

Émile DURKHEIM (1918)

**« Le « CONTRAT SOCIAL »
de Rousseau »**

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: jmt_sociologue@videotron.ca

Site web: <http://pages.infinit.net/sociojmt>

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"

Site web: http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

Émile Durkheim

« Le « CONTRAT SOCIAL » de Rousseau » (1918)

Étude originalement publiée après la mort de Durkheim par Xavier Léon dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, tome XXV (1918), pp. 1 à 23 ; et 129 à 161.

Une édition électronique réalisée à partir du livre d'Émile Durkheim, *Montesquieu et Rousseau. Précurseurs de la sociologie*, pages 115 à 198. Note introductive de Georges Davy. Paris : Librairie Marcel Rivière et Cie, 1966. Série B : Les Classiques de la sociologie. Collection : Petite bibliothèque de sociologie internationale. 200 pages.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times, 12 points.

Pour les notes de bas de page : Times, 10 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2001 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format
LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition complétée le 1 juillet 2002 à Chicoutimi, Québec.



Table des matières

Le « CONTRAT SOCIAL » de Rousseau Par Émile Durkheim (1918)

L'état de nature

Origine des sociétés

Le contrat social et la constitution du corps politique

Du souverain en général

De la loi en général

Des lois politiques en particulier

Conclusion

Émile Durkheim (1918)

Le « Contrat social » de Rousseau ¹

[Retour à la table des matières](#)

Le problème fondamental du Contrat Social, tel qu'il est formulé au chapitre VI du livre 1, peut s'énoncer ainsi : trouver une forme d'association, ou comme dit aussi Rousseau, d'état civil, dont les lois se superposent, sans les violer, aux lois fondamentales de l'état de nature. Par conséquent, pour comprendre la doctrine de Rousseau, il nous faut : 1° déterminer en quoi consiste cet état de nature qui est comme la pierre de touche d'après laquelle doit se mesurer le degré de perfection de l'état civil ; 2° chercher comment les hommes, en fondant les sociétés, ont été amenés à sortir de cette condition première ; car, si la forme parfaite d'association est à découvrir, c'est que la réalité n'en offre pas le modèle ; 3° alors seulement nous serons en mesure

¹ Cette étude, rédigée par Durkheim à la suite d'un cours professé à l'Université de Bordeaux, a été publiée pour la première fois, après sa mort, par Xavier Léon, dans la Revue de Métaphysique et de Morale, t. XXV (1918), pp. 1-23 et 129-161.

Nous avons supprimé ici les trois premières pages qui ont trait à l'« histoire du livre » et d'où il résulte que le Contrat Social est une partie détachée d'un ouvrage plus ample, que Rousseau méditait, sur les Institutions Politiques et qui n'a jamais vu le jour. On trouvera toutes les indications bibliographiques nécessaires dans les deux excellentes éditions du Contrat par G. BEAUVALON, Rieder, 1903, 3e éd., 1922, et par M. HALBWACHS, Aubier, 1943, et dans la thèse de M. Robert DERATHÉ, Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps, Bibl. de la Science politique, P.U.F., 1950.

d'examiner les raisons pour lesquelles, suivant Rousseau, cette déviation n'était pas nécessaire et comment est possible la conciliation de ces deux états, à certains égards contradictoires.

« Le “Contrat social” de Rousseau »

L'état de nature

[Retour à la table des matières](#)

L'état *de nature* n'est pas, comme on l'a dit quelquefois, l'état où se trouve l'homme avant l'institution des sociétés. Une telle expression ferait croire, en effet, qu'il s'agit d'une époque historique, par laquelle aurait réellement commencé le développement humain. Telle n'est pas la pensée de Rousseau. C'est, dit-il, un état « qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais » (Discours sur l'origine *de l'inégalité*, préface). L'homme naturel, c'est tout simplement l'homme, abstraction faite de tout ce qu'il doit à la vie sociale, réduit à ce qu'il serait s'il avait toujours vécu isolé. Le problème à résoudre ne ressortit donc pas à l'histoire, mais à la psychologie. Il s'agit de faire le partage entre les éléments sociaux de la nature humaine et ceux qui dérivent directement de la constitution psychologique de l'individu. C'est de ces derniers et d'eux seuls qu'est fait l'homme à l'état de nature. Le moyen de le déterminer « tel qu'il a dû sortir des mains de la nature » est de le dépouiller « de tous les dons surnaturels qu'il a pu recevoir et de toutes les facultés artificielles qu'il n'a pu acquérir que par un long progrès » (ibid. et 1^{re} partie). Si pour Rousseau, comme d'ailleurs pour Montesquieu et presque tous les penseurs jusqu'à Comte (et encore Spencer retombe-t-il dans la confusion traditionnelle) la nature finit à l'individu, tout ce qui est au delà lie peut être qu'artificiel. Quant à savoir si l'homme est resté un temps durable dans cette situation, ou s'il a commencé à s'en écarter dès qu'il a commencé à être, c'est une question que Rousseau n'examine pas, car elle n'importe pas à son entreprise.

Dans ces conditions, l'histoire lui est inutile. C'est donc légitimement qu'il l'écarte. « Commençons donc par écarter tous les faits, car ils ne touchent pas à la question. Il ne faut pas prendre les recherches dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels, plus propres à éclaircir la nature *des choses* qu'à en montrer la véritable origine » (ibid., début, in fine). Les sauvages eux-mêmes ne représentent que très inexactement l'état de nature. « C'est faute d'avoir suffisamment remarqué combien ces peuples [les sauvages] étaient déjà loin du premier état de « nature » que plusieurs se sont trompés sur les penchants primitifs de l'homme, qu'on lui a prêté par exemple une cruauté native. Sans doute le sauvage est plus proche de la nature ; à travers son état mental il est plus facile à certains égards d'apercevoir le fond

originel parce qu'il est moins dissimulé par les acquêts de la civilisation. Mais ce n'est déjà plus qu'une image altérée et qu'on ne doit consulter qu'avec réserve et précaution. Mais alors, comment procéder ? Rousseau ne s'abuse pas sur les difficultés de sa tentative. « Une bonne solution du problème suivant ne me paraîtrait pas indigne des Aristote et des Plin de notre siècle. Quelles expériences seraient nécessaires pour parvenir à connaître l'homme naturel, et quels sont les moyens de faire ces expériences au sens de la société ? » (ibid., préface). Ces expériences sont impossibles ; par quels procédés les remplacer ? Rousseau ne les indique pas expressément. Mais les principaux sont les suivants : 1° Observation des animaux qui sont des exemples de ce que peut être une vie mentale, abstraction faite de toute influence sociale ; 2° L'observation des sauvages, sous les réserves faites précédemment ; 3° Une sorte de dialectique qui a pour objet de rattacher déductivement aux institutions sociales à venir (par exemple au langage) tous les éléments mentaux qui semblent y être logiquement impliqués.

Mais pourquoi Rousseau procède-t-il ainsi ? Pourquoi la théorie de l'état de nature, ainsi définie, est-elle à la base du système ? C'est que, répond-il lui-même, cette condition primitive est « la racine » de l'état civil. « Si je me suis étendu si longtemps sur la supposition de cette condition primitive, c'est qu'ayant d'anciennes erreurs et des préjugés invétérés à détruire j'ai cru devoir creuser jusqu'à la racine » (*ibid*, Ire partie). En effet, il paraît à Rousseau de toute évidence que la société n'a pu être que la mise en oeuvre des propriétés caractéristiques de la nature individuelle. C'est donc de celle-ci qu'il faut partir et c'est à elle qu'il faut revenir. Pour juger ce qui a été fait, c'est-à-dire les formes historiques de l'association, il faut voir ce qu'elles sont par rapport à cette constitution fondamentale, si elles en dérivent logiquement ou si elles la faussent ; et pour déterminer celle qui doit les remplacer, c'est à l'analyse de l'homme naturel qu'il faut demander les prémisses du raisonnement. Mais, pour atteindre cet homme naturel, il est indispensable d'écarter tout ce qui, en nous, est un produit de la vie sociale. Autrement, on tournerait dans un cercle vicieux. On justifierait la société avec elle-même, c'est-à-dire avec les idées ou les sentiments qu'elle-même a mis en nous. On prouverait le préjugé par le préjugé. Pour faire une oeuvre critique vraiment efficace, il faut donc échapper à l'action de la société, la dominer, et reprendre à nouveau l'enchaînement logique des choses de par l'origine. Tel est l'objet de l'opération qui vient d'être décrite. La préoccupation constante de Rousseau est de ne pas « commettre la faute de ceux qui, raisonnant sur l'état de nature, y transportent les idées prises dans la société » (ibid, Ire partie). Pour cela, il faut se débarasser de tous les préjugés, vrais ou faux, d'origine sociale, ou, comme il dit, « écarter la poussière et le sable qui environnent l'édifice », pour « apercevoir la base inébranlable sur laquelle il est élevé » (ibid., préface, *in fine*). Cette base inébranlable, c'est l'état de nature.

On ne peut pas n'être pas frappé de la ressemblance qu'il y a entre cette méthode et celle de Descartes. L'un et l'autre estiment que la première opération de la science doit consister en une sorte de purgation intellectuelle, ayant pour effet de mettre en dehors de l'esprit tous les jugements médiats qui n'ont pas été scientifiquement démontrés, de manière à dégager les propositions évidentes d'où toutes les autres doivent être dérivées. D'un côté comme de l'autre, il s'agit de débayer le sol de toute la poussière inconsistante qui l'encombre afin de mettre à nu le roc solide sur lequel doit reposer tout

l'édifice de la connaissance, ici théorique, là pratique. La conception d'un état de nature n'est donc pas simplement, comme on l'a cru parfois, le produit d'une rêverie sentimentaliste¹, une restauration philosophique des anciennes croyances relatives à l'âge d'or ; c'est un procédé de méthode, quoique d'ailleurs, en appliquant cette méthode, Rousseau ait pu dénaturer les faits pour les voir de la manière la plus conforme à ses passions personnelles. Elle est due, non à une représentation, optimiste à l'excès, de ce que fut réellement l'humanité primitive, mais au besoin de déterminer quels sont les attributs fondamentaux de notre constitution psychologique.

Le problème étant posé dans ces termes, voyons comment Rousseau l'a résolu. En quoi consiste selon lui l'état de nature ?

Ce qui caractérise l'homme dans cette condition - réelle ou idéale, il n'importe - c'est un parfait équilibre entre ses besoins et les ressources dont il dispose. La raison en est que l'homme naturel est réduit aux seules sensations. « Plus on médite sur ce sujet, plus la distance des pures sensations aux plus simples connaissances s'agrandit à nos regards ; et il est impossible de concevoir comment un homme aurait pu, par ses seules forces, franchir un si grand intervalle » (ibid., 1^{re} partie). Deux considérations ont conduit Rousseau à cette proposition : 1° l'exemple des animaux qui n'ont que des sensations et qui pensent pourtant « Tout animal a des idées, puisqu'il a des sens » 2° la théorie de Condillac admise par lui sur l'origine des connaissances générales et abstraites ; elles sont impossibles sans le langage ; or le langage est un produit de la vie sociale, On peut donc en toute sécurité nier de l'état de nature toutes ces idées qui supposent un système de signes articulés.

Cela étant, l'homme ne peut désirer que les choses qui se trouvent dans son milieu physique immédiat, puisque ce sont les seules qu'il se représente. Il n'aura donc que des désirs physiques et des désirs très simples. « Ses désirs ne passent pas ses besoins physiques, les seuls biens qu'il connaisse dans l'univers sont la nourriture, une femelle, et du repos » (ibid.). Il ne se préoccupe même pas d'assurer par avance, dans l'avenir, la satisfaction de ses appétits. Sa connaissance purement sensible ne lui permet pas d'anticiper l'avenir ; il ne pense rien au delà du présent. « Ses projets s'étendent à peine jusqu'à la fin de la journée ». De là son imprévoyance bien connue. Or de tels besoins sont aisés à satisfaire. La nature y a pourvu. Il est très exceptionnel que ces choses qui lui sont nécessaires fassent défaut. L'harmonie se réalise d'elle-même ; l'homme a tout ce qu'il désire parce qu'il ne désire que ce qu'il a. « Ne désirant que les choses qu'il connaît et ne connaissant que celles dont la possession est en son pouvoir... rien ne doit être si tranquille que son âme et rien si borné que son esprit ». D'ailleurs, quand bien même les produits de la civilisation seraient mis à sa portée, ils le laisseraient indifférent ; car ils ne peuvent avoir de valeur en dehors de cette civilisation d'où ils résultent. Supposez que les instruments de labourage et l'art de l'agriculture eussent été miraculeusement apportés par quelque dieu à l'homme primitif, qu'en eût-il fait ? Quel intérêt

¹ Les dernières lettres du mot ne sont pas formées. Le mot « sentimentaliste » ne figure sans doute pas au dictionnaire de Littré, mais Durkheim n'hésitait pas à forger des mots pour mieux exprimer sa pensée et il n'a pas écrit simplement « sentimentale » [note de Xavier LÉON].

eut-il eu à cultiver la terre, tant qu'il n'y avait pas de propriété garantie, tant que les produits de son travail ne lui étaient pas garantis ? Or l'institution effective d'un droit de propriété sanctionné suppose la société. En résumé, dans cette situation, l'homme est en équilibre avec son milieu, parce qu'il est purement physique et ne dépend alors que du milieu physique et de lui seul. La nature qui est en lui correspond nécessairement à celle qui est au dehors. L'une est l'image de l'autre. Les conditions mêmes d'un désaccord manquent complètement.

Dans ces conditions, quels seront les rapports des hommes entre eux ? Ce ne sera pas l'état de guerre. Rousseau rejette la théorie de Hobbes qu'il prend très souvent à partie, non sans violence, tout en vantant son génie. L'hypothèse de l'état de guerre lui paraît inadmissible pour deux raisons : 1° Le ressort même de la guerre fait défaut, à savoir le besoin non satisfait. Puisque l'homme a ce qu'il lui faut, pourquoi attaquerait-il autrui ? Hobbes n'est arrivé à son système qu'en prêtant à l'homme naturel la sensibilité complexe du civilisé ; 2° Hobbes a refusé à tort à l'homme primitif tout sentiment de pitié. Comme une telle vertu précède toute réflexion, on n'est pas fondé à la nier dans l'état de nature. On en retrouve d'ailleurs des signes chez les animaux. Tout ce qu'implique la commisération, c'est une identification « de l'animal spectateur ... avec l'animal souffrant ». Or il est évident que cette identification a dû être infiniment plus étroite dans l'état de nature que dans l'état de raisonnement ».

On a voulu, il est vrai, voir une contradiction entre ce passage et cet autre, que, l'on trouve dans *l'Essai sur l'Origine des Langues* (chap. IX) : « Comment nous laissons-nous émouvoir à la pitié ? En nous transportant hors de nous-mêmes, en nous identifiant avec l'être souffrant... Qu'on songe combien ce transport suppose de connaissances acquises ! Comment imaginerais-je des maux dont je n'ai nulle idée ? Comment souffrirais-je en voyant souffrir un autre... si j'ignore ce qu'il y a de commun entre lui et moi. Celui qui n'a jamais réfléchi ne peut être ni clément... ni pitoyable... » C'est pourquoi les hommes ne se connaissant pas comme frères « se croyaient, dit-il au même endroit, ennemis les uns des autres... Ne connaissant rien, ils craignaient tout ; ils attaquaient pour se défendre. » Comme cet *Essai* est postérieur aux deuxième *Discours*, on s'est demandé si la pensée de Rousseau n'avait pas varié et s'il ne s'était pas rapproché de Hobbes et de la théorie de l'état de guerre. Mais ce qui doit faire écarter cette interprétation, c'est que, dans le même chapitre du même ouvrage, on lit : « Ces temps de barbarie étaient le siècle d'or... toute la terre était en paix ». Tout ce que veut dire Rousseau dans le passage controversé, c'est que pour voir un homme, un semblable, dans tout être humain, quel qu'il soit, il faut des facultés d'abstraction et de réflexion que n'ont pas les primitifs. Pour ceux-ci, l'humanité s'arrête à leur entourage immédiat, au petit cercle d'individus avec lesquels ils sont en rapport. « Ils avaient l'idée d'un père, d'un fils, d'un frère, et non pas d'un homme. Leur cabane contenait tous leurs semblables... hors eux et leur famille l'univers ne leur était rien » (ibid.). La pitié ne pouvait donc s'exercer activement que dans ce petit milieu. « De là, les contradictions apparentes qu'on voit entre les frères des nations... des mœurs si féroces et des cœurs si tendres ; tant d'amour pour leur famille et d'aversion pour leur espèce. » Il ne revient donc aucunement sur cette affirmation que la pitié est un sentiment naturel à l'homme et antérieur à la réflexion. Il fait seulement remarquer que la réflexion est nécessaire pour que

la pitié s'étende à toute l'humanité. Tout au plus pourrait-on voir dans *l'Essai* une détermination et une correction partielle de l'idée développée dans le deuxième *Discours*. De plus et en tout cas, il continue à rejeter formellement le pessimisme présocial de Hobbes. Si restreint que fût alors le champ d'action de la pitié, il n'en résultait pas la guerre ; car les hommes ne se rencontraient pas : « Les hommes, si l'on veut, s'attaquaient dans leurs rencontres ; mais ils se rencontraient rarement. Partout régnait l'état de guerre, et la terre était en paix » (même chapitre).

