

Université de Montréal

Individu et communauté chez Rousseau

par

Isabelle Leblanc

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Maître es arts (M.A.)
en philosophie



Août 2000
© Isabelle Leblanc, 2000

2.248.11-0

B
29
U54
2001
V.002

Institut de Médecine

Institut de Médecine des Sciences

1998

Institut de Médecine

Institut de Médecine des Sciences

Institut de Médecine des Sciences
1998



1998

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé:

Individu et communauté chez Rousseau

présenté par:

Isabelle Leblanc

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes:

M. Daniel Dumouchel, président rapporteur

M. Bernard Carnois, directeur de recherche

M. Georges Hétal, membre

Mémoire accepté le: 17 novembre 2000

SOMMAIRE

Selon le philosophe Jean-Jacques Rousseau, l'antiquité grecque offre un modèle quant aux rapports entre l'individu et la communauté. En effet, par sa participation au politique, par son aspiration au bien commun et par son identification aux valeurs de la communauté, l'individu de la cité gréco-romaine ne peut se concevoir sans la collectivité à laquelle il appartient. Pour Rousseau, philosophe du XVIII^e siècle, la conception antique du politique est exemplaire sous plus d'un aspect.

Par ailleurs, la définition de la démocratie moderne – qui se caractérise par la représentation populaire, la prédominance des libertés individuelles et la conception individualiste du bonheur – invite à soulever certaines questions entourant les rapports entre l'individu et l'État dans la pensée politique de Rousseau. En effet, l'individu, tout en étant absorbé dans le « moi collectif », peut-il jouir d'une sphère privée? L'aliénation totale des membres de la communauté laisse-t-elle présager l'abolition de tous les droits individuels? L'intérêt commun peut-il être compatible avec l'intérêt de chaque particulier? Le bonheur individuel est-il indissociable du bonheur collectif? En somme, est-ce en raison de son admiration pour les cités antiques que Rousseau tend à prôner l'assujettissement des individus au pouvoir du corps politique?

Le but de ce mémoire consiste ainsi à souligner les tensions entre l'individu et le tout collectif au sein de l'œuvre de Rousseau. Par cette étude des liens entre le « je » et le « nous » naîtra la question directrice du présent mémoire: Rousseau est-il le précurseur de la démocratie libérale ou de la démocratie « totalitaire »? Ce débat sera éclairé par l'analyse des textes politiques de Rousseau pour en venir à dégager les interprétations divergentes de la part des commentateurs. Ce sont d'abord les interprétations classiques des commentateurs réputés de l'œuvre de Rousseau qui seront exposées, en se basant notamment sur les ouvrages et articles de E. Cassirer, L. G. Crocker, R. Derathé, É. Durkheim et R. Polin. Au fil des cinq chapitres traitant essentiellement des facettes politique, économique et idéologique de la pensée rousseauiste, c'est une réflexion *nuancée* qui est ici proposée – réflexion qui souligne les aspirations profondément démocratiques de Jean-Jacques Rousseau.

TABLE DES MATIÈRES

Sommaire	i
Table des matières	ii
Références et sigles	iv
Introduction	1
Chapitre I: De l'état de nature au contrat social ou le passage de l'individu isolé à l'individu en communauté	6
1.1 Rousseau et les conceptions antique et moderne de l'individu.....	7
1.1.1 Anciens et modernes.....	7
1.1.2 Autonomie et indépendance de l'individu.....	11
1.2 De l'état de nature à l'état social: de l'indépendance à l'autonomie de l'individu.....	13
1.2.1 Premier état de nature: l'individu indépendant.....	14
1.2.2 Deuxième état de nature	16
1.2.2.1 Individu corrompu sous l'influence des premières sociétés.....	16
1.2.2.2 Contrats iniques fondant le deuxième état de nature.....	17
1.2.3 Fondement du contrat social de Rousseau: engagement volontaire et autonomie de l'individu.....	21
1.2.3.1 Contrat social de Rousseau.....	22
1.2.3.2 Influences de l'antiquité et de la modernité.....	25
1.2.3.3 Aliénation et organicisme.....	27
1.2.3.4 Interprétations.....	29
1.3 Rousseau à la rencontre de l'antiquité et de la modernité.....	33
Chapitre II: De la légitimité du contrat social: le respect de l'égalité, de la liberté par la souveraineté et la volonté générale	34
2.1 Souveraineté populaire et droits individuels.....	35
2.2 Questionnement et interprétation sur l'étendue du pouvoir de la collectivité sur les individus.....	39
2.2.1 Interrogations soulevées par les commentateurs: individu soumis au despotisme de la communauté?.....	39
2.2.2 Éléments de réflexion et d'interprétation.....	42
2.2.2.1 Aliénation de l'individu et bornes du pouvoir souverain.....	43
2.2.2.2 Débat public et formation de la volonté générale.....	44
2.2.2.3 Minorités et volonté générale.....	47
2.2.2.4 Individus forcés d'être libres ou esclaves?.....	51
2.2.2.5 Solution politique de Rousseau et sa critique du libéralisme.....	53
2.3 Pouvoir législatif, sociétés partielles et gouvernement.....	56
2.4 Solutions de Rousseau pour préserver l'intégrité du pouvoir souverain.....	59

Chapitre III: De la richesse, du luxe et de la propriété.....	61
3.1 Luxe et richesses.....	62
3.2 Sur l'écart des richesses: rôle du politique pour instituer l'égalité.....	64
3.3 Sur la propriété. La problématique de l'intervention de l'État.....	67
Chapitre IV: Du bonheur, de la vertu, de l'éducation publique et de la religion civile au sein de la patrie.....	71
4.1 De l'état de nature au contrat social: le bonheur.....	72
4.2 Formation du citoyen au sein de la patrie par l'éducation publique et la religion civile.....	74
4.3 Endoctrinement de l'individu par un État censeur?.....	76
4.4 Problèmes dans l'interprétation rousseauiste du bonheur, de l'éducation publique et de la religion civile.....	78
Chapitre V: Rousseau et le soupçon totalitaire.....	85
5.1 Conception totalitaire du politique.....	86
5.2 Origines historiques: Rousseau, précurseur des régimes totalitaires?.....	90
5.3 Essai d'interprétation à l'égard de l'œuvre rousseauiste.....	93
5.3.1 Économie.....	93
5.3.2 Idéologie.....	95
5.3.3 Politique.....	98
5.4 Prélude à une conclusion.....	101
Conclusion.....	102
Bibliographie.....	105

RÉFÉRENCES ET SIGLES

Pour la commodité de la lectrice et du lecteur, nous tenons à préciser que les références aux œuvres de Rousseau sont tirées, pour l'essentiel, des Œuvres complètes [O.C.], édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 4 volumes parus entre 1958 et 1964. Seul l'ouvrage Émile ou de l'éducation est cité d'après les Éditions Classiques Garnier (1962). Quant à l'ouvrage Lettre à M. d'Alembert sur les spectacles, il est cité d'après l'Édition Hachette parue en 1904.

Dans notre bibliographie figurent les détails complets des diverses éditions des œuvres de Jean-Jacques Rousseau qui furent à l'étude.

Nous avons modernisé la syntaxe et l'orthographe de l'œuvre de Rousseau lorsque cela s'avérait nécessaire pour faciliter la compréhension des citations.

REMERCIEMENTS

Nous éprouvons une vive reconnaissance envers notre directeur de recherche, Monsieur Bernard Carnois, pour son indéfectible soutien et sa grande patience. Notre intérêt pour la philosophie politique fut nourri et se nourrit encore de la rigueur intellectuelle de ce grand professeur.

Nous tenons aussi à remercier nos parents et nos ami(e)s pour leur encouragement à ce projet de fin d'études. Nous remercions Monsieur Gilles Douaire pour ses commentaires éclairés et sa précieuse collaboration.

INTRODUCTION

« [...] j'aime mieux être homme à paradoxes qu'homme à préjugés. »

Jean-Jacques Rousseau, Émile ou de l'éducation, livre II

La diversité humaine et la complexité des communautés invitent les penseurs à s'interroger perpétuellement sur le politique. Jean-Jacques Rousseau poursuit ce questionnement philosophique en offrant une œuvre riche et controversée qui, par sa quête de liberté et d'égalité, annonce la Révolution française de la fin du XVIII^e siècle. Œuvre « phare », œuvre polémique - en témoigne la multitude de commentateurs - la réflexion de Rousseau se tisse de paradoxes et de tensions. Ces paradoxes et ces tensions convergent vers la difficile définition des rapports entre *l'individu* et la *communauté*. Si certains commentateurs voient en Rousseau un ardent défenseur de l'individu, d'autres, au contraire, perçoivent en lui un théoricien organiciste sacrifiant l'individu; les uns en font le penseur des démocraties libérales et les autres, le précurseur des démocraties « totalitaires ». Dans le présent mémoire, nous nous proposons d'éclairer le débat.

Une question centrale orientera la recherche tout au long de ce travail afin de cerner les rapports entre l'individu et la communauté chez Rousseau, question qui résume l'essentiel des interrogations du philosophe: « comment peut-on vivre dans une communauté politique et rester en même temps un individu libre? »¹; comment peut-on « constituer un collectif qui ne viole pas la liberté des individus »?² Quelques passages de l'œuvre rousseauiste esquissent déjà une certaine réponse: le philosophe semblerait favoriser une forme d'« individualisme communautaire »³ dans l'affirmation des individus libres et responsables *ainsi que* dans la reconnaissance de la « totalité invoquée comme la condition d'existence d'un libre citoyen »⁴. Ainsi, les concepts d'*individu* et de *communauté* s'interpellent au cœur de la pensée de Rousseau... Or, cette relation entre l'individu et la communauté est appréhendée, par le philosophe, à la lumière des conceptions antique et moderne du politique.

¹ Maurizio Viroli, La théorie de la société bien ordonnée chez Jean-Jacques Rousseau, p.17.

² Bernard Manin, « Volonté générale ou délibération? », Le débat, n° 33, Janvier 1985, p.83.

³ Jean-Jacques Chevallier, Histoire de la pensée politique, tome 2, p.167.

⁴ Raymond Polin, La politique de la solitude, p.138.

En effet, la source d'inspiration qu'est l'antiquité dans la réflexion de Rousseau sur le « je » - l'individu - et le « nous » - la communauté - s'avère incontestable. Idéal à la fois politique, moral et pédagogique, l'antiquité se présente comme un modèle de liberté et de vertu dans l'amour que portent les hommes à l'égard de leur communauté, de leur patrie et de leurs concitoyens. La grandeur des institutions antiques invitait l'humanité à devenir une forte et grande âme en participant au politique et en concevant le bonheur de chacun dans le Tout façonné par la communauté politique. Imprégné des écrits des anciens, Rousseau se questionne sur l'état alarmant des sociétés de son époque soumises au pouvoir despotique d'une minorité d'individus: pourquoi les modernes n'épouseraient-ils pas l'« esprit des anciennes institutions »⁵ afin de prendre part aux décisions déterminant l'avenir de l'ensemble des individus?

Mais, tout en se basant sur le modèle antique pour critiquer les sociétés modernes, Rousseau est bien conscient que l'humanité ne peut retourner aux cités grecques et romaines: son travail de réflexion n'est ni une œuvre nostalgique des temps anciens, ni une œuvre réactionnaire⁶. Puisque « tous ces vices n'appartiennent pas tant à l'homme, qu'à l'homme mal gouverné »⁷, Rousseau désire freiner la dépravation des sociétés modernes et réformer la communauté corrompue par l'action politique et l'établissement de « saines » institutions politiques. Rousseau se veut lucide: il critique les États non démocratiques enracinés depuis des siècles dans l'usage de la force et il cherche le remède qui fondera, de façon légitime, le politique. Inspiré par les réflexions des anciens et des modernes, Rousseau conçoit le remède dans la constitution de nouvelles associations qui reconnaissent à la fois les droits individuels et la puissance de la communauté politique.

Ainsi, comme nous le verrons plus en profondeur dans les prochains chapitres, le remède rousseauiste aux déboires des sociétés de son époque s'avère politique. En fondant le contrat social sur le consentement volontaire des individus et en accordant la souveraineté au peuple, la solution démocratique de Rousseau s'oppose à la fois aux autorités illégitimes et au pouvoir de l'argent. Mais le problème central de la construction de cet idéal politique - concernant les liens entre l'individu et le corps politique - demeure. En effet, l'individu jouit-il

⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, II, O.C., III, p.956.

⁶ Cf. Robert Derathé, introduction, *Du Contrat social* de Rousseau, O.C., III, pp.XCVI-XCVII et Léo Strauss, *Droit naturel et histoire*, p.220.

⁷ Jean-Jacques Rousseau, préface, *Narcisse ou l'amant de lui-même*, O.C., II, p.969.

d'une véritable sphère privée au sein de la communauté idéale du contrat social? Les droits individuels risquent-ils d'être abolis lors de la formation du nouveau corps politique? L'intérêt commun peut-il être compatible avec l'intérêt de chaque particulier? Le bonheur des individus est-il asservi au bonheur collectif? Et l'éducation, encadrée par l'État, risque-t-elle de devenir endoctrinement? En somme, nous nous retrouvons face au dilemme qui constitue le cœur de notre recherche: Rousseau est-il le précurseur de la démocratie libérale ou de la démocratie « totalitaire »? Ce sont ces interrogations que nous tenterons de clarifier tout au long de notre réflexion.

Pour mieux approfondir cette question directrice et cerner les enjeux, la démarche proposée se fera, pour l'essentiel, en trois moments: tout d'abord, nous examinerons les passages pertinents des écrits politiques de Rousseau; ensuite, nous confronterons les thèses classiques des commentateurs tels que E. Cassirer, L. G. Crocker, R. Derathé, É. Durkheim et R. Polin. Enfin, nous en arriverons à la formulation d'une compréhension *nuancée* de l'œuvre rousseauiste. Une telle démarche se heurte parfois à certaines limites. En effet, une mise en perspective en trois temps peut parfois engendrer quelques répétitions d'un thème à l'autre. Nous croyons toutefois qu'il s'agit du compromis nécessaire afin de bien étayer le panorama des interprétations de la pensée politique de Rousseau - dans le but ultime d'élucider la question centrale de ce mémoire.

Traitant essentiellement des facettes politique, économique et idéologique de l'œuvre de Rousseau, ce mémoire est constitué de cinq chapitres qui s'enchaînent selon l'étude des concepts abordés. Le premier chapitre portera sur l'analyse du concept de liberté - compris soit comme autonomie, soit comme indépendance. L'étude de cette notion nous amènera à cerner les rapports entre l'individu et la communauté dans les traditions antique et moderne en s'inspirant, notamment, du discours prononcé par Benjamin Constant à l'Athénée royal. Nous soulignerons l'intégration de notions antiques et modernes dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau en présentant la place qu'occupe l'homme au sein de l'état naturel et du contrat social. Cette difficile intégration provoquera une polémique au sujet du prétendu caractère organiciste de la théorie rousseauiste.

Ayant établi les sources d'inspiration antique et moderne de Rousseau, nous constaterons que ces deux influences se perpétuent dans le contrat social. Le second chapitre s'articulera autour de concepts fondamentaux du contrat social: la souveraineté populaire et la

volonté générale. Nous nous attarderons alors à l'approfondissement des droits inaliénables de l'individu et du peuple souverain, soit la liberté et l'égalité. Une fois ces concepts définis à la lumière de l'œuvre rousseauiste, de nombreuses questions surgiront: la force de l'État, censée veiller à la liberté des membres de la communauté, n'aliène-t-elle pas l'individu? Et comment les minorités s'expriment-elles au sein de la volonté générale? Serait-ce une *tyrannie de la majorité*? De quelle façon la volonté générale émane-t-elle de chaque individu si, pour Rousseau, les débats sont suspects? En voulant éviter le pouvoir d'une minorité et en interdisant par là les sociétés partielles, Rousseau isole-t-il les individus? Est-ce que l'esclavage et la peine de mort serviront de menaces et de châtiments pour les individus déclarés ennemis publics? Bref, nous nous interrogerons sur certains passages de l'œuvre de Rousseau qui laissent croire à une dissolution des droits individuels face à la force de la collectivité.

Ensuite, après avoir analysé au chapitre précédant la critique rousseauiste des associations partielles, le chapitre III s'attardera plus particulièrement à la réflexion du philosophe sur la minorité riche et puissante. Ce faisant, nous soulignerons la subordination de la sphère économique au politique préconisée par Rousseau et nous examinerons des passages controversés concernant la propriété individuelle.

Alors que le troisième chapitre expose le droit de regard de la collectivité sur les biens matériels, le quatrième explicitera ce qu'il en est du bien-être collectif et individuel. Ce sont les interventions de la communauté politique privilégiées par Rousseau pour réaliser le bonheur et la formation de citoyens au sein de la patrie qui nous intéresseront. Nous nous pencherons sur le rôle accordé à l'éducation publique et à la religion civile dans la cité idéale. Plusieurs interrogations naîtront à l'égard de l'endoctrinement possible des individus. Nous insisterons en définitive sur l'importance, pour Rousseau, de parvenir à un bonheur individuel dans le respect d'autrui.

Finalement, à la lumière de ce qui a été développé au fil des quatre chapitres, notre dernière étape consistera à se questionner sur les filiations possibles entre la communauté esquissée dans l'œuvre de Rousseau et celle élaborée par les théories totalitaires. Pour y parvenir, nous définirons brièvement la notion de « totalitarisme » en mettant l'accent sur les rapports entre l'individu et la masse assujettie au pouvoir coercitif des régimes totalitaires. Ensuite, il importera de mettre en perspective certains problèmes rencontrés dans notre

analyse des facettes économique, idéologique et politique de la pensée de Rousseau. Il s'agira aussi de souligner les divergences importantes entre les systèmes totalitaires et l'œuvre rousseauiste. De la sorte, nous tenterons de répondre à la question directrice de ce mémoire, à savoir si Rousseau se présente ou non comme le précurseur des régimes totalitaires dans sa conception des rapports entre l'individu et la communauté.

En définitive, tout au long de ce mémoire, nous ferons ressortir les multiples paradoxes qui façonnent l'œuvre politique de Jean-Jacques Rousseau. C'est peut-être au cœur des tensions nées de ces paradoxes, au cours de notre étude des rapports entre l'individu et la communauté, que nous parviendrons à souligner la diversité des interprétations. Ainsi, nous espérons dévoiler la richesse d'une pensée dont le précieux héritage, tant philosophique que politique, ne peut être contesté.

CHAPITRE I: DE L'ÉTAT DE NATURE AU CONTRAT SOCIAL OU LE PASSAGE DE L'INDIVIDU ISOLÉ À L'INDIVIDU EN COMMUNAUTÉ

« Car à présent, chacun aspire à séparer sa personnalité des autres, chacun veut goûter lui-même la plénitude de la vie; cependant, loin d'atteindre le but, tous les efforts des hommes n'aboutissent qu'à un suicide total, car, au lieu d'affirmer pleinement leur personnalité, ils tombent dans une solitude complète. En effet, en ce siècle, tous se sont fractionnés en unités. Chacun s'isole dans son trou, s'écarte des autres, se cache, lui et son bien, s'éloigne de ses semblables et les éloigne de lui. »

Fedor M. Dostoïevski, Les Frères Karamazov

Pour étudier avec rigueur la pensée d'un philosophe, il importe d'examiner ses sources d'inspiration. Dans l'œuvre politique de Rousseau, l'analyse des rapports entre l'individu et la communauté révèle l'influence incontestable des traditions antique et moderne. Or, les anciens et les modernes conçoivent différemment les rapports entre l'individu et la communauté. La tradition gréco-romaine, nous le verrons, donne préséance à la communauté, les individus étant subordonnés au tout social selon une hiérarchie déterminée. Les modernes, au contraire, renversent au XVII^e siècle cette primauté accordée à la communauté et à la hiérarchie pour valoriser l'individu, l'égalité et la liberté.

Face à ces deux conceptions divergentes que nous pouvons qualifier d'holiste pour les anciens et d'individualiste pour les modernes¹, nous situerons la pensée de Rousseau. Rousseau s'inspire-t-il davantage de l'antiquité grecque dans ses réflexions sur les liens entre l'individu et la communauté? Si tel est le cas, jusqu'à quel point les individus sont-ils aliénés au corps politique? Pour certains commentateurs, Rousseau offre une théorie organiciste « totalisante » par sa trop grande filiation à la tradition antique. Certains passages de l'œuvre rousseauiste laissent croire, en effet, à une telle absorption des individus dans la communauté. Toutefois, il ne faut pas sous-estimer d'autres passages qui nuancent cette analogie entre le corps social et l'État ou qui soulignent le caractère profondément individualiste de la théorie rousseauiste.

Ainsi, en nous attardant au passage de l'homme naturel à l'homme du contrat social

¹ Sur les caractères holiste et individualiste des sociétés, cf. Louis Dumont, Essais sur l'individualisme. Une

dans l'œuvre de Rousseau, nous remarquerons que le philosophe fait référence à des notions antiques et modernes pour cerner les rapports entre l'individu et la communauté. De la tradition antique, le philosophe conservera notamment pour son contrat social non seulement des rapports étroits entre l'individu et la communauté, mais aussi la participation active du peuple à la souveraineté. De la tradition moderne, Rousseau endossera le fondement contractualiste de la communauté politique ainsi que l'autonomie de l'individu.

Rousseau ne se cantonne donc pas dans une tradition pour examiner, de l'état naturel à l'état social, les liens entre l'individu et la communauté. Il puise dans l'antiquité et dans la modernité des notions qui favoriseront l'émergence de sa propre pensée. Mais l'œuvre « hybride » de Rousseau est complexe: comment concevoir des individus libres et autonomes au sein d'une communauté qui s'inspire, au moins en partie, de la cité antique?

1.1 Rousseau et les conceptions antique et moderne de l'individu

Par l'étude des conceptions antique et moderne de l'individu, nous mettrons en lumière, à la fin du chapitre, certains concepts permettant de mieux saisir la pensée de Rousseau. Les modernes s'inspirent pour l'essentiel de la liberté telle qu'elle est définie chez les Athéniens. Mais les modernes iront, en définitive, plus loin que les Grecs dans leur réflexion en affirmant la liberté, l'égalité, l'autonomie et l'indépendance de tous les individus sans référence à un ordre cosmique supra-humain. Il s'agira ensuite de mieux définir ce qu'est l'individualisme moderne. Le problème sera de caractériser l'individualisme qui assure l'établissement d'une saine démocratie moderne sans impliquer un égoïsme outrancier, problème sur lequel s'est penché Rousseau tout au long de sa réflexion politique.

1.1.1 Anciens et modernes

L'une des références classiques pour définir la liberté des anciens et des modernes est le discours prononcé par Benjamin Constant à l'Athénée royal de Paris, en 1819. Selon Constant, la participation active des citoyens aux affaires publiques ainsi que l'exercice direct

et collectif de la souveraineté déterminent les principales qualités de la liberté antique². Toutefois, cette liberté collective exige l'assujettissement *complet* de l'individu à la communauté. L'individu citoyen est en quelque sorte perdu dans la cité au point que « rien n'est accordé à l'indépendance individuelle, ni sous le rapport des opinions, ni sous celui de l'industrie, ni surtout sous le rapport de la religion. »³ Avec les modernes, la définition de la liberté prend un tout autre sens. Ce n'est point la souveraineté populaire ou la prépondérance de la communauté sur l'individu qui constitue l'essence de la liberté moderne, mais bel et bien la liberté individuelle, l'indépendance dans la vie privée et l'accroissement de l'autonomie de la sphère privée⁴. Ainsi dès le XVII^e siècle, l'individu moderne « n'est [pas] conçu [...] comme la partie d'un tout social qui le dépasse, mais comme son propre propriétaire. »⁵ D'ailleurs, l'individu des sociétés modernes a le droit d'affirmer son opinion, de participer indirectement au politique en influençant le gouvernement représentatif et de choisir librement ses possessions privées qui seront protégées par l'État⁶. Malgré cette liberté d'opinion et cette participation individuelle au politique, il reste que l'individu moderne se sent seul au sein de la multitude, « l'individu n'aperçoit presque jamais l'influence qu'il exerce. »⁷

À la lumière de cette vue d'ensemble des anciens et des modernes, notons que si la liberté des individus ne peut s'envisager chez les anciens sans une totale soumission au pouvoir de la cité, la liberté des modernes suppose, quant à elle, une survalorisation de l'individu qui risque de favoriser l'atomisation de la communauté. Mais alors, les conceptions antique et moderne de l'individu mènent-elles à une impasse? Entre l'individu assujetti à la communauté antique et l'individu moderne isolé délaissant le politique, comment concevoir des liens « sains » entre l'individu et la communauté? Comment assurer le respect de la sphère privée des individus *et* la participation plus active de ceux-ci aux décisions de la communauté? Dans son projet politique, Rousseau offre-t-il un espoir de réconciliation entre les conceptions antique et moderne de l'individu?

