre VIII du livre IV** sur la religion civile) est capitale. Elle n'a rien de proprement religieux. La sainteté est le caractère inviolable de ce qui est sacré. Dire que le contrat est saint pour le souverain, c'est dire que la volonté générale, loin d'être affranchie de toute norme, est soumise à la norme qu'est le bien public. Trois exemples décisifs en sont successivement donnés. Le premier est « l'aliénation d'une portion de lui-même », c'est-à-dire l'abandon à un autre souverain d'une partie du peuple (cas fréquent de la part de monarques qui se pensaient propriétaires de leur royaume). Le second est de « se soumettre à un autre souverain », autrement dit la renonciation à l'indépendance (c'est exactement ce que l'on a pu reprocher à « l'état français » de Vichy face à l'Allemagne nazie). Le troisième, dont la portée est la plus large, est qu'on ne peut « offenser un de ses membres sans attaquer le corps ». Il implique non seulement que le souverain violerait le contrat en attendant aux droits des particuliers mais qu'il leur doit assistance (on l'a vu au § 1). De cet ensemble ressort que le souverain est bien obligé à l'égard du corps politique pris ensemble comme à l'égard de chacun de ses membres.

Cependant (§ 5) cette obligation est une obligation sans garant. Partant de ce que, sa fin étant le bien public, le souverain « ne peut vouloir nuire à tous ses membres », ni même « à aucun en particulier ». Rousseau affirme qu'il est « toujours ce qu'il doit être ». Il dira (**livre II, chap. III, § 1**) que « la volonté générale est toujours droite ». C'est pourquoi il n'aurait « nul besoin de garant envers ses sujets ». C'est cette affirmation, isolée et mal comprise, qui a alimenté la fiction d'un « Rousseau totalitaire ».

Les obligations des sujets (§§ 6 à 8)

Ce dernier moment du **chapitre VII** est de ceux qui ont alimenté les contresens les plus violents sur la pensée de Rousseau. Pour les éviter il faut ne pas le couper de ce qui précède et en respecter la logique interne.

Pour rendre compte de l'utilisation de la notion d'aliénation dans la définition du *Contrat social* (**chapitre précédent**), nous avons montré comment le souverain pouvait apparaître au particulier non dans l'espace de la communauté mais dans celui de l'altérité et « l'échange profitable » lui sembler une « renonciation », voire une aliénation. C'est ce qui est aux yeux de Rousseau la source des infractions aux lois. La conscience de ce que son intérêt particulier est compris dans l'intérêt général n'est pas simple ni spontanée. Pour prendre l'exemple le plus banal qui soit : la

fraude fiscale ne repose-t-elle pas sur le fait que l'on a devant les yeux les sommes que l'on devrait payer et que paraissent bien lointains les hôpitaux ou les autoroutes que l'impôt peut servir à construire ?

Ailleurs, Rousseau désignera l'éducation et les mœurs comme voies par lesquelles la généralisation de la volonté particulière peut empêcher une « injustice dont le progrès causerait la ruine du corps politique ». Ici c'est la coercition ! La police fait respecter les lois et la sanction pénale (la justice sanctionne les infractions) qu'il envisage. C'est le sens de l'affirmation que « quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps : ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre ». Il s'agit du sujet, non du citoyen et le sens clair de la dernière phrase est qu'en forçant le sujet à obéir aux lois, on lui fera respecter sa propre volonté comme citoyen les ayant votées.

Il est d'ailleurs assez remarquable qu'au moment de marquer cette dimension répressive de la souveraineté, Rousseau tienne à souligner qu'elle est le corollaire de l'indépendance personnelle : c'est dans la mesure où tous sont soumis aux lois que nul ne sera en position de dominer les autres. Là où la loi s'efface, règne la loi du plus fort.