Mais de ce que l'homme naturel n'est pas un loup pour ses semblables, il ne suit pas qu'il soit porté à s'unir à eux-par des liens durables et à former avec eux des sociétés proprement dites. En effet, il n'en a ni les moyens, ni les besoins. Il n'en a pas les moyens : car, son intelligence, réduite aux sensations actuelles, ignorante de l'avenir, ne peut même pas se faire une idée de ce que serait une telle association dont il n'a aucun exemple sous les yeux ; à elle seule, l'absence de langage suffit à rendre impossibles les relations sociales. En second lieu, pourquoi aspirerait-il à une telle existence ? Ses désirs sont satisfaits ; partant, il ne peut rien ambitionner au delà de ce qu'il a. « Il est impossible d'imaginer pourquoi, dans cet état primitif, un homme aurait plutôt besoin d'un autre homme, qu'un singe ou un loup de son semblable » (2e *Discours*, 1re partie). On dit que rien n'eût été aussi misérable que l'homme dans une telle condition ; mais d'abord, qu'importe, si la nature l'a fait de telle sorte qu'il n'eût aucun désir d'en sortir. De plus, le mot de misère n'a pas de sens s'il ne veut pas dire privation douloureuse. Or, de quoi est privé un être à qui il ne manque rien, « dont le cœur est en paix et le corps en santé ? » Est-ce que le sauvage se plaint de son existence et cherche à s'en défaire ? Il n'en aurait souffert que s'il avait eu l'idée d'un autre état et si, en outre, cet état lui était apparu sous un aspect séduisant. Mais « grâce à une providence très sage, les facultés qu'il avait en puissance ne devaient se développer qu'avec les occasions de les exercer ». Il n'avait que l'instinct, et l'instinct lui suffisait, mais ne l'induisait aucunement à la vie sociale. Pour vivre en société, il lui fallait la raison qui est l'instrument d'adaptation au milieu social comme l'instinct est l'instrument d'adaptation au milieu physique. Elle vint à son heure ; mais elle n'était que virtuelle dans le principe ¹.

Il faut donc se représenter l'homme naturel « errant dans les forêts, sans industrie, sans parole, sans domicile, sans guerre et sans liaison, sans nul besoin de ses semblables comme sans nul désir de leur nuire, peut-être même sans jamais en reconnaître aucun individuellement ». Il ne faut donc pas dire de l'homme considéré à cette phase de son développement qu'il est insociable, mais qu'il est a-sociable. « Il n'est pas réfractaire à la société ; mais il n'y est pas enclin. Il a en lui les germes qui, développés, deviendront les vertus sociales, les inclinations sociales ; mais ils ne sont que des puissances. La *perfectibilité*, les vertus sociales et les autres facultés que l'homme naturel avait reçues en puissance ne pouvaient jamais se développer d'elles-mêmes ». (2e *Discours*, 1re partie, in *fine*). De même, l'homme n'est, dans cette condi-

¹ Lire tout le passage, très important ; car il montre que la vie sociale n'est pas une machination diabolique, mais qu'elle a été voulue providentiellement et que si la nature primitive n'y mène pas nécessairement, elle contient pourtant « en puissance » ce qui la rendra possible quand elle sera nécessaire [note de Durkheim].

tion, ni moral, ni immoral ; il est amoral. « Les hommes, dans cet état, n'ayant entre eux aucune sorte de relation morale ni de devoirs connus ne pouvaient être ni bons ni méchants et n'avaient ni vices ni vertus » (ibid.). La moralité n'a pu naître qu'avec la société. A cet état neutre, Rousseau donne souvent le nom d'état d'innocence.

Un tel état est-il l'idéal le plus parfait que puissent se proposer les hommes ? Il est parfait en son genre, par rapport aux conditions déterminées auxquelles il répond. Tant que ces conditions ne changent pas, à supposer qu'elles aient jamais été données intégralement d'une manière durable et générale, il n'existe rien de mieux, puisque l'équilibre entre l'être et ce qu'on appellerait aujourd'hui son milieu ne laisse rien à désirer. Autrement dit, en tant que l'homme n'a de rapport qu'avec le milieu physique, l'instinct et la sensation suffisent à tous ses besoins. Il ne saurait désirer rien d'autre et les aptitudes différentes qui sommeillent en lui ne sont aucunement incitées à s'éveiller. Par suite, il est heureux. Mais que les choses changent et les conditions de son bonheur ne peuvent plus rester les mêmes. Ce sont ces changements qui ont donné naissance aux soucis. Il a fallu que l'équilibre existant se rompit, ou, s'il n'a jamais existé avec quelque stabilité, il a fallu que dès l'origine quelques causes l'empêchassent d'être complet. Quelles sont ces causes ?

« Le “Contrat social” de Rousseau »

Origine des sociétés

[Retour à la table des matières](#)

Il arrive un point, dit Rousseau, dans le *Contrat Social*, « où les obstacles qui nuisent à leur conservation (des hommes) dans l'état de nature l'emportent par leur résistance sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état. Alors cet état primitif ne peut plus subsister ; et le genre humain périrait s'il ne changeait de manière d'être » (I, 6, début). Expliquer la genèse des sociétés, c'est trouver ces forces antagonistes de l'état de nature. Rousseau reconnaît qu'un tel problème ne peut être résolu que par voie de conjectures « les événements que j'ai à décrire ayant pu, dit-il, arriver de plusieurs manières » (2^e Discours, 1^{re} partie, in *fine*). Mais, outre que ces conjectures ont déjà une grande vraisemblance parce qu'elles se déduisent logiquement de la définition de l'état de nature, le détail des événements qui ont pu avoir lieu importe peu aux conséquences qui seront tirées du système.

La société ne peut naître que si l'homme est empêché d'être tel qu'il vient d'être dit. Mais il ne peut être empêché que par quelque cause qui lui est extérieure ; et puisque le seul milieu extérieur qui l'affecte alors est le milieu physique, c'est dans le milieu physique que doit se trouver la cause. Et, en

effet, si la terre avait toujours répondu à ses besoins, on ne voit pas comment l'état de nature aurait pu prendre fin. « Supposez un printemps perpétuel sur la terre ; supposez les hommes, sortant des mains de la nature, une fois dispersés parmi tout cela ; je n'imagine pas comment ils auraient jamais renoncé à leur liberté primitive et quitté la vie isolée, si convenable à leur indolence naturelle » (*Origine des Langues*, IX). Et Rousseau appuie cette proposition sur cette remarque que « les climats doux, les pays gras et fertiles, ont été les premiers peuplés et les derniers où les nations se sont formées » (ibid.). Mais les résistances que les hommes rencontrèrent dans la nature stimulèrent toutes leurs facultés. « Des années stériles, des hivers longs et rudes, des étés brûlants qui consomment tout, exigèrent d'eux une nouvelle industrie ». Le froid leur donna l'idée de se vêtir des peaux des bêtes qu'ils avaient tuées, le tonnerre, un volcan, joint à la nécessité de se protéger l'hiver contre des températures exceptionnelles, leur donna l'idée de conserver le feu, etc. Voilà donc que l'intelligence se développe au delà de la sensation, que des besoins nouveaux s'éveillent, l'équilibre commence à se rompre.

Pour satisfaire ces besoins nouveaux et déjà plus compliqués, le concours d'autrui pouvait être utile. On ne tarda pas à s'en apercevoir. « Instruit par l'expérience que l'amour du bien-être est le seul mobile des actions humaines, il se trouva en état de distinguer les occasions rares où l'intérêt commun devait le faire compter sur l'assistance de ses semblables » (2e *Discours*, IIe partie). Ainsi se formèrent d'une manière très inconsistante encore les premiers troupeaux d'êtres humains. Mille circonstances, qui sont indiquées avec plus de détails dans *l'Essai sur l'Origine des Langues*, facilitèrent les rapprochements :

« Les déluges particuliers, les mers extravasées, les éruptions des volcans, les grands tremblements de terre, les incendies allumés par la foudre et qui détruisaient les forêts, tout ce qui dut effrayer et disperser les sauvages habitants d'un pays, dut ensuite les rassembler pour réparer en commun les pertes communes ». - « Les sources et les rivières inégalement dispensées sont d'autres points de réunion d'autant plus nécessaires que les hommes peuvent moins se passer d'eau que de feu » (*Essai*, IX). De ce premier commerce sortit un commencement de langage. On conçoit qu'entre des hommes ainsi rapprochés et forcés de vivre ensemble, il dut se former un idiome commun plutôt qu'entre ceux qui erraient librement entre les forêts » (2e *Discours*, IIe partie).

Ainsi, une première extension des besoins physiques détermine une légère tendance aux groupements ; ces groupements, une fois constitués, suscitent à leur tour des penchants sociaux. Une fois qu'on a pris l'habitude de se rapprocher, on a besoin de ne plus vivre seuls. « On s'accoutuma à s'assembler. A force de se voir, on ne put plus se passer de se voir encore ». De là naquirent des idées nouvelles, relatives aux rapports des hommes entre eux, devoirs de civilité, devoirs concernant les engagements contractés. Dès lors, une morale embryonnaire existait. Cet état est à peu près celui où se sont arrêtés les sauvages.

Mais les hommes ne s'y tinrent pas. A mesure qu'ils étaient tirés davantage hors de l'indolence première, que leurs facultés étaient surexcitées par un

commerce plus actif, leur esprit s'ouvrait à des notions nouvelles. C'est ainsi que le principe de l'agriculture se révéla à quelques-uns d'entre eux. Les autres arts en dérivèrent. L'idée d'utiliser le fer pour les travaux agricoles se présenta naturellement ; de là une première division du travail, la métallurgie d'un côté, le labourage et l'agriculture de l'autre. Puis la culture des terres nécessita leur partage ; de la propriété une fois reconnue découlèrent les premières règles de justice. La lice était dès lors ouverte à toutes les inégalités. A l'état naturel, les hommes diffèrent peu les uns des autres et surtout: rien ne les incite à mettre en saillie les différences qui les distinguent, à les développer et à les accentuer. Mais désormais une prime était offerte à celui qui ferait le plus et le mieux ; la concurrence mettait tous les individus aux prises par cela seul que les convoitises étaient allumées. « C'est ainsi que l'inégalité naturelle se déploie insensiblement avec celle de combinaison et que les différences des hommes, développées par celles des circonstances, se rendent plus sensibles, plus permanentes dans leurs effets et commencent à influencer dans la même proportion sur le sort des particuliers » (2e Discours, Ile partie).

Mais du moment qu'il y eut des puissants et des misérables, des riches et des pauvres, « la société naissante fit place au plus horrible état de guerre : le genre humain, avili et désolé, ne pouvant plus retourner sur ses pas ni renoncer aux acquisitions malheureuses qu'il avait faites... se mit lui-même à la veille de sa ruine » (ibid.). Ainsi l'état de guerre n'est pas l'origine de l'état social, comme le pensait Hobbes, c'en est, au contraire l'effet. Il faut qu'une première association ait déchaîné leurs passions, étendu leur intelligence, rompu en un mot, l'équilibre originel pour qu'ils aient eu la pensée de chercher à s'assurer un bonheur autre que celui dont ils jouissaient et cela au détriment les uns des autres. Mais une fois que cette calamité se fut abattue sur l'humanité, le riche, qui, ayant le plus à perdre, était le plus éprouvé, en vint naturellement à concevoir « le projet le plus réfléchi qui soit jamais entré dans l'esprit humain : ce fut d'employer en sa faveur les forces mêmes de ceux qui l'attaquaient, de faire ses défenseurs de ses adversaires ». Dans cette vue, il proposa à ses compagnons d'instituer des règlements de justice et de paix auxquels tous fussent obligés de se conformer, c'est-à-dire de réunir toutes les forces particulières en un pouvoir suprême qui protégeât et défendit tous les membres de l'association. Ainsi se fondèrent les lois et les gouvernements.

Telles sont les origines de l'état civil. Si l'on songe aux termes dans lesquels le problème se posait pour Rousseau, on ne peut pas ne pas admirer l'ingéniosité dialectique avec laquelle il s'en tire. Il part de l'individu et sans prêter à ce dernier la moindre inclination sociale, sans [...] ¹ lui attribuer d'inclinations contraires, de nature tout au moins à rendre la société nécessaire par les conflits et les maux qu'elles engendreraient, il entreprend d'expliquer comment un être, aussi foncièrement indifférent à tout ce qui est vie commune, a été amené à former des sociétés. C'est comme si, en métaphysique, après avoir posé que le sujet se suffit à soi-même, on entreprenait d'en déduire l'objet. Le problème est évidemment insoluble et, par conséquent, on peut être assuré par avance que la solution proposée par Rousseau est grosse de contradictions. Mais il s'en faut qu'elle ne soit pas spécieuse ; et c'est ce qu'il importe de comprendre. Pour en bien saisir la suite, il faut d'abord avoir présent à l'esprit combien est instable l'équilibre originel. Il ne faut pas oublier,

¹ Mot illisible. [X.L.].

en effet, que si la vie sociale n'existe pas dans le principe, les germes en sont dès lors donnés. Ils sont à l'état d'enveloppement ; mais que des circonstances favorables se rencontrent et ils ne pourront pas ne pas se développer. L'homme ne sent pas alors le besoin de se perfectionner, mais il est dès lors perfectible. C'est même là, dit Rousseau, la qualité spécifique qui le distingue le plus de l'animal (2e Discours, 1re partie). Il n'est donc pas, comme la bête, fermé au changement ; son intelligence et sa sensibilité ne sont pas prises dans des moules définis et immuables. Mais il y a en lui une cause d'instabilité toujours latente, qu'un rien peut faire passer à l'acte. Il faudrait que le milieu restât perpétuellement immobile, invariable, pour que l'homme ne variât pas ; ou plutôt, il faudrait que tout dans le milieu répondit exactement à l'organisation naturelle, sans que rien vînt le gêner, pour qu'elle restât intacte. Rien donc de plus précaire. Or, une fois l'équilibre rompu, c'en est fait ; les désordres s'engendrent les uns les autres. Une fois que la borne naturelle est franchie, il n'est plus rien qui contienne la nature dévoyée. Les passions s'engendrent les unes les autres ; elles stimulent l'intelligence, celle-ci vient leur offrir des objectifs nouveaux qui les excitent, les exaspèrent. Les satisfactions mêmes qui leur sont accordées les rendent plus exigeantes. « Le superflu éveille la convoitise ; plus on obtient, plus on désire » (fragment intitulé Distinction fondamentale, extrait des manuscrits de Neufchâtel, édition Dreyfus-Brisach, 312). C'est ainsi que les hommes se trouvent avoir de plus en plus besoin les uns des autres, et par cela même, tombent de plus en plus dans un état de dépendance mutuelle. C'est ainsi que naturellement on sort de l'état de nature.

La formule paraît contradictoire ; elle exprime pourtant bien la pensée de Rousseau. Attachons-nous à la comprendre.