Prolongeons l'analyse des concepts avancés par Benjamin Constant en nuanciant les caractéristiques générales des anciens par l'étude des différences entre Sparte et Athènes,

² Benjamin Constant, « De la liberté des anciens comparée à celle des modernes », De l'esprit de conquête et de l'usurpation, pp.268 et 275.

³ *Ibidem*, p.268.

⁴ *Ibidem*, pp.269 et 285. Sur la pensée de Constant, cf. Alain Laurent, L'Individu et ses ennemis, p.47.

⁵ C. B. Macpherson, La théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke, p.13.

⁶ Benjamin Constant, *op. cit.*, p.268.

⁷ Benjamin Constant, *op. cit.*, p.276.

deux cités qui conçoivent de façon divergente les rapports entre l'individu et la communauté. Selon Constant, Athènes, grâce à ses activités commerçantes, serait plus sensible à la liberté de chaque individu que les autres cités grecques⁸. Toutefois, l'activité commerçante de la cité athénienne n'est pas *suffisante* pour expliquer cette ouverture à la liberté individuelle. Alors que les éducateurs spartiates veillent à réprimer l'individualisme pour conformer le caractère de chaque citoyen au modèle commun⁹, c'est tout particulièrement par l'idéal démocratique de Périclès que la conception de la cité athénienne s'établit sur une nette séparation entre la sphère privée et la sphère publique. Il en résulte cette liberté que possède chaque citoyen de régler - autant que possible - sa vie personnelle à sa guise sans être assujéti à une éducation étatique¹⁰. Cette distinction entre le privé et le public chez les Athéniens ne doit pas pour autant diminuer le rôle de la communauté, communauté naturelle qui règne au-dessus des citoyens¹¹ tous appelés à participer, dans le respect de l'égalité, aux affaires publiques¹². Par cette participation directe des citoyens libres au politique, Athènes se distingue nettement des autres cités grecques, en particulier de Sparte. Dans la cité spartiate, les individus sont soumis au pouvoir coercitif de l'État¹³. Ils ne peuvent, notamment, discuter librement des lois présentées par les dirigeants alors qu'il en va tout autrement dans la cité athénienne. Par son invitation à obéir volontairement aux lois et aux autorités, Périclès tente d'unir la liberté de se choisir à l'obligation librement voulue afin de « limiter » une liberté assoiffée d'indépendance, une liberté qui veut se réaliser sans frein, sans égard pour la communauté¹⁴. Cette liberté « démesurée », l'*hybris* que tente de modérer l'autorité athénienne en la soumettant aux devoirs communautaires de chaque citoyen, ne peut toutefois se contenir indéfiniment: la pression d'individus désirant vivre comme ils l'entendent, sans obligation envers la communauté, se fait de plus en plus sentir¹⁵... Libres sans être responsables, ne se sentant plus membres de la collectivité, les citoyens athéniens indépendants conduisent leur cité au déclin¹⁶.

Ainsi, pour reprendre l'expression de Berlin, la liberté « positive »¹⁷ des Athéniens se définit par l'autonomie des citoyens qui posent leurs propres lois en les questionnant, en les

⁸ Benjamin Constant, *op. cit.*, p.274.

⁹ Werner Jaeger, *Paideia: the Ideals of Greek Culture*, p.83.

¹⁰ M. Polhenz, *La liberté grecque. Nature et évolution d'un idéal de vie*, pp.39 et 53.

¹¹ *Ibidem*, p.42.

¹² Cornelius Castoriadis, « La polis grecque et la création de la démocratie », *Le Débat*, n° 38, Janvier-Mars 1986, pp.130-131.

¹³ M. Polhenz, *op. cit.*, p.40.

¹⁴ L'union de ces deux libertés forme la véritable liberté selon Polhenz, *op. cit.*, p.200.

¹⁵ M. Polhenz, *op. cit.*, pp.47-48.

¹⁶ M. Polhenz, *op. cit.*, p.200.

¹⁷ Expression tirée d'Isaiah Berlin, *Éloge de la liberté*, p.179 et suivantes.

modifiant. Ces citoyens athéniens n'annoncent-ils pas la liberté des modernes comme autodétermination de l'être humain, de cet individu qui se soumet à ses propres lois sans référence à une « force » extérieure? Ce riche débat entourant l'héritage que doit la modernité aux anciens ne constitue pas l'objet central de notre réflexion. Pour les fins de notre recherche, insistons ici sur la place de l'homme dans l'univers, sur l'attitude *intérieure* de l'homme face au destin tragique de l'existence¹⁸. Malgré cette filiation, force est de constater chez les anciens l'omniprésence d'un ordre cosmique supra-humain qu'ignorent les modernes et dans lequel l'homme et la communauté ne peuvent que s'assujettir aux limites tracées par cette entité inaccessible¹⁹. L'individu n'est pas en mesure de s'autodéterminer entièrement dans un tel ordre du monde, sa liberté est forcée - malgré les premiers pas timides d'une certaine forme d'autonomie - à suivre « l'extériorité qui dicte la loi »²⁰, l'hétéronomie. Ainsi, présenté « comme la source de ses représentations et de ses actes, comme leur fondement [...] ou encore comme leur auteur »²¹, seul l'homme de la modernité n'est plus réduit à une simple partie du tout socio-politique. Le moderne s'affirme plutôt comme un individu autonome capable de s'autodéterminer pleinement sans un arrière-fond cosmologique, sans *fatum*, plongé qu'il est dans les possibilités de sa liberté individuelle, dans l'indéterminé à déterminer.

Partant des réflexions de Constant, nous avons surtout tracé le portrait de la modernité dans ses différences avec l'antiquité. Afin de mieux comprendre Rousseau, nous allons maintenant tenter de cerner ce qu'est la modernité pour elle-même et non comme simple opposition à l'antiquité. Pour ce faire, les réflexions de Tocqueville, philosophe qui défend la liberté individuelle tout en s'inquiétant de l'atomisation de la société, présentent deux caractéristiques propres de l'individualisme fondateur de la démocratie moderne, soit l'égalité et la liberté. En effet, en cessant d'obéir à des ordres extérieurs, l'individu moderne s'affirme en tant que valeur et principe. Il critique la hiérarchie du passé qui donnait sans doute un sens à l'existence, mais qui cantonnait du même coup les êtres à *une* identité, *un* rang, *une* hiérarchie²². D'après Tocqueville, grâce à ces remises en questions, l'individu moderne vit dans une égalité des conditions par laquelle tous les hommes, sans privilèges, acquièrent la même

¹⁸ Les héros de la tragédie grecque luttent peut-être inutilement contre le destin, mais ils ont toutefois le pouvoir de lui faire face en acceptant volontairement leur souffrance. Cette acceptation individuelle est libre. Cf. M. Polhenz, *op. cit.*, pp.69 à 73.

¹⁹ Cf. Louis Dumont, *op. cit.*, p.81, Jean Leca, « Individualisme et citoyenneté », *Sur l'individualisme. Théories et méthodes*, pp. 165 et 185, M. Polhenz, *op. cit.*, p.74 et Alain Renaut, *L'individu. Réflexions sur la philosophie du sujet*, p.8.

²⁰ Alain Renaut, *op. cit.*, p.8.

²¹ Alain Renaut, *op. cit.*, p.6.

²² Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, liv. II, 2^e partie, chap. II, pp.126, Louis Dumont, *op. cit.*,

valeur²³. Et par sa critique de la tradition et de l'ordre établi, l'homme n'est plus la marionnette d'une autorité quelconque, il fonde librement et rationnellement les lois et s'y soumet volontairement²⁴. Cependant, comme le souligne Tocqueville, l'ordre ancien et l'héritage des aïeux liaient les membres de la communauté²⁵. En brisant ces liens, les modernes ont certes favorisé l'émergence de l'égalité et de la liberté démocratiques. Toutefois, ces principes risquent de replier l'individu sur lui-même, de l'enfermer dans la solitude de la jouissance de sa vie privée. Les modernes, en se préoccupant de leur existence privée, se désintéressent de la communauté politique et délèguent le plus souvent leur pouvoir à un « expert », un professionnel du politique, comme l'affirme Castoriadis²⁶. Une telle absorption de l'individu dans son indépendance privée et dans ses intérêts particuliers, au détriment d'un souci pour le pouvoir politique, fut déjà noté par Constant qui présentait les « dangers » de la liberté moderne²⁷. Or ces dangers culminent, pour Tocqueville, dans la lente séparation de l'individu de la chaîne sociale, par l'isolement, par le sentiment de petitesse et d'impuissance face au pouvoir envahissant d'un État « doucement » despotique²⁸.

1.1.2 Autonomie et indépendance de l'individu

Ainsi, cette tendance moderne, cet effet pervers de ce nouveau rapport au monde centré sur la préoccupation de soi, peut mener à l'atomisation de la communauté et à la mise sous tutelle du peuple²⁹. Mais cette tendance est-elle un aboutissement inéluctable de l'individualisme moderne? À ce sujet, n'y aurait-il pas lieu d'explorer le concept d'individualisme dans son interprétation politique? Est-ce que le concept d'individualisme implique *nécessairement* une indifférence au sort d'autrui (indifférence que Rousseau n'endosse jamais dans son œuvre)? Comment associer l'individualisme à l'indifférence lorsque cet individualisme devient pourtant possible *par* la communauté? À l'instar de Renaut, distinguons le principe d'indépendance et le principe d'autonomie, valorisés au sein de l'individualisme, pour éviter de confondre l'un qui provoque l'isolement des individus et l'autre qui s'attache au caractère proprement démocratique des sociétés modernes. En bref, la

p.68 et Charles Taylor, *Grandeur et misère de la modernité*, p.13.

²³ Alexis de Tocqueville, *op. cit.*, liv. II, 2^e partie, chap. III, pp.129 et 130.

²⁴ Alain Renaut, *op. cit.*, pp.20 à 22.

²⁵ Alexis de Tocqueville, *op. cit.*, liv. II, 2^e partie, chap. II, pp.125 à 127.

²⁶ Cornelius Castoriadis, *op. cit.*, p.133.

²⁷ Benjamin Constant, *op. cit.*, p.289.

²⁸ Alexis de Tocqueville, *op. cit.*, liv. II, 4^e partie, chap. VI, pp.384-385.

parfaite indépendance pousse les individus à ne se préoccuper que d'eux-mêmes, à s'« autosuffire » dans un monde à part pour affirmer un moi qui n'accepte, en définitive, aucune restriction ou limite à sa liberté³⁰. Semblable à certains Athéniens de la Grèce antique qui cherchaient à se concevoir comme un centre isolé de la communauté sans le « sentiment d'être vraiment tenus de faire eux aussi quelque chose pour elle »³¹, la liberté en tant qu'indépendance plonge les modernes dans la face sombre de l'individualisme qui, pour reprendre l'expression de Charles Taylor, « éloigne du souci des autres et de la société »³². L'autonomie, quant à elle, invite l'individu à se soumettre à des règles librement posées et acceptées, *primo*, dans une parfaite indépendance à l'égard de toute altérité lui dictant la voie à suivre et, *secundo*, dans une dépendance volontaire à l'égard des lois communes venant limiter le moi³³. La liberté en tant qu'autonomie s'avère ainsi, d'après Renaut, la véritable valeur humaniste constitutive, avec l'égalité, de l'idéal démocratique moderne³⁴. Seul cet individualisme, qui reconnaît à *la fois* l'individu et autrui dans une libre élaboration des lois et dans une soumission à ces dernières, élève l'être humain par le dépassement des penchants égoïstes en s'ouvrant à l'autre, en se concevant comme membre d'un monde commun et non d'un monde réductible à soi³⁵. La conception de l'individualisme moderne et démocratique se fonde ainsi sur l'autonomie pour harmoniser les relations entre le « je » et le « nous ».

Grâce aux liens et aux oppositions entre l'individu et la communauté tant chez les anciens que chez les modernes, nous verrons à maintes reprises dans les prochains chapitres quelles sont les sources d'inspiration de Rousseau. Cette variable fondamentale nous permettra de trancher la question directrice - Rousseau, penseur libéral ou annonciateur des régimes totalitaires? Pour éclairer cette question, notons que Rousseau puise chez les anciens des notions pour présenter le passage de l'homme naturel à l'homme de la société idéale. La notion antique de souveraineté populaire dans le contrat social est exemplaire à cet égard; elle ferait du philosophe, pour certains lecteurs tel Constant, un théoricien des régimes tyranniques « en transportant dans nos temps modernes une étendue de pouvoir social, de souveraineté collective qui appartenait à d'autres siècles »³⁶. D'une façon analogue pour

²⁹ Alexis de Tocqueville, *op. cit.*, liv. II, 4^e partie, chap. VI, p.385.

³⁰ Alain Renaut, *op.cit.*, p.47.

³¹ M. Polhenz, *op. cit.*, p.48.

³² Charles Taylor, *op. cit.*, p.15.

³³ Cf. Cornelius Castoriadis, *op. cit.*, p.131, Alain Renaut, L'ère de l'individu, p.56 et *Idem*, L'individu. Réflexions sur la philosophie du sujet, pp.46-47.

³⁴ Alain Renaut, L'ère de l'individu, p.53 et *Idem*, L'individu. Réflexions sur la philosophie du sujet, pp.71 et 76.

³⁵ Alain Renaut, L'ère de l'individu, pp.92-93 et *Idem*, L'individu. Réflexions sur la philosophie du sujet, p.63.

³⁶ Benjamin Constant, *op. cit.*, p.278. Constant est méfiant à l'égard de « cette admiration pour certaines

Crocker, Rousseau se présente comme le précurseur de régimes collectivistes en prenant pour modèle la cité spartiate³⁷.

Or, est-ce que Rousseau se cantonne dans la pensée antique ou se présente-t-il comme un penseur de la modernité qui s'inscrit au fondement de la naissance de la politique moderne³⁸? Rousseau partage des éléments de réflexions avec les modernes, notamment en fondant le contrat social sur des individus qui ont consenti volontairement à être membres de la communauté politique et à se soumettre à leurs propres lois. Le philosophe préconiserait donc l'individualisme comme autonomie au sein de l'état social. Par l'étude des caractères propres de l'état de nature et du contrat social, nous constaterons que Rousseau est sensible à la distinction entre l'individualisme compris comme indépendance, et l'individualisme en tant qu'autonomie. Ainsi, la pensée de Rousseau, résolument moderne, semble saisir la notion d'individualisme dans toutes ses nuances. En outre, les écrits du philosophe montrent qu'il a non seulement clairement établi ce qu'est l'individualisme, mais, comme nous le verrons, qu'il a su l'appliquer dans sa théorie politique; cela nous permettra de mettre en doute le caractère organiciste du contrat social.

1.2 De l'état de nature à l'état social: de l'indépendance à l'autonomie de l'individu

Si nous avons affirmé que les origines de la pensée de Rousseau sont à la fois antiques et modernes, reste à le démontrer clairement. Pour ce faire, en présentant l'état de nature et le contrat social chez Rousseau, nous remarquerons d'abord l'aspect individualiste de sa pensée. À l'état de nature, l'individu est compris comme un être indépendant par sa liberté totale, son autarcie et son indifférence au sort d'autrui. À l'état social, l'individu *subsiste* dans l'œuvre de Rousseau, mais cette fois comme un être autonome: chacun s'engage volontairement à respecter le contrat social et chacun se soumet, de façon toute aussi volontaire et responsable, aux lois qu'il a lui-même ratifiées. Par cette étude de l'état naturel et de l'état civil, nous expliciterons en définitive l'influence des anciens et des modernes sur Rousseau.

réminiscences antiques », *Ibidem*, p.285.

³⁷ Lester G. Crocker, *Rousseau's Social Contract. An interpretive Essay*, et *Idem*, « Rousseau et la voie du totalitarisme », *Rousseau et la philosophie politique, Annales de philosophie politique*, vol. 5, 1965, pp.99 à 136.

1.2.1 Premier état de nature: l'individu indépendant

Hypothèse de travail, « état qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais »³⁹, le premier état de nature dans l'œuvre politique de Rousseau est un artifice théorique servant de critère ou de norme pour distinguer en l'homme l'originaire de l'artificiel, la nature de l'art humain⁴⁰. Rousseau s'inscrit dans cette « mode » qu'ont suivie certains philosophes dès la seconde moitié du XVII^e siècle⁴¹. Qu'ils tentent, chacun à leur manière, d'analyser les fondements de la société en remontant jusqu'à l'étape qui précède l'établissement d'une autorité politique, l'état de nature, peut nous sembler naïf. Or, tracer le portrait de l'homme pré-politique n'est point une fantaisie: il offre des arguments ou des justifications pour légitimer soit un pouvoir despotique - si les individus sont fondamentalement méchants et égoïstes - soit un pouvoir démocratique - si les individus sont naturellement bons, libres et égaux. Tout en étant une fiction théorique pour Rousseau, cet état extra-historique reste donc essentiel à la compréhension de la pensée politique du philosophe à l'égard de l'individu, de l'avènement des communautés et de la société du contrat social.

C'est dans le Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes que Rousseau élabore sa théorie de l'état de nature. Le philosophe y présente des hommes vivant isolés, ayant peu de relations avec leurs semblables, « dispersés parmi eux »⁴². Indifférents au sort des autres⁴³, ils peuvent éprouver ponctuellement une certaine pitié à l'égard d'autrui sans établir une entraide organisée. Mais cette absence de coopération ne signifie pas pour autant qu'il y ait un conflit généralisé. L'homme n'est pas un loup pour l'homme. Dans la nature abondante, dans cet état « amoral »⁴⁴, chacun vaque à ses activités de façon solitaire, sans être doté de méchanceté, de vice ou de bonté⁴⁵. Pour reprendre les

³⁸ Cf. le chapitre consacré à Rousseau dans le livre de Pierre Manent, Naissances de la politique moderne.

³⁹ Jean-Jacques Rousseau, préface, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, O.C., III, p.123.

⁴⁰ Ernst Cassirer, La philosophie des Lumières, p.270.

⁴¹ Robert Derathé, Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps, p.125.

⁴² Jean-Jacques Rousseau, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, O.C., III, p.135.

⁴³ Ernst Cassirer, *op. cit.*, p.260 et *Idem*, « Le problème Jean-Jacques Rousseau », partie III, Revue de Métaphysique et de Morale, n° 4, Octobre-Décembre 1986, p.523.

⁴⁴ Expression que nous retrouvons notamment dans les réflexions de Émile Durkheim, « Le contrat social de Rousseau », Revue de Métaphysique et de Morale, 1918, p.11 et Jean Starobinski, Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle, p.39.

⁴⁵ Jean-Jacques Rousseau, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, O.C., III, p.152.

mots de Cassirer, l'être humain naturel « est encore en deçà de l'opposition entre bien et mal. »⁴⁶

De l'absence de relation et de l'absence de dépendance personnelle naît l'égalité. Sans lien durable avec autrui, sans nécessité d'utiliser ce dernier pour répondre à leurs besoins peu nombreux, les hommes de l'état de nature ne sont guère différents les uns des autres, ils ne se distinguent pas, d'où « une égalité de fait réelle »⁴⁷ dans une dépendance à la force abstraite et impersonnelle de la nature⁴⁸. Toutefois, malgré cette égalité, Rousseau admet l'existence d'inégalités physiques ou naturelles par « la différence des âges, de la santé, des forces du corps, et des qualités de l'esprit, ou de l'âme »⁴⁹. Ces inégalités ne jouent qu'un rôle secondaire, elles n'ont qu'un effet sans importance dans le premier état de nature alors qu'elles auront une influence centrale dans le second état de nature - dans la société naissante - pour « légitimer » l'inégalité instituée par quelques individus. Dans l'état précédant l'avènement des premières sociétés, point d'inégalités majeures. Cette égalité va de pair avec une liberté naturelle: celle-ci étant « un don qu'ils tiennent de la nature en qualité d'hommes »⁵⁰, les individus ne peuvent, d'aucune manière, aliéner la liberté de leurs enfants ou se dépouiller de leur propre liberté pour se soumettre à un tiers.

À la lumière de cette brève description, nous pouvons dès maintenant soutenir que la liberté de cet état naturel correspond parfaitement au concept d'*indépendance*, à cette « liberté sans règle »⁵¹ enracinée dans des individus renfermés sur eux-mêmes, des êtres autarciques, autosuffisants et asociaux. Mais avec l'avènement des premières communautés et des premiers rapports, les hommes changent, la société les corrompt; l'indépendance, l'égalité et la liberté de chacun laissent place à la domination de quelques individus sur la multitude assujettie. L'humain devient « autre »...

⁴⁶ Ernst Cassirer, « Le problème Jean-Jacques Rousseau », partie II, *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 3, Juillet-Septembre 1986, p.413.

⁴⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, liv. IV, p.280.

⁴⁸ Émile Durkheim, *op. cit.*, pp.20 et 159.

⁴⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, O.C., III, p.131.

⁵⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, O.C., III, p.184.

⁵¹ Jean-Jacques Rousseau, *Manuscrit de Genève*, première version *Du Contrat social*, liv. I, chap. II, O.C., III, p.283.

1.2.2 Deuxième état de nature

1.2.2.1 Individu corrompu sous l'influence des premières sociétés

Chez les anciens, notamment chez Aristote⁵², la cité et le politique existent naturellement, en conformité avec l'ordre de la nature. Or, Rousseau ne peut concevoir l'origine naturelle de la sociabilité. La société naît plutôt de la faiblesse et de la misère humaine face, entre autres, aux catastrophes et aux accidents de la nature⁵³. Dans un tel contexte, l'homme ne s'est pas volontairement lié avec ses semblables comme le souligne Cassirer: « vraisemblablement, l'homme est tombé dans l'état social poussé par un sort inexorable, par la contrainte physique de la nature extérieure et par celle de ses émotions et de ses passions »⁵⁴. Suite aux inévitables catastrophes naturelles, l'homme de l'état de nature s'est uni avec ses semblables pour former une communauté afin de mieux se prémunir contre les aléas de l'existence. Les émotions et les passions nous intéressent ici plus particulièrement, car elles révèlent la motivation profonde des individus. Ce n'est d'ailleurs qu'une fois la communauté en voie de formation que se développent les passions et les désirs.

En se socialisant, et par là en multipliant ses besoins, l'individu cherche constamment à se mesurer à autrui, à se comparer et à se préférer. De là naissent des sentiments inconnus à l'état de nature dont la jalousie, la honte et le mépris ne sont que quelques exemples⁵⁵. Par cette volonté de l'emporter sur autrui, par ce désir de se distinguer, bref, par cet amour-propre « qui porte chaque individu à faire plus de cas de soi que de tout autre »⁵⁶ apparaissent le désordre, les excès ainsi que les passions immodérées. Déchiré, l'individu des sociétés naissantes s'enlise au sein de contradictions en cherchant constamment à se comparer: « dans ses rapports avec les autres, [il] ne pense qu'à lui-même, et dans ses rapports avec lui-même, [il] ne pense qu'aux autres »⁵⁷. De la sorte, pris dans un conflit à la fois intérieur et extérieur, l'homme ne s'appartient plus, il est divisé, il est « dénaturé » en devenant extérieur à soi. Il devient esclave de l'opinion des autres⁵⁸. Là où paraître devient plus important qu'être, l'individu se cache derrière un « beau vernis de paroles »⁵⁹, il se prétend heureux dans

⁵² Aristote, introduction, *Politique*, p.6.

⁵³ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, O.C., III, p.162.

⁵⁴ Ernst Cassirer, *La philosophie des Lumières*, p.271.

⁵⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, O.C., III, pp.169-170.

⁵⁶ Jean-Jacques Rousseau, note, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, O.C., III, p.219.

⁵⁷ Pierre Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, p.146.

⁵⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, O.C., III, p.193.

⁵⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Rousseau juge de Jean-Jacques*, dialogue troisième, O.C., I, p.936.

l'apparence d'un bonheur qui ne mène, en fait, qu'à une dépendance à l'égard d'autrui. Et cet autre, faussement heureux, dépend à son tour de la reconnaissance d'autrui... Ce sont des relations de dépendances qui s'établissent arbitrairement et certains tenteront d'en tirer plus que leur dû⁶⁰.

Inévitablement, la dépendance mutuelle détruit l'égalité présente dans le premier état de nature et « c'est par elle que le maître et l'esclave se dépravent mutuellement. »⁶¹ Instituée par l'homme, l'inégalité se perpétue, s'enracine par le travail et la propriété privée où une relation dominant/dominé se substitue à l'autarcie de l'homme originel:

« dès qu'on s'aperçut qu'il était utile à un seul d'avoir des provisions pour deux, l'égalité disparut, la propriété s'introduisit, le travail devint nécessaire, et les vastes forêts se changèrent en des campagnes riantes qu'il fallut arroser de la sueur des hommes, et dans lesquelles on vit bientôt l'esclavage et la misère germer et croître avec les moissons »⁶².