Chapitre VIII : De l'état civil

Ce chapitre, l'un des plus courts et des plus denses du livre I, peut le mieux permettre de situer le *Contrat social* dans le cadre d'ensemble de la philosophie de Rousseau. Il porte en effet en lui la double évaluation que celui-ci fait du passage à l'état civil. S'étant fait connaître par un texte (le *Discours sur les sciences et les arts*) qui contestait jusqu'au paradoxe la croyance dans le rôle moral de la culture, ayant atteint à la célébrité par une dénonciation des inégalités nées de l'état civil (*Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*). Rousseau est généralement tenu pour un détracteur du progrès. L'intérêt de ce texte est de permettre une lecture beaucoup plus nuancée et complexe de sa pensée.

Il s'agit donc, s'écartant un bref moment de l'axe politique de la recherche en cours (ce caractère d'exception est bien marqué au dernier paragraphe), de revenir sur le terrain anthropologique des deux discours. Comment évaluer les changements « remarquables » induits en l'homme par le passage à l'état civil ? Le balancement des périodes, l'ambivalence des adjectifs, le recours à l'image de la balance : tout concourt à donner le sentiment que Rousseau hésite entre deux évaluations contradictoires : élévation et dégradation. En un sens, tel est sans doute son jugement : l'homme civil est à la fois supérieur et dépravé. Mais en rester là serait ne pas voir que cette ambivalence tient à la dualité des concepts de l'état civil dont use Rousseau : l'un renvoie à l'époque des plus extrêmes inégalités dont avait parlé le second *Discours* et le **chapitre I** (l'homme y est « dans les fers »); l'autre est l'état civil légitime dont le *Contrat social* est en train de dégager la possibilité. Plus loin encore, il n'est pas interdit de voir là, plus que l'expression d'une incertitude sur la signification de l'histoire, la reconnaissance de la pluralité des possibles qu'elle recèle.

Ce n'est pas à la dualité de deux états (de nature et civil) mais à une triplicité : état de nature, état civil légitime, état civil dégradé, qu'il faut donc recourir si l'on veut rendre compte de ce texte. L'état de nature est celui de l'instinct, de l'impulsion physique, des penchants, de l'appétit : l'homme y est un animal parmi les autres. Sa « perfectibilité » n'ayant pas été éveillée, il reste « stupide et borné ». Cette caractérisation, contrairement à ce que l'on pourrait croire, ne contredit en rien celle proposée par le second *Discours*. La différence criante d'accent ne vient pas de la façon de concevoir l'état de nature mais du terme de référence qui lui est donné. Dans le second *Discours*, c'était le règne de l'inégalité, de l'intérêt étroit, de l'envie, de la facticité. Ici c'est l'appel à la volonté, au droit et au devoir. L'élévation des sentiments, l'éveil du sens moral, le développement de la raison : il est clair que l'état civil dont il est question n'est pas celui de ce que Rousseau appelle « nos sociétés

modernes », fait d'inégalité, de servitude et de corruption, mais bien celui de la cité du *Contrat social*. Entre l'état civil réel et l'état civil possible, le contraste est encore plus grand qu'entre l'état de nature et l'état civil légitime.

La structure de la longue et complexe phrase conclusive du § 1 mérite toute notre attention : « Quoi qu'il se prive... il en regagne de si grands... que si les abus... ne le dégradent... il devrait sans cesse bénir... fit un être intelligent et un homme ». La construction, l'usage des modes et des temps y sont en effet bien singuliers.

On commence par une concessive : quoique. L'indépendance (qui n'est pas la liberté) de l'état de nature est ce à quoi le passage à l'état civil demande de renoncer. Et cela est vrai pour les deux états civils. Mais ici il y a bien « échange avantageux » : l'accès à la moralité, à l'élévation des sentiments, à la rationalité, à la liberté civile, vaut bien cette renonciation. Ce présent (« il en regagne ») n'est pas factuel et temporel : il désigne une relation de principe et de droit qui ne saurait concerner que l'état civil légitime que vient de définir le **chapitre VI**. Aussi bien ce présent bascule-t-il dans l'irréel : si « les abus ne dégradent... Il devrait » : la réalité de l'état civil corrompu annule l'échange avantageux et le retourne en aliénation.