Ce sont des causes naturelles qui, peu à peu, amènent l'homme à former des sociétés. Mais la société n'est pas pour cela chose naturelle, parce qu'elle n'est pas impliquée logiquement dans la nature de l'homme. L'homme n'était pas nécessité par sa constitution primitive à la vie sociale. Les causes qui ont donné naissance à cette dernière sont extérieures à la nature humaine ; elles sont d'ordre adventice. Rousseau va même jusqu'à dire qu'elles sont fortuites, qu'elles auraient pu ne pas être. « Après avoir montré, dit Rousseau, que les vertus sociales ne pouvaient jamais se développer d'elles-mêmes, qu'elles avaient besoin pour cela du concours fortuit de plusieurs causes étrangères qui pouvaient ne jamais naître, et sans lesquelles il fût demeuré éternellement dans sa condition primitive, il me reste à considérer et à rapprocher les différents hasards qui ont pu amener l'homme et le monde au point où nous les voyons » 2e Discours, 1re partie, in fine). En effet, la société se constitue parce que les hommes ont besoin les uns des autres ; or, naturellement, cette mutuelle assistance ne leur est aucunement nécessaire. Chacun peut se suffire. Il faut donc que des circonstances extérieures viennent augmenter les besoins et par conséquent changer la nature de l'homme.

Mais ce n'est pas tout, il est encore une autre raison pour dire de la société qu'elle n'est pas naturelle. Elle est en quelque sorte artificielle au deuxième degré. Non seulement cette interdépendance réciproque, qui est la première cause motrice de l'évolution sociale, n'est pas fondée dans la nature de l'homme, mais encore, une fois qu'elle existe, elle ne suffit pas à elle seule à faire des sociétés. Il faut qu'à cette première base, qui est déjà un produit de l'art humain, quelque chose d'autre se surajoute qui vient de la même origine.

En effet, ce commerce, tant qu'il n'est pas réglé et organisé d'une manière définie, ne constitue pas une société. Il lui manque « cette liaison des parties qui constitue le tout » (Manuscrit de Genève, chap. II, p. 248 de l'édition Dreyfus). Une société, c'est « un être moral qui a des qualités propres et distinctes de celles des êtres particuliers qui la constituent, à peu près comme les composés chimiques ont des propriétés qu'ils ne tiennent d'aucun des mixtes qui les composent. Si l'agrégation résultant de ces vagues relations formaient vraiment un corps social, il y aurait une sorte de sensorium commun qui survivrait à la correspondance de toutes ces parties ; le bien et le mal public ne seraient pas seulement la somme des biens ou des maux particuliers comme dans une simple agrégation, mais il résiderait dans la raison qui les unit ; il serait plus grand que cette somme et loin que la félicité publique fût établie sur le bonheur des particuliers c'est elle qui en serait la source » (ibid., p. 249). Or le seul fait que les hommes ont l'idée qu'ils peuvent se rendre des services, qu'ils ont pris l'habitude de s'en rendre, joint même au sentiment qu'il y a entre eux tous quelque chose de commun, qu'ils sont tous membres du genre humain, tout cela réuni ne les groupe pas en une individualité morale, d'un genre nouveau, ayant sa physionomie et sa constitution propre. Ce n'est donc pas une société. Ainsi « il est certain que le genre humain n'offre à l'esprit qu'une idée purement collective qui ne suppose aucune union réelle entre les individus qui le constituent ».

Ce remarquable passage prouve que Rousseau avait un sentiment très vif de la spécificité du règne social ; il le concevait très nettement comme un ordre de faits hétérogènes par rapport aux faits purement individuels. C'est un monde nouveau qui se surajoute au monde purement psychique. Une telle conception est bien supérieure. à celle même de théoriciens récents, comme Spencer, qui croient avoir fondé en nature la société quand ils ont fait voir que l'homme a une vague sympathie pour l'homme et qu'il a tout intérêt à échanger des services avec ses semblables. De tels sentiments peuvent bien assurer entre les individus des contacts passagers ; mais ces rapprochements intermittents et superficiels, auxquels manque, selon le mot de Rousseau, « cette liaison des parties qui constitue le tout » ne sont pas des sociétés. C'est ce qu'a compris Rousseau. Pour lui, la société n'est rien si elle n'est pas un corps un et défini, distinct de ses parties. Le corps politique, dit-il ailleurs, pris individuellement peut être considéré comme un corps organisé, vivant et semblable à celui de l'homme. Le pouvoir souverain représente la tête... les citoyens sont le corps et les membres qui font mouvoir, vivre et travailler la machine et qu'on ne saurait blesser en aucune partie qu'aussitôt l'impression douloureuse ne s'en porte au cerveau, si l'animal est dans un état de santé » (*Économie Politique*). Seulement, comme il n'y a de réel et de naturel que l'individu, il en résulte que le tout ne peut être qu'un être de raison. « Le corps politique n'est qu'un être de raison » (Fragm. *Des Dist. fond.*, édition Dreyfus, p. 308). Ce sont les individus qui le créent de leurs propres mains, et comme ils restent tout le substantiel de l'assemblage ainsi constitué, celui-ci n'atteint jamais le même degré d'unité et de réalité qu'ont les oeuvres de la nature : « La différence de l'art humain à l'ouvrage de la nature se fait sentir dans ses effets. Les citoyens ont beau s'appeler membres de l'État, ils ne sauraient s'unir comme de vrais membres le sont au corps ; il est impossible de faire que chacun d'eux n'ait pas une existence individuelle et séparée par laquelle il peut seul suffire à sa propre conservation » (ibid., p. 310). Rousseau ignorait qu'il y a des organismes naturels où les parties ont la même individualité.

Ce n'est pas seulement le corps politique qui est un être de raison, mais aussi la famille. Elle est bien, si l'on veut, un groupe naturel en ce sens, en tant que les enfants sont unis aux parents par le besoin qu'ils ont d'eux pour pouvoir se conserver. Mais ce besoin ne dure qu'un temps. Quand l'enfant est en état de se suffire, il ne reste attaché à ses parents que s'il le veut bien. Il n'y a rien dans l'existence des choses qui l'oblige à demeurer associé avec ses ascendants. « S'ils continuent de rester unis, ce n'est plus naturellement » (Contrat, 1, 2). Mais il résulte de nombreux passages que cette association conventionnelle fut la première qui se forma. Parfois même¹, il semble la considérer comme contemporaine de l'état le plus primitif.

En résumé, toute société est un être artificiel à la fois parce que l'homme n'en a pas naturellement besoin et qu'elle est essentiellement un corps organisé, alors qu'il n'y a pas de corps sociaux parmi les corps naturels. Ces deux idées, que nous sommes habitués à opposer l'une à l'autre, la conception de la société comme un être de raison et la conception de la société comme un organisme, se rencontrent toutes deux chez Rousseau, et, bien loin qu'il soit passé de l'une à l'autre par suite d'une évolution consciente ou inconsciente, qu'il aurait cherché à dissimuler au public et peut-être à lui-même, elles sont étroitement solidaires dans sa pensée. L'une lui paraît impliquer l'autre. C'est parce que la société est un organisme qu'elle est une oeuvre d'art. Car d'une part, elle est, de ce point de vue, quelque chose de supérieur aux individus, alors qu'il n'y a rien dans la nature au de la des individus. Sans doute, formulée en ces termes, la théorie peut apparaître contradictoire. Il peut paraître plus logique de dire que, s'il y a quelque chose au-dessus des individus, il y a quelque chose en dehors d'eux. Mais c'est toujours pour l'esprit un travail laborieux que celui qui a pour effet d'étendre le cercle des choses naturelles et il recourt à toute sorte de subterfuges et d'échappatoires avant de se résigner à modifier aussi gravement le système des idées. La contradiction est-elle moindre chez Spencer qui, d'un côté, fait de la société un produit de la nature, un être vivant au même titre que les autres êtres, et qui, de l'autre, la dépouille de tout caractère spécifique en la réduisant à n'être qu'une juxtaposition mécanique d'individus ? Rousseau tout au moins s'efforce de résoudre le problème sans abandonner aucun des deux principes en présence : le principe individualiste qui est à la base de sa théorie de l'état de nature comme à la base de la théorie du droit naturel chez Spencer : et le principe contraire, que l'on devrait pouvoir appeler le principe socialiste, si le mot n'avait pas un tout autre sens dans la langue des partis, et qui est à la base de sa conception organique de la société. Nous verrons que la coexistence de ces deux principes explique le double aspect que présentent non seulement la philosophie sociale de Rousseau, ce qu'on pourrait nommer sa sociologie, mais encore ses doctrines politiques.

Mais cela posé, convient-il d'aller plus loin ? Étant donné que la société n'est pas dans la nature, faut-il en conclure qu'elle est contre nature, c'est-à-dire qu'elle est et ne peut être qu'une corruption de la nature humaine, le résultat d'une sorte de chute et de dégénérescence ; en un mot, qu'elle est par elle-même un mal, qu'on peut réduire, non faire disparaître ?

¹ Voir passages cités de *l'Essai sur l'origine des langues* [note de Durkheim].

Il faut distinguer. Telle qu'elle est actuellement, elle est certainement une monstruosité anormale qui ne s'est constituée et ne se maintient que par un concours de circonstances accidentelles et déplorables. En effet, le développement social a suscité des inégalités artificielles qui sont tout à fait contraires à celles que comporte l'état de nature. L'inégalité naturelle ou physique est celle qui « consiste dans la différence des âges, de la santé, des forces du corps et des qualités de l'esprit ou de l'âme ; l'autre, qu'on peut appeler inégalité morale ou politique, dépend d'une sorte de convention... [Elle] consiste dans les différents privilèges dont quelques-uns jouissent au préjudice des autres, comme d'être plus riches, plus honorés, plus puissants qu'eux » (2e *Discours*, début). Ces conventions ont pour effet de mettre entre les mains d'individus, ou de certains groupes d'individus, qui à l'état de nature ne seraient pas supérieurs aux autres, parfois même leur seraient inférieurs, des forces exceptionnelles qui leur confèrent, par conséquent, une supériorité contre nature. « Il est manifestement contre la loi de nature, de quelque manière qu'on la définisse, qu'un enfant commande à un vieillard, qu'un imbécile conduise un homme sage et qu'une poignée de gens regorge de superfluités tandis que la multitude affamée manque du nécessaire » (2e *Discours*, dernières lignes). C'est surtout l'institution conventionnelle de l'hérédité qui a suscité ces inégalités artificielles. D'ailleurs, à l'état de nature, c'est à peine si l'inégalité existe. C'est l'évolution sociale qui en stimule le développement et surtout « elle devient stable et légitime par l'établissement de la propriété et des lois ».

Cette première violation de la loi de nature en a entraîné une autre. Parce que les hommes sont devenus inégaux, ils sont tous tombés sous la dépendance les uns des autres. La société, par suite, est faite de maîtres et d'esclaves. Et les maîtres eux-mêmes sont esclaves en un sens de ceux qu'ils dominent. « Tel se croit maître des autres qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux » (Contrat I, 1). « La domination même est servile, quand elle tient à l'opinion » (*Émile*, II). Car on dépend des préjugés de ceux qu'on gouverne avec des préjugés. Or cette dépendance mutuelle des hommes est contre nature. Naturellement, les hommes sont indépendants les uns des autres. Tel est le sens de la fameuse proposition : « L'homme est né libre, et partout il est dans les fers ». A l'état naturel, il ne dépend que de la nature, du milieu physique, c'est-à-dire des forces impersonnelles, invariables, qui ne sont entre les mains d'aucun individu en particulier, mais qui dominent tous les individus également.

Cette impersonnalité des forces physiques, et la constance qui caractérise leur mode d'action, sont certainement, aux yeux de Rousseau, un des signes auxquels on reconnaît ce qui est normal, fondé, de ce qui est anormal et accidentel. Dans sa pensée, ce qui est bon doit avoir un certain degré de nécessité. Aussi, une des raisons qui lui font regarder comme morbide l'état social actuel, c'est l'extrême instabilité qu'il présente. Dès qu'un commerce a commencé entre les hommes, « naissent, dit-il, des multitudes de rapports sans mesure, sans règle, sans consistance, que les hommes altèrent et changent continuellement, cent travaillant à les détruire pour un qui travaille à les fixer » (*Manuscrit de Genève*, II, édit. Dreyfus, 247). Et dans *l'Émile* : « Tout est mêlé dans cette vie, on n'y reste pas deux moments dans le même état. Les affections de nos âmes ainsi que les modifications de nos corps y sont dans un flux perpétuel (II) ». C'est que les volontés particulières sont toutes contraires

les unes aux autres. Chacune suit son sens et, par conséquent, elles se heurtent toutes tumultueusement. Tantôt l'une l'emporte et tantôt l'autre ; la manière dont elles se combinent et se subordonnent les unes aux autres est donc à chaque instant bouleversée¹. « Il y a deux sortes de dépendances : celle des choses qui est de la nature, celle des hommes qui est de la société. La dépendance des choses ne nuit point à la liberté et n'engendre pas de vices ; la dépendance des hommes, *étant désordonnée*, les engendre tous et c'est par elle que le maître et l'esclave se dépravent mutuellement » (Émile, II). C'est qu'en effet, quand l'homme ne dépend que des choses, de la nature par conséquent, comme ses besoins sont en rapport avec ses moyens, il vit nécessairement dans un état d'équilibre stable ; l'ordre se réalise automatiquement. L'homme est alors vraiment libre, car il fait tout ce qu'il veut, parce qu'il ne veut que ce qu'il peut, « L'homme vraiment libre ne veut que ce qu'il peut et fait ce qui lui plaît » (Émile, II).

La liberté telle que la conçoit Rousseau résulte donc d'une sorte de nécessité. L'homme n'est libre que quand une force supérieure à lui s'impose à lui, à condition toutefois qu'il accepte cette supériorité et que sa soumission ne soit pas obtenue par des mensonges et des procédés artificiels. Il est libre s'il est contenu ; tout ce qu'il faut, c'est que l'énergie qui le contient soit réelle, et non de pure fiction comme celle qu'a développée la civilisation. Car c'est à cette condition seule qu'il peut vouloir cette domination. C'est pourquoi Rousseau ajoute : « Si les lois des nations pouvaient avoir, comme celles de la nature, une inflexibilité que jamais aucune force humaine ne pût vaincre, la dépendance des hommes deviendrait alors celle des choses » (Émile, II).

Mais si l'état civil, tel qu'il est, viole la loi de nature, en est-il de même de tout état civil ? Le mal actuel est-il impliqué nécessairement dans toute organisation sociale, ou bien au contraire résulte-t-il d'une erreur, susceptible d'être corrigée ? Y a-t-il entre l'état de nature et la vie en société une antithèse irréductible, ou bien quelque conciliation est-elle possible ?

On a souvent prêté à Rousseau cette opinion que la perfection n'était possible pour les hommes que dans l'isolement, qu'ils étaient condamnés à se corrompre et à dégénérer dès qu'ils se mettaient à vivre ensemble. L'âge d'or serait tout entier derrière nous et nous l'aurions perdu sans retour du jour où nous aurions renoncé à la sainte simplicité des temps primitifs. Nous nous en écarterions toujours davantage à mesure que nous nous engageons davantage dans le réseau des liens sociaux. De ce point de vue, le Contrat Social devient inintelligible. Car si la société est par elle-même un mal, il n'y a, semble-t-il, à s'en occuper que pour tâcher de la réduire à son moindre développement possible, et l'on ne comprend plus tant de soins et d'efforts pour lui donner une organisation positive. Surtout la part importante qui lui est faite, ainsi qu'à la discipline collective, l'étroite subordination où est placé, à certains égards, l'individu, sont tout à fait inexplicables.

¹ « Comme rien n'est moins stable parmi les hommes que ces relations extérieures que le hasard produit plus souvent que la sagesse et que l'on appelle faiblesse ou puissance, richesse ou pauvreté, les établissements humains paraissent, au premier abord, fondés sur des monceaux de sable mouvant. » (Deuxième Discours, préface) [note de Durkheim].

Assurément, entre l'état civil qu'il a sous les yeux et l'état de nature, Rousseau n'hésite pas et préfère le second ; car c'est un état de perfection en son genre. Que, parfois même, il ait pu se laisser entraîner à des expressions 'violentes à propos desquelles on peut se demander si elles visent seulement les sociétés présentes ou toute société en général, c'est possible. Étant donné les difficultés de l'entreprise sociale, on conçoit qu'il se soit laissé aller à regretter les circonstances qui ont rendu impossible l'isolement primitif. Mais rien n'autorise à supposer qu'à ses yeux cet état de perfection soit le seul possible, qu'un autre, d'un genre différent, mais de valeur au moins égale, ne puisse être défini et institué par rapport à la vie en société. Une première raison qui ne permet pas de prêter à Rousseau le pessimisme radical qu'on lui a attribué, c'est que le germe de la vie sociale est donné dans l'état de nature. Pour que l'équilibre originel pût se maintenir indéfiniment, il faudrait que l'homme fût réfractaire à tout changement, qu'il ne fût pas perfectible. Or, ce qui le distingue le plus de l'animal, « c'est la faculté de se perfectionner, faculté qui, à l'aide des circonstances, développe successivement toutes les autres et réside parmi nous, tant dans l'espèce que dans l'individu » (2e *Discours*, 1re partie).