Assoiffé de pouvoir et de conquête, l'homme cherche à accumuler toujours plus, à assujettir encore plus d'individus pour étendre sa domination.

1.2.2.2 Contrats iniques fondant le deuxième état de nature

En outre, l'ambition et le désir de dominer n'ayant aucun frein, l'inégalité instituée se voit consacrée par de pseudo-conventions qui justifient l'oppression de la majorité « pour le profit de *quelques* ambitieux »⁶³. Tel est le cas de ces seigneurs qui « légitimaient » leur pouvoir absolu sur les serfs. Rousseau dénonce le « progrès de l'inégalité »⁶⁴ engendré par ces fausses conventions, progrès qui culmine dans le despotisme et l'esclavage. Tous ces contrats se résument en l'apparition d'une société où seule une poignée d'individus égoïstes assouissent leurs désirs aux dépens des autres. Dès lors, les lois n'incarnent pas une justice équitable pour tous les individus; « les lois sont faites au profit des puissants qui deviennent de plus en plus puissants, tandis que les pauvres s'affaiblissent. »⁶⁵ Rousseau critique ainsi tout contrat en

⁶⁰ Jean-Jacques Rousseau, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, O.C., III, pp.174-175.

⁶¹ Jean-Jacques Rousseau, Émile ou de l'éducation, liv. II, p.70.

⁶² Jean-Jacques Rousseau, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, O.C., III, p.171.

⁶³ Jean-Jacques Rousseau, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, O.C., III, p.178. C'est nous qui soulignons.

⁶⁴ Jean-Jacques Rousseau, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, O.C., III, p.187.

⁶⁵ Pierre Burgelin, « Démocrate ou totalitaire? », Les Nouvelles littéraires, 29 novembre 1962.

faveur d'une minorité, d'un pouvoir arbitraire de quelques-uns sur la majorité. Supposer un contrat qui ne tourne au profit que d'une seule des parties ne constitue ni un véritable contrat ni un fondement à une autorité légitime⁶⁶. Dans de telles « conventions », point de garantie pour assurer la liberté et l'égalité de *tous* les membres de la collectivité: les inégalités naissent et les privilèges, tant politiques qu'économiques, règnent. Tout est menacé de tomber dans l'arbitraire et l'injustice, tout n'est qu'« aberration »⁶⁷ par rapport à la nature même de l'homme. Rousseau s'attaque entre autres à deux formes de contrats iniques qu'il dénonce avec virulence.

D'abord, Rousseau dénonce toute autorité dérivée de la richesse et de la propriété. Aucun consentement volontaire ne peut jamais être au fondement de cette autorité, car celle-ci repose sur la force. Or, toute autorité établie sur la force n'est point, pour Rousseau, synonyme de légitimité⁶⁸. Le philosophe ne peut comprendre que quelques particuliers s'emparent d'un grand territoire, en privent le genre humain et croient le faire en toute légitimité. Il y a là pourtant, aux yeux de Rousseau, une « usurpation punissable »⁶⁹. Comme nous l'approfondirons plus loin, le philosophe s'insurge contre un trop grand écart des richesses qui accroît la domination d'une minorité riche sur les pauvres. Par le fait même, « les riches, possesseurs du sol, ont réussi à imposer aux pauvres [une convention] et que ceux-ci ont finalement acceptée pour assurer leur subsistance »⁷⁰. Point de politique légitime lorsque le faible doit s'enchaîner pour vivre.

Ensuite, Rousseau critique d'une part les pseudo-conventions fondées sur la servitude volontaire et, d'autre part, les contrats établis par la force exercée sur les vaincus en temps de guerre. En offrant une théorie du contrat social qui suppose réciprocité et obligations mutuelles, Rousseau ne peut que souligner « avec agacement »⁷¹ l'absurdité d'un contrat qui serait à l'avantage de l'une des deux parties, laquelle détiendrait une autorité absolue: « c'est une convention vaine et contradictoire de stipuler d'une part une autorité absolue et de l'autre

⁶⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, liv. I, chap. IV, O.C., III, p.356 et Robert Derathé, *op. cit.*, p.182.

⁶⁷ Giorgio Del Vecchio, « Des caractères fondamentaux de la philosophie politique de Rousseau », *Revue critique de législation et de jurisprudence*, vol. 80, Mai 1914, p.309.

⁶⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, liv. I, chap. III, O.C., III, pp.354-355.

⁶⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Manuscrit de Genève*, première version *Du Contrat social*, liv. I, chap. V, O.C., III, p.301.

⁷⁰ Robert Derathé, note, *Manuscrit de Genève* première version *Du Contrat social* de Rousseau, liv. I, chap. V, O.C., III, p.1417.

⁷¹ Ernst Cassirer, « Le problème Jean-Jacques Rousseau », partie II, *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 3, Juillet-Septembre 1986, p.414.

une obéissance sans bornes.»⁷² Rousseau s'oppose ainsi au pacte d'esclavage et au gouvernement despotique qui ne sont, en aucun cas, des conventions de droit, mais des conventions iniques. Pareille opposition surgit quant à la servitude volontaire: comment un être humain ou un peuple peut-il s'assujettir à l'avantage d'un tiers et au détriment de l'égalité et de la liberté? Supposer la « légitimité » d'une telle renonciation, qui s'effectue au désavantage de l'une des parties, est absurde tant pour des individus que pour un peuple:

« Ces mots *esclavage*, et, *droit* sont contradictoires; ils s'excluent mutuellement. Soit d'un homme à un homme, soit d'un homme à un peuple, ce discours sera toujours insensé. *Je fais avec toi une convention toute à ta charge et toute à mon profit, que j'observerai tant qu'il me plaira, et que tu observeras tant qu'il me plaira.* »⁷³

L'esclavage volontaire ne peut donc être légitimé aux yeux de Rousseau. Le philosophe réitère le caractère inaliénable de la liberté, de l'égalité et de la réciprocité au fondement de tout contrat légitime. Au nom de ces mêmes principes, en temps de guerre, la réduction à l'état d'esclavage des citoyens conquis par la force est injustifiable. En effet, si le vainqueur n'a aucunement le droit de tuer les vaincus, il ne peut donc invoquer une prétendue clémence et profiter de sa position dominante pour l'asservir et fonder de la sorte une communauté sur un supposé droit. « La force ne produit aucun droit »⁷⁴, en ce sens qu'aucun consentement réel ne saurait exister sous son emprise.

Pour veiller au respect de l'individu, de *tous* les individus, Rousseau refuse donc toute autorité ayant son fondement dans de faux contrats. Ceux-ci ne font qu'affirmer la domination d'une minorité par la force de la nature, de l'argent ou des armes. Il s'agit d'une domination issue d'un pouvoir personnel qui exige - ce qui est contraire à la liberté au sens d'autonomie - une obéissance *sans* libre consentement des particuliers. Dans une telle domination particulière, il n'y a qu'« attroupements forcés »⁷⁵: « Que des hommes épars soient successivement asservis à un seul, en quelque nombre qu'ils puissent être, je ne vois là qu'un maître et des esclaves, [...] une agrégation »⁷⁶. En fait, dans ce règne d'une minorité au détriment de la communauté, au détriment des individus membres, il n'y a qu'une apparence d'ordre comme le souligne Viroli:

⁷² Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, liv. I, chap. IV, O.C., III, p.356.

⁷³ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, liv. I, chap. IV, O.C., III, p.358.

⁷⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, liv. I, chap. IV, O.C., III, p.355.

⁷⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Manuscrit de Genève*, première version *Du Contrat social*, liv. I, chap. V, O.C., III, p.304.

⁷⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, liv. I, chap. V, O.C., III, p.359.

« L'ordre apparent est le caractère propre de toute constitution politique où l'autorité souveraine ne protège pas également tous les citoyens mais où quelques-uns sont plus protégés que les autres et où l'intérêt public est sacrifié à l'intérêt particulier. [...] Dans une pareille constitution politique il y a un ordre puisqu'il y a des lois et une autorité souveraine. Mais il est apparent puisque l'autorité souveraine ne remplit pas sa fonction de protection de tous les citoyens et de tutelle du bien public. »⁷⁷

Que faire de ces pseudo-conventions consacrant la domination de quelques individus sur l'ensemble de la communauté, que faire de « ces conventions [qui] ont pour effet de mettre entre les mains d'individus, ou de certains groupes d'individus [...] des forces exceptionnelles qui leur confèrent, par conséquent, une supériorité contre nature »⁷⁸? Façonné par un individualisme survalorisant la liberté comme pure indépendance de chaque individu au détriment de la communauté, marqué par le repli de chacun sur sa sphère privée sans l'établissement de lois équitables pour tous, le deuxième état de nature est un désordre social où « chaque individu voudrait que tous les autres ne soient que des moyens pour réaliser ses propres buts. »⁷⁹ Si les sociétés offrent ce portrait peu reluisant d'individus entrant en compétition pour mieux asservir d'autres, tout en s'isolant dans leur amour-propre⁸⁰, quelle solution pouvons-nous envisager? Un retour à l'état de nature est-il envisageable?

Pour Rousseau, le retour à l'état de nature est à la fois impensable, en raison du caractère hypothétique de cet état, et non souhaitable, puisqu'il s'agit d'un état amoral et instinctif⁸¹. On pourrait penser que si l'individu à l'état de nature n'est pas naturellement méchant, il le devient *nécessairement* avec l'avènement des premières sociétés. Il serait ainsi dans la *nature* de l'homme d'être mauvais en société. Toutes ces sociétés fondées sur des contrats iniques prouveraient l'incapacité de l'homme à vivre en paix avec ses semblables. Cependant, pour Rousseau, la vie en communauté n'est pas que misère, vice et esclavage, elle peut favoriser - dans un État légitime et bien gouverné - l'éclosion de la moralité, de la justice et de la vertu⁸². Le projet essentiel du Contrat social est de construire une *communauté* « authentiquement humaine, sans pour autant succomber aux maux et à la décomposition de la *société* [...] traditionnelle »⁸³. Alors que dans l'état de nature l'homme est soumis à son instinct, à son impulsion physique et à ses désirs, il peut désormais, dans un état civil fondé sur

⁷⁷ Maurizio Viroli, La théorie de la société bien ordonnée chez Jean-Jacques Rousseau, p.100.

⁷⁸ Émile Durkheim, *op. cit.*, p.19.

⁷⁹ Maurizio Viroli, *op. cit.*, p.34.

⁸⁰ Jean Starobinski, *op. cit.*, p.37.

⁸¹ Cf. Giorgio Del Vecchio, *op. cit.*, p.309 et Bronislaw Baczko, Rousseau. Solitude et communauté, p.139.

⁸² Robert Derathé, note, Du Contrat social de Rousseau, liv. I, chap. VIII, O.C., III, p.1450.

un véritable contrat social, substituer à ses penchants naturels la justice et le devoir⁸⁴. Chez l'individu, la vertu ne peut se réaliser qu'une fois la sortie de l'homme hors de la nature, qu'une fois la reconnaissance d'autrui accomplie dans le respect mutuel. Ainsi, l'artifice politique rendra « meilleurs » l'individu et la communauté. L'avènement des premières sociétés favorise la chute de l'homme, mais celui-ci peut changer le cours des événements: « si la chute est notre œuvre, si elle est un accident de l'histoire humaine, il faut admettre que l'homme n'est pas naturellement condamné à vivre dans la défiance, dans l'opacité, et dans les vices qui les escortent »⁸⁵. Il faut ainsi, pour reprendre les propos de Rousseau, « tirer du mal même le remède qui doit le guérir; par de nouvelles associations réparons le vice interne de l'association générale »⁸⁶. Avec Rousseau, l'homme se responsabilise; il n'y a point de fatalité inévitable; la communauté doit se transformer par l'action humaine, « tout homme doit devenir son propre sauveur et, en un sens éthique, son propre créateur »⁸⁷. L'individu doit assumer pleinement le sens réel de l'autonomie sans l'intervention d'une force extérieure. Et c'est donc par l'établissement d'un véritable contrat social - consenti volontairement par chaque individu - que la société corrompue sera dépassée au profit d'une communauté détenant la souveraineté au nom de l'égalité et de la liberté.

1.2.3 Fondement du contrat social de Rousseau: engagement volontaire et autonomie de l'individu

Rousseau dénonce, comme nous venons de le voir, toutes les prétendues conventions sociales qui ne sont, en fait, que tromperie des riches et des puissants pour tenter de légitimer leur usurpation et institutionnaliser l'inégalité. Or, la force, l'arbitraire et l'asservissement ne peuvent fonder une véritable communauté politique. Rousseau refuse ainsi toute institution politique qui ne se plie pas aux caractères propres de la légitimité telle qu'il la conçoit; pensons en particulier au respect de la liberté, de l'égalité et des obligations mutuelles. Nous allons justement déterminer, avec un peu plus de précision, ce fondement de toute autorité légitime par l'étude de l'œuvre majeure de Rousseau, le Contrat social. Pour ce faire, nous examinerons le pacte social présenté par Rousseau. En opposant la conception rousseauiste du

⁸³ Ernst Cassirer, *op. cit.*, p.401.

⁸⁴ Jean-Jacques Rousseau, Manuscrit de Genève, première version Du Contrat social, liv. I, chap. III, O.C., III, p.292 et *Idem*, Du Contrat social, liv. I, chap. VIII, O.C., III, p.364.

⁸⁵ Jean Starobinski, *op. cit.*, p.24.

⁸⁶ Jean-Jacques Rousseau, Fragments politiques, II, 12, O.C., III, p.479.

⁸⁷ Ernst Cassirer, La philosophie des Lumières, p.173. Formule quasi-identique dans « Le problème Jean-Jacques Rousseau », partie II, Revue de Métaphysique et de Morale, n° 3, Juillet-Septembre 1986, p.413.

contrat social à celle de Hobbes, notamment, nous pourrions dégager une certaine originalité de la pensée de Rousseau. Ensuite, nous pourrions revenir sur l'influence respective des anciens et des modernes dans la conception rousseauiste des rapports entre l'individu et la communauté au sein de l'état civil. Cette démarche nous amènera à revenir sur la question centrale de ce mémoire, à savoir si l'œuvre de Rousseau présente des éléments d'une théorie organiciste à caractère totalitaire.

1.2.3.1 Contrat social de Rousseau

Commençons par examiner les notions les plus importantes, à cette étape-ci du travail, pour étudier le contrat social de Rousseau. Il s'agit en fait de dégager l'essentiel puisque la recherche se poursuivra au prochain chapitre. Par sa conception du contrat social, Rousseau exhorte chaque individu à rejeter toute domination forcée et à participer de façon directe, volontaire et responsable à la vie politique dans le respect d'autrui. Ayant pour fin la sécurité commune et, surtout, la liberté de tous les individus, le contrat social de Rousseau se réalise par le consentement volontaire de chacun d'adhérer au pacte social. Car « tout homme étant né libre et maître de lui-même, nul ne peut, sous quelque prétexte que ce puisse être, l'assujettir sans son aveu »⁸⁸. Les particuliers peuvent renoncer à être membres du corps politique, mais une fois qu'ils séjournent librement sur le territoire, ils y consentent de façon tacite⁸⁹. Soulignons la forme particulière que prend le contrat social de Rousseau: il s'agit d'un pacte d'association fondé sur un « engagement réciproque »⁹⁰ du corps politique en voie de constitution avec les particuliers. La réciprocité est l'un des aspects les plus importants d'une convention légitime pour Rousseau. Par cet engagement mutuel entre le public et les particuliers, par le fait que chaque individu contracte, d'une certaine manière, avec lui-même, ce sont ainsi les mêmes individus qui constituent les deux parties contractantes. Mais bien qu'ils composent les deux parties contractantes, ils le sont sous des rapports différents. Lorsque le corps politique est actif, le peuple rassemblé, formé des individus citoyens, est souverain et il exerce la puissance législative en étant l'auteur des lois⁹¹. Seul le peuple doit exercer « en personne » la souveraineté pour assurer le caractère général de toutes les lois et

⁸⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, liv. IV, chap. II, O.C., III, p.440.

⁸⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, liv. V, p.581 et *Idem*, *Du Contrat social*, liv. IV, chap. II, O.C., III, p.440.

⁹⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, liv. I, chap. VII, O.C., III, p.362.

⁹¹ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, liv. I, chap. VI, O.C., III, p.361.

éviter le règne de l'arbitraire et de la partialité⁹². Cette conception rousseauiste de la souveraineté directe et collective rend caduque toute forme de représentation⁹³, car il n'existe aucune garantie que les représentants du pouvoir législatif ratifieront les lois en veillant au bien-être de *tous* les individus. Lorsque le corps politique devient passif en démocratie directe, c'est-à-dire lorsque le peuple ne se réunit plus afin d'assumer le pouvoir souverain, les individus deviennent sujets de l'État et se soumettent volontairement aux lois qu'ils ont ratifiées⁹⁴.

Ces quelques caractéristiques propres à la théorie contractualiste de Rousseau la distinguent des autres conceptions du pacte social, pensons notamment à la théorie du pacte de soumission chez Grotius. Dans un tel pacte, les particuliers s'engagent envers ceux qu'ils choisissent comme chefs sans qu'il y ait une véritable réciprocité⁹⁵. Or, pour Rousseau, si le peuple ne fait qu'obéir passivement à des maîtres comme il le fait dans un pacte de soumission, « il se dissout par cet acte, il perd sa qualité de peuple »⁹⁶. Dans le projet politique de Rousseau, aucun assujettissement tranquille des individus à une volonté particulière extérieure n'est justifié, car « la volonté particulière tend par sa nature aux préférences »⁹⁷ et à l'inégalité. Les particuliers doivent uniquement se soumettre à la volonté générale qui est la volonté du corps moral et collectif formé par la totalité des contractants. En fait, ils se soumettent à leur volonté en tant que citoyens actifs participant aux décisions de la communauté souveraine⁹⁸. Seule cette volonté générale, qui s'exprime par des lois universelles, veille au bien et à l'intérêt communs en toute équité dans l'absence d'influence de volontés particulières⁹⁹. La volonté générale, concept majeur que nous approfondirons aussi au prochain chapitre, est une volonté collective unique. On ne doit jamais l'aliéner en la déléguant, sans quoi elle perd sa généralité et son impartialité¹⁰⁰. Au contraire de la volonté générale, la force qui veille au respect des lois dans leur application particulière - à savoir la puissance exécutive - peut appartenir à un ou quelques individus¹⁰¹. Mais cette force doit tout de même demeurer sous la tutelle du pouvoir législatif pour éviter qu'elle n'usurpe la

⁹² Jean-Jacques Rousseau, Du Contrat social, liv. II, chap. I, O.C., III, p.368.

⁹³ Jean-Jacques Rousseau, Du Contrat social, liv. II, chap. I, O.C., III, p.368 et liv. III, chap. XV, O.C., III, p.429. Au cours du prochain chapitre, en considérant les grands ensembles politiques, nous aurons à nuancer la condamnation rousseauiste de la démocratie représentative. Retenons seulement que cette nuance n'enlève rien au fait que seul le peuple détient, en définitive, la souveraineté.

⁹⁴ Jean-Jacques Rousseau, Du Contrat social, liv. I, chap. VI, O.C., III, p.360.

⁹⁵ Robert Derathé, Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps, pp.208-209.

⁹⁶ Jean-Jacques Rousseau, Du Contrat social, liv. II, chap. I, O.C., III, p.369.

⁹⁷ Jean-Jacques Rousseau, Du Contrat social, liv. II, chap. I, O.C., III, p.368.

⁹⁸ Jean-Jacques Rousseau, Du Contrat social, liv. I, chap. VII, O.C., III, p.363.

⁹⁹ Jean-Jacques Rousseau, Du Contrat social, liv. II, chap. I, O.C., III, p.368.

¹⁰⁰ Jean-Jacques Rousseau, Du Contrat social, liv. III, chap. XV, O.C., III, pp.428 à 431.

¹⁰¹ Jean-Jacques Rousseau, Du Contrat social, liv. II, chap. I, O.C., III, p.368.

souveraineté¹⁰². Le peuple peut donc confier à un ou des individus l'exécution de sa volonté, il ne peut toutefois se faire représenter dans l'exercice de la puissance législative. C'est justement par l'exercice populaire de la souveraineté que la théorie rousseauiste affirme son caractère proprement démocratique¹⁰³. Ainsi, à la lumière de cette analyse, nous cernons avec un peu plus de clarté les raisons pour lesquelles Rousseau refuse d'accorder tout caractère sensé au pacte de soumission.

Nous remarquons aussi l'existence de théories politiques se fondant sur des pactes mutuels où les particuliers s'engagent les uns avec les autres. Ces pactes se différencient du pacte de soumission que rejette Rousseau. Mais le philosophe n'endosse pas pour autant toute forme de pacte mutuel. Notons à cet égard l'opposition de Rousseau à Hobbes, qui offre dans son œuvre une théorie contractualiste se fondant sur une série de pactes mutuels¹⁰⁴. Nous devons reconnaître que le contrat social, tant chez Hobbes que chez Rousseau, possède comme point de départ des individus indépendants qui détiennent un pouvoir décisionnel¹⁰⁵. Toutefois, Rousseau tente d'offrir une théorie politique qui, non seulement se base sur une forme de réciprocité, mais qui, en outre, accorde une grande importance à l'autonomie des individus. Cette autonomie se réalise par le fait que les individus votent leurs propres lois et s'y soumettent volontairement. Hobbes, de son côté, préfère maintenir les hommes dans une dépendance à l'égard d'une volonté extérieure afin d'assurer leur sécurité. Dans le pacte social hobbesien, la volonté de tous les particuliers est ainsi assujettie au souverain formé d'un individu ou d'une assemblée¹⁰⁶, soumission à des volontés particulières que Rousseau dénonce. Et si, pour Hobbes, « la sûreté publique est la fin pour laquelle les hommes se soumettent les uns aux autres »¹⁰⁷, cette sûreté publique pour Rousseau n'est envisageable, au sein de la société du contrat social, qu'avec la liberté. D'après la théorie rousseauiste, chaque individu ne peut renoncer au droit inaliénable qu'est la liberté en échange de la sécurité. En effet, ce qui importe est de réaliser une forme d'association « par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant »¹⁰⁸. Or, même si le

¹⁰² Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, liv. III, chap. I, O.C., III, p.399.

¹⁰³ Jean-Jacques Rousseau, *Lettre à M. d'Alembert sur les spectacles*, p.172.

¹⁰⁴ Thomas Hobbes, *Le citoyen ou les fondements de la politique*, VI, XX, p.164.

¹⁰⁵ Alain Laurent, *op. cit.*, pp.143-144 et 150.

¹⁰⁶ Thomas Hobbes, *op. cit.*, V, VII, p.144.

¹⁰⁷ Thomas Hobbes, *op. cit.*, VI, III, p.150. Nous pouvons comparer l'état d'insécurité et de concurrence du deuxième état de nature esquissé par Rousseau, qui favorise l'acceptation stupide d'« un pacte d'esclavage, en cherchant la sécurité plutôt que la liberté » [Pierre Burgelin, *op. cit.*], au passage de l'état naturel à l'état civil chez Hobbes. Or, pour Rousseau, confondre les premier et deuxième états de nature comme le fait Hobbes est une profonde erreur. Cf. *Manuscrit de Genève*, première version *Du Contrat social*, liv. I, chap. II, O.C., III, p.288.

¹⁰⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, liv. I, chap. VI, O.C., III, p.360.

despote veille, dans une certaine mesure, à la tranquillité civile de ses sujets, est-ce que « la tranquillité en soi et par soi »¹⁰⁹ est suffisante pour fonder la légitimité de cette autorité, pour assurer le bien-être de tous les individus? Et Rousseau de répondre, avec un certain cynisme: « On vit tranquille aussi dans les cachots; en est-ce assez pour s'y trouver bien? »¹¹⁰. Contrairement à Hobbes, Rousseau ne peut concevoir un contrat social qui veille à la sécurité des individus en exigeant leur sujétion¹¹¹. Dans la théorie contractualiste de Rousseau, la sécurité commune ne doit aucunement entraîner la perte de la liberté des individus. Les théories hobbesienne et rousseauiste sont donc, à cet égard, aux antipodes.