Ce basculement et cette aliénation sont-elles, aux yeux de Rousseau, irrémédiables ? La rédaction qu'il adopte interdit de le penser. Si tel avait été le cas, le paragraphe entier aurait dû être écrit à l'irréel. On aurait : « quoiqu'il se soit privé... il en aurait regagné de si grands... que si les abus... ne l'avaient dégradé... il devrait sans cesse bénir... en aurait fait un être intelligent et un homme ». En rédigeant son texte comme il le fait, Rousseau s'ingénie à garder comme une potentialité, que l'état civil légitime puisse avoir une effectivité. Plus même : la factualité du passé simple « fit un être intelligent et un homme » oblige à penser que, même dans l'état civil corrompu, quelque chose se réalise de cette humanisation de l'homme (les progrès de la perfectibilité). Et c'est ce quelque chose qui permet de garder ouverte la possibilité d'un état civil légitime. Le *Contrat social* n'est pas un chant funèbre pour une humanité perdue avant de s'être trouvée, il est la désignation des conditions (les principes du droit politique) dans lesquelles une autre figure historique de l'humanité est possible.

Cette lecture est confirmée par le mode de rédaction des deux derniers paragraphes : le présent qui y est employé est de nouveau celui de l'énonciation de droit et de principe. Sur les plateaux de la « balance », il y a d'un côté l'état de nature, de l'autre l'état civil légitime. D'un côté l'indépendance et la disponibilité de la nature, de l'autre la liberté civile (celle de faire les lois et d'être protégé par elles en y obéissant) ; d'un côté la possession, de l'autre la propriété ; d'un côté la spontanéité animale, de l'autre la liberté responsable.

Rousseau n'est pas le prophète révolutionnaire qu'on en a parfois fait, il n'est pas plus le pessimiste observateur de l'inexorable déshumanisation de l'homme qu'on voit souvent en lui. Il est l'observateur inquiet et vigilant de ce qu'une humanité de l'homme (« Hommes soyez humains », dit l'*Émile*) est un possible. Le *Contrat social* pour la société, *Émile* pour la personne explorent les conditions d'effectivité de ce possible.

Chapitre IX : Du domaine réel

L'expression dont se sert Rousseau pour former le titre de ce chapitre est inhabituelle. Il l'a soigneusement formée. La notion de domaine vient de *dominus* (en latin le maître). Le domaine est ce dont le maître dispose (dans le droit antique non seulement ses biens mais ses esclaves et tous les membres de sa famille, femmes et enfants, qui sont sous sa maîtrise). Dans l'ordre féodal, le seigneur était considéré comme maître de tout son territoire et de ceux qui l'habitaient. Sa domination était réelle (elle concernait les choses, voir le commentaire du **chap. IV**,

§ 8) et personnelle (elle s'étendait aux personnes). Cette confusion, entretenue par les monarchies issues de la féodalité, est aux yeux de Rousseau inacceptable : il le montrera au § 4. Nul n'est maître d'un autre. Pas même le peuple souverain. C'est donc de la maîtrise des choses, et en particulier de la terre (c'est le sens moderne du domaine) et d'elles seules dont il sera question dans ce chapitre. On y développera la distinction des notions de propriété et de possession, esquissée au chapitre précédent, et celle des domaines public et privé. Un long détour sera consacré à la notion critique de « droit du premier occupant ».

Possession publique et privée (§ 1)

La possession est un rapport de fait : je possède ce dont je dispose, je peux en user. Cette possession est précaire : rien ne me la garantit. Elle ne dure qu'autant que ma force me permet de la maintenir et qu'une autre supérieure ne s'en empare pas. Dans l'état de nature, où la force règne, il n'y a que des possessions. C'est une des raisons qui pousse l'homme à sortir de l'état de nature (**chap. VI, § 1**) : seule l'union des forces individuelles peut offrir une protection réciproque aux possessions de chacun. Mais, précisément, pour que cette union puisse avoir lieu, il faut que chacun mette toutes ses forces (dont ses possessions) dans la communauté. Le pacte social suppose donc que chacun renonce à toutes ses possessions (on verra, § 6, que c'est pour y gagner leur propriété). À la possession privée succède la possession publique. Cela signifie deux choses. L'une est explicite : les diverses sociétés, autrement elles ne formeraient qu'une société, sont entre elles comme dans l'état de nature. Leur puissance et elle seule garantit leurs possessions et celles de leurs « ressortissants ». L'autre sera dégagée plus loin : la propriété est un effet de la loi : elle la suppose et en dépend.