Il est vrai que cette perfectibilité sommeille dans l'homme naturel tant que les circonstances ne viennent pas la solliciter. Il reste pourtant qu'elle est latente dès ce moment ; et par conséquent la série des événements qui en résultent, ne saurait être regardée comme nécessairement contre nature, puisqu'elle est dans la nature. Ils peuvent suivre un cours anormal, mais ils n'y sont pas prédéterminés par leurs causes. De même la raison, qui est au milieu social ce que l'instinct est au milieu physique, a été suscitée en l'homme par la Providence (2e *Discours*) ; c'est donc que la vie sociale n'est pas contraire à l'ordre providentiel.

D'un autre côté, si l'état civil actuel est imparfait, il ne laisse pas d'avoir des perfections qui ne se retrouvent pas dans l'état de nature. Il ne faut pas oublier, en effet, que si l'homme naturel n'est pas méchant, il n'est pas bon, que la moralité n'existe pas pour lui. S'il est heureux, il ne connaît pas son bonheur. Leur félicité « est insensible aux stupides hommes des temps primitifs » (Dreyfus, p. 248). Dans le second *Discours*, Rousseau, tout en mettant en relief les misères qu'engendre la civilisation, telle qu'elle est, n'en méconnaît pas la grandeur; il paraît seulement hésiter pour savoir s'il y a compensation. « Il est à propos de suspendre le jugement que nous pourrions porter sur une telle situation jusqu'à ce que, la balance en mains, on ait examiné si le progrès de leurs connaissances est un dédommagement suffisant des maux qu'ils se font mutuellement à mesure qu'ils s'instruisent davantage » (1re partie). Mais alors, s'il y a quelque moyen de corriger ou de rendre impossibles ces imperfections, la grandeur restera seule et l'on pourra se demander si cette perfection nouvelle ne sera pas supérieure à celle de l'origine. Il restera, il est vrai, que la première aura été laborieusement acquise, mais il ne semble pas que Rousseau se pose la question de savoir si, dans ces conditions, elle sera trop chèrement achetée. La question est oiseuse d'ailleurs, car les circonstances qui rendent la société nécessaire sont données. La perfection hypothétique de l'état de nature est donc dès lors impossible.

Or, que ces vices actuels de l'état civil ne soient pas nécessaires, c'est ce que Rousseau affirmait dès le second Discours ¹. - Comment la Société peut-elle être organisée de manière à assurer notre plus grand bonheur et perfectionnement ? C'est ce que le Contrat Social a pour objet de montrer.

« Le “Contrat social” de Rousseau »

Le contrat social et la constitution du corps politique

[Retour à la table des matières](#)

Voyons d'abord, comment, d'après ce qui précède, se pose le problème.

Quand les causes qui empêchent la conservation de l'homme à l'état de nature se sont développées au delà d'un certain point, il faut, pour que nous puissions nous maintenir, qu'elles soient neutralisées par des causes contraires. Il est donc nécessaire qu'un système de forces soit constitué qui agisse dans ce sens ; et puisqu'elles ne sont pas données dans la nature, elles ne peuvent être que l'œuvre de l'homme. Mais « comme les hommes ne peuvent engendrer des forces nouvelles, mais seulement unir et diriger celles qui existent, ils n'ont plus d'autres moyens pour se conserver que de former par agrégation une somme de forces qui puisse l'emporter sur la résistance, de les mettre en jeu par un seul mobile et de les faire agir de concert. Cette somme de forces ne peut naître que du concours de plusieurs » (Contrat, 1, 6). D'où il suit que leur société constituée est le seul milieu où l'homme puisse vivre, une fois que l'état de nature est devenu impossible.

Seulement, si la société, en se formant, viole la constitution naturelle de l'homme, le mal évité sera remplacé par un autre, qui ne sera pas moindre. L'homme vivra, mais vivra misérable, puisque son genre d'existence froissera sans cesse ces dispositions fondamentales. Il faut donc que cette vie nouvelle puisse s'organiser sans violer la loi de nature. Comment est-ce possible ?

Rousseau va-t-il, par un vague éclectisme, chercher à édifier, au-dessus de la condition primitive, une condition nouvelle qui s'ajoute à la première sans la modifier ? Va-t-il se contenter de juxtaposer l'homme civil à l'homme naturel en laissant celui-ci intact ? Une telle entreprise lui paraît contradictoire.

¹ Quand on examine de près les établissements humains, dit-il, « après avoir écarté la poussière et le sable qui environnent l'édifice, on aperçoit la base inébranlable sur laquelle il est fondé et on apprend à en respecter les fondements » (Deuxième Discours, préface). Et il bénit la Divinité d'avoir, en donnant « à nos institutions une assiette inébranlable, prévenu les désordres qui devraient en résulter et fait naître notre bonheur des moyens qui semblaient devoir combler notre misère » (*ibid.*) [note de Durkheim].

« Celui qui, dans l'ordre civil, veut conserver la primauté des sentiments de la nature ne sait ce qu'il veut. Toujours en contradiction avec lui-même... il ne sera jamais ni homme ni citoyen » (Émile, I). « Les bonnes institutions sociales, dit-il encore, sont celles qui savent le mieux dénaturer l'homme, lui ôter son existence absolue... et transporter le moi dans l'unité commune ».

La conciliation ne peut donc se faire par voie de juxtaposition extérieure. Une refonte de la nature est nécessaire ; il faut que l'homme change totalement pour pouvoir se maintenir dans ce milieu qu'il crée de ses propres mains. Ainsi les attributs caractéristiques de l'état de nature doivent se transformer, tout en étant maintenus. Il n'y a donc d'autre solution que de trouver un moyen qui permette de les ajuster à ces nouvelles conditions d'existence sans les altérer essentiellement. Il faut qu'ils prennent une forme nouvelle sans cesser d'être. Pour cela, il suffit que l'homme civil, tout en différant profondément de l'homme naturel, soutienne avec la société le même rapport que l'homme naturel avec la nature physique. Comment est-ce possible ?

Si, dans les sociétés actuelles, les relations constitutives de l'état de nature sont bouleversées, c'est que l'égalité primitive a été remplacée par des inégalités artificielles, et que, par suite, les hommes se sont trouvés placés sous la dépendance les uns des autres. Mais si la force nouvelle, née de la combinaison des individus en sociétés, au lieu d'être accaparée par des particuliers et individualisée, était impersonnelle et si, par suite, elle planait au-dessus de tous les particuliers, ceux-ci seraient tous égaux par rapport à elle, puisque aucun d'eux n'en disposerait à titre privé et, du même coup, ils ne dépendraient plus les uns des autres, mais d'une force qui par son impersonnalité, serait identique, *mutatis mutandis*, aux forces naturelles. Le milieu social affecterait l'homme social de la même manière que le milieu naturel affecte l'homme naturel. « Si les lois des nations pouvaient avoir, comme celles de la nature, une inflexibilité que jamais aucune foi-ce humaine ne pût vaincre, la dépendance des hommes redeviendrait alors celle des choses ; ou réunirait dans la république tous les avantages de l'état naturel à ceux de l'état civil ; on joindrait à la liberté qui maintient l'homme exempt de vices, la moralité qui l'élève à la vertu » (Émile, II). Le seul moyen de remédier au mal, dit-il dans le même passage, est donc d'armer la loi « d'une force réelle, supérieure à l'action de toute volonté particulière ».

Et dans une lettre au marquis de Mirabeau (26 juillet 1767), voici comme il formule ce qu'il appelle le grand problème en politique : « Trouver une forme de gouvernement qui mette la loi au-dessus de l'homme ».

Toutefois ce n'est pas assez que cette force, clef de voûte du système social, soit supérieure à tous les individus. Encore faut-il qu'elle soit fondée en nature, c'est-à-dire que cette supériorité ne soit pas fictive, mais puisse se justifier devant la raison. Autrement, elle sera précaire ainsi que ses effets. L'ordre qui en résultera sera instable ; il n'aura pas cette invariabilité et cette nécessité qui caractérisent l'ordre naturel. Il ne pourra se maintenir que grâce à un concours d'accidents qui, d'un instant à l'autre, peut faire défaut. Si les volontés particulières ne sentent pas que cette dépendance est légitime, cette dépendance ne sera pas assurée. Il faut donc à la société des principes qui « dérivent de la nature des choses et sont fondés sur la raison » (Contrat, I, 4). Même, comme la raison ne peut manquer d'examiner l'ordre ainsi constitué

sous le double aspect de la morale et de l'intérêt, il faut qu'il y ait harmonie entre ces deux points de vue. Car une antinomie rendrait l'ordre social irrationnel et incertain. S'il y avait conflit entre ces deux sortes de mobiles, on ne sait jamais lequel l'emporterait. Tel est le sens d'une des premières propositions du livre: « Je tâcherai d'allier toujours dans cette recherche, ce que le droit permet avec ce que l'intérêt prescrit, afin que la justice et l'utilité ne se trouvent point divisées » (Contrat, introd.). - On peut être étonné au premier abord de voir Rousseau, pour qui la société n'est pas de la nature, dire que la force sur laquelle la société repose doit être naturelle, fondée dans la nature. Mais c'est que, ici, naturel est synonyme de rationnel. Même la confusion n'est pas sans s'expliquer. Si la société est oeuvre humaine, elle est faite avec des forces naturelles ; or, elle sera naturelle, en un sens, si elle emploie ces forces selon leur nature, sans leur faire violence, si l'action de l'homme consiste à combiner et à combiner et à développer des propriétés qui, sans son intervention, seraient restées latentes, mais qui ne laissent pas d'être données dans les choses. Voilà comment il est possible à Rousseau de concevoir, d'une manière générale, que le milieu social, tout en étant autre que le milieu primitif, n'en soit pourtant qu'une forme nouvelle.

Ainsi les hommes pourront sortir de l'état de nature sans violer la loi de nature, à condition qu'ils puissent se réunir en sociétés. sous la dépendance d'une force ou d'un même système de forces qui domine tous les particuliers tout en étant fondé en raison.

Ce résultat peut-il être atteint, et comment ? Suffirait-il que le plus fort se soumit le reste de la société ? Mais son autorité ne sera durable que si elle est reconnue comme un droit ; or, il n'y a rien dans la puissance physique qui puisse donner naissance ni à un droit ni à une obligation. De plus, si le droit suit la force, il change avec elle, cesse quand elle disparaît. Comme elle varie de mille manières, il varie de même. Mais un droit à ce point variable n'est pas un droit. Ainsi, pour que la force fasse le droit, il faut qu'elle soit fondée ; elle n'est pas fondée par cela seul qu'elle est (Contrat, 1, 3).

Grotius avait pourtant essayé de fonder logiquement le droit du plus fort. Posant en principe qu'un particulier peut aliéner sa liberté, il en concluait qu'un peuple peut faire de même. Rousseau rejette cette théorie pour plusieurs raisons : 1° Cette aliénation n'est rationnelle que si elle se fait en échange de quelque avantage. On dit que le despote assure à ses sujets la tranquillité. Mais cette tranquillité est loin d'être complète : les guerres qu'entraîne le despotisme la troublent. De plus, la tranquillité en soi et par soi n'est pas un bien : telle la tranquillité des cachots ; 2° On ne peut aliéner la liberté des générations à venir ; 3° Renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme, et cet abandon est sans compensation possible ; 4° Enfin, un contrat qui stipule au profit d'un des contractants une autorité absolue est vain, car il ne peut rien stipuler pour l'autre qui est sans droits. - Grotius allègue que le droit de guerre implique le droit d'esclavage. Le vainqueur ayant le droit de tuer le vaincu, celui-ci peut racheter sa vie en échange de la liberté. Mais : 1° Ce prétendu droit de tuer les vaincus reste à prouver. On dit qu'il résulte de l'état de guerre. Mais entre particuliers, il n'y a d'état de guerre chronique et organisé en quelque sorte ni dans l'état civil, où tout est sous l'autorité des lois, ni dans l'état de nature où les hommes ne sont pas naturellement ennemis, où leurs relations n'ont pas assez de constance pour être ni celles de la guerre ni

celles de la paix. Un état qui n'a pas existé ne peut avoir fondé un droit. La guerre est une relation, non d'homme à homme, mais d'État à État. Veut-on parler de la guerre entre peuples et du droit de conquête ? Mais la guerre ne donne pas au vainqueur le droit de massacrer les peuples vaincus ; elle ne saurait donc fonder celui de les asservir. Dès que les défenseurs de l'état ennemi posent les armes, on n'a plus de droits sur leur vie. C'est seulement quand on ne peut pas soumettre l'ennemi qu'on a le droit de le tuer, ce n'est donc pas le droit de tuer qui fonde le droit d'assujettir ; 2° D'ailleurs, le contrat d'esclavage ne met pas fin à l'état de guerre. En prenant au vaincu l'équivalent de la vie, le vainqueur ne lui fait pas de grâce. Il y a acte de force, il n'y a pas autorité légitime (Contrat, 1, 4).

Mais il y a plus, et quand même ce droit du plus fort pourrait être rationnellement justifié, il ne saurait servir de base à une société. Une société, en effet, est un corps organisé où chaque partie est solidaire du tout, et réciproquement. Or, une foule asservie à un chef n'a pas ce caractère. C'est « une agrégation, mais non pas une association » (Contrat, 1, 5). En effet, les intérêts du chef sont séparés de ceux de la masse. C'est pourquoi, que le premier vienne à périr, et la multitude qui n'était unie qu'en tant qu'elle dépendait de lui se disperse. Pour qu'il y ait un peuple, il faut donc avant tout que les individus, qui en sont la matière, soient et se sentent unis entre eux de manière à former un tout dont l'unité ne dépende pas de quelque cause extérieure. Ce n'est pas la volonté du gouvernant qui peut faire cette unité ; elle doit être interne. La question de la forme du gouvernement est secondaire ; il faut d'abord que le peuple soit, pour qu'il puisse déterminer de quelle manière il doit être gouverné. « Avant donc que d'examiner l'acte par lequel un peuple élit un roi, il serait bon d'examiner l'acte par lequel un peuple est un peuple ». C'est là « le vrai fondement de la société » (Contrat, 1, 5).

Cet acte ne peut évidemment consister qu'en une association, et par suite le problème à résoudre s'énonce ainsi : « Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant. » Cette association ne peut résulter que d'un contrat en vertu duquel chaque associé s'aliène lui-même avec tous ses droits à la communauté.

Par suite de ce contrat, toutes les volontés individuelles disparaissent au sein d'une volonté commune, la volonté générale, qui est la base de la société. Une force est ainsi constituée, infiniment supérieure à toutes celles des particuliers. Et cette force a une unité interne ; car les éléments d'où elle résulte ont, en y entrant, perdu, en quelque sorte, leur individualité et leur mouvement propre. En effet, comme l'aliénation s'est faite sans réserves, nul associé n'a rien à réclamer. Ainsi se trouve abolie la tendance antisociale qui est inhérente à chaque individu, par cela seul qu'il a sa volonté personnelle. « Au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son moi commun, sa vie et sa volonté » (Contrat, I, 6). Peu importe, d'ailleurs, que ce contrat ait été réellement passé, et dans les formes ou non. Peut-être les clauses n'en ont-elles jamais été énoncées. Mais elles sont admises partout tacitement, dans la mesure où la société est normalement constituée (I, 6).