1.2.3.2 Influences de l'antiquité et de la modernité

Suite à ces précisions sur la théorie politique de Rousseau, nous pouvons revenir aux influences des anciens et des modernes dans l'œuvre du philosophe. Il y a une affirmation du caractère inaliénable de la liberté des individus chez Rousseau. Cette affirmation se révèle être l'un des aspects les plus originaux de la pensée de Rousseau¹¹², au point que le philosophe avoue préférer « la plus orageuse liberté à un assujettissement tranquille »¹¹³. L'originalité de Rousseau s'explique surtout, selon notre analyse, par sa tentative d'instaurer une alliance complexe entre les conceptions antique et moderne du politique. Nous avons établi au début du chapitre certains traits de la pensée politique des anciens et des modernes. Nous pouvons maintenant présenter les principales notions que Rousseau emprunte aux anciens et aux modernes pour expliquer le passage de l'état naturel à l'état civil. De la sorte, les rapports entre l'individu et la communauté dans l'œuvre de Rousseau s'éclairciront.

L'influence des anciens sur la pensée de Rousseau - que ces anciens soient Spartiates ou Athéniens - est indubitable. Nous ne pouvons ignorer la fascination qu'exerce la cité spartiate sur la pensée de Rousseau, en témoignent les nombreuses allusions dans son œuvre¹¹⁴. Le philosophe admire tout particulièrement le modèle de vie vertueuse des Spartiates qui a

¹⁰⁹ Émile Durkheim, *op. cit.*, p.132.

¹¹⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, liv. I, chap. IV, O.C., III, p.355.

¹¹¹ Louis Dumont souligne ces distinctions entre les pensées de Hobbes (sujétion) et de Rousseau (liberté) dans *op. cit.*, pp.95-96.

¹¹² Robert Derathé, note, *Du Contrat social* de Rousseau, liv. I, chap. I, O.C., III, p.1433.

¹¹³ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, O.C., III, p.181.

¹¹⁴ À ce sujet, nous pouvons consulter le chapitre « La fascination spartiate » de Denise Leduc-Fayette, *Jean-Jacques Rousseau et le mythe de l'antiquité*, pp.71-101. Cette réflexion de Leduc-Fayette trace plusieurs parallèles entre le régime spartiate et la pensée de Rousseau. Nous y reviendrons selon les thèmes abordés au fil des chapitres de

pour finalité le souci et l'intérêt de toute la communauté¹¹⁵. Mais ce faisant, les individus paraissent totalement soumis à la patrie. Cependant, si Rousseau retient des Spartiates l'importance des rapports étroits entre l'individu et la communauté, il ne valorise pas pour autant la simple soumission des individus aux autorités telle que la préconise la cité spartiate. Ce sont plutôt les individus libres qui doivent assurer le fondement de toute autorité légitime, en participant de façon active et directe à l'élaboration des lois et en s'y soumettant. L'exemple des Athéniens soucieux de leurs devoirs de citoyens est précieux à cet égard.

Toutefois, contrairement aux anciens, qu'ils soient Spartiates ou Athéniens, Rousseau ne peut admettre l'existence d'une communauté politique prédéterminée dont les choix seraient dirigés par une altérité inaccessible. Le philosophe rejette toute idée de fatalité justifiée par des interventions divines et cosmologiques. Ainsi, en partageant avec les modernes le caractère contractualiste de la communauté politique, Rousseau redonne aux êtres humains le plein contrôle de leur avenir individuel et collectif. Car enfin, le contrat social ne repose aucunement sur une autorité extérieure (pensons au cosmos des Grecs), mais sur des individus qui consentent volontairement à être membres (ou non) du corps politique, en étant les seuls auteurs de leurs actes. Nous ne pouvons nier cet aspect individualiste et moderne de la pensée rousseauiste. Mais Rousseau élabore la notion d'individualisme avec nuance en distinguant, par le biais de l'étude de l'état naturel et de l'état civil, l'individualisme - compris comme indépendance et repli sur soi - de l'individualisme synonyme d'autonomie, véritable fondement de la démocratie moderne. Comme le remarque Renaut, Rousseau est l'un des rares philosophes, avec Kant, qui ne confond pas ces deux « aspects » de l'individualisme moderne¹¹⁶. L'un des risques d'une telle confusion est de croire que l'individualisme se réduit à une coupure entre l'individu et la communauté au point que l'individu ne participe pas au politique, cherche constamment à défendre ses droits privés et refuse toute règle qui limiterait sa volonté arbitraire¹¹⁷. En fait, ce portrait d'une « liberté sans règle »¹¹⁸, sans droit ou obligation commune¹¹⁹, ressemble davantage à l'indépendance des individus du deuxième état de nature esquissé par Rousseau qu'à une liberté compatible avec l'idée de communauté politique. Or, la véritable liberté de l'état civil se distingue de l'individualisme propre à l'état

notre travail.

¹¹⁵ Denise Leduc-Fayette, *op. cit.*, pp.73 à 78.

¹¹⁶ Alain Renaut, *L'ère de l'individu*, p.84 et *Idem*, *L'individu. Réflexions sur la philosophie du sujet*, pp.45-46.

¹¹⁷ Alain Renaut, *L'ère de l'individu*, pp.81 à 83.

¹¹⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Manuscrit de Genève*, première version *Du Contrat social*, liv. I, chap. II, O.C », III, p.283.

¹¹⁹ John Plamenatz, « Ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre », *Rousseau et la philosophie*

de nature, où règnent la rivalité et la concurrence, par le fait que les individus posent *eux-mêmes* des limites à leur égoïsme dans le souci d'autrui. Comme le résume Rousseau:

« On a beau vouloir confondre l'indépendance et la liberté; ces deux choses sont si différentes que même elles s'excluent mutuellement. Quand chacun fait ce qu'il lui plaît, on fait souvent ce qui déplaît à d'autres, et cela ne s'appelle pas un état libre. 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 »¹²⁰.

Ainsi, le sens véritable de la liberté des individus exclut à la fois toute indifférence à l'égard d'autrui et toute dépendance à la volonté particulière d'un autre homme. La liberté véritable se réalise par l'autodétermination des individus formant la communauté souveraine, car seule « l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté »¹²¹. Loin d'être synonyme d'une simple indépendance ou d'un repli sur soi, la liberté des individus consiste alors, selon Rousseau, à l'affirmation de leur autonomie dans la dépendance volontaire et responsable aux lois ratifiées par eux-mêmes: « S'il y a quelque moyen de remédier à ce mal [la dépendance des hommes] dans la société, c'est de substituer la loi à l'homme »¹²².

1.2.3.3 Aliénation et organicisme

Toutefois, cette dépendance volontaire des individus aux lois n'est pas si simple. Elle est conditionnelle à une « aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté »¹²³. Pour établir le contrat social, tous les particuliers doivent en effet aliéner leurs droits naturels, sans limite, afin que la condition de l'engagement soit égale pour tous et qu'il ne subsiste aucun privilège pour quelques individus¹²⁴. Nous savons à quel point Rousseau refuse toute soumission aux caprices et au pouvoir arbitraire de quelques individus. C'est justement pour éviter toute forme de dépendance particulière, qui enlise l'être humain et le peuple dans des rapports de domination et d'esclavage, que le philosophe exige une aliénation *totale* des droits de chaque particulier. Et seul le souverain est en mesure, d'après Rousseau, de juger pour tous ce qui doit être aliéné¹²⁵. Nous pouvons comprendre que le souverain, formé

politique, *Annales de philosophie politique*, vol. 5, 1965, p.142.

¹²⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Lettres écrites de la Montagne*, lettre VIII, O.C., III, p.841.

¹²¹ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, liv. I, chap. VIII, O.C., III, p.365.

¹²² Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, liv. II, p.70.

¹²³ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, liv. I, chap. VI, O.C., III, p.360.

¹²⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, liv. I, chap. VI, O.C., III, pp.360-361.

¹²⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, liv. II, chap. IV, O.C., III, p.373.

de la totalité des contractants, ne puisse réclamer davantage de la part de quelques particuliers, sans altérer son caractère général¹²⁶. Mais le souverain ne peut-il pas exiger de l'ensemble des individus un asservissement complet au tout que forme la communauté? En effet, pourquoi le souverain se limiterait-il à une aliénation *partielle* des droits des particuliers? Ces droits ne risquent-ils pas, en définitive, d'être anéantis pour assurer le pouvoir *absolu* du corps politique sur ses membres? L'État n'aura-t-il pas tendance à empiéter sur la sphère privée des individus? Bref, par cette exigence d'« aliénation totale » des particuliers pour s'inclure au tout politique, l'œuvre de Rousseau offre-t-elle une théorie organiciste, à l'instar des anciens? Tel est donc le problème que nous pouvons soulever à la lumière de l'œuvre politique du philosophe: l'individu est-il sacrifié, malgré lui, au nom de la communauté?

Certains passages contestés de l'œuvre de Rousseau laissent croire, effectivement, à une telle conception organiciste de l'État, conception étouffant les individus qui n'existent qu'en fonction du corps politique. N'est-ce pas Rousseau qui affirme, dans l'Économie politique, que « le corps politique, pris individuellement, peut être considéré comme un corps organisé, vivant, et semblable à celui de l'homme »¹²⁷? La métaphore n'est peut-être pas innocente. Le philosophe ajoute que « le pouvoir souverain représente la tête; [...] les citoyens sont le corps et les membres qui font mouvoir, vivre, et travailler la machine »¹²⁸. Dans la première version du Contrat social, le philosophe poursuit sa réflexion en établissant un parallèle entre l'autorité qu'ont les hommes sur leurs membres, et le pouvoir absolu que possède le corps politique face à ses propres membres¹²⁹. Au deuxième livre, dans un passage troublant, Rousseau ajoute:

« Celui qui se croit capable de former un peuple, doit se sentir en état, pour ainsi dire, de *changer* la nature humaine. Il faut qu'il *transforme* chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoive en quelque sorte sa vie et son être; qu'il *mutile* en quelque sorte la constitution de l'homme pour la renforcer; qu'il *substitue* une existence partielle et morale à l'existence physique et indépendante que nous avons tous reçue de la nature. »¹³⁰

¹²⁶ Jean-Jacques Rousseau, Du Contrat social, liv. I, chap. VI, O.C., III, p.361 et liv. II, chap. IV, O.C., III, pp.372 à 375.

¹²⁷ Jean-Jacques Rousseau, Discours sur l'économie politique, O.C., III, p.244.

¹²⁸ *Loc. cit.*

¹²⁹ Jean-Jacques Rousseau, Manuscrit de Genève, première version Du Contrat social, liv. I, chap. VI, O.C., III, p.305.

¹³⁰ Jean-Jacques Rousseau, Manuscrit de Genève, première version Du Contrat social, liv. II, chap. II, O.C., III, p.313. C'est nous qui soulignons.

Un tel changement de la « nature » humaine n'est-il pas inquiétant, notamment pour la sphère privée des individus? Que comprendre de ces différents textes de Rousseau qui semblent assujettir l'individu à la communauté « en sorte que chaque particulier ne se croie plus un, mais partie de l'unité, et ne soit plus sensible que dans le tout »¹³¹? Est-ce que ces métaphores doivent être interprétées au pied de la lettre ou avec une certaine modération?

1.2.3.4 Interprétations

Cette façon qu'a Rousseau de concevoir l'État comme un organisme suppose, selon certains commentateurs, l'absorption des individus et de leurs droits dans le tout politique, le tout pensé comme un corps. Les individus deviennent de simples membres qui ne peuvent exister sans le corps, ils ne sont que « partie intégrante du corps social aussi parfaitement que le doigt l'est du corps »¹³². Rousseau imposerait ainsi à l'individu une totale soumission au corps politique, exigence semblable à celles des autorités spartiates qui réquisitionnaient l'individu afin de le soumettre au pouvoir de l'État. Crocker soutient même que toutes les clauses du contrat social se réduisent à une seule: former le tout collectif tel un corps organique en exigeant un sacrifice illimité des individus¹³³. Toujours dans ce sens, Vaughan souligne que contrairement à la pensée de Locke, par exemple, Rousseau réclamerait la perte de la personnalité individuelle au profit d'une personnalité collective, où l'individu - dans la formation de l'association - ne peut rien conserver en aliénant ses droits, ses biens et sa volonté à l'État, au corps politique¹³⁴. Selon Duguit, Rousseau affirmerait « l'absorption complète de la personnalité humaine toute entière par la personne collective qu'est l'État »¹³⁵. Tout en admettant le caractère métaphorique des passages que nous avons présentés, Leduc-Fayette avoue qu'« il ne faut pas minimiser l'importance de ces métaphores organicistes. Elles sont significatives d'une nostalgie du tout conçu comme une intégration des individus. »¹³⁶ Que penser de ces interprétations de l'œuvre de Rousseau? Le philosophe fonde-t-il son contrat social sur un principe individualiste, à savoir le consentement volontaire des individus, pour ensuite soumettre totalement ces derniers au pouvoir de l'État conçu sur le modèle organique?

¹³¹ Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, liv. I, p.9.

¹³² Lester G. Crocker, « Rousseau et la voie du totalitarisme », *Rousseau et la philosophie politique*, *Annales de philosophie politique*, vol. 5, 1965, p.118.

¹³³ Lester G. Crocker, *Rousseau's Social Contract. An interpretive Essay*, pp.10, 64 et 77.

¹³⁴ C. E. Vaughan, introduction, *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, vol. I, p.48.

¹³⁵ Léon Duguit, « Jean-Jacques Rousseau, Kant et Hegel », *Revue du droit public et de la science politique en France et à l'étranger*, vol. 35, n° 2, 1918, p.182.

L'individualisme initial de la théorie rousseauiste qui sous-tend le contrat social se voit-il métamorphosé, comme le note Alain Laurent, en anti-individualisme par la primauté accordée au corps social¹³⁷?

D'autres passages importants de l'œuvre de Rousseau nuancent toutefois l'analogie entre l'État et le corps. Le philosophe est bel et bien conscient des limites d'une telle comparaison, « peu exacte à bien des égards, mais propre à me faire mieux entendre »¹³⁸. Rousseau précise même que tout en étant membres de l'État, les citoyens ne sauraient s'unir à celui-ci comme des membres le sont au corps, puisqu'« il est impossible de faire que chacun d'eux n'ait pas une existence individuelle et séparée »¹³⁹. Cependant, doit-on comprendre par là que Rousseau constate l'impossibilité de nier totalement l'existence individuelle, mais qu'il souhaite néanmoins l'anéantir? Dans ce cas, comment garantir la sphère privée, s'il y a abolition complète des droits des individus lors du contrat social?

De telles questions sont au cœur de la problématique de notre mémoire, tâchons d'y jeter un peu de lumière. Dans un premier temps, notons à nouveau que cette aliénation des droits n'est pas synonyme d'une soumission à un tiers. Il est vrai que tous les individus se donnent, avec leurs droits, à la communauté. Mais cette aliénation ne se réalise jamais au profit de quelques particuliers. Formée de tous et de chacun, la communauté n'est pas une réalité qui dépasse les individus, elle appartient à tous ses membres. Par cette aliénation, il s'agit en fait de gagner « l'équivalent de tout ce qu'on perd »¹⁴⁰, de rester « aussi libre qu'auparavant »¹⁴¹ et même « plus libre »¹⁴² grâce aux droits civils, maintenant protégés par la force de la communauté. L'aliénation totale n'est qu'une conversion des droits naturels en droits civils par l'établissement du contrat social et de la souveraineté du peuple, car « enfin chacun se donnant à tous ne se donne à personne »¹⁴³. Il s'agit plutôt d'un « échange avantageux »¹⁴⁴ pour reprendre l'expression de Rousseau, d'une compensation¹⁴⁵, d'une

¹³⁶ Denise Leduc-Fayette, *op. cit.*, p.95.

¹³⁷ Alain Laurent, *op. cit.*, pp.150-151.

¹³⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, O.C., III, p.244.

¹³⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Écrits sur l'Abbé de Saint-Pierre, Que l'état de guerre naît de l'état social*, O.C., III, p.606.

¹⁴⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, liv. I, chap. VI, O.C., III, p.361.

¹⁴¹ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, liv. I, chap. VI, O.C., III, p.360.

¹⁴² Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, liv. V, p.589.

¹⁴³ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, liv. I, chap. VI, O.C., III, p.361.

¹⁴⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Manuscrit de Genève, première version Du Contrat social*, liv. I, chap. VI, O.C., III, p.308.

¹⁴⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, liv. I, chap. VIII, O.C., III, p.364.

« restitution » des droits¹⁴⁶. La liberté et l'égalité de chacun sont ainsi protégés par la force de la collectivité, par la force de la souveraineté du peuple « contre les empiétements individuels d'autrui »¹⁴⁷. En aucun temps les droits naturels ne sont donc anéantis par l'État dans l'œuvre de Rousseau: ils se transforment plutôt en droits civils. L'aliénation des droits chez Rousseau est « une fiction de méthode, une règle constructive »¹⁴⁸ ou « un artifice »¹⁴⁹ qui ne dépouille l'homme d'aucun droit. Bien au contraire, cette aliénation suivie d'une restitution assure une situation meilleure - plus sécuritaire - pour tous les particuliers.

Outre cette compréhension de l'aliénation comme *conversion des droits*, l'aliénation au sein du contrat social de Rousseau représente bien plus une aliénation *partielle* que *totale*. Nous pouvons concevoir qu'une aliénation « totale » serait une aliénation qui se ferait sans réserve ni condition¹⁵⁰. Mais, aux dires de Rousseau, seule la *partie*¹⁵¹ de ce qui est nécessaire pour fonder une saine communauté est requise. Les individus n'aliènent ainsi que les droits naturels illimités qui pourraient porter préjudice à la liberté d'autrui¹⁵², droits qu'ils recouvreront tous par la suite, de manière équitable, sous forme de droits civils. Aussi, n'oublions pas l'existence de droits qui ne peuvent être aliénés, que ce soit le droit à la liberté¹⁵³ ou le droit à la vie¹⁵⁴. Ces deux droits essentiels qui ne peuvent être subsumés sous aucune clause du contrat social garantissent pour tous les individus le respect de leur vie privée¹⁵⁵. Et puisque seul le souverain évalue la *part* des sacrifices imposée à tous, les individus ont l'assurance que ce juge est à la fois raisonnable, car il « ne peut charger les sujets d'aucune chaîne inutile à la communauté »¹⁵⁶ et équitable, puisqu'il ne peut « charger un sujet plus qu'un autre »¹⁵⁷. Et c'est précisément en cédant ce qu'autrui cède à son tour que tous les individus peuvent être assurés de voir leur vie, leurs droits et leurs biens protégés également par la force

¹⁴⁶ Robert Derathé, note, Du Contrat social de Rousseau, liv. I, chap. VI, O.C., III, p.1445.

¹⁴⁷ Émile Durkheim, *op. cit.*, p.134. Formulation identique chez Maurice Halbwachs, commentaire, Du Contrat social de Rousseau, liv. I, chap. VI, p.98.

¹⁴⁸ Giorgio Del Vecchio, *op. cit.*, p.313.

¹⁴⁹ Robert Derathé, Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps, p.228.

¹⁵⁰ Maurice Halbwachs, note, *op. cit.*, liv. I, chap. VI, pp.90-91.

¹⁵¹ Jean-Jacques Rousseau, Du Contrat social, liv. II, chap. IV, O.C., III, p.373.

¹⁵² Jean-Jacques Rousseau, Manuscrit de Genève, première version Du Contrat social, liv. I, chap. V et VII, O.C., III, p.302 et 310 et *Idem*, Discours sur l'économie politique, O.C., III, pp.248-249.

¹⁵³ Jean-Jacques Rousseau, Du Contrat social, liv. I, chap. IV, O.C., III, p.356 et *Idem*, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, O.C., III, p.184.

¹⁵⁴ Jean-Jacques Rousseau, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, O.C., III, p.184 et *Idem*, Du Contrat social, liv. II, chap. IV, O.C., III, p.373. Au chapitre suivant, Rousseau affirme pourtant au sujet de l'individu que « sa vie n'est plus seulement un bienfait de la nature, mais un don conditionnel de l'État » (p.376). Ce passage peut porter à confusion, il y aura lieu de s'y attarder.

¹⁵⁵ Raymond Polin, La politique de la solitude, p.147.

¹⁵⁶ Jean-Jacques Rousseau, Du Contrat social, liv. II, chap. IV, O.C., III, p.373.

¹⁵⁷ Jean-Jacques Rousseau, Du Contrat social, liv. II, chap. IV, O.C., III, p.375. Cf. Robert Derathé, Jean-Jacques

de la souveraineté. Pour perpétuer et garantir cette égalité de tous les particuliers, les individus membres de la communauté dépendent d'obligations communes, les lois, qui ne visent que le général¹⁵⁸. C'est là l'une des bornes du pouvoir souverain que nous analyserons plus en détails au prochain chapitre: les lois obligent tous les particuliers équitablement, mais une fois que ceux-ci respectent leurs devoirs, c'est à chacun de faire comme il l'entend¹⁵⁹. Le corps politique ne peut aucunement dépasser le cadre général des lois et exiger des individus une soumission de leur sphère privée. De la sorte, en s'appuyant notamment sur certains passages plus « modérés » de l'œuvre de Rousseau, on peut comprendre que les formules « organicistes » ne servent en fait qu'à « présenter sous une forme imagée la théorie de la personnalité de l'État [...] qu'il faut se garder de prendre à la lettre »¹⁶⁰. C'est ainsi que plusieurs commentateurs, pensons à Del Vecchio, Derathé, Halbwachs et Polin, réfutent l'interprétation organiciste (notamment « l'interprétation vitaliste et simpliste de Vaughan »¹⁶¹) que certains ont donnée aux textes de Rousseau. Ces commentateurs mettent en relief les avantages de cette « aliénation totale » pour les individus¹⁶², car en supposant le dessaisissement des droits par tous qui seront convertis en droits civils, tous sont assurés qu'aucun associé n'occupera, face aux autres, une position privilégiée¹⁶³. De la sorte, le contrat social de Rousseau n'implique ni une simple absorption des individus dans le tout qu'est la collectivité, ni un renoncement aux droits fondamentaux¹⁶⁴. Il offre plutôt un rempart contre la tyrannie d'une minorité¹⁶⁵ par l'aliénation totale de l'ensemble des particuliers au corps politique, corps politique formé par tous et chacun grâce à cette « égalité du dénuement »¹⁶⁶.

Rousseau et la science politique de son temps, p.348.

¹⁵⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, liv. II, chap. IV, O.C., III, p.374.

¹⁵⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, liv. II, chap. IV, O.C., III, pp.372 à 375.

¹⁶⁰ Robert Derathé, *op. cit.*, p.413.

¹⁶¹ Dans *La politique de la solitude* (note p.143), Raymond Polin tient à souligner la pertinence de la critique de Robert Derathé (*op. cit.*, p.413) à l'égard de Vaughan.

¹⁶² Commentaire éclairant de la part de Robert Derathé, *op. cit.*, p.348.

¹⁶³ Giorgio Del Vecchio, *op. cit.*, p.314.

¹⁶⁴ Guy Besse, « De Rousseau au communisme », *Europe*, n°s 391-392, Novembre-Décembre 1961, pp.175-176.

¹⁶⁵ Maurizio Viroli, *op. cit.*, pp.124-125.

¹⁶⁶ Pierre Burgelin, *op. cit.*

1.3 Rousseau à la rencontre de l'antiquité et de la modernité

Ainsi, Rousseau ne se présente pas comme un simple partisan de l'organicisme politique. En ce sens, s'il exige de tous les individus l'aliénation d'une part de leurs droits naturels individuels, c'est pour les convertir en droits civils et les protéger tous également. Cependant, par ses références à la métaphore du corps politique, la pensée de Rousseau inquiète toujours certains commentateurs. Il existe une polémique, nous le savons, quant à la présence ou non d'une théorie organiciste « totalisante » chez Rousseau. Or, il n'y a pas lieu de s'étonner que nous ayons pu dégager une double origine à la pensée de Rousseau, à la fois ancienne et moderne. Cette double filiation explique cette diversité de points de vue chez les commentateurs. Car si certains croient remarquer une tendance organiciste chez le philosophe, c'est sans doute en raison de son admiration pour les anciens, pensons à Sparte. Mais la compréhension des anciens qu'expose Rousseau est assurément moderne: ce ne sont pas tous les droits qui sont aliénés, puisque les individus conservent une vie privée et demeurent autonomes. Donc, nous pouvons avancer provisoirement, *en première analyse et à la lumière de ses sources d'inspiration*, que les fondements politiques de la pensée de Rousseau n'assujettissent pas l'individu à la communauté. L'œuvre de Rousseau semble plutôt se présenter comme une tentative de rapprochement entre deux façons opposées de concevoir les rapports entre l'individu et la communauté, celles des anciens et des modernes.

Au cours du prochain chapitre, par l'étude de notions plus précises (la volonté générale, la loi, l'égalité, la liberté, le débat, les minorités, etc.) tirées de l'œuvre de Rousseau, nous poursuivrons la réflexion sur les liens et les tensions entre l'individu et la communauté. Nombre de questions découleront de cette étude. Nous verrons que les interprétations sont encore une fois d'une telle divergence que nous serons appelés à les confronter et, aussi, à les nuancer à la lumière des textes de Rousseau.