Le droit du premier occupant et ses limites (§§ 2 à 4)

L'importance accordée ici à la discussion sur le droit du premier occupant peut surprendre. Elle est pourtant au carrefour de deux questions tout à fait essentielles.

La première est qu'elle permet de jeter une lumière indispensable sur la notion de droit de propriété. Le droit, au sens strict, celui du droit positif, c'est ce que garantit la loi : ce qu'elle permet, ce qu'elle protège. En un autre sens, celui du droit naturel, le droit est ce qu'un être est fondé à rechercher pour assurer sa conservation. C'était un lieu commun de la pensée politique de l'âge classique de faire du droit de propriété un fondement de l'état civil. Locke en donne l'expression la plus connue. Rousseau semble parfois faire sienne cette idée. Mais c'est, on le voit clairement ici, en changeant profondément sa signification. Ce n'est pas le droit de propriété qui fonde la société, c'est inversement la société qui fonde le droit de propriété. Le droit de propriété n'est pas un droit naturel. Pour commencer, on l'a vu, dans l'état de nature il n'y a ni propriété ni droit au sens du droit positif. On devra donc parler d'un droit de possession. En quel sens ce droit existe-t-il ? Au sens précisément où cette possession est nécessaire à la subsistance. Ce dont j'ai besoin pour vivre, ce qui peut me permettre par mon travail de satisfaire ces besoins : voilà tout ce à quoi je peux prétendre en vertu de mon droit naturel. Le droit du premier occupant n'est pas un vrai droit.

La seconde question que permet d'aborder cette notion concerne le « droit des gens » (*gens* en latin c'est le peuple, le droit des gens concerne le rapport des peuples entre eux). Les États européens, depuis le XVe siècle, étaient engagés et allaient le rester longtemps encore dans une politique agressive de conquêtes. Le Portugal, l'Angleterre, l'Espagne, la France en étaient les principaux protagonistes. Une fiction, celle des « terres vierges » prétendait le légitimer : ce que personne n'occupait, le premier arrivé pourrait l'occuper. C'est à ruiner cet argument que Rousseau s'emploie. Ici encore le besoin (et non l'appât de richesses), la mise en

valeur par le travail sont les seules justifications possibles de telles occupations, à condition encore que l'absence d'occupants préalables soit avérée : les Indiens d'Amérique en ont su quelque chose.

Domaine public et domaine privé (§§ 5 à 7)

Revenant alors à l'objet premier de ce chapitre, Rousseau engage la distinction entre domaines public et privé.

Il commence par un passage de part en part ironique (ironie qui semble avoir échappé à beaucoup) : confondre le réel et le personnel, c'est traiter les hommes comme du bétail. Les anciens rois, en s'intitulant « rois des Perses » etc., marquaient le rapport politique de personne à personne qui les liait à leurs sujets. Les rois modernes en s'appelant « rois de France » etc., montrent qu'ils imaginent que leur royaume est un patrimoine et que leurs sujets leur appartiennent comme le gibier qui y vit.