Par suite de ce contrat, chaque volonté individuelle est donc absorbée dans la volonté collective. Cependant cette absorption n'ôte rien à la liberté de chacun. Car « en se donnant à tous on ne se donne à personne ». Cette volonté générale n'est pas une volonté particulière qui s'assujettit les autres et les met dans un état de dépendance immorale. Elle a le caractère impersonnel des forces naturelles. On n'est donc pas moins libre parce qu'on s'y soumet. Non seulement on ne s'asservit pas en lui obéissant, mais elle seule peut nous garantir contre la vraie servitude. Car si, pour qu'elle soit possible, il nous faut renoncer à mettre autrui sous notre dépendance, la même concession est exigée d'autrui. Voilà en quoi consiste cette équivalence et cette compensation qui remet les choses en l'état. Si l'aliénation que je fais de ma personne est compensée, ce n'est pas, comme on l'a dit (Paul JANET, *Histoire de la science politique*, 4e édition, II, 430) parce que je reçois en retour la personnalité d'autrui. Un pareil troc pourrait, à bon droit, paraître incompréhensible. Il est même contraire à la clause fondamentale du Contrat Social en vertu de laquelle c'est le corps politique, en tant qu'être moral *sui generis*, et non les individus dont il est fait, qui reçoit la personne de ses membres (« nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout ») (1, 6). Ce que nous recevons, c'est l'assurance que nous serons protégés contre les empiètements individuels d'autrui de toute la force du corps social. D'ailleurs, même la concession que nous faisons n'est pas un amoindrissement de notre liberté ; car on ne peut asservir les autres sans s'asservir soi-même. « La liberté consiste moins à faire sa volonté qu'à n'être pas soumis à celle d'autrui, elle consiste encore à ne pas soumettre la volonté d'autrui à la nôtre. Quiconque est maître ne peut être libre » (8e *Lettre de la Montagne*). De même pour l'égalité. Elle reste aussi entière qu'à l'état de nature, mais sous une forme nouvelle. Primitivement, elle venait de ce que chacun formait « une unité absolue » ; maintenant, elle vient de ce que « chacun se donnant également, la condition est égale pour tous » (1, 6). Et de cette égalité naît aussi un état de paix d'un genre nouveau. « La condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres » (*ibid.*).

Il y a plus : non seulement la liberté et l'égalité sont saines et sauvées, mais elles ont quelque chose de plus parfait qu'à l'état de nature. D'abord, elles sont plus assurées parce qu'elles ont pour garantie non la force particulière de chacun, mais les forces de la cité qui « sont incomparablement plus grandes que celles d'un particulier » (1, 9). En outre, et surtout, elles prennent un caractère moral. A l'état naturel, la liberté de chacun « n'a pour bornes que les forces de l'individu » (1, 8), c'est-à-dire que les limites opposées à celui-ci par le milieu matériel. C'est donc un fait physique, non un droit. A l'état civil, elle est limitée et réglée par la volonté générale. Par cela même, elle se transforme. Car au lieu d'être considérée exclusivement comme un avantage pour l'individu, elle est rapportée à des intérêts qui le dépassent. L'être collectif, supérieur aux particuliers, qui la détermine, en même temps la consacre et lui communique par cela même une nature nouvelle. Elle est fondée désormais, non sur la quantité d'énergie dont chacun de nous peut disposer, mais sur l'obligation où se trouve chacun de respecter la volonté générale, obligation qui résulte du pacte fondamental. Voilà pourquoi elle est devenue un droit.

Il en est ainsi de l'égalité. A l'état de nature, chacun possède ce qu'il peut posséder. Mais « cette possession n'est qu'un effet de la force » (I, 8). Le

privilège du premier occupant, quoique plus fondé moralement que celui du plus fort, ne devient lui aussi « un vrai droit qu'après l'établissement du droit de propriété », c'est-à-dire après la constitution de l'état civil. Chaque membre de la communauté se donne à elle avec tous les biens dont il a la possession de fait ; toutes ces terres réunies deviennent le territoire public. Ce que la société a ainsi reçu, elle le restitue, ou, tout au moins, peut le restituer aux citoyens ; mais alors ceux-ci détiennent les biens qui leur reviennent ainsi dans des conditions toutes nouvelles. Ce n'est plus à titre privé, c'est « comme dépositaire du bien public » : ce qui transforme « l'usurpation en un véritable droit et la jouissance en propriété » (I, 9). Car elle est alors fondée sur l'obligation qu'a chaque citoyen de se contenter de ce qui lui est alloué. « Sa part étant faite, il doit s'y borner » pour se conformer à la volonté générale (*ibid.*). « Voilà pourquoi le droit du premier occupant, si faible dans l'état de nature, est respectable à tout homme civil. On respecte moins dans ce droit ce qui est à autrui que ce qui n'est pas à soi ». Sans doute, cela ne suffit pas pour instituer une égalité, de quelque nature qu'elle soit. Si la société consacrait le droit de premier occupant sans le subordonner à aucune règle, elle ne ferait, le plus souvent que consacrer l'inégalité. Cette autorisation doit donc être subordonnée à de certaines conditions. Il faut : 1° que le terrain soit libre au moment de l'occupation ; 2° qu'on n'en occupe que la quantité dont on a besoin pour subsister ; 3° qu'on en ait pris possession par le travail et non par une vaine cérémonie. Ces trois conditions, surtout la seconde, sauvegardent l'égalité. Mais si celle-ci devient un droit, ce n'est pas par la vertu de ces trois principes ; c'est essentiellement parce que la communauté lui imprime ce caractère. Ce n'est pas parce que ces trois règles sont ce qu'elles sont, mais parce qu'elles sont voulues par la volonté générale que l'égalité répartition des biens qui en découle est juste et que le système ainsi établi doit être respecté. C'est ainsi que « le pacte fondamental substitue une égalité morale et légitime à ce que la nature avait pu mettre d'inégalité physique entre les hommes » (Livre I, dernières lignes).

Le passage de l'état de nature à l'état civil produit donc dans l'homme « un changement très remarquable ». Il a pour effet de transformer l'ordre de fait en ordre de droit, de donner naissance à la moralité (I, 8). Les mots de devoir et de droit n'ont de sens qu'une fois que la société est constituée. La raison en est que, jusque-là, l'homme « n'avait regardé que lui-même », et que maintenant, « il se voit obligé d'agir d'après d'autres principes ». Il y a au-dessus de lui quelque chose avec quoi il est obligé de compter (devoir), et avec quoi ses semblables sont obligés de compter également (droit). « La vertu n'est que la conformité de la volonté particulière à la générale » (*Économie politique*)¹.

Mais ce serait se méprendre singulièrement sur la pensée de Rousseau, si l'on entendait cette théorie, comme si, suivant lui, la morale avait pour fondement la plus grande force matérielle qui résulte de la combinaison des forces individuelles. Sans doute, la constitution de cette puissance coercitive n'est

¹ Aussi Rousseau, comparant l'état civil, ainsi conçu, avec l'état de nature, célèbre-t-il les avantages du premier « qui d'un animal stupide et borné fit un être intelligent et un homme » (*ibid.*). Il rappelle, il est vrai, dans le même passage la déplorable facilité avec laquelle cet état se corrompt, rejetant l'homme dans une condition inférieure à celle qu'il avait originellement. Il n'en est pas moins vrai que l'humanité proprement dite est pour lui contemporaine de la société et que l'état social est le plus parfait, quoique malheureusement le genre humain soit trop exposé à en mésuser [note de Durkheim].

pas un fait sans importance ; car elle garantit les droits qui prennent naissance avec l'état civil, mais elle ne leur donne pas naissance. Ce n'est pas parce que la volonté générale est matériellement la plus forte qu'elle doit être respectée, c'est parce qu'elle est générale. Pour que la justice règne entre les individus, il faut qu'il y ait en dehors d'eux un être *sui generis* qui serve d'arbitre et qui fixe le droit. C'est l'être social. Celui-ci ne doit donc pas sa suprématie morale à sa supériorité physique, mais à ce fait qu'il est d'une autre nature que les particuliers. C'est parce qu'il est en dehors des intérêts privés qu'il a l'autorité nécessaire pour les régler. Car il n'est pas partie dans la cause. Ainsi, ce qu'exprime cette théorie, c'est que l'ordre moral dépasse l'individu, qu'il n'est pas réalisé dans la nature physique ou psychique ; il doit y être surajouté. Mais, pour qu'il ait un fondement, il faut un être en qui il se fonde, et, comme il n'y a pas d'être dans la nature qui remplisse pour cela les conditions nécessaires, il faut bien en créer un. C'est le corps social. Autrement dit encore, la morale ne découle pas analytiquement du donné. Pour que les rapports de fait deviennent moraux, il faut qu'ils soient consacrés par une autorité qui n'est pas dans les faits. Le caractère moral leur est ajouté synthétiquement. Mais alors il faut une force nouvelle qui opère cette liaison synthétique : c'est la *volonté générale*.

C'est donc bien à tort que certains critiques (JANET, II, 429) ont accusé Rousseau de s'être contredit en condamnant d'une part l'aliénation de la liberté individuelle au profit d'un despote, et en faisant de cette abdication la base de son système, quand elle se fait entre les mains de la communauté. Si elle est immorale dans un cas, dit-on, comment ne le serait-elle pas dans l'autre ? Mais c'est que les conditions morales dans lesquelles elle a lieu ne sont pas du tout les mêmes. Là, elle est proscrite parce qu'elle place l'homme sous la dépendance d'un homme, ce qui est la source même de toute immoralité. Ici, elle le place sous la dépendance d'une force générale, impersonnelle, qui le règle et le moralise sans diminuer sa liberté, la nature de la borne qui le limitait étant seulement changée, et de physique devenue morale. L'objection vient uniquement de ce qu'on a méconnu l'abîme qu'il y a, au point de vue moral, entre la volonté générale et une volonté particulière, quelle qu'elle soit.

« Le “Contrat social” de Rousseau »

Du Souverain en général

[Retour à la table des matières](#)

Le corps politique, auquel le Contrat Social a donné naissance, en tant qu'il est la source de tous les droits, de tous les devoirs, et de tous les pouvoirs, s'appelle le *Souverain*. Voyons quels sont les attributs de la souveraineté et la nature des manifestations par lesquelles elle s'affirme.

La souveraineté est « l'exercice de la volonté générale ». C'est le pouvoir collectif dirigé par la volonté collective. Il faut donc d'abord déterminer en quoi consiste cette dernière.

La volonté générale a pour éléments toutes les volontés particulières. « Elle doit partir de tous » (II, 4). Mais cette première condition ne suffit pas à la constituer. La volonté de tous n'est pas, ou du moins n'est pas nécessairement, la volonté générale. La première « n'est qu'une somme de volontés particulières » (II, 3). Il faut encore que l'objet auquel s'appliquent toutes les volontés particulières soit lui-même général. « La volonté générale, pour être vraiment telle, doit l'être dans son objet ainsi que dans son essence ; elle doit partir de tous pour s'appliquer à tous » (II, 4). Autrement dit, c'est le produit des volontés particulières délibérant sur une question qui concerne le corps de la nation, sur un intérêt commun. Mais ce mot lui-même a besoin d'être compris.

On conçoit parfois l'intérêt collectif comme l'intérêt propre du corps social. On considère alors ce dernier comme une personnalité d'un genre nouveau, ayant des besoins spéciaux et hétérogènes à ceux que peuvent ressentir les individus. Sans doute, même en ce sens, ce qui est utile ou nécessaire à la société intéresse les particuliers parce qu'ils sentent le contre-coup des états sociaux. Mais cet intérêt n'est que médiat. L'utilité collective a quelque chose de spécifique; elle ne se détermine pas en fonction de l'individu, envisagé sous tel ou tel aspect, mais en fonction de l'être social considéré dans son unité organique. Telle n'est pas la conception qu'en a Rousseau. Pour lui, ce qui est utile à tous, c'est ce qui est utile à chacun. L'intérêt commun, c'est l'intérêt de l'individu moyen. La volonté générale donc, c'est celle de tous les particuliers en tant qu'ils veulent ce qui convient le mieux, non à tel ou tel d'entre eux, mais à chaque citoyen en général, étant donnés l'état civil et les conditions déterminées de la société. Elle existe, dès lors « que tous veulent le bonheur de chacun d'eux » (II, 4) ; et elle a si bien l'individu pour objet qu'elle ne va pas sans égoïsme. Car « il n'y a personne qui ne s'approprie ce mot *chacun* et qui ne songe à lui-même en votant pour tous. Ce qui prouve que l'égalité de droit, et la notion de justice qu'elle produit, dérivent de la préférence que chacun se donne, et par conséquent de la nature de l'homme » (*ibid.*).

Aussi, pour que la volonté générale se dégage, il n'est pas nécessaire ni même utile que toutes les volontés particulières soient en contact dans une délibération effective : ce qui serait indispensable, si elle était autre chose que les éléments d'où elle résulte. Car alors, il faudrait bien que ces éléments fussent mis en rapport et combinés entre eux afin que leur résultante pût se dégager. Tout au contraire, l'idéal serait que chaque individu exerçât sa part de souveraineté isolément des autres. « Si, quand le peuple informé délibère, les citoyens n'avaient aucune communication entre eux... la délibération serait toujours bonne » (II, 3). Tout groupement intermédiaire entre les citoyens et l'État ne peut être que nuisible à cet égard. « Il importe, pour avoir bien l'énoncé de la volonté générale, qu'il n'y ait pas de société partielle dans l'État et que chaque citoyen n'opère que d'après lui » (II, 3). En effet, la volonté générale, définie comme elle vient de l'être, ne peut être obtenue que si les caractères différentiels des volontés particulières s'éliminent mutuellement. « Otez de ces volontés les plus et les moins qui s'entre-détruisent, reste pour

somme des différences la volonté générale » (*ibid.*). Si donc, chaque individu vote indépendamment de son voisin, il y aura autant de votants que d'individus, par suite un très grand nombre de petites différences qui, à cause de leur faiblesse, disparaîtront dans l'ensemble. Cela seul surnagera qui ne tient à aucune constitution particulière ; la volonté collective ira donc naturellement à l'objet qui lui est propre. Mais, s'il se forme des groupes particuliers, chacun d'eux aura sa volonté collective qui sera générale par rapport à ses membres, mais particulière par rapport à l'État ; et c'est de ces volontés collectives que devra se dégager celle du souverain. Or, précisément parce que ces volontés élémentaires sont peu nombreuses, leurs caractères différentiels s'élient moins facilement. Moins il y a d'éléments pour former un type, moins ce type est général. La volonté publique risquera donc davantage de dévier vers des fins particulières. Si, enfin, il arrive qu'un de ces groupes devienne prédominant, il ne reste plus qu'une différence unique ; « et l'avis qui l'emporte n'est qu'un avis particulier » (*ibid.*). On reconnaît dans cette théorie cette horreur de tout particularisme, cette conception unitaire de la société qui est une des caractéristiques de la Révolution.

En résumé, la volonté générale, c'est la moyenne arithmétique entre toutes les volontés individuelles en tant qu'elles se donnent comme fin une sorte d'égoïsme abstrait à réaliser dans l'état civil. Rousseau pouvait difficilement s'élever au-dessus d'un tel idéal. Car si la société est fondée par les individus, si elle n'est entre leurs mains qu'un instrument destiné à assurer leur conservation dans des conditions déterminées, elle ne peut avoir qu'un objet individuel. Mais, d'un autre côté, parce que la société n'est pas naturelle à l'individu, parce que celui-ci est conçu comme doué éminemment d'une tendance centrifuge, il faut que la fin sociale soit dépouillée de tout caractère individuel. Elle ne peut donc être que quelque chose de très abstrait et de très impersonnel. De même, pour la réaliser, on ne peut s'adresser qu'à l'individu ; il est unique organe de la société, puisqu'il en est l'unique auteur. Mais, d'un autre côté, il est nécessaire de le noyer dans la masse pour le dénaturer autant que possible et l'empêcher d'agir dans un sens particulier ; tout ce qui serait de nature à faciliter ces actions particulières ne peut être considéré que comme un danger. Ainsi nous retrouvons partout les deux tendances antithétiques qui caractérisent la doctrine de Rousseau : d'une part, la société réduite à n'être qu'un moyen pour l'individu, de l'autre, l'individu placé sous la dépendance de la société, élevée bien au-dessus de la multitude des particuliers.