CHAPITRE II: DE LA LÉGITIMITÉ DU CONTRAT SOCIAL: LE RESPECT DE L'ÉGALITÉ, DE LA LIBERTÉ PAR LA SOUVERAINETÉ ET LA VOLONTÉ GÉNÉRALE

« On est libre quoique soumis aux lois, et non quand on obéit à un homme, parce qu'en ce dernier cas j'obéis à la volonté d'autrui mais en obéissant à la loi je n'obéis qu'à la volonté publique qui est autant la mienne que celle de qui que ce soit. »

Jean-Jacques Rousseau, Fragments politiques, IV, 5

Le contrat social de Rousseau, héritier des traditions antique et moderne tel qu'exposé au premier chapitre, protège les droits individuels par la participation de chaque membre du corps politique à la souveraineté. La liberté et l'égalité de chacun sont assurées par une soumission volontaire et responsable aux lois qui expriment la volonté générale. Ces lois sont ratifiées par chaque citoyen sans qu'il y ait au préalable un débat public. La volonté générale serait *déjà* déterminée, il suffit aux membres du souverain de la « redécouvrir » dans les lois. Toutefois, la conception rousseauiste de la volonté générale et de la souveraineté populaire, qui exige des citoyens informés ayant *déjà* opté pour le bien public, est-elle synonyme d'un despotisme de la communauté? Serait-ce un despotisme justifié au nom d'un « idéalisme »? Et quelle place Rousseau réserve-t-il aux minorités, c'est-à-dire aux opposants de la volonté générale? Comment « forcer » les individus à être libres au sein de la collectivité? Rousseau propose-t-il un idéal de liberté et de souveraineté qui s'écarte de la théorie libérale à un point tel que les individus deviennent les « esclaves » du pouvoir étatique? Suite à ces questions, des éléments de réflexion et d'interprétation souligneront l'originalité de la pensée de Rousseau à l'égard des rapports entre l'individu et la communauté: *tous* les individus formant le corps politique sont les seuls à détenir le pouvoir absolu - la souveraineté - pour éviter la mainmise des associations partielles (constituées de *quelques* particuliers) sur ce pouvoir. Enfin, nous analyserons quelques solutions concrètes proposées par Rousseau pour retarder l'usurpation de la souveraineté par l'exécutif et les associations partielles.

2.1 Souveraineté populaire et droits individuels

Dans l'œuvre de Rousseau, la liberté et l'égalité des individus sont inaliénables, elles sont protégées par la force de la souveraineté populaire réalisée en une démocratie directe d'inspiration antique. Pour assurer une protection équitable des droits de tous les membres de la collectivité et éviter la suprématie de volontés particulières qui ne tendent qu'aux préférences et à l'inégalité¹, chacun *doit*, de façon responsable, *participer directement* à la souveraineté. Seule cette souveraineté assumée par toute la communauté veille à l'intérêt et au bien-être de tous les individus en prenant la forme de lois générales². Mais, dès que les citoyens abandonnent leurs devoirs au sein de la collectivité et deviennent des individus passifs qui obéissent simplement aux lois, le corps politique risque, selon Rousseau, de dégénérer en despotisme³. Quelques particuliers cherchent alors à s'emparer du pouvoir législatif et s'octroyer des privilèges - des lois privées⁴ - ce que Rousseau ne peut admettre. Une fois aliénée à une poignée de particuliers, la souveraineté ne conserve plus son caractère général. L'État ne peut plus, dans de telles conditions, garantir pour tous les individus la juste protection de leurs droits: il perd sa légitimité, car « pourquoi se sont-ils [les peuples] donné des supérieurs, si ce n'est pour les défendre contre l'oppression, et protéger leurs biens, leurs libertés, et leurs vies [...]? »⁵

Afin d'éviter une telle dégénérescence du politique où règnent la dépendance entre les hommes et l'arbitraire, Rousseau souligne la nécessité pour tous les membres de la communauté de se soumettre librement aux lois qu'ils ont *eux-mêmes* ratifiées. Car, il faut le rappeler, le pire qu'il puisse arriver dans les relations d'homme à homme est de se voir, selon le philosophe, à la discrétion de la volonté d'autrui ou de soumettre autrui à sa volonté privée⁶. Or, seule une dépendance totale et volontaire aux lois - lois exprimant la volonté générale qui se révèle dans l'exercice de la souveraineté populaire - empêche toute dépendance personnelle⁷. Actes authentiques de la volonté générale consentis par le peuple souverain, les lois sont des normes universelles, abstraites et impartiales qui excluent toute forme

¹ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, liv. II, chap. I, O.C., III, p.368.

² Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, liv. II, chap. VI, O.C., III, p.379.

³ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, liv. II, chap. I, O.C., III, p.369.

⁴ Le mot est composé de *privus* (privé) et de *lex* (loi), loi exceptionnelle accordée à une personne ou à un groupe qui en jouit à l'exclusion des autres. Cf. Collectif sous la direction d'Alain Rey, *Le Robert. Dictionnaire historique de la langue française*.

⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, O.C., III, p.180.

⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, O.C., III, p.181 et *Idem*, *Discours sur l'économie politique*, O.C., III, p.249.

⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, liv. II, p.70.

d'arbitraire⁸. Comme le souligne Rousseau dans ce passage, « c'est à la loi seule que les hommes doivent la justice et la liberté »⁹. Les lois ont d'ailleurs pour caractéristique principale leur *généralité*: partant de tous les membres de la communauté à la lumière des décisions prises lors de l'assemblée législative, les lois s'appliquent de façon équitable à tous, sans exception. De la sorte, les lois sont générales dans leur objet¹⁰. Et puisque seul l'universel est visé, les lois sont aussi générales dans leur essence¹¹. Tout acte de la volonté générale, cherchant à statuer sur le particulier ou à charger un sujet plus qu'un autre, ne constitue pas de véritables lois¹². Ces « lois » sont en fait le fruit des caprices et des préférences de quelques particuliers. En aucun temps, dans un État bien gouverné, elles ne peuvent être légitimes. Seul le peuple peut ainsi statuer sur tout le peuple en préservant le caractère universel des lois.

En conséquence, par leur souci de favoriser ou d'obliger indifféremment l'ensemble des individus à la lumière des décisions communes, les lois assurent pour tous l'égalité, la liberté et l'autonomie. Commençons par définir le concept d'égalité. Cette égalité « par convention et de droit »¹³ se remarque à la fois lors de l'institution des lois et lors de leur application. En effet, les citoyens participent *tous*, peu importe leur condition et leur rang social, au pouvoir législatif. Tous les individus sont ainsi, à part égale, membres du souverain, ils détiennent équitablement le pouvoir législatif¹⁴. De plus, tous les particuliers sont soumis de façon égale aux lois, sans qu'il reste quelque privilège pour une minorité. Pour Rousseau, la sujétion aux lois est la même pour l'ensemble des individus. Les lois les traitent donc de façon identique sans faire de distinction entre eux, « la condition étant égale pour tous »¹⁵.

Quant à la liberté, elle n'est réalisée, selon le philosophe, que par l'obéissance volontaire des citoyens à leurs propres lois¹⁶. Nous l'avons vu, la liberté, chez Rousseau, s'oppose à toute forme de servitude. Or, la dépendance à l'égard de la volonté particulière d'un

⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, liv. III, chap. XII, O.C., III, p.425. Cf. Hans Barth, « Volonté générale et volonté particulière chez J.-J. Rousseau », *Rousseau et la philosophie politique*, *Annales de philosophie politique*, vol. 5, 1965, p.40, Maurizio Viroli, *La théorie de la société bien ordonnée chez Jean-Jacques Rousseau*, p.110 et Ernst Cassirer, « Le problème Jean-Jacques Rousseau », partie II, *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 3, Juillet-Septembre 1986, p.403.

⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Manuscrit de Genève*, première version *Du Contrat social*, liv. I, chap. VII, O.C., III, p.310.

¹⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, liv. II, chap. IV, O.C., III, p.373 et liv. II, chap. VI, O.C., III, p.379. *Idem*, *Émile ou de l'éducation*, liv. V, p.589.

¹¹ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, liv. II, chap. IV, O.C., III, p.373.

¹² Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, liv. II, chap. VI, O.C., III, p.379 et liv. II, chap. IV, O.C., III, p.375.

¹³ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, liv. I, chap. IX, O.C., III, p.367.

¹⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, liv. I, chap. VII, O.C., III, p.363.

¹⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, liv. I, chap. VI, O.C., III, p.361 et liv. IV, chap. III, O.C., III, p.442.

¹⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, liv. I, chap. VIII, O.C., III, p.365.

autre homme constitue un exemple classique de relation marquée par l'absence de liberté. Toute forme de dépendance personnelle tend inéluctablement à l'arbitraire et à l'asservissement. Pour éviter cette dépendance à l'égard d'autrui et assurer la liberté pour tous les individus membres de la communauté, que propose Rousseau en guise d'espoir? Chose certaine, le philosophe ne confond pas la liberté et l'indépendance des hommes. Cette indépendance - que nous retrouvons dans l'état naturel esquissé par Rousseau et présenté au premier chapitre de notre réflexion - n'encourage que la rivalité et la concurrence, ce que le philosophe veut précisément éliminer de toute communauté politique. L'espoir de Rousseau, pour assurer la liberté, réside dans la soumission *volontaire* de chaque individu à la volonté générale. Point d'indépendance totale, puisque tous sont soumis à l'autorité souveraine, mais une liberté pour tous les individus par l'absence de sujétion à des volontés particulières¹⁷. Il s'agit, pour Rousseau, de faire « en sorte que chaque citoyen soit dans une parfaite indépendance de tous les autres, et dans une excessive dépendance de la Cité »¹⁸. Cette « excessive » dépendance à l'égard de la cité signifie une *dépendance absolue* aux lois ratifiées par tous et chacun, car seule la force de la souveraineté populaire assure la liberté de tous les membres de la communauté. En étant à la fois le *sujet* des lois et l'*auteur* de celles-ci, le citoyen membre du corps politique n'obéit ainsi de façon autonome qu'à lui-même, « il n'obéit qu'à son propre commandement. »¹⁹ La liberté authentique telle que présentée par Rousseau « ne réside pas, selon Cassirer, dans le fait de se détourner ou de se détacher de cette loi, mais dans le mouvement autonome de la volonté qui y *adhère*. Et la liberté se réalise dans la *volonté générale*, dans la volonté de l'État. »²⁰

Ainsi, Rousseau associe le concept d'autonomie au principe de liberté. Telle que définie au premier chapitre de notre réflexion à la lumière de l'essai de Renaut, l'autonomie implique en politique la libre soumission de l'individu aux lois sur lesquelles il s'est lui-même prononcé. Dans l'œuvre de Rousseau, le citoyen membre du souverain s'impose à lui-même la loi, il obéit à lui-même en établissant la loi sans dépendre d'une volonté extérieure. Et comme « l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté »²¹, Rousseau établit une corrélation directe entre autonomie et liberté. Pour enraciner ces principes au cœur de la communauté politique, nous pouvons mieux comprendre l'exigence intransigeante de Rousseau à l'égard de

¹⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Lettres écrites de la Montagne*, lettre VIII, O.C., III, pp.841-842. Cf. l'analyse de Maurizio Viroli, *op.cit.*, p.123.

¹⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, liv. II, chap. XII, O.C., III, p.394.

¹⁹ Raymond Polin, *La politique de la solitude*, p.161.

²⁰ Ernst Cassirer, *op. cit.*, p.402.

²¹ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, liv. I, chap. VIII, O.C., III, p.365.

la souveraineté: *seul* le peuple peut exercer la souveraineté - ce pouvoir absolu et indivisible - en ne l'aliénant point à des forces extérieures ou à des volontés particulières.

Toutefois, même si le peuple *veut* toujours l'égalité, la liberté, l'autonomie, en somme le bien, il ne les *voit* pas toujours. Cette « multitude aveugle qui souvent ne sait ce qu'elle veut »²² doit pourtant voter les lois à la lumière de ces principes. Comment Rousseau résout-il cette difficulté? Le philosophe fait appel au législateur au sens antique, pensons à Moïse, Lycurgue et Numa²³. Ce législateur remplit la fonction de *guide législatif* auprès du peuple en proposant les lois, les règles générales, afin que la communauté ne glisse pas sous la tentation de la volonté particulière. Homme extraordinaire qui possède « une fonction particulière et supérieure qui n'a rien de commun avec l'empire humain »²⁴, le législateur se situe hors de la puissance législative et exécutive. Tout en donnant des conseils à la communauté, le sage prend les hommes tels qu'ils sont, c'est-à-dire des touts solitaires, pour les rendre capables de liberté et de responsabilité en changeant leur nature, en altérant la constitution humaine²⁵. Malgré le rôle de cet homme mythique, il n'en reste pas moins qu'« il ne peut que proposer »²⁶, car *seul* le peuple doit ratifier les lois et conserver la direction du pouvoir souverain.

Pour Rousseau, comprendre le législateur dans les limites de ses fonctions ne s'oppose pas à l'affirmation voulant que « tout homme étant né libre et maître de lui-même, nul ne peut, sous quelque prétexte que ce puisse être, l'assujettir sans son aveu »²⁷. Seul un pouvoir souverain, détenu volontairement par l'ensemble des individus membres du corps politique, est légitime. En ce sens, la pensée rousseauiste présente, certes, un aspect individualiste indéniable en soulignant la responsabilité qu'ont les êtres humains à l'égard de leur avenir individuel et collectif²⁸.

²² Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, liv. II, chap. VI, O.C., III, p.380.

²³ Jean-Jacques Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, II, O.C., III, pp.956 à 959 et *Idem*, *Du Contrat social*, liv. II, chap. VII, O.C., III, pp.381 à 384.

²⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, liv. II, chap. VII, O.C., III, p.382.

²⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, liv. II, chap. VII, O.C., III, p.381.

²⁶ Émile Durkheim, « Le contrat social de Rousseau », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1918, p.148.

²⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, liv. IV, chap. II, O.C., III, p.440.

²⁸ Cf. Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, pp.180-181 et Maurizio Viroli, *op.cit.*, p.20.

2.2 Questionnement et interprétation sur l'étendue du pouvoir de la collectivité sur les individus

À partir de ces éléments théoriques que nous venons d'approfondir autour des notions de volonté générale et de souveraineté populaire, nous nous attarderons à certaines interrogations sur les liens entre l'individu et la communauté pour ensuite offrir quelques pistes d'interprétation. Loin d'être un procès ou une apologie de l'œuvre de Rousseau, ces pistes de réflexion tentent d'éclairer la question directrice de ce mémoire et soulignent des tensions dans la pensée complexe du philosophe. Ces interrogations sont d'une importance toute particulière pour notre problème fondamental, car c'est à partir d'elles que certains commentateurs ont accusé Rousseau d'être totalitaire ou libéral.

2.2.1 Interrogations soulevées par les commentateurs: individu soumis au despotisme de la communauté?

Malgré l'attention qu'il accorde au rôle des individus dans le contrat social, Rousseau offre, selon certains commentateurs, une conception anti-individualiste de la souveraineté, en proclamant « clairement [dans certaines formules] l'omnipotence, la primauté intransigeante du Tout étatique »²⁹. Rousseau se présenterait comme un penseur utopique étouffant les droits individuels au nom du tout, de la communauté, traçant ainsi la voie à « tous les genres de despotisme »³⁰. La teneur de cette accusation nous ramène en partie à deux écueils auxquels la pensée de Rousseau a été confrontée jusqu'ici. En premier lieu, en préservant son idéal de participation directe du citoyen à l'exercice de la souveraineté, Rousseau rejoindrait la conception antique de la liberté. Celle-ci suppose, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, la prédominance de la communauté. Pour Constant, Vaughan et Duguit, cela ne fait aucun doute: Rousseau porterait une attention particulière aux droits individuels, mais sa conception collectiviste de la souveraineté et de la liberté, qui s'inspire des anciens, balaierait cette attention au profit d'une souveraineté sans limite, d'un absolutisme, d'une tyrannie³¹...

²⁹ Jean-Jacques Chevallier, *Histoire de la pensée politique*, tome II, p.166.

³⁰ Constant répète à maintes reprises cette accusation à l'égard de Rousseau. Nous pouvons consulter notamment Benjamin Constant, *Principes de politique*, chap. I, O.C., pp.1071. Formule similaire dans *Idem, De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne*, chap. VII, O.C., p.1014.

³¹ Expressions tirées des commentaires de C. E. Vaughan, introduction, *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, vol. I, pp.4 et 48, Léon Duguit, « Jean-Jacques Rousseau, Kant et Hegel », *Revue du droit public et de la science politique en France et à l'étranger*, vol. 35, n° 2, 1918, pp176-177 et Benjamin Constant, « De la liberté des anciens comparée à celle des modernes », *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, pp.277-278.

« tyrannie de la majorité », selon l'expression de Tocqueville et de Mill³²? S'agit-il d'une tyrannie de la totalité sociale, de la volonté générale où « les intérêts privés/particuliers se révèlent nécessairement mauvais sinon subversifs »³³? Comment éviter l'absorption de l'individu dans une telle conception antique de la souveraineté où le « je » ne semble exister qu'en fonction du tout? Voilà le second écueil que nous avons déjà rencontré: l'exercice de la souveraineté populaire se résumerait à une conception organiciste de la communauté.

Et même si certains commentateurs reconnaissent que Rousseau a su éviter ces deux écueils pour fonder - au point de vue théorique - un contrat social respectant l'individu, ils considèrent toutefois que le philosophe supprime ces principes individualistes au moment de l'*application pratique* de la souveraineté politique³⁴. Il y aurait ainsi une forme d'individualisme au sein de la théorie rousseauiste, mais cet individualisme serait trompeur et n'aurait aucune répercussion *pratique* pour les particuliers. En guise d'exemple de ce fossé théorie/pratique, attardons-nous à la délibération. Aristote affirme que la délibération est une étape cruciale qui s'inscrit dans le moment précédant le choix politique³⁵. Or, chez Rousseau, il en va tout autrement selon quelques commentateurs: la délibération serait plutôt synonyme de décision et de loi³⁶. Dans ces conditions, la délibération - excluant le débat - ne nécessite-t-elle pas l'*unanimité*? Comment interpréter cet aspect *infaillible* de la volonté générale³⁷? Et ce genre de décisions, dans les assemblées des membres du souverain, ne suppose-t-il pas des individus possédant une volonté *déjà* déterminée³⁸, des individus informés ayant *déjà* des convictions établies? Ces convictions ne sont-elles pas influencées par « le législateur-guide [...] qui, sans doute, emploiera toutes les ressources de la propagande et de l'endoctrinement pour persuader le peuple »³⁹, pour le faire penser comme le « guide » le voudrait? Dans une

³² Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, liv. I, 2^e partie, chap. VII, p.348 et John Stuart Mill, *De la liberté*, p.66.

³³ Alain Laurent, *L'Individu et ses ennemis*, p.150.

³⁴ *Ibidem*, pp.150-151, Léon Duguit, *op. cit.*, pp.178-179 et Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, p.95.

³⁵ Aristote, *Rhétorique*, I, 2, 1357 a 3-6, p.79.

³⁶ Bernard Manin, « Volonté générale ou délibération ? », *Le débat*, n° 33, Janvier 1985, p.78. et Gerhard Ritter, « Démocratie directe et totalitarisme », *Diogène*, n° 7, Juillet 1954, pp.86-87.

³⁷ Mill a note que l'infaillibilité porte les hommes à se tromper et à commettre « ces terribles erreurs qui inspirent à la postérité stupeur et horreur ». John Stuart Mill, *op. cit.*, p.96.

³⁸ Bernard Manin, *op. cit.*, pp.78-80 et Jean Lefranc, « Le contrat social peut-il fonder l'esclavage? », *Revue de l'enseignement philosophique*, 32^e année, n° 5, Juin-Juillet 1982, p.27.

³⁹ Lester G. Crocker, « Rousseau et la voie du totalitarisme », *Rousseau et la philosophie politique*, *Annales de philosophie politique*, vol. 5, 1965, p.114. Cf. *Idem*, *Rousseau's Social Contract. An interpretive Essay*, pp.74-79.

autre perspective, ces décisions ne supposent-elles pas une simple « découverte » de la volonté générale, cette dernière ayant une existence objective semblable aux idées platoniciennes⁴⁰?

Dans un tel contexte, si l'unanimité et l'exigence d'une volonté « prédéterminée » sont au fondement du politique chez Rousseau, le politique épouse-t-il la clarté, la simplicité, la certitude et l'évidence⁴¹? Et alors, comment faire place aux contre-pouvoirs minoritaires, si, dans l'idéal social de Rousseau, la discussion et le débat sont exclus; si le « penser autrement » de la volonté générale, en tant qu'individu ou groupe minoritaire, signifie l'erreur, la punition et, en définitive, le déclin de la communauté⁴²? En outre, en faisant allusion à Sparte - cette cité esclavagiste que Rousseau considère comme étant exemplaire - il faut se demander si la servitude devient *nécessaire* pour qu'il y ait une véritable liberté. Et que dire de la note sur Gênes dans le Contrat social (liv. IV, chap. II) où le philosophe avoue qu'il enverrait tous les malfaiteurs aux galères au nom de la liberté? Qui sont ces malfaiteurs, n'est-ce pas une notion qui risque de s'étendre et d'être invoquée à tort et à travers? Suite à cette note de Rousseau, Bertrand de Jouvenel écrit entre parenthèses, dans son édition Du Contrat social: « Proposition dangereuse! » Mais, de façon plus précise, quels sont les dangers associés à une telle extension de la notion de malfaiteur? Pour ramener un citoyen sur la voie de l'intérêt commun, tous les moyens, voire même la force, sont-ils considérés à un point tel que le nazisme serait blanchi par le schème rousseauiste de tous les crimes, comme le souligne Crocker⁴³?

La volonté générale comme unité indivisible s'avère, à maints égards, problématique dans l'œuvre de Rousseau. Comment interpréter la célèbre phrase du Contrat social « quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps: ce qui ne signifie pas autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre »⁴⁴? Ainsi, dans sa conception du politique, Rousseau se montre-t-il trop exigeant face à des humains généralement incertains, souvent irrationnels, tiraillés par des désirs et des tensions égoïstes, préoccupés à la fois par

⁴⁰ Lester G. Crocker, Rousseau's Social Contract. An interpretive Essay, p.70, *Idem*, « Rousseau et la voie du totalitarisme », Rousseau et la philosophie politique, Annales de philosophie politique, vol. 5, 1965, p.111 et J.-L. Talmon, Les origines de la démocratie totalitaire, p.59.

⁴¹ Jean-Jacques Rousseau, Du Contrat social, liv. IV, chap. I, O.C., III, p.437. Nous retrouvons une analyse de cette clarté sans discussion chez Gerhard Ritter, *op. cit.*, p.86 et Lester G. Crocker, *op. cit.*, p.104.

⁴² Jean-Jacques Rousseau, Du Contrat social, liv. IV, chap. II, O.C., III, p.439.

⁴³ Lester G. Crocker, *op. cit.*, p.107. Nous aurons à discuter plus en profondeur de cette supposée filiation entre la théorie de Rousseau et les régimes totalitaires.

⁴⁴ Jean-Jacques Rousseau, Du Contrat social, liv. I, chap. VII, O.C., III, p.364. C'est nous qui soulignons.

des intérêts particuliers et par le bien de la communauté⁴⁵? Ces intérêts privés ne s'opposent pas nécessairement au bien de la communauté. Cependant, si le citoyen qui devrait être « suffisamment informé »⁴⁶ n'est pas encore en mesure de se décider, par exemple, par manque d'information, et s'il ne peut reconnaître clairement ce qu'il croit être l'expression de la volonté générale dans la loi, le citoyen ne doit-il pas se taire, reconnaître son erreur⁴⁷ - c'est-à-dire se plier à ce qui semble devoir faire l'unanimité? En somme, ce citoyen se taira-t-il plutôt que de prendre le risque d'être perçu comme un « égoïste dangereux »⁴⁸ qui se trompe ou qui se laisse tromper par l'influence d'un tiers? Le citoyen ne doit-il pas assumer son erreur plutôt que désobéir à l'ordre commun et aux lumières du législateur par son incapacité de déceler avec certitude la volonté générale, et ainsi subir, par son hésitation, des châtements pouvant aller jusqu'à la peine de mort? Comme le résume Duguit, il semble que « l'homme dans cette condition n'est vraiment libre que s'il obéit passivement à l'État. »⁴⁹

En définitive, comment intégrer la liberté des individus « indécis » et celle des groupes minoritaires dans une telle conception absolue de la volonté générale, dans un tel silence de la différence et du pluralisme? La conception rousseauiste de la volonté générale mène-t-elle, dans la pratique, à l'intolérance, à « l'omnipotence de l'État »⁵⁰? Alors que la législation doit théoriquement s'appliquer pour le bien-être de tous, l'État ne peut-il pas chasser ou éliminer tous ceux qu'il considère non conformes à la volonté générale et, par le fait même, les bannir du corps politique? Est-ce la dénaturation⁵¹ de l'homme « humain » - cet être égoïste, cet être indépendant souvent divisé par ses désirs - au profit d'un nouvel homme, entièrement dévoué à la communauté, totalement conforme à la volonté générale et fondu dans le tout qui saura répondre à ces multiples questions?