Il est alors possible de définir la propriété. Elle est la possession d'un bien que le souverain garantit aux sujets. Elle est une possession légitime. Le parallélisme est complet : comme la liberté civile se substitue à l'indépendance naturelle, la propriété se substitue à la possession. Le retour, à ce stade, de la notion d'aliénation s'explique d'abord de la façon que nous avons vue au **chapitre VI** : les particuliers, tant qu'ils sont dans l'état de nature, outre la possession effective de ce dont ils jouissent, se représentent toute chose comme objet d'appropriation possible. Pour obtenir la garantie commune, il faut qu'ils renoncent à convoiter les possessions de leurs voisins devenues propriétés. À cela s'ajoute que, s'il leur rend leurs possessions comme propriétés, le souverain garde le pouvoir et le droit de les conditionner à l'intérêt public : « le droit que chaque particulier a sur son propre fond est toujours subordonné au droit que la communauté a sur tous ». Comme la nécessité du besoin conditionnait le droit naturel de possession, l'utilité publique conditionne le droit positif de propriété.

Ouvert avec la notion de liberté (l'homme est né libre), le premier livre du *Contrat social* se referme avec celle d'égalité. Par là, Rousseau entend montrer que le *Contrat social*, en même temps qu'il répond au problème qu'il s'était posé : comment associer des volontés libres ? prend en charge celui laissé ouvert par le *Discours sur l'origine de l'inégalité* : comment rendre les hommes égaux dans l'état civil ? Cette égalité « par convention et de droit » est égalité devant la loi : les mêmes lois valent pour tous les sujets. C'est une égalité en droit. Mais elle est bien plus que cela, une égalité de droit : l'égalité des citoyens qui, partageant le pouvoir de décision, font la loi.

Les interlocuteurs essentiels de Rousseau

Platon, *La République*, trad. G. Leroux, GF-Flammarion. Aux yeux de Rousseau, il s'agit moins d'un ouvrage de politique que d'un traité d'éducation. Platon y traite principalement de la formation des « philosophes-rois » qui sont appelés à gouverner. Il cite également ***Le Politique***, (sous le titre latin : *De Civili*).

Aristote, *Les Politiques*, trad. P. Pellegrin, GF-Flammarion. C'est la référence essentielle pour la pensée politique antique. Rousseau le cite rarement et souvent négativement, mais il le connaît bien et s'en inspire plus qu'il ne paraît.

Nicolas Machiavel, *Le Prince*, trad. Y. Levy, GF-Flammarion. Grand lecteur, en italien, de Machiavel, Rousseau est de ceux qui voient en lui plus un défenseur de l'idée républicaine que le théoricien du cynisme politique qu'on en faisait souvent.

Jean Bodin, *Les Six livres de La République*, Le Livre de poche. En France, sans doute l'un des penseurs majeurs de la politique. Rousseau s'inscrit à la fois dans le prolongement de sa théorie de la souveraineté et en rupture avec elle.

Thomas Hobbes, *Le Citoyen*, trad. S. Sorbière, GF-Flammarion, Le *Léviathan*, trad. F. Tricaud, éd. Sirey. C'est contre sa conception de l'état de nature et sa théorie de la souveraineté que Rousseau forme les siennes.

Hugo Grotius, *Du Droit de la guerre et de la paix*, trad. J. Barbeyrac, réed. Presses universitaires de Caen. Il sert le plus souvent à Rousseau de repoussoir parce qu'il voit en lui ce qu'il appelle un « fauteur du despotisme ».

Samuel Pufendorf, *Du Droit de la nature et des gens*, trad. J. Barbeyrac, réed. Presses universitaires de Caen. C'est sans doute un des ouvrages que Rousseau a lu le plus attentivement. Il symbolise à ses yeux les contradictions des théoriciens du « droit naturel ».

John Locke, *Le Second traité du gouvernement civil*, trad. D. Mazel. GF-Flammarion. Le moins cité par Rousseau, il n'est pas celui qu'il a le moins lu. Plus proche de lui dans le second *Discours*, Rousseau s'en écarte nettement dans le *Contrat social*.

Charles-Louis de Montesquieu, *De l'esprit des lois*, GF-Flammarion. L'ambition de Rousseau en écrivant ses institutions politiques était de faire pièce à Montesquieu. Il lui reproche d'avoir observé et ordonné les faits sans avoir élaboré les critères de légitimité que réclame le droit politique.