Une dernière remarque ressort de ce qui précède. Puisque la volonté générale se définit principalement par son objet, elle ne consiste pas uniquement ni même essentiellement dans l'acte même du vouloir collectif. Elle n'est pas elle-même par cela seul que tous y participent ; il peut se faire que les citoyens réunis prennent en commun une résolution qui n'exprime pas la volonté générale. « Ceci suppose, dit Rousseau au chapitre II du livre IV, que tous les caractères de la volonté générale sont encore dans la pluralité : quand ils cessent d'y être, quelque parti qu'on prenne, il n'y a plus de liberté. « La pluralité n'est donc pas une condition suffisante ; il faut en outre que les particuliers qui collaborent à la formation de la volonté générale, se proposent la fin sans laquelle elle n'est pas, à savoir l'intérêt général. Le principe de Rousseau diffère donc de celui par lequel on a voulu parfois justifier le despotisme des majorités. Si la communauté doit être obéie, ce n'est pas parce qu'elle commande, mais parce qu'elle commande le bien commun. L'intérêt

social ne se décrète pas ; il n'est pas par le fait de la loi ; il est en dehors d'elle et elle n'est ce qu'elle doit être que si elle l'exprime. Aussi le nombre des suffrages est-il quelque chose de secondaire. « Ce qui généralise la volonté est moins le nombre des voix que l'intérêt commun qui les unit » (II, 4). Les longs débats, les délibérations passionnées, loin d'être le milieu naturel au sein duquel doit s'élaborer la volonté générale, « annoncent [plutôt] l'ascendant des intérêts particuliers et le déclin de l'État » (IV, 2). Quand la société est en parfait état de santé, tout cet appareil compliqué est inutile à la confection des lois. « Le premier qui les propose ne fait que dire ce que tous ont déjà senti » (IV, 1). En d'autres termes, la volonté générale n'est pas constituée par l'état où se trouve la conscience collective au moment où se prend la résolution ; ce n'est là que la partie la plus superficielle du phénomène. Pour le bien comprendre, il faut descendre au-dessous, dans les sphères moins conscientes, et atteindre les habitudes, les tendances, les mœurs. Ce sont les mœurs qui font « la véritable constitution des États » (II, 12). La volonté générale est donc une orientation fixe et constante des esprits et des activités dans un sens déterminé, dans le sens de l'intérêt général. C'est une, disposition chronique des sujets individuels. Et connue cette direction elle-même dépend de conditions objectives (à savoir l'intérêt général), il s'ensuit que la volonté collective elle-même a quelque chose d'objectif. Voilà pourquoi Rousseau en parle souvent comme d'une force qui a la même nécessité que les forces physiques. Il va jusqu'à dire qu'elle est « indestructible » (IV, 1).

La souveraineté n'est autre chose que la force collective telle que la constitue le pacte fondamental, mise au service de la volonté générale (II, 4, début). Maintenant que nous connaissons les deux éléments d'où elle résulte, il est facile de déterminer la nature de la résultante.

1° La souveraineté ne peut être qu'inaliénable. Et par là, il faut entendre qu'elle ne peut même pas s'exercer par voie de représentation. « Toutes les fois qu'il est question d'un véritable acte de souveraineté, le peuple ne peut avoir de représentants » (Oeuvres *inédites*, publiées par Streckeisen-Moultou, édit. Dreyfus, p. 47, n° 2).

En effet, elle ne pourrait s'aliéner que si la volonté générale pouvait s'exercer par l'intermédiaire d'une ou de plusieurs volontés particulières. Or, c'est impossible : car ces deux sortes de volontés sont de nature trop différente et se dirigent dans des sens divergents. L'une va au général, et par conséquent, à l'égalité, l'autre au particulier, et, par conséquent, aux préférences. Sans doute, un accord momentané peut être possible accidentellement entre elles ; mais connue cet accord ne résulte pas de leur nature, rien n'en peut garantir la durée. Le souverain peut bien se trouver vouloir ce que veut aujourd'hui tel homme ; mais qui peut assurer que cette harmonie subsistera demain ?

En un mot, parce que l'être collectif est *sui generis*, qu'il est seul de son espèce, il ne peut, sans cesser d'être lui-même, être représenté par un autre sujet que lui-même (II, 4).

2° La souveraineté est indivisible. En effet, elle ne peut se diviser que si une partie de la société veut pour le reste. Mais la volonté du groupe ainsi privilégié n'est pas générale, par conséquent le pouvoir dont il se trouve disposer n'est pas la souveraineté. Sans doute le souverain est composé de

parties, mais le pouvoir souverain qui résulte de cette composition, est titi. Il ne petit pas n'être pas tout entier dans chacune de ses manifestations : car il n'est que si toutes les volontés particulières y entrent comme éléments.

Mais s'il est indivisible dans son principe, ne pourrait-il être divisé dans son objet ? En partant de cette idée, on a quelquefois dit que la puissance législative était une partie de la souveraineté et la puissance exécutive une autre, et l'on a mis sur le même rang ces pouvoirs partiels. Mais c'est comme si l'on disait que l'homme est fait de plusieurs hommes, dont l'un aurait des yeux sans avoir de bras, l'autre des bras sans avoir d'yeux, etc. Si chacun de ces pouvoirs est souverain, tous les attributs de la souveraineté s'y retrouvent : ce sont des manifestations différentes de la souveraineté, ce n'en sauraient être des parties distinctes.

Cette argumentation prouve que l'unité attribuée par Rousseau à la puissance souveraine n'a rien d'organique. Cette puissance est constituée, non par un système de forces différentes et solidaires, mais par une force homogène, et son unité résulte de cette homogénéité. Elle vient de ce que tous les citoyens doivent concourir à la formation de la volonté générale, et il est nécessaire qu'ils y concourent tous pour que les caractères différentiels soient éliminés. Il n'y a pas d'acte souverain qui n'émane du peuple tout entier, parce que, autrement, ce serait l'acte d'une association particulière. Nous sommes ainsi mieux en état de nous représenter dans quel sens Rousseau a pu, comme il le fait très souvent, comparer la société à un corps vivant. Ce n'est pas qu'il la conçoive comme un tout formé de parties distincte et solidaires les unes des autres, précisément parce qu'elles sont distinctes. Mais c'est qu'elle est ou doit être animée d'une âme une et indivisible, qui meut toutes les parties dans le même sens, en leur enlevant, dans la même mesure, tout mouvement propre. Ce qui est au fond de cette comparaison, c'est une conception vitaliste et substantialiste de la vie et de la société. Le corps de l'animal et le corps social sont mus chacun par une force vitale dont l'action synergique produit le concours des parties. Sans doute, il ne méconnaît pas l'importance de la division des fonctions ; et, à cet égard encore, si l'on veut, son analogie se soutient. Seulement ce partage du travail est pour lui un phénomène secondaire et dérivé qui n'engendre pas l'unité du vivant individuel ou collectif, mais plutôt la suppose. Ainsi, une fois constituée l'autorité souveraine, dans son unité indivisible, elle peut se susciter des organes divers (les magistratures) qu'elle charge, sous son contrôle, (le la réaliser ; mais les pouvoirs qui prennent ainsi naissance ne sont pas des parties, mais des émanations du pouvoir souverain, et lui restent toujours subordonnés. C'est en lui et par lui qu'ils trouvent leur unité. En un mot, la solidarité sociale résulte des lois qui attachent les individus au groupe, non les individus entre eux ; ils ne sont solidaires les uns des autres que parce qu'ils sont tous solidaires de la communauté, c'est-à-dire aliénés en elle. L'individualisme niveleur de Rousseau, ne lui permettait pas un autre point de vue.

3° La souveraineté est sans contrôle ; le souverain n'a nul garant envers ses sujets (I, 7). Qu'il ne puisse pas y en avoir, c'est ce qui est l'évidence même, puisqu'il n'y a pas de force supérieure à la force collective qui constitue la puissance souveraine. Mais, de plus, toute garantie est inutile. Car « la volonté générale est toujours droite et tend toujours à l'utilité publique » (II, 3). En effet, pour qu'il y ait volonté générale, il faut et il suffit que chacun veuille ce

qui paraît être utile à chacun en général. Elle va donc aussi sûrement à sa fin, c'est-à-dire « à la conservation et au bien-être du tout » (*Économie Politique*), que la volonté privée de l'homme naturel va à son bonheur et à sa conservation personnelle. Sans doute, il peut se faire qu'elle se trompe, que ce qui paraît le plus utile à tous n'ait pas réellement cette utilité. Mais ce n'est pas alors la volonté qui est viciée, c'est le jugement. « On veut toujours son bien, mais on ne le voit pas toujours. Jamais on ne corrompt le peuple, mais souvent on le trompe » (II, 3). « La volonté générale est toujours droite, mais le jugement qui la guide n'est pas toujours éclairé » (II, 6). Ces erreurs se produisent surtout quand des groupes particuliers se forment au sein de l'État. Pour peu qu'ils prennent d'ascendant, les membres qui les composent, au lieu de se demander ce qui est avantageux à tous, c'est-à-dire à chacun en général, recherchent ce qui est avantageux à tel parti, telle association, tel individu. Les intérêts particuliers deviennent ainsi prépondérants ; mais la volonté générale n'est pas détruite pour cela, ni corrompue, elle est seulement « éliée », c'est-à-dire subordonnée à des volontés particulières. Elle reste inaltérable, va toujours à sa fin naturelle, mais elle est empêchée d'agir par des forces contraires (IV, 1).

Mais alors, si la souveraineté est affranchie de tout contrôle, ne serait-elle pas sans bornes ?

Sans doute, tous les services qu'un citoyen peut rendre à l'État, il les lui doit sitôt que le souverain les lui demande. Mais, d'un autre côté, le souverain ne doit pas demander au sujet d'autres sacrifices que ceux qui peuvent servir à tous. Y a-t-il un critère qui permettra de distinguer ceux qui sont légitimes des autres ?

Il n'y a qu'à se reporter aux propositions précédentes. La volonté générale est infaillible, quand elle est elle-même. Elle est elle-même quand elle part de tous et qu'elle a pour objet la collectivité en général. Mais, au contraire, elle ment à sa nature et n'est plus générale que de nom « lorsqu'elle tend à quelque objet individuel et déterminé » (II, 4). Elle ne peut prononcer ni sur un homme, ni sur un fait. En effet, ce qui fait sa compétence quand elle se prononce sur le corps de la nation indistinctement, c'est qu'alors l'arbitre et la partie ne sont que le même être considéré sous deux aspects. Le souverain, c'est le peuple à l'état actif ; le peuple, c'est le souverain à l'état passif. Mais quand la volonté souveraine porte sur une question individuelle, il y a hétérogénéité entre les deux termes ; il y a d'un côté le public (moins le particulier intéressé), de l'autre ce dernier. Dès lors, « l'affaire devient contentieuse », on ne voit plus « quel est le juge qui doit prononcer » (II, 4). Même la volonté qui s'exerce dans ce cas n'est plus, à proprement parler, la volonté souveraine ; car elle n'est plus la volonté du tout. Le tout, moins une partie, n'est plus le tout. Il n'y a plus de tout, mais des parties inégales. De quel droit l'une ferait-elle la loi à l'autre ? (II, 6). (Toujours la même conception en vertu de laquelle Rousseau cherche à constituer au-dessus des individus une force qui les domine et qui pourtant soit de même nature qu'eux.)

Ce principe posé, une délimitation de la souveraineté en découle naturellement. Un acte de souveraineté légitime est celui où le souverain agit en connaissant seulement le corps de la nation, et sans distinguer aucun de ceux qui la composent. Ce n'est donc pas une convention du supérieur avec l'infé-

rieur .(comme l'esclavage), mais du corps avec ses membres, c'est-à-dire en définitive du corps avec lui-même. Toute autre manière d'agir est illégitime. D'où il suit que, si absolu que soit le pouvoir souverain, il a des limites. « Il ne passe ni ne peut passer les bornes des conventions générales » (ibid.). Conséquemment, si complète que soit l'aliénation que l'individu a faite de lui-même, il ne laisse pas de conserver des droits. « Tout homme peut disposer pleinement de ce qui lui a été laissé de ses biens et de sa liberté par ces conventions [générales] » (ibid.). *Voilà* ce que veut dire Rousseau quand, par une contradiction qui n'est qu'apparente, après avoir déclaré que les particuliers se donnent tout à l'État, il parle néanmoins « de distinguer les droits respectifs des citoyens et du souverain » (ibid.).

Mais, dira-t-on, si le souverain empiète sur ces droits et dépasse ces limites ? Mais, suivant Rousseau, il ne le peut pas plus qu'il ne le doit. Car pour cela, il faudrait qu'il tendît à une fin particulière, et, par suite, cessât d'être lui-même. Quand de telles violations se produisent, elles sont l'œuvre non du souverain, mais de particuliers qui ont pris sa place et usurpé son empire. C'est dire que l'obéissance n'est pas exigible. (Comparer avec Kant.)

« Le “Contrat social” de Rousseau »

De la loi en général

[Retour à la table des matières](#)

Les chapitres I à VI du second livre ont considéré le souverain au repos ; les chapitres VI à XII le considèrent à l'état de mouvement. Du point de vue statique, Rousseau passe au point de vue dynamique. Le corps politique est formé; il va nous le montrer vivant.

L'acte par lequel se manifeste la volonté souveraine, c'est la loi. Elle a pour objet de fixer les droits de chacun, de manière à assurer l'équilibre des parties dont est faite la société. C'est là, en définitive, l'objet même et la raison d'être de l'organisation sociale. Aussi Rousseau ne craint-il pas de dire qu'elle est « par rapport aux membres de l'État la source du juste et de l'injuste » (*Économie Politique*). Ce n'est pas que la justice puisse être créée arbitrairement par un acte de volonté, comme l'entendait Hobbes par exemple. « Ce qui est bien et conforme à l'ordre est tel par la nature des choses et indépendamment des conventions humaines ? Toute justice vient de Dieu » (II, 6). Mais cette justice immanente aux choses n'est que virtuelle ; il faut la faire passer à l'acte. La loi divine est sans action tant qu'elle ne devient pas une loi humaine.

Telle est la fonction de la loi, qui se confond avec la fonction même du souverain, arbitre supérieur des intérêts particuliers. Mais en quoi consiste-t-elle ? Elle se définit naturellement en fonction de la volonté générale. Elle résulte de l'application de toutes les volontés au corps de la nation dans son

ensemble. « Quand tout le peuple statue sur tout le peuple, il se forme alors un rapport, c'est de l'objet tout entier

sous un point de vue à l'objet tout entier sous un autre point de vue... C'est cet acte que j'appelle une loi » (II, 6). Preuve nouvelle qu'il n'y a au fond qu'une différence de point de vue entre l'arbitre et les parties, le corps de la société et la masse des individus, quelque effort que fasse Rousseau pour mettre l'un au-dessus de l'autre.

De là résultent plusieurs conséquences : 1° La loi, comme la volonté générale qu'elle exprime, ne peut avoir d'objet particulier. Elle peut bien créer des privilèges, non les assigner nommément à quelqu'un. Elle ignore les individus en tant qu'individus. C'est le contraire que soutenait Hobbes : « Les lois sont faites pour Titus et pour Caius, et non pas pour le corps de l'État » (*De Cive, XII*). La raison de cette différence, c'est que Hobbes admettait une ligne de démarcation nettement tranchée entre le souverain et la multitude des sujets. Le premier était extérieur aux seconds et dictait à chacun d'eux ses volontés. Le point d'application de l'activité souveraine était donc nécessairement un individu ou des individus, situés en dehors de cette activité. Pour Rousseau, le souverain, tout en dépassant infiniment les particuliers en un sens, n'en est pourtant qu'un aspect. Quand donc il légifère sur eux, c'est sur lui qu'il légifère, et c'est en eux que réside cette puissance législative qui s'exerce par lui. 2° Pour la même raison, la loi doit émaner de tous. Elle réunit « l'universalité de la volonté à celle de l'objet ». Ce qu'un homme ordonne n'est jamais une loi, mais un décret, un acte de magistrature, non de souveraineté. 30 Enfin, puisque c'est le corps de la nation qui légifère sur lui-même, la loi ne peut être injuste « puisque nul n'est injuste envers lui-même » (*ibid.*). Le général est le critère du juste ; or la volonté générale va au général par nature. Ce sont les magistrats qui faussent la loi, parce qu'ils sont pour elle des intermédiaires individuels (*Voir 9e Lettre de la Montagne*).

Mais le peuple ne se suffit pas à lui-même pour faire la loi. S'il veut toujours le bien, il ne le voit pas toujours. Il faut quelqu'un pour éclairer son jugement. C'est le rôle du législateur.

On ne peut pas n'être pas surpris de voir Rousseau accorder une telle importance au législateur. C'est nécessairement un individu ; et il semble qu'il y ait une sorte de contradiction à faire d'un individu la source de la loi, alors qu'on a présenté l'individu comme la source de l'immoralité. Rousseau s'en rend compte. Il reconnaît que par elle-même la nature humaine n'est pas adéquate à une telle fonction ; car il faudrait pour cela un homme qui connût à fond le cœur humain et qui, en même temps, fût assez impersonnel pour planer au-dessus des passions humaines et pour dominer le particularisme des intérêts. Un tel personnage ne peut donc être qu'un « être extraordinaire », une sorte de Dieu que Rousseau postule pour ainsi dire, comme la condition nécessaire de toute bonne législation, sans avoir aucune assurance que cette condition soit toujours donnée. « Il faudrait des dieux pour donner des lois aux hommes ».