2.2.2 Éléments de réflexion et d'interprétation

Une fois ces problématiques soulevées, il s'agit maintenant de les éclairer une à une par l'analyse des textes de Rousseau et des études de plusieurs commentateurs. La mise en

⁴⁵ Bernard Manin, *op. cit.*, p.82 et note p.84. J.-L. Talmon, *op. cit.*, p.57.

⁴⁶ Jean-Jacques Rousseau, Du Contrat social, liv. II, chap. III, O.C., III, p.371.

⁴⁷ Jean-Jacques Rousseau, Du Contrat social, liv. IV, chap. II, O.C., III, p.441.

⁴⁸ Gerhard Ritter, *op. cit.*, p.87.

⁴⁹ Léon Duguit, *op. cit.*, p.186.

⁵⁰ Léon Duguit, *op. cit.*, p.187.

⁵¹ Ce concept sera analysé tout particulièrement dans le chapitre concernant l'éducation.

perspective d'une panoplie d'interprétations nous permettra de jeter un regard plus nuancé sur certains passages controversés de l'œuvre de Rousseau. Ceci constituera une contribution supplémentaire à notre question directrice.

2.2.2.1 Aliénation de l'individu et bornes du pouvoir souverain

Pour quelques commentateurs, la place accordée à l'individu par Rousseau risque de ne point être préservée une fois le contrat social mis en œuvre. Cependant, on sait que pour Rousseau, seule une participation directe du peuple à l'exercice de la souveraineté « prévient » le despotisme, la tyrannie d'une minorité et le repli sur le privé par la survalorisation de la liberté comprise comme indépendance⁵². Mais alors cette interprétation peut-elle être maintenue? Rousseau vouait une réelle admiration aux anciens qui étaient soumis à leurs propres lois, soumission volontaire qui symbolise pour le philosophe la présence d'une véritable liberté, de « l'unique garantie de la liberté individuelle. »⁵³ Ce lien aux anciens ne signifie pas une tyrannie de la majorité. En effet, bien qu'absolue par l'absence de puissance humaine qui lui soit supérieure, la souveraineté chez Rousseau possède des bornes. Elle ne tente pas d'empiéter sur la sphère privée des citoyens membres du souverain⁵⁴. Elle ne s'intéresse qu'à la part de l'aliénation nécessaire au bien public. Si l'une des bornes de la souveraineté est le retrait du politique hors de la sphère privée, le pouvoir souverain assumé par le peuple ne peut aucunement statuer sur un objet individuel ou particulier. Le peuple souverain ne peut « charger un sujet plus qu'un autre »⁵⁵ de sacrifices pleinement inutiles sans risquer de tomber sous une forme d'arbitraire qui remettrait en question la légitimité de son pouvoir. Celui-ci doit être au service du bien-être général, comme le souligne Cassirer: « Aucun privilège particulier ne peut être concédé à un individu en tant que personne particulière; aucune contribution spéciale ne peut être exigée de lui. »⁵⁶ Le souverain ne peut faire du tort à un seul citoyen sans se faire du tort à lui-même, car « si la condition est égale pour tous, nul n'a intérêt

⁵² Alexis de Tocqueville, *op. cit.*, liv. II, 4^e partie, chap. VI, p.385, Jacques Julliard, La faute à Rousseau: essai sur les conséquences historiques de l'idée de souveraineté populaire, p.13 et Alain Renaut, *op. cit.*, p.47.

⁵³ Robert Derathé, *op. cit.*, p.262. Mais une vingtaine d'années plus tard, dans son article « Souveraineté et liberté dans la doctrine politique de Jean-Jacques Rousseau », Souveraineté et pouvoir, p.117, Derathé nuance cette affirmation en ajoutant d'autres garanties pour la sauvegarde des droits individuels. Ceci dit, la souveraineté du peuple reste l'un des éléments les plus importants pour assurer les droits de chaque membre de la communauté.

⁵⁴ Jean-Jacques Rousseau, Du Contrat social, liv. II, chap. IV, O.C., III, pp.372 à 375.

⁵⁵ Jean-Jacques Rousseau, Du Contrat social, liv. II, chap. IV, O.C., III, p.375.

⁵⁶ Ernst Cassirer, *op. cit.*, p.404.

de la rendre onéreuse aux autres, puisqu'elle serait, du même coup, onéreuse pour lui. »⁵⁷ Alors que la théorie hobbesienne place le souverain - une assemblée ou un individu - au-dessus des lois⁵⁸ (ce qui n'est en fait qu'un despote pour Rousseau⁵⁹), le souverain du Contrat social se soumet au pouvoir des lois tout en les ratifiant. Il serait absurde pour les particuliers d'accepter le contrat social et de se soumettre à la loi, si ce contrat social et cette loi étaient établis *non* par et pour le peuple, c'est-à-dire *sans* une condition égale pour tous, mais par une minorité défendant ses propres privilèges et ses propres intérêts sous la bannière d'un prétendu bien commun. Ainsi, pourquoi le peuple souverain, formé de particuliers, s'enchaînerait-il, s'offenserait-il⁶⁰? Pourquoi le peuple s'embarrasserait-il d'un pouvoir despotique qu'il s'infligerait à lui-même? Ainsi donc, à cette étape-ci de notre recherche, ne serait-il pas *peu justifié* de craindre une forme de despotisme au sein de la conception rousseauiste de la souveraineté?

2.2.2.2 Débat public et formation de la volonté générale

Nous pouvons toutefois reconnaître que Rousseau ne semble guère favorable à la délibération au sens aristotélicien, c'est-à-dire aux débats, aux discussions - éléments pourtant constitutifs des démocraties classiques pour plus d'un commentateur⁶¹. Dès la multiplication des débats et des idées lors des assemblées du peuple législatif, Rousseau décèle la fin de la communauté dans des déchirements perpétuels. Le philosophe requiert de la part du peuple souverain une conformité la plus parfaite à la volonté générale... tous doivent décider pour tous, « tout le peuple statue sur tout le peuple »⁶². Les discussions et les débats risquent de *pervertir* le sens de l'intérêt commun en le colorant d'autant d'intérêts particuliers qu'il y a de positions individuelles. Mais comment l'intérêt de l'individu peut-il s'affirmer au sein d'une volonté générale qui refuse les débats et les discussions? Rousseau conçoit-il le politique de façon trop exigeante, voire irréaliste? Comment intégrer la liberté individuelle et celle des groupes minoritaires dans un tel silence de la différence? Ces questions s'avèrent pertinentes, mais elles ne prennent pas en considération la conception particulière de l'individu et du politique chez Rousseau.

⁵⁷ Robert Derathé, note, Du Contrat social de Rousseau, liv. I, chap. VI, p.1445.

⁵⁸ Thomas Hobbes, Le citoyen, chap. VI, XIV, p.159.

⁵⁹ Jean-Jacques Rousseau, Du Contrat social, liv. III, chap. X, O.C., III, p.423.

⁶⁰ Jean-Jacques Rousseau, Du Contrat social, liv. II, chap. IV, O.C., III, p.373 et liv. I, chap. VII, O.C., III, p.363.

⁶¹ Notons que John W. Chapman, Rousseau - Totalitarian or Liberal? (p.124) est l'un de ces commentateurs.

⁶² Jean-Jacques Rousseau, Du Contrat social, liv. II, chap. VI, O.C., III, p.379.

Tout au long de l'histoire de la philosophie, nous retrouvons diverses conceptions anthropologiques, dont quelques-unes qui s'éloignent de celle esquissée par Rousseau. Pour l'une de ces conceptions, l'individu est défini comme volonté *partiellement* déterminée ayant à se former librement par le débat rationnel, par la multiplicité des points de vue et par le programme de partis⁶³. Grâce aux réflexions de certains commentateurs et de certains théoriciens du libéralisme, on peut comprendre que la loi est ainsi le résultat de la délibération générale issue de ces associations partielles⁶⁴. Cette loi n'est qu'une décision majoritaire emportant la conviction du plus grand nombre pour une période déterminée, sans plus. Inévitablement, dans cette reconnaissance de l'impossible conformité aux divers points de vue, la minorité « déçue » peut faire valoir ses intérêts entre deux élections⁶⁵. Le politique est défini comme un débat constant et libre entre diverses valeurs, il est « le résultat de ce jeu d'intérêts »⁶⁶. Au sein d'une telle conception, le politique tend vers l'universel mais il ne prétend pas l'atteindre, il n'est qu'« une question d'approximations successives »⁶⁷. La discussion, en ce contexte, s'avère elle seule capable de corriger le tir et de souligner « toute la force et la valeur de l'esprit humain »⁶⁸.

Par contre, l'œuvre de Rousseau offre une conception fort différente de l'être humain et du politique. L'individu qui participe aux assemblées du pouvoir législatif devrait, comme nous l'avons noté précédemment, savoir *déjà* ce qui est conforme ou non à la volonté générale, à l'universel⁶⁹. Sa volonté est déterminée, d'où l'absence de débat et de communication entre les citoyens lors du vote. Nous pouvons aussi remarquer l'absence d'associations partielles et de partis⁷⁰. Or, comment Rousseau justifie-t-il l'absence de débat et de communication? Comment le philosophe en vient-il à affirmer qu'il est préférable pour la communauté politique qu'il n'y ait point d'associations partielles? Et finalement, comment Rousseau peut-il souligner la liberté des citoyens si la volonté de ces derniers est *prédéterminée*?

⁶³ Bernard Manin, *op. cit.*, p.93.

⁶⁴ Voici quelques-uns de ces commentateurs: Manin, Ritter, Talmon et Sabine. Concernant Sabine, on peut consulter notamment son article « The Two Democratic Traditions », *The Philosophical Review*. Quant au philosophe Locke, il se présente comme l'un des théoriciens du libéralisme.

⁶⁵ Bernard Manin, *op. cit.*, p.90.

⁶⁶ Lester G. Crocker, *op. cit.*, p.109.

⁶⁷ J.-L.Talmon, *op. cit.*, p.12.

⁶⁸ John Stuart Mill, *op. cit.*, p.90.

⁶⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, liv. IV, chap. II, O.C., III, p.441.

⁷⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, liv. II, chap. III, O.C., III, pp.371-372.

Nous nous pencherons sur le problème des associations partielles plus loin; pour l'instant, abordons la question des débats et des discussions chez Rousseau. L'absence de débat ne signifie pas que les individus restent étrangers à la volonté générale⁷¹; la volonté générale ne cherche pas à s'imposer de l'extérieur et de force aux citoyens, elle *émane* des « je » qui forment la communauté. Or, ces « je » sont intéressés par eux-mêmes et par le « nous » qu'ils façonnent avec autrui. Ainsi, en stipulant un intérêt commun sous l'égide duquel la société évolue, les individus poursuivent aussi leurs propres intérêts privés sans nuire à autrui⁷². D'où une volonté générale synonyme de l'intérêt commun qui se dégage une fois les divers intérêts particuliers opposés « annulés »⁷³, un peu à la manière d'une sommation vectorielle en algèbre. Une telle volonté générale assure un cadre formel commun où chacun pourra poursuivre ses propres intérêts dans un respect réciproque et dans une protection assumée par toute la communauté.

Ainsi, le citoyen se retrouve dans la volonté générale, mais quel est le chemin qui y conduit? Le débat ne pourrait-il pas éclairer les citoyens sur ce qu'est le bien commun et sur la relation que les citoyens doivent entretenir avec celui-ci? N'y a-t-il pas un danger qu'une société s'aveugle sur elle-même si elle ne s'échange pas afin d'éclairer ses décisions⁷⁴? Ne pourrions-nous pas affirmer avec Crocker que « loin d'être un « safeguard », une telle doctrine ouvre les portes à des actes arbitraires »⁷⁵? Le remède de Rousseau vise à éliminer les conflits d'intérêts particuliers, mais ce faisant, ne risque-t-il pas de compromettre tout le processus délibératif formant, pour certains, l'essence du processus démocratique? Et Rousseau ne risque-t-il pas d'isoler les individus et de vider de tout sens la participation du peuple au politique? Voilà des interrogations importantes qui, sans remettre en question la fin ultime de la pensée politique de Rousseau, soulignent les dangers entourant les *moyens* choisis par le philosophe afin de « protéger » la pureté du bien commun.

⁷¹ Jean-Jacques Rousseau, *Fragments politiques*, IV, 5, p.492.

⁷² Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, liv. II, chap. I, O.C., III, p.368. Cf. Maurizio Viroli, *op. cit.*, p.111.

⁷³ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, liv. II, chap. III, O.C., III, p.371 et *Idem*, *Écrits sur l'Abbé de Saint-Pierre*, *Polysynodie de l'Abbé de Saint-Pierre*, chap. IX, O.C., III, p.628. En fait, ces intérêts ne sont pas complètement éliminés, selon Viroli, puisque les individus les conservent. Cf. Maurizio Viroli, *op. cit.*, p.111.

⁷⁴ John W. Chapman, *op. cit.*, p.142.

⁷⁵ C'est nous qui traduisons. Voici le texte original: « Far from being a safeguard, such a doctrine opens the doors to arbitrary acts. » Lester G. Crocker, *Rousseau's Social Contract. An interpretive Essay*, p.85.

2.2.2.3 Minorités et volonté générale

Abordons maintenant l'étude des groupes minoritaires qui sont en désaccord avec ce qui fut entériné par le souverain. Que deviennent-ils une fois en marge de la volonté générale? Dans la conception rousseauiste du politique, les minorités ne constituent pas un problème difficile à résoudre, car il s'agit de volontés particulières, qui, par leur caractère privé, s'excluent d'*elles-mêmes* du politique. Les intérêts de ces minorités sont séparés de ceux de l'État, ces intérêts strictement personnels se placent hors de la communauté politique en formant une petite société privilégiée⁷⁶. En fait, pour Rousseau, ces minorités au sein de la grande association sont composées par des individus qui tentent d'ébranler les fondements de la communauté du contrat social en détruisant la réciprocité, en détournant les décisions du législatif en leur faveur et en leur préférence. Or, les intérêts privés et les volontés particulières doivent être tenus à distance au moment d'arrêter les décisions politiques⁷⁷ et ce, à l'instar des cités antiques. Ces individus qui cherchent à instituer par tous les moyens leur pouvoir arbitraire « digne » de celui des maîtres despotiques décrits par Rousseau dans le second état de nature, le philosophe les exclut. Puisque ces minorités sont assoiffées de débats afin d'« égarer » le peuple et de le perdre dans une rhétorique éloquente masquant leur véritable intention - c'est-à-dire s'approprier le pouvoir pour ne réaliser que leurs intérêts privés⁷⁸ - Rousseau juge qu'il ne peut les considérer comme des membres du corps politique. Ainsi, comme nous l'affirmions, les membres de petites associations partielles se bannissent *eux-mêmes* du politique avant d'en être écartés, de façon plus formelle, par le corps politique.

Le raisonnement de Rousseau sur ce point peut être valable si une minorité tente, avec toute sa *mauvaise foi*, de renverser le souverain. Or, comment juger de cette mauvaise foi? Comment, en définitive, peut-on exclure *sans ambiguïté* une minorité? Sur quels critères Rousseau justifie-t-il cette condamnation *a priori* des groupes minoritaires? Les minorités sont-elles nécessairement porteuses de mauvaises intentions à l'égard de la communauté souveraine? N'y a-t-il pas un risque d'abus dans la réalisation *pratique* d'un tel objectif? Dans le second livre Du Contrat social, Rousseau stipule dans le chapitre *Du Droit de vie et de mort* que dès l'instant où un membre de la cité attaque le droit social, il déclare la guerre à l'État, devient un traître à la patrie, et cesse d'en être membre. Le droit de tuer le rebelle se

⁷⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Écrits sur l'Abbé de Saint-Pierre, Jugement sur la Polysynodie*, O.C., III, pp.644-645.

⁷⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, liv. II, chap. I, O.C., III, p.368.

⁷⁸ Rousseau fait d'ailleurs allusion aux savants et aux orateurs d'Athènes. Cf. Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, O.C., III, p.246.

fonde ainsi sur le droit de guerre. Mais pourtant, dans le chapitre *De l'esclavage* du premier livre, Rousseau précise que « la guerre » est « une relation d'État à État » et ne peut ainsi viser le particulier. Ne pouvons-nous pas déceler une contradiction entre ces deux chapitres sur la question de la guerre? Dans ces conditions, sur quel droit se fonde le droit d'exiler ou d'éliminer le traître?

Plusieurs commentateurs ont soulevé le problème, notamment Derathé⁷⁹, mais peu ont tenté d'y trouver une solution ou, du moins, d'y apporter quelques éclaircissements. Le chapitre sur le *Droit de vie et de mort* semble pourtant des plus importants, car il trace peut-être la voie aux abus possibles d'un État fondé sur une volonté générale qui ne tolère point la différence. Ce sont d'ailleurs de tels dangers que tente de souligner Lefranc dans deux articles parus dans la *Revue de l'enseignement philosophique*. Selon ce commentateur, les galériens de Gênes cités en exemple par Rousseau offrent l'une des preuves qui dévoile toute l'importance accordée aux prisons dans la réalisation pratique du contrat social. Ceux qui sont dignes de la liberté - soit les véritables citoyens se conformant à la volonté générale - pourront jouir de cette liberté sans être victimes du mauvais exemple des malfaiteurs⁸⁰ gardés dorénavant au cachot. Soulignons cette phrase de Rousseau: « Dans un pays où tous ces gens-là [les malfaiteurs] seraient aux galères, on jouirait de la plus parfaite liberté. »⁸¹

Ainsi, dans la mesure où la volonté générale est infaillible, où le souverain est le seul juge du droit, le citoyen n'a aucun droit d'opposition à l'égard du pouvoir souverain sans quoi il risque d'être réduit à l'esclavage, l'exil ou la peine de mort... La notion de « malfaiteur » qu'on retrouve au chapitre *Du Droit de vie et de mort* risque de prendre une grande extension selon Lefranc⁸². C'est pourquoi il ne voit pas de distinction *nette* entre opposant et ennemi public; comme si le simple opposant lors des assemblées, comme si cet individu qui fait naître les discussions était déjà passible d'exil ou de peine de mort dès le moment où il remet en question la conformité *totale* exigée par le contrat. En poussant à l'extrême le caractère infaillible et tout-puissant de la volonté générale, la cité idéale de Rousseau cherche à atteindre l'homogénéité absolue qui suppose l'élimination de tout élément perturbateur, élément pouvant détruire le projet du contrat social.

⁷⁹ « Les efforts que fait ici [liv. II, chap. V] Rousseau pour accorder son argumentation avec sa conception de la guerre exposée au livre précédent, ch. IV, me paraissent vains. » Robert Derathé, note, *Du Contrat social* de Rousseau, liv. II, chap. V, O.C., III, p.1460.

⁸⁰ Jean Lefranc, *op. cit.*, pp.26-27.

⁸¹ Jean-Jacques Rousseau, note, *Du Contrat social*, liv. IV, chap. II, O.C., III, p.440.

⁸² Jean Lefranc, *op. cit.*, p.27.

Afin d'approfondir la compréhension de la pensée complexe de Rousseau et de répondre aux articles de Lefranc, Beyssade se base plutôt sur la distinction « dedans »/« dehors »⁸³. Il établit que l'opposant au sens restreint et les galériens de Gênes, par exemple, demeurent au sein du corps politique et soumis aux lois qu'ils ont ratifiées. Quant au malfaiteur qui viole les lois par ses actes, il s'exclut dès lors de la communauté et entre en guerre avec l'État. Le même sort est réservé à l'esclave. Analysons, dans un premier temps, l'argumentation de Beyssade au sujet des individus au sein du corps politique (« dedans »). Les membres qui se plient à la loi qu'ils ont eux-mêmes choisie composent le corps politique. Les prisonniers de Gênes sont un modèle de liberté, car ils se soumettent à la loi qu'ils ont ratifiée de façon volontaire. Belle et juste application de la devise *Libertas* que nous retrouvons justement inscrite sur les fers et devant les prisons des galériens. Pour Beyssade, les galères incarnent, dans le Contrat social, le chemin nécessaire pour retrouver la digne voie de la volonté générale, elles symbolisent la liberté à la fois pour les honnêtes citoyens et pour les prisonniers. Le commentateur fait même remarquer que dans la formule « dans un pays où tous ces gens-là seraient aux galères, on jouirait de la plus parfaite liberté », le « on » englobe à la fois prisonniers et non-prisonniers⁸⁴. À l'instar des galériens de Gênes, l'opposant - au sens restreint - subit une peine de la part du souverain, davantage en tant que citoyen ayant collaboré volontairement aux lois qui le condamnent qu'en tant qu'ennemi de l'État. L'opposant au sens restreint, c'est cet individu qui éveille les débats lors des assemblées pour la ratification des lois; il ne voit point la volonté générale et doit donc être remis sur la bonne voie, par l'entremise d'une peine qui le touche comme membre de l'État. Mais à la fois pour le galérien et pour l'opposant au sens restreint, il ne s'agit pas de l'application de la théorie exposée dans le chapitre *Du Droit de vie et de mort* selon Beyssade, car les individus désobéissants restent sous le joug du droit politique et civil, ils demeurent « dedans ».

Cependant, pour les individus qui sont ou deviennent extérieurs au corps politique (« dehors »), le droit qui s'applique pour ces non-membres de l'État est le droit de nature et de guerre. Prenons l'exemple du malfaiteur qui viole les lois par ses actes. Ce malfaiteur, qui fut originellement membre de l'État, se désigne publiquement comme ennemi. Il se place lui-même *en dehors* du corps politique en déclarant la guerre aux lois et, par là, à la nation. Dans un tel contexte, où l'état de guerre est décrété entre souverain et rebelle, seules les lois de la

⁸³ Jean-Marie Beyssade, « Ou contrat social ou esclavage », Revue de l'enseignement philosophique, 33^e année, n° 2, Décembre 1982-Janvier 1983, p.42.

⁸⁴ Jean-Marie Beyssade, *op. cit.*, pp.51-52.

nature et de la conservation règnent: l'un des deux doit périr, d'autant plus si le malfaiteur risque de décomposer le corps politique par sa mauvaise influence: « c'est parce que sa « désertion »⁸⁵ est contagieuse et pour ainsi dire exemplaire, parce que la rébellion vient du dedans, qu'« il faut qu'il périsse ». C'est parce qu'il s'est reconnu membre de l'État qu'« il doit en être retranché » »⁸⁶... La force du souverain étant inévitablement plus considérable que celle du rebelle, ce traître doit donc mourir (il est toujours *dans* l'État mais décédé) ou être exilé (il est *hors* de l'État mais vivant) cette fois « moins comme citoyen que comme ennemi », précise Beyssade en reprenant le texte de Rousseau⁸⁷.

Après la présentation des diverses interprétations et des discussions entourant certains passages provocants de l'œuvre de Rousseau sur le sort réservé aux individus qui s'écartent de la volonté générale, nous ne pouvons passer sous silence la présence des chaînes, des prisons et des galères pour parvenir à une véritable liberté sans dissension ni représentation. En dépit des visées qui demeurent toujours l'égalité, la liberté et l'autonomie, les *moyens* employés ne comportent-ils pas des risques? Est-ce que les auteurs des moindres dissensions risquent d'être enchaînés, voire même tués?

Il semble donc qu'il y ait un danger d'hégémonie de la volonté générale, en ce sens qu'une unanimité et une uniformité sont exigées des individus au sein de la communauté politique. Les individus doivent « être homogènes dans leurs croyances et dans leur conduite »⁸⁸ sans quoi ils risquent de graves conséquences, puisque les minorités sont *de facto* exclues du corps politique. En même temps, cependant, si Rousseau exige que l'on s'approche de l'unanimité sur les questions importantes et graves⁸⁹, c'est qu'un vote par majorité simple risque de créer une vaste minorité. En ce cas, l'exigence d'unanimité se veut - certes paradoxalement - « respectueuse » des minorités en les rendant improbables. Cernons maintenant sous un autre angle le passage du Contrat social dans lequel Rousseau fait référence à la nécessité pour tous les citoyens d'être libres, et ce, même s'il faut les forcer.

⁸⁵ Jean-Jacques Rousseau, Du Contrat social, note, liv. III, chap. XVIII, O.C., III, p.436.

⁸⁶ Jean-Marie Beyssade, *op. cit.*, p.45.

⁸⁷ Jean-Jacques Rousseau, Du Contrat social liv. II, chap. V, O.C., III, p.376.

⁸⁸ C'est nous qui traduisons. Voici le texte original: « [...] in which people are homogeneous in beliefs and conduct, directed by a « collective conscience » that imposes a totality of sentiments. » Lester G. Crocker, *op. cit.*, p.67.

⁸⁹ Jean-Jacques Rousseau, Du Contrat social, liv. IV, chap. II, O.C., III, p.441.

2.2.2.4 Individus forcés d'être libres ou esclaves?

L'analyse de la très controversée formule « on le forcera d'être libre », tirée du premier livre du Contrat social au chapitre VII, exige une étude plus approfondie de la conception rousseauiste de la liberté, de la souveraineté et de la loi. Selon Crocker, cette expression impliquerait une *dénaturation* du concept de liberté, transformant la liberté en tant que désir - fut-ce le désir d'obéir - en une liberté en tant qu'*obligation*. Viroli se réfère, quant à lui, à une autre interprétation du concept de liberté: il ne s'agit pas d'une volonté qui cherche à se réaliser *sans* contrainte⁹⁰. Cette conception d'une liberté sans contrainte serait plutôt libérale, axée sur la *liberté de chacun*, qui peut mener à la domination ou à l'asservissement de quelques individus, mais dans laquelle l'État ne peut intervenir sans dépasser son strict rôle du maintien de la sécurité. Pour Rousseau, la liberté consiste plutôt à ne point se soumettre à la volonté particulière d'autrui ou à ne point soumettre « la volonté d'autrui à la nôtre. »⁹¹ Ainsi, pour éliminer la suprématie des parties sur le tout, sans pour autant étouffer les particuliers, les citoyens sont forcés d'obéir à eux-mêmes, c'est-à-dire à la volonté générale, et sont forcés d'être libres, puisque le pire, pour Rousseau, c'est d'être soumis aux diktats d'autrui.

À ce sujet et à partir de cette conception de la liberté, Rousseau observe et critique, d'un point de vue original, l'esclavage en notant qu'à la fois le maître et l'esclave ne sont point libres; ils sont dépendants l'un de l'autre⁹². Le maître et l'esclave ne vivent que sous une forme de « complémentarité », d'« utilisation » d'autrui sans égard pour les propres fins de ce dernier. Rousseau poursuit sa réflexion sur la liberté et l'esclavage dans son projet de société, en soulignant que si un particulier cherche à réaliser ses petits intérêts en faisant fi de la volonté générale, s'il refuse d'obéir à la volonté générale et s'il se place *au-dessus* de la loi tel un despote⁹³, alors « le forcer d'être libre » signifie que la communauté rappellera à l'ordre l'individu récalcitrant. En effet, celui-ci devient une menace pour la communauté, les particuliers et lui-même, en mettant en péril un bien supérieur à ses propres caprices, soit le bien commun. De la sorte, un individu forcé par l'ordre civil de se soumettre à la volonté

⁹⁰ Maurizio Viroli, *op. cit.*, p.124.

⁹¹ Jean-Jacques Rousseau, Lettres écrites de la Montagne, lettre VIII, O.C., III, p.841.

⁹² Jean-Jacques Rousseau, Du Contrat social, liv. I, chap. I, O.C., III, p.351 et *Idem*, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, O.C., III, pp.174-175.

⁹³ Jean-Jacques Rousseau, Du Contrat social, liv. III, chap. X, O.C., III, p.423.

générale et à la loi, « n'obéit qu'aux lois et c'est par la force des lois qu'il n'obéit pas aux hommes »⁹⁴, qu'il redevient l'être autonome libre non asservi à des volontés particulières⁹⁵.

Mais si cette conception rousseauiste de la liberté n'implique pas une dépendance aux hommes, exigerait-elle un *esclavage de tous* sous la tutelle de l'État, pour reprendre les mots de Crocker⁹⁶? Et que doit-on comprendre par cette fascination et cette admiration du philosophe à l'égard des anciens, ceux qui légitimaient l'esclavage afin d'assurer la liberté et la démocratie? Cela signifie-t-il la nécessité d'asservir certains individus pour assurer une démocratie directe? De telles pistes laissent présager une interprétation très incriminante pour Rousseau, en faisant référence à l'expression « le forcer à être libre ».

Rousseau cite à maintes reprises l'exemple des anciens. Or, chez les anciens, notamment chez les Spartiates, la liberté et la souveraineté sont rendues possibles par l'esclavage de la majorité. Faut-il que la majorité soit esclave pour que quelques-uns puissent jouir de la liberté? Un passage du Contrat social est fort embarrassant à cet égard:

« Quoi! la liberté ne se maintient qu'à l'appui de la servitude? Peut-être. Les deux excès se touchent. [...] Il y a de telles positions malheureuses où l'on ne peut conserver sa liberté qu'aux dépens de celle d'autrui, et où le citoyen ne peut être parfaitement libre que l'esclave ne soit extrêmement esclave. Telle était la position de Sparte. »⁹⁷

Et pourtant, il existe également de nombreux passages dans l'œuvre de Rousseau qui condamnent sans ambiguïté l'esclavage, en soutenant l'illégitimité et l'absurdité de renoncer, de gré ou de force, à la liberté tant pour un individu que pour un peuple. Il semble que Rousseau s'inspire des anciens non pas pour faire une improbable apologie de l'esclavage, mais plutôt une apologie de la démocratie directe. Ceci étant dit, pouvons-nous dire que Rousseau s'est tout de même « enfermé dans un dilemme »⁹⁸ en condamnant à la fois la représentation du pouvoir souverain et toute forme d'esclavage? Rousseau semble déchiré: d'une part, il y a le modèle des cités anciennes où les citoyens participent directement au politique et le philosophe voudrait réaliser ce modèle antique au cœur des sociétés modernes; d'autre part, il y a les

⁹⁴ Jean-Jacques Rousseau, Lettres écrites de la Montagne, lettre VIII, O.C., III, p.842.

⁹⁵ Hans Barth, *op. cit.*, p.43.

⁹⁶ Lester G. Crocker, *op. cit.*, p.72.

⁹⁷ Jean-Jacques Rousseau, Du Contrat social, liv. III, chap. XV, O.C., III, p.431.

⁹⁸ Bertrand de Jouvenel, note, Du Contrat social de Rousseau, liv. III, chap. XV, p.306.

grandes populations des cités modernes qui rendent nécessaires un modèle politique représentatif, ce que Rousseau ne peut nier.

Déchiré entre l'idéal antique « en voulant que tout vienne du peuple »⁹⁹ et les exigences du réel où il devient difficile d'actualiser à la lettre le projet du Contrat social, soulignons que Rousseau conserve son exigence de souveraineté populaire afin de préserver la liberté et l'égalité de *tous* et de *chaque* individu. Par ailleurs, le philosophe reconnaît une certaine forme de représentation du pouvoir législatif *si* la représentation devient inéluctable en prenant pour exemple les communautés très peuplées. Toutefois, le renouvellement fréquent des représentants est une obligation formelle¹⁰⁰. Ces délégués ne sont que « les porte-parole du peuple qui les élit »¹⁰¹, ils doivent s'assujettir à la volonté du corps politique, à la volonté du peuple¹⁰². Si des représentants cherchaient à favoriser leurs intérêts particuliers, ils seraient alors destitués par le peuple souverain. Par conséquent, si les anciens avaient plus de sens civique en participant au politique que d'humanité en légalisant l'esclavage, « les modernes pourraient être à la fois humains et civiques, selon Halbwachs, s'ils étaient moins lâches, moins esclaves de leurs besoins. »¹⁰³ Rousseau refuse donc l'implication indirecte de l'esclavage à sa théorie politique, même si cela a pu paraître peu évident dans le passage cité ci-dessus. Rousseau, partisan de l'esclavage? Il y a trop de passages qui réfutent cette thèse. Ce refus de l'esclavage vient clairement contredire la thèse de Crocker faisant de Rousseau un défenseur de l'esclavage qui « forcerait » les citoyens d'être libres au sein du contrat social. Forcer les citoyens à être libres, c'est plutôt forcer les citoyens à être cohérents face aux lois et face à la responsabilité de les choisir et de les respecter.

2.2.2.5 Solution politique de Rousseau et sa critique du libéralisme

Le reproche adressé à Rousseau au sujet de sa position en faveur de l'esclavage s'appuie notamment sur le fait que le philosophe ne propose pas une conception *libérale* du politique et devient, par là-même, suspect aux yeux de certains. Mais le lien du libéralisme à l'anti-esclavagisme n'est pas *nécessaire* car, enfin, certains penseurs libéraux furent aussi

⁹⁹ Robert Derathé, note, Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps, p.277.

¹⁰⁰ Jean-Jacques Rousseau, Considérations sur le gouvernement de Pologne, VII, O.C., III, pp.978-979.

¹⁰¹ Robert Derathé, *op. cit.*, p.277.

¹⁰² Jean-Jacques Rousseau, Considérations sur le gouvernement de Pologne, VII, O.C., III, pp.979-980.

¹⁰³ Maurice Halbwachs, note, Du Contrat social de Rousseau, liv. III, chap. XV, p.342. C'est nous qui soulignons.

partisans de l'esclavage. En outre, ne pourrait-on pas renverser la situation et accuser les libéraux de réduire les individus à l'esclavage devant le pouvoir des corporations et des associations partielles¹⁰⁴? Il importe ici d'analyser le rapport entre l'individu et la communauté dans les sociétés libérales, puisque c'est à la lumière de ce rapport que Rousseau est sévèrement condamné - pensons aux thèses de Crocker et à celles de Talmon.

Ainsi, en comparant la conception rousseauiste du politique à celle des libéraux classiques, ces derniers offrent-ils, plus que l'œuvre de Rousseau, un cadre assurant « concrètement » la libre formation de la volonté individuelle et la libre expression des minorités? Rousseau n'est-il pas plus franc dans sa réflexion sur la souveraineté absolue, sur les rapports entre la volonté générale et l'individu ainsi que sur les dangers entourant la formation de minorités que les théoriciens libéraux le sont en pratique? La liberté de choisir parmi une infinité de perspectives, à la lumière de la délibération et des divers programmes de partis, n'est-elle pas aussi utopique que l'unanimité propre à la volonté générale? Pourrait-on douter de la capacité pour le peuple de suivre le débat entourant les choix pour la communauté alors que ce débat semble devenir, dans le contexte libéral, le monopole de quelques professionnels, des experts de la scène politique¹⁰⁵? De la façon la plus authentique, les citoyens peuvent-ils façonner leur propre point de vue? Existe-t-il une réelle multiplicité de choix libres pour l'individu ou ces choix ne reposent-ils pas plutôt sur l'influence qu'exercent *quelques* partis, groupes de pression et corporations sur les médias ainsi que sur le citoyen, pour faire pencher la balance d'un seul côté¹⁰⁶? Les professionnels du politique se donnent-ils pour tâche de *fabriquer le consentement*¹⁰⁷? Alors, que reste-t-il de la liberté de l'individu dans les démocraties libérales? Que reste-t-il de la souveraineté de l'État si elle est limitée et divisée au point d'être impuissante, au point de ne plus pouvoir être au service de tous les citoyens et de se retrouver ainsi sous la domination de divers groupes d'intérêts¹⁰⁸? Certains pourraient répliquer que même si les individus semblent envahis par des luttes de pouvoir entre différentes associations et corporations, ils ont néanmoins, sur le plan théorique, une garantie absolue qu'aucun pouvoir n'étouffe la multiplicité des points de vue... Pourtant, cette « multiplicité » et cette « diversité » sont peu respectées en pratique. Elles sont plutôt

¹⁰⁴ Cf. John Saul, *La civilisation inconsciente*, p.40 et suivantes.

¹⁰⁵ Cornelius Castoriadis, « La polis grecque et la création de la démocratie », *Le Débat*, n° 38, Janvier-Mars 1986, p.133.

¹⁰⁶ John Saul, *op. cit.*, pp.55 et 74. Nous pouvons consulter également l'œuvre de Noam Chomsky, et d'Edward Herman, *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media*.

¹⁰⁷ Nous faisons référence au titre du livre de Chomsky et de Herman précédemment cité.

¹⁰⁸ Robert Derathé, *op. cit.*, p.362.

soumises au pouvoir des plus forts, souvent avatagés sur le plan économique. Le but pratique de ces associations partielles étant, en définitive, de rallier la majorité et de détenir une sorte de monopole de l'opinion.

Force est de constater, à la lumière de ces réflexions et de ces interrogations, le caractère irréconciliable de la pensée de Rousseau et de celle des libéraux sur la question de la souveraineté et de la volonté générale. La démocratie libérale reconnaît ses limites à un point tel qu'elle doit nécessairement restreindre la puissance souveraine - assurée par un individu ou un groupe d'individus - pour éviter de s'exposer aux pires abus¹⁰⁹. Fondée sur un jeu d'intérêts, la démocratie libérale prend pour remède ce qui l'empoisonne: en admettant la légitimité des associations partielles, en particulier celle du gouvernement, la démocratie libérale ne peut qu'imparfaitement tendre vers le bien commun. L'opposition des groupes d'intérêts ou des partis devient nécessaire pour contrebalancer le pouvoir, pour assurer la défense de ceux qui ne sont pas au pouvoir.

Chez Rousseau, l'idée est tout autre: le pouvoir souverain est absolu, mais sans danger *théorique*. Il est fondé sur la participation de tous les individus membres de la collectivité, ce qui élimine à la fois le besoin de groupes d'intérêts et la domination possible d'une minorité, tout en assurant une condition égale pour tous. Sa réflexion souligne l'absurdité de vivre en communauté tout en essayant, constamment, de défendre son propre intérêt aux dépens de celui du « nous ». Cela revient à assujettir le « nous » à ses intérêts personnels en se soustrayant aux exigences de l'intérêt commun¹¹⁰. Cette absurdité, nous la retrouvons tout particulièrement dans les sociétés modernes qui penchent en faveur d'une liberté synonyme d'indépendance. Pourquoi rester en communauté si les individus orientent les décisions de la cité vers la satisfaction de leurs propres caprices sans grand égard pour autrui, sans obligation commune venant limiter leur moi¹¹¹? « Il y a désordre là où chaque individu se conçoit comme le centre autour duquel le tout doit s'organiser » souligne Viroli¹¹² car ainsi, immanquablement, il y a des maîtres et des serviteurs, et la communauté se constitue lentement en régime despotique pour le bénéfice d'une poignée d'individus. Dans cette « société » fragmentée, semblable à celle du deuxième état de nature, il existe peut-être une certaine sécurité assurée

¹⁰⁹ Ernst Cassirer, « Le problème Jean-Jacques Rousseau », partie III, *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 4, Octobre-Décembre 1986, p.520.

¹¹⁰ Guy Besse, « De Rousseau au communisme », *Europe*, n° 391-392, Novembre-Décembre 1961, p.176.

¹¹¹ Alain Renaut, *op. cit.*, p.46.

¹¹² Maurizio Viroli, *op. cit.*, p.31.

par un État minimal, mais il n'existe plus, selon Rousseau, de liberté au sens véritable, suite à la domination de volontés particulières issues notamment de sociétés partielles.

2.3 Pouvoir législatif, sociétés partielles et gouvernement

À la fois moderne (en liant le politique au fondement individualiste du contrat social) et ancien (en accordant la souveraineté directe au peuple), Rousseau s'inscrit encore entre ces deux courants de pensée par ses réflexions sur les associations partielles et sur le pouvoir exécutif. Comme nous l'avons tout juste abordé en partie, Rousseau veut supprimer les associations partielles¹¹³, les partis, ou du moins en limiter le plus possible l'influence afin de conserver la souveraineté du pouvoir législatif. Les associations de citoyens, du seul fait qu'elles sont privées, sont contraires à l'intérêt public d'après l'œuvre de Rousseau. Il faut bien comprendre que si les intérêts individuels divergents s'annulent lors du vote pour établir l'intérêt commun, les intérêts des sociétés partielles s'annulent plus difficilement¹¹⁴. Ces intérêts privés tentent plutôt de défier la volonté publique afin d'assurer la domination de l'une des sociétés: « alors il n'y a plus de volonté générale, et l'avis qui l'emporte n'est qu'un avis particulier. »¹¹⁵ Cette tendance à usurper la volonté générale est particulièrement forte chez les membres du pouvoir exécutif.

En effet, alors que la volonté des individus membres de l'exécutif ne devrait posséder aucune influence, celle du gouvernement devrait être faible et celle du souverain dominante¹¹⁶. Cependant, l'ordre de ces volontés tend « naturellement » à être renversé au détriment de cette dernière. La conséquence? Quelques individus formant le corps gouvernemental veulent, dans « un effort continu »¹¹⁷, s'attribuer le pouvoir législatif et concevoir les lois en fonction de leurs intérêts. Le despotisme s'enracine, la loi n'est plus celle du souverain pour le peuple souverain, elle est dominée par des intérêts particuliers qui veillent à étouffer la volonté générale pour leur propre fin. Rousseau critique tout particulièrement la volonté de corps des associations partielles (gouvernement, partis politiques), le pouvoir de ces groupes qui, sous la prétention de défendre des intérêts collectifs pour le bien-être de tous, ne cherchent en fait

¹¹³ Jean-Jacques Rousseau, Du Contrat social, liv. II, chap. III, O.C., III, p.372.

¹¹⁴ Cf. Émile Durkheim, *op. cit.*, p.140.

¹¹⁵ Jean-Jacques Rousseau, Du Contrat social, liv. II, chap. III, O.C., III, p.372.

¹¹⁶ Jean-Jacques Rousseau, Du Contrat social, liv. III, chap. II, O.C., III, p.401.

¹¹⁷ Jean-Jacques Rousseau, Du Contrat social, liv. III, chap. X, O.C., III, p.421.

qu'à obtenir des privilèges pour leurs membres. Le danger est camouflé dans les associations partielles: l'intérêt d'un groupe ou d'un parti *paraît* toujours viser le bien du plus grand ensemble d'individus. Il *semble* en faveur de la volonté générale plutôt qu'en faveur de l'intérêt de particuliers épars. Or, de telles associations de particuliers, « 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 »¹¹⁸, le peuple étant vite oublié.

Si, dans un premier temps, Rousseau condamne l'influence des associations partielles, il poursuit sa réflexion en centrant son attention sur le gouvernement - une association partielle à la fois inévitable et potentiellement dangereuse. Afin de préserver le pouvoir législatif de l'influence d'intérêts privés, Rousseau distingue ce pouvoir de l'exécutif. Seul l'exécutif veille à l'application des lois dans les cas particuliers¹¹⁹ alors que le législatif ratifie toutes les lois. Ces deux pouvoirs ne sont pas vraiment séparés selon Derathé¹²⁰, malgré l'affirmation de Rousseau en ce sens dans le Contrat social¹²¹. En effet, puisque l'exécutif est sous la direction du peuple souverain, « le gouvernement n'existe que par le souverain »¹²². Et bien que le gouvernement puisse prendre diverses formes, bien qu'il y ait plusieurs façons de concevoir la formation de l'exécutif¹²³, seule une autorité souveraine assumée par le peuple et assurant la tutelle de l'exécutif peut maintenir le caractère général des lois et ainsi prévenir l'usurpation de la souveraineté par un individu ou un groupe d'individus.

Ainsi, Rousseau est réaliste et méfiant: le pouvoir législatif doit sans cesse être vigilant afin de maintenir l'exécutif sous sa domination. Toutefois, le vice est là: l'exécutif, composé d'un ou de plusieurs individus, cherche continuellement à s'emparer du pouvoir législatif et à empiéter sur la souveraineté, d'autant que l'exécutif gouverne de façon permanente et le législatif, de façon intermittente¹²⁴. Inéluctablement, par « un mouvement naturel irrésistible »¹²⁵, le pouvoir souverain court à sa perte. Pour Constant, ce vice inhérent à la constitution du corps politique signifie en fait que le véritable pouvoir n'est point celui du

¹¹⁸ Émile Durkheim, *op. cit.*, p.144.

¹¹⁹ Jean-Jacques Rousseau, Du Contrat social, liv. III, chap. I, O.C., III, pp.395-396.

¹²⁰ Robert Derathé, « Les rapports de l'exécutif et du législatif chez J.-J. Rousseau », Rousseau et la philosophie politique, Annales de philosophie politique, vol. 5, 1965, pp.157-158.

¹²¹ Jean-Jacques Rousseau, Du Contrat social, liv. III, chap. XVI, O.C., III, p.432.

¹²² Jean-Jacques Rousseau, Du Contrat social, liv. III, chap. I, O.C., III, p.399.

¹²³ Jean-Jacques Rousseau, Du Contrat social, liv. III, chap. III à VI, O.C., III, pp.402 à 413.

¹²⁴ Robert Derathé, *op. cit.*, p.163.

¹²⁵ Maurice Halbwachs, commentaire, Du Contrat social de Rousseau, liv. III, chap. XII, p.332.

législatif, mais plutôt celui de l'exécutif¹²⁶. Constant conclut que se donner à tous ne signifie pas se donner à personne, mais plutôt à celui ou à ceux qui, concrètement, assument le pouvoir. La souveraineté accordée au peuple est donc illusoire et camoufle un despotisme.

Sous les apparences d'une conception démocratique du pouvoir, sous l'idéal de souveraineté populaire finalement paralysée par le pouvoir exécutif, Rousseau n'offre-t-il pas plutôt un modèle despotique? N'est-ce pas lui qui, dans un passage d'une lettre à Mirabeau, affirme le caractère illusoire de son projet politique pour les sociétés modernes et la quasi-nécessité d'en rester au despotisme hobbesien¹²⁷? Y aurait-il à la fois présence d'un réalisme et surtout d'un pessimisme chez Rousseau? Il y a certainement ces deux aspects, le dernier étant tout particulièrement déroutant. Toutefois, afin de nuancer cette unique citation en faveur de la théorie hobbesienne, n'oublions pas les différents passages chez Rousseau qui affirment qu'il est préférable - si cela était possible et bien que ce soit peu souhaitable - de revenir au premier état de nature anarchique¹²⁸. Rousseau y préconiserait l'absence de dépendance particulière plutôt que la fausse sécurité des régimes où dominent la volonté particulière de quelques individus et l'absence de la loi souveraine. Contrairement à Hobbes, Rousseau ne peut admettre que le pouvoir arbitraire soit préférable à un état sans autorité¹²⁹. Comment s'assurer, dans de tels régimes despotiques, que le souverain défendra les intérêts de tous? Il ne peut y avoir de certitude. Faut-il avoir une confiance aveugle pour se contenter de tels régimes? Peut-être qu'une certaine sécurité existe, mais elle camoufle le pouvoir d'une minorité qui pourra, au moment jugé opportun, « utiliser » à sa guise le peuple docile. Nous n'avons qu'à penser à ces Grecs qui, enfermés dans l'ancre du Cyclope, vivent tranquillement avant d'y être dévorés¹³⁰... Il est inconcevable, pour Rousseau, que les humains se soient donné des chefs pour les dominer, à moins d'imaginer un peuple de fous. Il faut, selon Rousseau, préférer la liberté à un tranquille esclavage.

¹²⁶ Benjamin Constant, *Principes de politique*, chap. I, O.C., pp.1071 et suivantes.

¹²⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Lettre à M. Le Marquis de Mirabeau le 26 juillet 1767*, *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, introductions et note de C. E. Vaughan, vol. II, pp.160-161.

¹²⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Lettres écrites de la Montagne*, lettre VII, O.C., III, p.828.

¹²⁹ Maurizio Viroli, *op. cit.*, pp.101-102.

¹³⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, liv. I, chap. IV, O.C., III, p.355-356.

2.4 Solutions de Rousseau pour préserver l'intégrité du pouvoir souverain

Conscient de ce désordre des pouvoirs arbitraires, conscient de ce « vice inhérent et inévitable »¹³¹, de la « menace perpétuelle »¹³² entourant le mandat de l'exécutif face au législatif, Rousseau propose, en dépit de son pessimisme, diverses solutions pratiques visant non pas à éliminer complètement ces vices, mais à tenir la puissance législative à l'abri de la corruption. Ainsi, le philosophe espère *retarder* la fin du corps politique, du moins le plus possible... Voici donc en résumé trois formulations de ces « solutions » :

Primo, que seule la volonté générale - la volonté du peuple - doit être la volonté du pouvoir souverain et non une ou des volontés particulières pour éviter l'injustice, la dépendance particulière, la perte de la liberté, de l'égalité ainsi que la perte de l'intérêt commun. Seule la souveraineté du peuple garantit tous les droits individuels dans cette non soumission au pouvoir de quelques individus avides de réaliser leurs intérêts privés.