La difficulté ne vient pas seulement de ce qu'un génie extraordinaire est indispensable pour cette mission, mais encore de l'espèce d'antinomie qu'elle implique. Il s'agit de dénaturer la nature humaine, de transformer le tout en

partie, l'individu en citoyen (II, 7). Or, de quel pouvoir dispose le législateur pour accomplir une œuvre aussi laborieuse ? D'aucun. Il ne saurait, en effet, avoir entre les mains aucune force effective pour réaliser ses idées ; car, autrement, il se mettrait à la place du souverain. Ce serait un particulier qui commanderait aux hommes ; si sage que puisse être une volonté individuelle, elle ne saurait se substituer à la volonté générale. « Celui qui commande aux lois ne doit pas commander aux hommes ». Il ne peut que proposer. Le peuple seul décide... « Ainsi l'on trouve à la fois, dans l'ouvrage de la législation, deux choses qui semblent incompatibles : une entreprise au-dessus de la force humaine et, pour l'exécuter, une autorité qui n'est rien » (ibid.). Comment donc se fera-t-il obéir ? Qu'on songe surtout que, au moment où il entreprend cette tâche, il n'y a pas encore de mœurs sociales constituées qui la lui facilitent. Que de chances il a pour n'être pas compris. « Pour qu'un peuple naissant pût goûter les saines maximes de la politique, il faudrait que l'effet pût devenir la cause et que les hommes fussent avant les lois ce qu'ils doivent devenir par elles » (ibid.).

Historiquement, les législateurs n'ont triomphé de ces difficultés qu'en revêtant un caractère religieux. De cette façon, les lois de l'État prenaient aux regards des peuples la même autorité que celles de la nature, puisque les unes et les autres avaient la même origine. Les hommes s'inclinaient plus volontiers « en reconnaissant le même pouvoir dans la formation de l'homme et dans celle de la cité » (II, 7). Il est donc nécessaire que, à l'origine des nations, la religion serve « d'instrument » à la politique (II, 7, dernières lignes). Rousseau, toutefois, n'entend pas dire par là que, pour fonder une société, il suffise de faire habilement parler les oracles. Ce qui doit imposer ce respect religieux, c'est avant tout la personne même du législateur, le génie qui parle en lui. « La grande âme du législateur est le seul miracle qui doit prouver sa mission ». C'est peut-être ce qui permet de concevoir comment, même dans l'avenir, ces sortes d'apothéoses ne lui paraissent pas tout à fait impossibles.

Mais ces conditions nécessaires d'une bonne législation ne sont pas encore épuisées. Ce n'est pas assez qu'un législateur guide l'activité collective appliquée au corps de la nation. Il faut encore que le peuple soit lui-même dans des conditions déterminées.

1° Quand la nature humaine est fixée, elle ne se laisse plus dénaturer. La transformation si profonde que doit opérer le législateur suppose que l'homme est encore malléable. Elle n'est donc possible que chez des peuples qui ne sont pas encore trop avancés en âge, trop dominés par les préjugés. Mais ce serait une autre erreur que de la tenter prématurément. Un peuple trop jeune n'est pas encore mûr pour la discipline : on ne pourrait lui imposer qu'un ordre extérieur. Il y a donc un instant radical qu'il faut choisir et qu'on ne retrouve plus. Sans doute, des révolutions peuvent parfois remettre la matière sociale à l'état plastique, en brisant complètement les vieux cadres. Mais ces crises salutaires sont rares, et, pour être efficaces, il faut qu'elles ne soient pas trop éloignées des origines. Car une fois que les forces sociales sont émoussées, que « le ressort civil est usé », les troubles peuvent détruire ce qui existait sans rien restaurer à la place.

2° Il faut que les dimensions du peuple soient normales. Il faut qu'il ne soit pas trop grand ; car, alors, il ne saurait avoir l'homogénéité sans laquelle la volonté générale est impossible. Il faut aussi qu'il ne soit pas tellement petit qu'il ne puisse se maintenir. Mais si ces deux conditions sont importantes, elles ne le sont pas également. La première prime la seconde ; car, avant tout, ce qui importe, c'est une bonne constitution intérieure, et elle est impossible si l'État est trop étendu. Rien de moins étonnant que cette remarque de Rousseau. Tout le Contrat Social tend à l'établissement d'une petite société, sur le modèle de la Cité Antique ou de la République de Genève.

3° Il faut que le peuple, au moment où il est institué, « jouisse de l'abondance et de la paix ». Car c'est un moment de crise où le corps politique « est moins capable de résistance et plus facile à détruire » (II, 10).

On voit combien, d'après Rousseau, l'institution d'une législation est une oeuvre délicate, compliquée, laborieuse et d'une succès incertain. Il faut que, par un heureux mais imprévisible accident, un législateur se rencontre qui guide le peuple et on a vu qu'il n'y en avait que de loin en loin et comme par miracle. Il faut que le peuple ait juste le degré de maturité nécessaire, les dimensions normales, soit dans un état intérieur convenable. Si l'une ou l'autre de ces conditions font défaut, l'entreprise est manquée. Une telle conception résulte logiquement des prémisses posées par Rousseau, en même temps qu'elle explique son pessimisme historique. Si la société n'est pas nécessairement contraire à la nature, elle n'en découle pas naturellement. C'est donc une opération forcément difficile que celle qui a pour objet de développer des germes qui, sans doute, existent en eux-mêmes, mais sont infiniment éloignés de l'acte et de trouver une forme de développement qui leur convienne sans contredire les tendances les plus fondamentales de l'homme naturel. Mettre en équilibre stable des forces qui ne sont pas constituées naturellement pour former un tout systématique, le faire sans violence, changer l'homme tout en respectant sa nature, est en effet une tâche qui peut passer pour excéder les forces humaines. Et l'on comprend que Rousseau ne soit pas surpris du petit nombre de cas historiques où, suivant lui, l'humanité s'est un peu rapprochée de cet idéal.

« Le “Contrat social” de Rousseau »

Des lois politiques en particulier

[Retour à la table des matières](#)

Les lois peuvent avoir pour objet d'exprimer le rapport du tout au tout, c'est-à-dire de l'ensemble des citoyens considérés comme souverain à l'ensemble des citoyens considérés comme sujets ; ce sont les lois politiques. Elles énoncent la manière dont la société se constitue. Les lois civiles sont celles qui déterminent les rapports du souverain avec les sujets ou des sujets les uns avec les autres ; les lois pénales, celles qui édictent les sanctions des autres

lois (ce qui ramène la sanction civile à la sanction pénale). En dehors de ces trois sortes de lois, Rousseau en distingue une quatrième : ce sont les mœurs, les coutumes et surtout l'opinion qui, dit-il, sont la clef de voûte du système social (II, 12, *in fine*). Par là, il entend ces manières collectives de penser et d'agir qui, sans prendre une forme explicite et consacrée, déterminent l'intelligence et la conduite des hommes tout comme feraient des lois proprement dites. Ce n'est pas une vue sans intérêt que d'avoir rapproché aussi étroitement la loi écrite de la coutume diffuse.

Entre ces différentes sortes de lois, Rousseau ne s'occupe que des premières qui sont seules relatives à la constitution de l'ordre social.

De même que la volonté individuelle ne peut se réaliser au dehors qu'à l'aide d'une énergie physique, la volonté générale ne peut s'actualiser que par l'intermédiaire d'une force collective. Cette force, c'est la puissance exécutive ou le gouvernement. Le gouvernement est donc une sorte de médiateur plastique entre la volonté souveraine et la masse des sujets auxquels elle doit s'appliquer ; c'est l'intermédiaire entre le corps politique conçu comme souverain et le corps politique comme État. Son rôle n'est pas de faire des lois, mais de veiller à leur exécution. Le prince est l'ensemble des individus chargés de ces fonctions.

La force gouvernementale peut donc être considérée comme une moyenne proportionnelle dont les extrêmes sont le souverain et l'État ; c'est-à-dire que le souverain est au gouvernement comme le gouvernement est à l'État. Le premier donne des ordres au second qui les transmet au troisième. Le lien entre ces trois termes est tellement étroit que l'un d'eux implique les autres et ne peut varier sans que les autres varient. Par exemple, de deux États, dont l'un compte dix fois plus de sujets que l'autre, le premier est celui où chaque citoyen aura une moindre part d'autorité souveraine ; elle sera dix fois plus petite. L'écart entre la volonté générale et chaque volonté particulière sera donc dix fois plus considérable. Or, moins les volontés particulières se rapportent à la volonté générale, plus il faut que le gouvernement ait de force pour contenir les divergences individuelles. Mais plus le gouvernement a de force, plus le souverain doit en avoir. Aussi, étant donné la série S (souverain), G (gouvernement), P (peuple), si l'on fait $P = 1$, si l'on constate que S (raison doublée) est devenu plus fort, on peut être certain qu'il en est de même de G. D'où il suit que la constitution du gouvernement est relative à la dimension de l'État et qu'il n'y a pas une forme unique et absolue d'organisation gouvernementale (III, 1).

La question essentielle que soulèvent les lois politiques se ramène donc à celle-ci : quelles sont les différentes formes de gouvernement et à quelles conditions différentes répondent-elles ?

On a toujours classé les gouvernements d'après le nombre de ceux qui y participent : et c'est ainsi que l'on distingue la démocratie, l'aristocratie et la monarchie. Rousseau ne se contente pas de reproduire cette classification traditionnelle : il cherche à la fonder dans la nature des sociétés et fait voir que ces différences ne sont pas superficielles, mais tiennent à ce qu'il y a de plus essentiel dans l'ordre social.

En premier lieu, ce qui fait l'importance du nombre des gouvernants, c'est que l'intensité de la force gouvernementale en dépend immédiatement et cela pour deux raisons : 1° Le gouvernement n'a de force que celle qu'il tient du souverain, elle n'augmente par conséquent pas si la société reste au même niveau. Mais alors, plus il est nombreux, plus il est obligé d'user de la force dont il dispose sur ses membres, moins il lui en reste pour agir sur le peuple. Donc sa faiblesse croît avec le nombre des magistrats. 2° Selon l'ordre naturel, ce sont les volontés particulières qui sont les plus actives ; la volonté la plus générale a toujours quelque chose de plus facile et de plus indécis, précisément parce qu'elle est artificielle ; les autres volontés collectives se classent entre ces deux extrêmes selon leur degré de généralité. L'ordre social, au contraire, suppose cet ordre renversé et que la volonté générale prime les autres. Si donc tout le gouvernement est entre les mains d'un seul, la volonté générale du corps gouvernemental, se confondant avec la volonté particulière d'un seul, participera à l'intensité de celle-ci et aura son maximum d'énergie ; et, comme c'est du degré de volonté que dépend non la grandeur mais l'usage de la force, le gouvernant aura la plus grande activité possible. Ce sera l'inverse s'il y a autant de gouvernants que de sujets, c'est-à-dire si la puissance exécutive est unie à la législative (démocratie), car alors il n'y aura plus que la volonté générale avec sa faiblesse naturelle (III, 2).

D'un autre côté, nous avons vu que la force du gouvernement doit croître avec la grandeur de l'État. D'où il suit que le nombre des gouvernants dépend des dimensions de la société et, par suite, plus généralement, « le nombre des magistrats doit être en raison inverse de celui des citoyens » (III, 3). La force du gouvernement, définie par les dimensions de l'organe gouvernemental, se trouve ainsi rattachée aux dimensions de l'État.

Ces principes posés, il semble qu'il n'y ait plus rien à en déduire, si ce n'est que « le gouvernement démocratique convient aux petits États, l'aristocratique aux médiocres et le monarchique aux grands » C'est bien, en effet, ce qu'il dit (III, 3), mais il ne s'en tient pas à cette conclusion : il entreprend de comparer les divers gouvernements en vue de déterminer le meilleur. Il n'y a d'ailleurs, aucune contradiction à ce qu'il se pose ce problème. Sans doute, chaque gouvernement peut être le meilleur relativement à telle condition déterminée d'existence. Rousseau est aussi loin que possible d'admettre qu'une même forme puisse convenir à tous les pays : il établit expressément le contraire au chapitre VIII du livre III (Que toute forme de gouvernement n'est pas propre à tout pays). Mais d'un autre côté, ces différentes sortes de gouvernement satisfont inégalement aux conditions idéales de l'ordre social. Celui-ci sera d'autant plus parfait que le règne collectif reproduira plus complètement, mais sous des espèces entièrement nouvelles, les caractères essentiels du règne naturel. Or, les divers gouvernements répondent différemment à cette exigence fondamentale. Étant donné les lois qui unissent la nature du gouvernement à la nature de la société, la question peut se formuler ainsi : Quelles sont les limites normales de la société pour qu'elle soit une image transformée, mais aussi adéquate que possible de l'état de nature ?

Il semble que les principes admis par Rousseau imposent la solution. C'est dans la démocratie que la volonté générale domine le mieux les volontés particulières. Elle est donc l'idéal. C'est bien aussi le sentiment de Rousseau, seulement cet idéal lui paraît humainement irréalisable. « S'il y avait un

peuple de dieux, il se gouvernerait démocratiquement. Un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes » (III, 4). 1° Il n'est pas bon que la volonté générale s'applique d'une manière régulière à des cas individuels : il peut en résulter des confusions anormales et dangereuses. 2° L'exercice de la puissance exécutive est continu et le peuple ne peut pas être continuellement assemblé pour vaquer aux affaires publiques. 3° D'ailleurs, la démocratie suppose des conditions presque impossibles, un État petit, où tout le monde se connaît, où l'égalité est presque absolue, les mœurs excellentes, parce que la faible activité de la volonté générale rend faciles les troubles. Reprenant le mot de Montesquieu, Rousseau dit qu'elle a la vertu pour principe, mais c'est précisément ce qui, à son sens, la rend peu praticable (III, 4). Pour des raisons contraires, la monarchie lui paraît le pire des régimes, parce que, nulle part, la volonté particulière n'a plus d'empire. Le gouvernement y est très fort parce qu'il y a son minimum de dimensions ; il peut donc facilement faire échec à la volonté générale. Entre ces deux extrêmes se trouve l'aristocratie qui se rapproche de l'idéal démocratique, mais est plus facile à réaliser. Par aristocratie, il entend une société où le gouvernement est constitué par une minorité de citoyens désignés soit par l'âge et la plus grande expérience, soit par l'élection. Il distingue, il est vrai, une troisième sorte d'aristocratie, où les fonctions directrices seraient héréditaires ; mais il n'y voit qu'une forme anormale qu'il met même au-dessous de la monarchie.

Dans cette comparaison, Rousseau, quoiqu'il ne soit pas sans s'être inspiré de Montesquieu, arrive donc à des conclusions distinctes de celles de ce dernier dont les préférences étaient évidemment pour ce qu'il appelle la monarchie. La raison de cette différence se trouve dans la manière différente dont Rousseau et Montesquieu se représentent la société. Montesquieu était parvenu à concevoir une société où l'unité sociale, loin d'exclure le particularisme des intérêts individuels, le supposait et en résultait. L'harmonie naissait du partage des fonctions et de la réciprocité des services. Les individus étaient directement liés les uns aux autres et la cohésion totale n'était qu'une résultante de toutes ces affinités particulières. Et cette société, il croyait la trouver réalisée dans la société française du moyen âge, complétée à l'aide des institutions anglaises. Pour Rousseau, au contraire, la volonté individuelle est antagoniste de la volonté commune. « Dans une législation parfaite, la volonté particulière ou individuelle doit être nulle » (III, 2). Les liens d'individus à individus doivent être réduits au minimum. « La seconde relation [dont traitent les lois] est celle des membres entre eux ou avec le corps entier ; et ce rapport doit être au premier égard aussi petit, et au second aussi grand qu'il est possible, en sorte que chaque citoyen soit dans une parfaite indépendance de tous les autres et dans une excessive dépendance de la cité » (II, 12). Car c'est ainsi que la société imitera le mieux l'état de nature où les individus sont sans liens entre eux et ne dépendent que d'une force générale, la nature. Mais une telle cohésion n'est possible que dans une cité médiocrement étendue où la société est partout présente, où tout le monde est placé dans des conditions d'existence à peu près semblables et vit de la même vie. Dans un grand peuple, au contraire, la diversité des milieux multiplie les tendances centrifuges. Chaque individu tend davantage à suivre son sens propre ; et par suite l'unité politique ne peut se maintenir que grâce à la constitution d'un gouvernement tellement fort qu'il est nécessaire à se substituer à la volonté collective et à dégénérer en despotisme (II, 9). Et de même pour l'exclusion des groupes secondaires.

Toute cette théorie des gouvernements se meut, d'ailleurs au sein d'une contradiction. En vertu de son principe fondamental, Rousseau ne peut admettre qu'une société où la volonté générale soit maîtresse absolue. Or, la volonté gouvernementale est particulière, et pourtant elle joue un rôle essentiel dans l'État. Sans doute, « le gouvernement n'existe que par le souverain » (III, 1) ; « sa force n'est que la force publique concentrée en lui » (ibid.). En principe, il ne doit qu'obéir. Il n'en est pas moins vrai qu'une fois constitué, il est capable d'une action propre. Il lui faut « un moi particulier, une sensibilité commune à ses membres, une force, une volonté propre qui tende à sa conservation » (ibid.). Il est donc une menace perpétuelle, et pourtant il est indispensable. De là, une tendance à le réduire au minimum en même temps que le sentiment de sa nécessité. C'est ce qui explique la solution moyenne par laquelle Rousseau met l'aristocratie au-dessus de toutes les autres espèces de gouvernements.

Le gouvernement est si bien un élément adventice dans l'ordre social que les sociétés ne meurent que parce qu'elles sont gouvernées. Il est ce qu'il y a de corruptible en elles et ce qui détermine leur corruption. En effet, en vertu de sa nature, « il fait un effort continuel contre la souveraineté » (III, 10) ; et, comme il n'y a pas d'autre volonté particulière qui soit assez forte pour contrebalancer celle du prince, que la volonté générale est affectée d'une faiblesse constitutionnelle, il en résulte que, tôt ou tard, la puissance gouvernementale doit primer celle du peuple : ce qui est la ruine de l'état social. « C'est là le vice inhérent et inévitable qui, dès la naissance du corps politique, tend sans relâche à le détruire » (III, 10). Voilà la cause unique de l'usure lente qui nécessairement entraîne la mort. Cet état morbide peut se réaliser de deux manières différentes. Ou bien, sans que les conditions générales de l'État aient changé, le gouvernement se resserre et prend ainsi une force qui n'est pas en rapport avec les dimensions de la société. Ou bien, il arrive que le gouvernement en corps usurpe le pouvoir souverain ou que les magistrats en particulier usurpent individuellement le pouvoir qu'ils ne doivent exercer qu'en corps. Dans le premier cas, le lien organique qui rattachait le gouvernement au peuple est rompu ; l'association tombe en poussière, du moins il n'en survit plus que le petit noyau formé par les membres du gouvernement. Ils constituent alors, à eux seuls, une sorte d'État, mais qui ne peut plus avoir avec la grande masse des particuliers d'autre rapport que celui de maître à esclave. Car, le pacte étant rompu, la force seule peut maintenir les sujets dans l'état d'obéissance. Dans le second cas, l'État se dissout parce qu'il a autant de chefs que de gouvernants et que la division du gouvernement se communique nécessairement à l'État. Ce second mode de dissolution vient donc de ce que la volonté personnelle de chaque magistrat se substitue à la volonté générale du corps, de même que le premier est dû à ce que la volonté générale du corps gouvernemental se substitue à la volonté générale du corps politique (III, 10).

L'existence d'un gouvernement est si bien en contradiction avec les principes généraux de la philosophie sociale de Rousseau que sa genèse même est difficilement explicable. En effet, la volonté générale, source de toute autorité, ne peut statuer que sur des questions générales, sinon elle cesse d'être elle-même. Elle pourra donc bien décider quelle sera la forme générale du gouvernement, mais qui désignera les chefs ?

Une telle opération est déjà un acte particulier, par conséquent du ressort du gouvernement qu'il s'agit précisément de constituer. Et Rousseau reconnaît lui-même la difficulté. « La difficulté est d'entendre comment on peut avoir un acte de gouvernement avant que le gouvernement existe » (III, 17). Il la tourne plus qu'il ne la résout. C'est, dit-il, que, « par une conversion subite », le corps politique, de souverain qu'il était, se transforme en gouvernement et passe ainsi des actes généraux aux actes particuliers. Ce double aspect du corps des citoyens, qui est tantôt puissance législative et tantôt puissance exécutive, est caractéristique de la démocratie. C'est dire que, logiquement, la démocratie a été un moment nécessaire de la genèse de tout gouvernement. Malgré quelques exemples empruntés au parlement d'Angleterre et où Rousseau croit retrouver des transmutations de ce genre, il est difficile de ne pas regarder un tel procédé comme artificiel. Et l'objection peut être généralisée. Nous disions précédemment que tout gouvernement, étant particulier, est contradictoire avec l'ordre social ; que, par suite, la seule forme politique exempte de toute contradiction est la démocratie, parce qu'ici la volonté gouvernementale est réduite à rien et que la volonté générale est toute puissante. Mais, d'un autre côté, on pourrait tout aussi bien dire que, dans le système de Rousseau, la démocratie est contradictoire : car la volonté générale ne peut se réaliser qu'en s'appliquant aux cas particuliers. Ce qui suppose qu'elle n'est pas le gouvernement. On ne voit pas comment l'incompétence qui lui est attribuée en principe pour toutes les questions spéciales, disparaîtrait par cela seul que le corps politique changerait de nom et, au lieu de souverain, s'appellerait gouvernement. Et cette antinomie tient à cette conception générale qui fait du souverain un autre aspect du peuple. Il est clair qu'entre deux aspects d'une même réalité il n'y a pas place pour un intermédiaire. Mais d'autre part, faute d'intermédiaire, la volonté générale reste enfermée en elle-même ; c'est-à-dire qu'elle ne peut se mouvoir que dans une sphère d'universaux sans se réaliser d'une manière concrète. Et cette conception même vient de ce que Rousseau n'aperçoit que deux pôles à la réalité humaine, l'individu abstrait, général, qui est l'agent et l'objectif de la vie sociale, et l'individu concret, empirique, qui est l'antagoniste de toute existence collective ; qu'en un sens ces deux pôles se repoussent et que pourtant le premier sans le second n'est qu'une entité logique.

Quoi qu'il en soit, puisque le seul danger de mort pour la société vient des usurpations possibles du gouvernement, le principal objet de la législation doit être de les prévenir. Pour cela, le principe est de rendre aussi fréquentes que possibles les assemblées du peuple, et de faire même qu'elles aient lieu parfois d'office, sans que le gouvernement ait à les provoquer (chap. XII à XV et XVIII). Il faut que ces assemblées soient faites du peuple lui-même et n'aient pas lieu par l'intermédiaire de représentants. La puissance législative ne peut pas plus être déléguée qu'aliénée. Les lois ne sont lois que si elles sont expressément voulues par la société réunie (III, 15). Mais ces mesures ne sont pas les seules que Rousseau juge nécessaires ; il en indique d'autres relativement à la manière de dégager la volonté générale des suffrages (IV, 2), aux élections qui ont pour objet de constituer le gouvernement (IV, 3), à la façon de recueillir les voix dans l'assemblée du peuple (IV, 4), à certaines institutions comme le tribunal chargé de protéger la souveraineté contre les empiètements gouvernementaux (IV, 5), comme la censure chargée de veiller au maintien de ces mœurs qui sont la condition essentielle de la stabilité sociale (IV, 7), comme la dictature enfin, destinée à faire face aux cas imprévus (IV, 6). Il est

inutile d'entrer dans ces détails d'organisation, qui sont pour la plupart empruntés, à l'exemple de Rome. Ce qui prouve à nouveau que le régime de la cité est bien celui que Rousseau a sous les yeux et dont il entreprend de faire la théorie.

Cependant un habile mécanisme constitutionnel ne saurait suffire à assurer la cohésion sociale. Comme celle-ci résulte avant tout de l'entente spontanée des volontés, elle n'est pas possible sans une certaine communion intellectuelle. Autrefois, cette communion résultait tout naturellement de ce que chaque société avait sa religion et de ce que la religion était la base de l'ordre social. Les idées et les sentiments nécessaires au fonctionnement de la société étaient ainsi placés sous la sauvegarde des Dieux. Le système politique était, en même temps, théologique. C'est pourquoi chaque État avait sa religion, et l'on ne pouvait appartenir à un État si l'on n'en pratiquait la religion.

Le christianisme a introduit une dualité là où il n'y avait et où il ne doit y avoir qu'unité. Il a séparé le temporel du spirituel, le théologique du politique. Il en est résulté un démembrement (le l'autorité souveraine et, entre les deux puissances ainsi constituées en face l'une (le l'autre, se sont élevés de perpétuels conflits rendant impossible toute bonne administration (le l'État. Rousseau rejette la doctrine de Bayle d'après laquelle la religion serait inutile à l'État (*Pensées diverses écrites à un docteur de Sorbonne* à l'occasion de la comète qui parut au mois de décembre 1680). « La seule force que les lois tirent d'elles-mêmes » ne lui paraît pas suffisante (IV, 8). Il faut « que chaque citoyen ait une religion qui lui fasse aimer ses devoirs » (*ibid.*). Mais d'un autre côté, il n'admet pas davantage la théorie exposée par Warburton dans ses *Dissertations sur l'Union de la religion, de la morale et de la politique* (Londres, 1742), et suivant laquelle le christianisme serait le plus ferme appui du corps politique. En effet, il s'en désintéresse. La religion chrétienne, « loin d'attacher les cœurs des citoyens à l'État, les en détache comme de toutes les choses de la terre » (*ibid.*). Il faut donc, d'une part, établir un système de croyances collectives dont l'État ait la garde, et lui seul, et d'un autre côté, ce système ne saurait reproduire celui qui était à la base des cités anciennes et auquel il ne saurait être question de revenir. Car il était mensonger. Non seulement, ce retour en arrière n'est pas possible, mais il n'est pas nécessaire. Tout ce qu'il faut en effet, c'est que chaque sujet ait une raison d'ordre religieux de faire son devoir. Par conséquent, les seuls dogmes qu'il soit utile d'imposer au nom de l'État sont ceux qui se rapportent à la morale. Pour tout le reste, chacun doit être libre de professer les opinions qu'il veut. Le corps politique n'a pas à s'en occuper, parce qu'il n'a pas à en souffrir. Les raisons mêmes qui font qu'il doit intervenir dans le spirituel, marquent les limites de cette intervention. En d'autres termes, S'il faut une religion civile, dans des intérêts civils, son empire ne doit s'étendre que dans la mesure réclamée par ces intérêts.

Ainsi, renoncer à la Séparation illogique et antisociale du spirituel et du temporel, mais réduire la religion d'État au petit nombre de principes nécessaires pour renforcer l'autorité de la morale, telle est la conclusion de Rousseau. Ces principes sont les suivants : l'existence de Dieu et la vie à venir, la sainteté du Contrat Social et des lois, la proscription absolue de toute intolérance pour tout ce qui passe les articles du Credo social. On ne doit tolérer dans l'État aucune religion qui ne tolère pas les. autres. l'État peut seul

rejeter de son sein les membres qu'il juge indignes. Nulle église particulière ne peut dire que hors d'elle-même il n'y a pas de salut.

« Le “Contrat social” de Rousseau »

Conclusion

[Retour à la table des matières](#)

On peut juger maintenant de la parfaite continuité que présentent les pensées de Rousseau depuis le deuxième Discours jusqu'au Contrat. L'état de nature, tel qu'il est décrit dans le premier de ces ouvrages, consiste dans une sorte d'anarchie pacifique où les individus, indépendants les uns des autres, sans relations entre eux, ne dépendent que de la force abstraite de la nature. A l'état civil, tel que le conçoit Rousseau, la situation est la même sous une forme nouvelle. Les individus sont en dehors les uns des autres, soutenant entre eux aussi peu de relations personnelles que possible, mais dépendent d'une force nouvelle, surajoutée aux forces naturelles, qui a cependant la même généralité et la même nécessité : c'est la volonté générale. De même encore, à l'état de nature, l'homme se soumet de lui-même à l'action des forces naturelles et suit spontanément la direction qu'elles lui impriment, parce qu'il sent instinctivement qu'il n'a rien de mieux à faire et que son intérêt lui dicte sa conduite. Il veut ce qu'il fait. A l'état civil, il se soumet à la volonté générale non moins librement, parce que cette volonté générale est son œuvre et qu'en lui obéissant il n'obéit qu'à lui-même.

Par là se marquent les rapports et les différences entre Rousseau et ses deux prédécesseurs Hobbes et Montesquieu. Pour tous les trois, la société est quelque chose qui se surajoute à la nature proprement dite. Pour Montesquieu lui-même, les lois de l'état de nature sont distinctes de celles de l'état social. Les premières sont superposées aux secondes par un acte exprès du législateur. Mais s'il y a concordance sur ce point fondamental, il y a des différences très profondes dans la manière dont ces penseurs conçoivent le règne que l'homme ajoute ainsi au reste de l'Univers.

Pour Hobbes, c'est un acte de volonté qui donne naissance à l'ordre social et c'est un acte de volonté perpétuellement renouvelé qui en est le support. Les sociétés se forment parce que les hommes veulent, pour échapper aux horreurs de l'état de guerre, se soumettre à un souverain absolu, et elles se maintiennent parce que ce souverain les empêche de se dissoudre. C'est lui qui fait la loi et c'est la soumission des hommes à sa volonté souveraine qui fait tout le lien social. Il faut lui obéir parce qu'il commande. Sans doute, s'ils consentent à cette dépendance, c'est qu'ils y trouvent leur intérêt, mais cet intérêt n'est pas à la base de tous les détails de l'organisation sociale. Une fois que l'État est constitué, c'est le chef de l'État qui fait la loi sans accepter de contrôle. - Tout autre était déjà la pensée de Montesquieu. Si la loi civile ne peut être constituée que par un législateur, le législateur ne peut pas la faire à

son gré ; pour qu'elle soit ce qu'elle doit être, il faut qu'elle soit conforme à la nature des choses. En tant que possible, elle ne dépend pas (le l'arbitraire ; les conditions où se trouve la société la déterminent nécessairement. Il n'est pas impossible qu'elle y déroge ; mais alors, elle est anormale. - Rousseau est peut-être encore plus formel sur ce point. Ce qui fait la base du système social, c'est l'accord objectif des intérêts, c'est l'état de l'opinion, des mœurs, des coutumes et les lois ne peuvent qu'exprimer cet état de choses. Et c'est justement là ce qui fait que la volonté générale ne peut pas être représentée par un particulier. C'est qu'elle excède les bornes d'une volonté particulière. Ces deux sortes de choses sont hétérogène., et J'une ne peut servir de substitut à l'autre. L'opinion a son substrat naturel dans le tout et non dans une partie. Aussi la préoccupation (le Rousseau est-elle beaucoup moins d'armer le souverain d'un pouvoir coercitif assez grand pour faire plier les résistances que de former les esprits de manière que les résistances ne se produisent pas.

Donc, en même temps que ces penseurs s'entendent pour affirmer l'hétérogénéité du social et de l'individuel, on constate un effort croissant pour fonder en nature l'être social. Seulement, c'est ici que se trouve le point faible du système. Si, comme nous l'avons montré, la vie collective n'est pas, d'après Rousseau, contraire à l'ordre naturel, elle y a tellement peu de points d'attache qu'on ne voit pas clairement comment elle est possible. Rousseau dit quelque part que l'autorité du législateur, pour être respectée, suppose déjà un certain esprit social ; mais la constitution de la société le suppose plus encore. Si pourtant elle se forme avec des individus isolés, à l'état atomique, on ne voit d'où il peut provenir. Si encore Rousseau admettait l'état de guerre à la manière de Hobbes, on conçoit que pour y mettre fin les hommes fassent un tout et aillent jusqu'à refondre leur nature première. Mais cette raison même lui fait défaut puisque, selon lui, l'état de guerre liait de la vie en commun. Et de même qu'il n'explique guère comment elle a pu naître, même sous les formes imparfaites qu'elle a revêtues dans l'histoire, il a grand mal à montrer comment il lui est possible de se débarrasser de ses imperfections et de se constituer logiquement. Elle a des assises si peu solides dans le donné, qu'elle apparaît comme un édifice toujours chancelant, dont l'équilibre, délicat à l'excès, ne peut en tous cas s'établir et se maintenir que grâce à un concours presque miraculeux de circonstances.

FIN (1918)