Secundo, que le pouvoir exécutif, peu importe sa forme, doit demeurer sous la gouverne du législatif - pouvoir absolu, inaliénable et indivisible - pour demeurer une force légitime. Le peuple assemblé doit débiter chacune des réunions fixes et périodiques par deux propositions¹³³: le peuple veut-il conserver cette forme de gouvernement? Accorde-t-il le mandat du gouvernement aux personnes qui en sont chargées actuellement? Par l'activité soutenue du législatif, par la sujétion de l'exécutif au pouvoir souverain, le risque de despotisme peut être repoussé.

Tertio, que les associations partielles ou les ligues, par leur tendance à usurper le pouvoir souverain, doivent être éliminées. Si leur élimination s'avère impossible, il faut les multiplier¹³⁴ et les maintenir sous la tutelle du peuple souverain afin qu'elles s'entredéchirent et en viennent à disparaître... le mal demeure, mais les effets peuvent être, eux aussi, retardés.

Répetons-le, ces conseils pratiques de Rousseau ne font que repousser le pire, sans l'éliminer. Mais n'est-ce pas déjà beaucoup, n'est-ce pas moins désespérant qu'une simple soumission aveugle à la volonté de quelques-uns? Et bien que le pire ne puisse être totalement

¹³¹ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, liv. III, chap. X, O.C., III, p.421.

¹³² Émile Durkheim, *op. cit.*, p.155.

¹³³ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, liv. III, chap. XVIII, O.C., III, p.436.

¹³⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, liv. II, chap. III, O.C., III, p.372.

enrayé, Rousseau nous rappelle qu'il faut toujours « sacrifier le gouvernement au peuple et non le peuple au gouvernement »¹³⁵. Ceci exige de la part des individus un effort soutenu pour ne pas négliger leurs devoirs politiques et leur participation au politique. Certes, certains points demeurent problématiques - pensons à l'absence de débat, au sort réservé aux « ennemis » de l'État. Cependant, la visée démocratique demeure et seule une volonté de détourner ces moyens de leur fin justifierait des réserves. Rousseau avait-il sous-estimé ces dangers? À la lumière de ce qui fut exposé, nous ne le croyons pas.

Afin de concrétiser davantage la théorie exposée sur les associations partielles, Rousseau offre dans ses réflexions sur l'argent et la propriété, d'autres éléments de solution afin de limiter le pouvoir d'une association partielle particulière - l'élite riche - qui distingue son bien propre du bien commun en exploitant autrui.

¹³⁵ Jean-Jacques Rousseau, Du Contrat social, liv. III, chap. I, O.C., III, p.399.

CHAPITRE III: DE LA RICHESSE, DU LUXE ET DE LA PROPRIÉTÉ

« Ce qu'il y a de plus nécessaire, et peut-être de plus difficile dans le gouvernement, c'est une intégrité sévère à rendre justice à tous, et surtout à protéger le pauvre contre la tyrannie du riche. »

Jean-Jacques Rousseau, Discours sur l'économie politique

Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, Rousseau s'insurge contre la mainmise sur le pouvoir souverain par l'exécutif et les sociétés partielles - mainmise qui s'établit presque toujours pour assurer la puissance d'une élite riche. Ce faisant, pour Derathé, « Rousseau s'est montré beaucoup plus clairvoyant que la plupart des écrivains de son siècle en dénonçant le pouvoir politique de l'argent et l'insatiable appétit de domination des riches. »¹ En effet, marqué par l'expansion du commerce et du luxe², le XVIII^e siècle favorise l'essor de la bourgeoisie. Cette bourgeoisie cherche non seulement à accumuler les richesses, mais à détenir en plus tous les pouvoirs pour assurer sa suprématie sur la majorité pauvre. Ne voulant point limiter la pleine jouissance de ses biens matériels et de son pouvoir, l'élite bourgeoise est en quête d'une « liberté » totale, sans égard pour autrui.

Mais qui dit richesse et « liberté » d'une minorité laisse entrevoir misère et pauvreté pour la majorité des individus. Inquiété par cette misère économique qui se perpétue dans une misère politique, Rousseau critique l'aristocratie de sang enracinée dans les privilèges. Il est un fervent « antiféodal »³, mais il poursuit aussi son combat en dénonçant l'ascension de l'aristocratie de l'argent - la ploutocratie. Sensible aux inégalités et aux dépendances qui naissent du luxe ainsi que des écarts entre les richesses, Rousseau propose dans son projet social une régulation de la sphère économique par le politique. Cette subordination de l'économique au politique se reflète aussi dans la conception rousseauiste de la propriété. C'est donc pour éviter toute forme d'assujettissement d'êtres humains à l'influence et au pouvoir d'une poignée d'individus riches que le philosophe s'insurge contre le désordre socio-économique né du « chacun pour soi »... ce « chacun pour soi » financier, qui cherche constamment à gruger l'intérêt commun au nom d'intérêts privés, est synonyme d'injustices

¹ Robert Derathé, Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps, p.362.

² Il s'agit même d'une « apologie du luxe » selon Robert Mauzi, L'idée du bonheur au XVIII^e siècle, p.656.

³ Guy Besse, « De Rousseau au communisme », Europe, n° 391-392, Novembre-Décembre 1961, p.170.

sociales et d'indifférence morale. Or, Rousseau ne peut accepter de telles injustices qui profitent à une minorité d'individus. Ainsi, contrairement à la tradition libérale où l'État ne s'immisce pas dans les contrats privés entre particuliers - contrats qui se situent hors du domaine politique -, l'État rousseauiste intervient « dans tous les cas où l'intérêt du corps politique, sa force, son efficacité peut subir quelque atteinte »⁴ et ce, afin que « la faiblesse particulière fût toujours protégée par la force publique, et chaque membre par tout l'État. »⁵ Pour assurer une telle protection des individus membres du corps collectif, nous pouvons comprendre que Rousseau préconise l'intervention de l'État. Mais jusqu'où l'État doit-il intervenir? La communauté n'aurait-elle pas tendance à profiter de son pouvoir pour non seulement protéger les individus, mais aussi pour envahir leur sphère privée? Paradoxalement, les individus ne seraient-ils pas menacés par la trop grande force protectrice de la communauté? En somme, est-ce que cet interventionnisme trace le chemin à une appropriation de plus en plus totalitaire du privé par l'État? Telle est la problématique de ce chapitre.

3.1 Luxe et richesses

Condamnant la bourgeoisie montante, les arts ainsi que les sciences du XVIII^e siècle qui « étendent des guirlandes de fleurs sur les chaînes de fer dont ils [les hommes] sont chargés »⁶, Rousseau prend pour modèle les anciens qui encensaient les vertus morales et politiques afin de critiquer le luxe né de l'oisiveté et de la paresse⁷. Ce culte du luxe, de l'argent et de biens matériels favorise l'aliénation et la corruption de l'être humain prêt à tout, « à quelque prix que ce soit »⁸, pour s'enrichir toujours davantage. Inévitablement, l'écart des richesses encourage l'*instrumentalisation* de l'être humain, les inégalités et la dépendance mutuelle.

En effet, toute fortune individuelle ne peut s'accumuler sans l'utilisation égoïste de la majorité pour accroître, au seul profit de l'individu, l'écart des richesses. La privation des

⁴ Maurice Halbwachs, commentaire, *Du Contrat social* de Rousseau, liv. II, chap. XII, p.225.

⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, O.C., III, pp.256-257.

⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, O.C., III, p.7.

⁷ Sur le modèle antique, cf. Jean-Jacques Rousseau, *Fragments politiques*, VII, O.C., III, p.517. Sur l'apologie de la cité spartiate et sur la critique de Rousseau envers la cité athénienne, cf. Denise Leduc-Fayette, *J.-J. Rousseau et le mythe de l'antiquité*, p.78. Quant à la critique rousseauiste à l'égard du luxe, de l'oisiveté et de la paresse, on peut consulter notamment le *Discours sur les sciences et les arts*, O.C., III, p.19 et sa dernière réponse à M. Bordes, *Discours sur les sciences et les arts*, O.C., III, p.74. Cf. le commentaire de Bronislaw Baczeko, *Rousseau. Solitude et communauté*, pp.318-319.

⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, O.C., III, p.19.

biens et des fortunes pour la majorité constitue la condition de possibilité de la « grandeur » financière d'une minorité⁹. Selon Rousseau, la fortune de quelques particuliers est ainsi réalisée grâce à la misère des autres et ce, sans égard aux besoins essentiels de ces derniers:

« C'est qu'il y a bien des distinctions à faire entre les richesses exclusives de quelques particuliers et celles qui sont communes à toute une nation. Comme ces mots pauvre et riche sont relatifs, il n'y a des pauvres que parce qu'il y a des riches [...]. On donne le nom de riche à un h[omme] qui a plus de bien que le plus grand nombre n'a accoutumé d'en avoir et l'on appelle pauvre non seulement celui qui n'a pas assez de bien pour vivre, mais celui qui en a moins que les autres. »¹⁰

Dieu n'est-il pas généreux, souligne avec ironie Rousseau, en dotant les riches « d'une douceur très méritoire à supporter les malheurs d'autrui »¹¹? C'est en ne se souciant guère d'autrui, en le manipulant et en l'écrasant par le pouvoir de l'argent que certains individus s'affirment au détriment des autres membres de la collectivité, affirmation qui se prolonge dans un déséquilibre du pouvoir politique. Sous la pression de riches corporations et d'associations partielles, le pouvoir se fragmente et les intérêts particuliers dominent.

Inévitablement, dans une telle instrumentalisation de l'autre, dans une telle *dissociation* de l'intérêt privé de l'intérêt public, les inégalités s'accroissent. Cependant, si Rousseau déplore l'accumulation des richesses par une poignée d'individus et l'asservissement toujours croissant de la majorité, il dénonce aussi les pauvres qui convoitent le luxe et l'argent des riches. Ayant besoin des pauvres pour amasser encore plus de biens, les riches dépendent des pauvres, leur offrent quelques « dédommagements » tout en les exploitant¹². Et les pauvres, qui dépendent des riches pour vivre, en viennent à convoiter un tel luxe, une telle richesse: « lorsque un riche, désabusé, proclame publiquement son échec, chacun pense: « À sa place, j'aurais su être heureux » »¹³. La dépendance mutuelle s'enracine et, semblable aux relations maître-esclave, enlise les êtres humains dans des rapports de comparaison. Chacun se débat dans l'espoir ultime de se hisser *au-dessus* des autres, *par* les autres et *au détriment* des autres. Dans une telle « communauté » fondée sur le règne de l'argent, sur l'accumulation personnelle de biens et sur la jouissance individuelle de ces biens, qu'en est-il de la liberté et

⁹ Maurizio Viroli, *La théorie de la société bien ordonnée chez Jean-Jacques Rousseau*, p.80.

¹⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Fragments politiques*, VII, 2, O.C., III, p.521.

¹¹ Jean-Jacques Rousseau, *Lettre à M. d'Alembert sur les spectacles*, p.61.

¹² Pierre Manent, *Naissances de la politique moderne*, p.148.

¹³ Robert Mauzi, *op. cit.*, p.161. Nous pouvons consulter le passage de Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, *Observations de J.-J. Rousseau, sur la réponse à son Discours*, O.C., III, p.51.

de l'égalité pour tous? Elles deviennent, au grand mécontentement de Rousseau, de simples leurre assujettis aux caprices de ceux qui détiennent le pouvoir, les riches.

3.2 Sur l'écart des richesses: rôle du politique pour instituer l'égalité

Rousseau sait se montrer solidaire des pauvres et des opprimés. Il est sensible à l'inégalité, car « l'inégalité n'est pas une expérience que l'on fait seul; [...] l'inégalité est un sort commun, elle s'éprouve solidairement. »¹⁴ Ce philosophe ne cherche pas tant à ôter tout à fait le luxe et l'argent, qu'à dénoncer toutes les législations qui favorisent l'écart entre les riches et les pauvres¹⁵. Au nom d'une justice sociale et d'une politique synonymes d'égalité et de liberté pour l'ensemble des membres de la collectivité, Rousseau s'oppose au « pseudo contrat social » à l'avantage de quelques individus puissants, les nantis. Comparable au « contrat » entre le maître et l'esclave, le « contrat » entre riche et pauvre est inique puisqu'il n'est fondé sur aucune réciprocité. Avec cynisme, Rousseau offre un exemple d'« engagement » entre riche et pauvre:

« Vous avez besoin de moi, car je suis riche et vous êtes pauvre; faisons donc un accord entre nous: je permettrai que vous ayez l'honneur de me servir, à condition que vous me donnerez le peu qui vous reste, pour la peine que je prendrai de vous commander. »¹⁶

Ainsi, la minorité riche instaure *non seulement* une domination économique, mais elle s'empare *aussi* du politique en exigeant une soumission totale des pauvres.

Voici l'exemple typique du détournement politique des sociétés partielles. Une fois la mainmise sur le politique établie par les riches, ces derniers peuvent assurer davantage leur influence en établissant des lois justifiant les inégalités et leur suprématie. Les lois deviennent alors l'instrument de domination des riches qui forcent le pauvre à se plier à leur volonté¹⁷. Or, une telle législation nie le véritable sens de la liberté en exigeant la soumission des particuliers à la volonté d'un autre homme, à savoir un riche. Illégitime, cette législation met « le riche à

¹⁴ Jean Starobinski, « Tout le mal vient de l'inégalité », *Europe*, n° 391-392, Novembre-Décembre 1961, p.139.

¹⁵ « Ôter tout à fait le luxe où règne l'inégalité me paraît, je l'avoue, une entreprise bien difficile. » Jean-Jacques Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, O.C., III, p.965.

¹⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, O.C., III, p.273.

¹⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Écrits sur l'Abbé de Saint-Pierre, Que l'état de guerre naît de l'état social*, O.C., III, p.609.

l'abri des justes représailles du pauvre.»¹⁸ Tout en soulignant le caractère arbitraire de l'usurpation du pouvoir par les riches, Rousseau constate que les lois, dans plusieurs pays, persistent à tenter de « légitimer » la domination du fort (riche) sur le faible (pauvre)¹⁹. Opprimé, ce dernier en vient même à oublier sa liberté pour une bouchée de pain: « Est-ce dans ces deux extrêmes, l'un fait pour acheter l'autre pour se vendre, qu'on doit chercher l'amour de la justice et des lois? C'est par eux toujours que l'État dégénère: le riche tient la loi dans sa bourse, et le pauvre aime mieux du pain que la liberté.»²⁰ Dans un tel État établi au service de quelques individus et soumis aux puissances de l'argent, les lois n'ont aucune valeur effective aux yeux de Rousseau; elles éveillent en l'être humain un esprit de révolte afin de changer l'ordre social et d'établir, finalement, un véritable contrat qui ne favorisera plus le luxe et l'écart des richesses.

Pour préserver le véritable contrat social et l'ordre politique, une justice équitable pour *tous* les citoyens doit régner. Or, cette justice intègre ne peut se réaliser sans la protection du pauvre contre la tyrannie du riche. Elle doit s'enraciner dans la modération des inégalités économiques, sans quoi les citoyens moins nantis se retrouveront encore une fois sous l'influence de la volonté particulière des riches. Par conséquent, les pauvres n'étant plus soumis à la volonté générale - à la loi -, ils ne sont donc plus libres.

Selon Rousseau, seule la force du politique peut contribuer à diminuer les inégalités issues des écarts des richesses et la subordination de la sphère économique au politique maintient cette fragile égalité de droit²¹. L'égalité ne signifie pas, sur le plan économique, le nivellement des fortunes, mais plutôt l'absence d'un trop grand fossé entre ces dernières, le rapprochement des extrêmes²² pour qu'aucun citoyen ne devienne « la marionnette des riches et des puissants.»²³ Afin d'éviter l'enrichissement excessif d'une classe et l'appauvrissement des autres, Rousseau propose quelques exemples de mesures politiques concrètes: modération de biens et de crédit de la part des riches, éradication des profits illégitimes, application d'une taxe sur les objets de luxe, abolition de taxe sur les biens vitaux, implantation de lois agraires équitables, répartition juste et proportionnelle des charges, instauration d'un impôt progressif

¹⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Fragments politiques*, IV, 16, O.C., III, p.496.

¹⁹ Jean-Jacques Rousseau, note, *Émile ou de l'éducation*, liv. IV, p.280.

²⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Lettres écrites de la Montagne*, lettre IX, O.C., III, p.890.

²¹ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, O.C., III, p.258.

²² Jean-Jacques Rousseau, note, *Du Contrat social*, liv. II, chap. XI, O.C., III, p.392.

²³ Ernst Cassirer, « Le problème Jean-Jacques Rousseau », partie II, *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 3, Juillet-Septembre 1986, p.405.

sur le revenu, etc.²⁴ Aux yeux de Rousseau, l'impôt doit ainsi veiller non seulement aux besoins de l'État, mais servir aussi une fin morale ou sociale en freinant l'inégalité économique²⁵. À ce sujet, la pensée de Rousseau s'oppose nettement au libéralisme lockien.

Si l'écart des richesses est ainsi évité par une saine législation assumée collectivement et par des mesures concrètes, Rousseau rappelle que la véritable richesse n'est pas celle qui se réalise en biens matériels et en fortunes, mais celle qui assure pour tous les citoyens la prospérité. Et cette prospérité n'est pas pécuniaire: elle devient possible par la liberté, par l'absence de dépendance particulière et par l'autarcie. En effet, Rousseau en vient à conclure: « quelle est la fin de l'association politique? C'est la conservation et la prospérité de ses membres. »²⁶ Dès lors, l'économie et le commerce outranciers sont dépréciés par Rousseau²⁷. Le philosophe souligne d'ailleurs la nécessité du travail qui assure la subsistance de chaque particulier²⁸. Par là, l'individu acquiert une certaine autonomie à l'égard des autres particuliers. Mais loin d'être assujetti à la domination des oisifs, le citoyen doit travailler pour acquérir ce qui est essentiel à la vie²⁹... Mais la propriété est-elle, tout comme l'économie, soumise au politique jusqu'au point où la propriété individuelle tombe sous la complète emprise du pouvoir de la communauté? Et, par cette conception de l'économie, Rousseau propose-t-il une conception organiciste du politique?

²⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, liv. II, chap. XI, O.C., III, p.392, *Idem*, *Discours sur l'économie politique*, O.C., III, pp.271 à 277 et *Idem*, *Projet de constitution pour la Corse*, O.C., III, pp.904-905. Des mesures semblables se retrouvent chez les anciens, notamment dans l'œuvre de Platon *Les Lois*.

²⁵ « Il n'appartient qu'au véritable homme d'État d'élever ses vues dans l'assiette des impôts plus haut que l'objet des finances, de transformer des charges onéreuses en d'utiles règlements de police [...]. » Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, O.C., III, p.275.

²⁶ Jean-Jacques Rousseau, note, *Du Contrat social*, liv. III, chap. IX, O.C., III, pp.419-420, *Idem*, *Projet de constitution pour la Corse*, O.C., III, p.903. Cf. Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, p. 130.

²⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, O.C., III, p.275.

²⁸ « Celui qui mange dans l'oisiveté ce qu'il n'a pas gagné lui-même le vole; et un rentier que l'État paye pour ne rien faire ne diffère guère, à mes yeux, d'un brigand qui vit aux dépens des passants. Hors de la société, l'homme isolé, ne devant rien à personne, a droit de vivre comme il lui plaît; mais dans la société, où il vit nécessairement aux dépens des autres, il leur doit en travail le prix de son entretien; cela est sans exception. Travailler est donc un devoir indispensable à l'homme social. Riche ou pauvre, puissant ou faible, tout citoyen oisif est un fripon. » Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, liv. III, p.226.

Cette critique de l'oisiveté est « l'un des aspects les plus modernes et les plus révolutionnaires de la pensée sociale de Rousseau. » Robert Derathé, note, *Fragments politiques* de Rousseau, O.C., III, p.1532. Pour Barbara de Negrone, l'idée de Rousseau selon laquelle « le travail est nécessaire est tout à fait révolutionnaire au XVIII^e siècle, où le mot travail semble à beaucoup un mot roturier » [note, *Discours sur l'économie politique* de Rousseau, p.270]. Sur ce point, nous pouvons consulter aussi Jean-Jacques Rousseau, *Projet de constitution pour la Corse*, O.C., III, p.918.

²⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Fragments politiques*, VII, 2, O.C., III, p.524.

3.3 Sur la propriété. La problématique de l'intervention de l'État

À l'instar des richesses, la propriété est soumise, dans l'œuvre de Rousseau, à une certaine forme d'« encadrement » établi par le pouvoir souverain. Sans ce cadre, la propriété risque d'assujettir la majorité de la collectivité au pouvoir des propriétaires, souvent peu nombreux mais puissants. Le problème n'est pas tant la possession de biens que le désir de la minorité propriétaire de vouloir s'élever *au-dessus* des autres. Par cette subordination de la propriété au pouvoir législatif et au bien public³⁰, la pensée de Rousseau se distingue de celle de Pufendorf et de Locke.

En effet, contrairement aux juristes du droit naturel et à Locke³¹, la propriété selon Rousseau repose sur un droit civil ou une convention humaine, elle ne possède pas une origine naturelle³². Par cette conception institutionnelle de la propriété, Rousseau soutient que seul le pouvoir souverain est en mesure d'assurer à tous et à chacun de légitimes possessions et la protection de leurs biens: « Inégaux peut-être quant aux biens, les hommes sont égaux en ce qu'ils peuvent tous compter sur une égale protection de la communauté, contre toute atteinte portée à leur droit, si pauvres qu'ils soient. »³³ Ainsi, tout en étant soumise en quelque sorte à la force de la collectivité, la propriété particulière est protégée par cette dernière. Rousseau ne cherche pas à détruire la propriété particulière³⁴, mais plutôt à veiller à ce qu'aucune possession privée ne soit acquise aux dépens des membres de la collectivité et qu'aucune accumulation de biens ne se réalise au détriment de l'intérêt commun et du bien public:

« Par conséquent, l'État est autorisé et appelé à intervenir dans le domaine de la propriété dès que les inégalités de fortune menacent l'égalité morale des sujets juridiques, dès qu'elles condamnent certaines catégories de citoyens à une totale dépendance économique. »³⁵

Tout comme le luxe et l'argent, Rousseau veut éviter une trop grande disparité entre ceux qui possèdent et ceux qui n'ont rien ou très peu³⁶. Le philosophe veut éviter la soumission du

³⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Projet de constitution pour la Corse*, O.C., III, p.931.

³¹ Robert Derathé, note, *Du Contrat social* de Rousseau, liv. I, chap. IX, O.C., III, p.1451.

³² Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, O.C., III, p.184. Cf. Guy Besse, *op. cit.*, p.177.

³³ Maurice Halbwachs, commentaire, *Du Contrat social* de Rousseau, liv. I, chap. IX, p.124.

³⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Projet de constitution de la Corse*, O.C., III, p.931.

³⁵ Ernst Cassirer, *op. cit.*, p.404.

³⁶ Jean-Jacques Rousseau, note, *Du Contrat social*, liv. I, chap. IX, O.C., III, p.367.

peuple à la volonté des puissants, qui sont propriétaires. Par la préséance de la législation sur la propriété, Rousseau affirme une fois de plus que la liberté et l'égalité des membres de la collectivité ne peuvent se réaliser sans la participation de tous au politique. Cette préséance vient faire échec aux volontés de quelques particuliers cherchant par n'importe quel moyen à s'emparer de la souveraineté populaire pour établir leur propre puissance.

Toutefois, certains passages de l'œuvre de Rousseau semblent nier la primauté de la législation sur la propriété en soutenant que « le droit de propriété est le plus sacré de tous les droits des citoyens, et plus important à certains égards que la liberté même; [...] la propriété est le vrai fondement de la société civile »³⁷. Dans l'Émile et dans les Fragments politiques, nous retrouvons cette même allusion à la propriété comme fondement du pacte social³⁸. Si nous admettons la primauté de la propriété sur le politique, nous ne pourrions nier la présence d'une grave incohérence au sein de la pensée de Rousseau, ce dernier soutenant dans le Contrat social que seul le pacte social fonde le droit de propriété. Rousseau fait-il preuve d'incohérence comme le prétendent certains commentateurs³⁹? Nous croyons qu'il n'en est rien. En effet, il faut, d'une part, nuancer la notion de « sacré ». Il ne s'agit pas, comme peut le laisser sous-entendre le philosophe, d'un droit naturel « extraordinaire » précédant le contrat social, « extérieur » à toute convention humaine. Il convient de souligner à la lumière des notes de Derathé⁴⁰, que Rousseau utilise aussi dans le Contrat social [liv. I, chap. I] l'expression « droit sacré » en parlant cette fois de l'ordre social pour souligner le caractère conventionnel et non naturel de la société politique. D'autre part, un passage du cinquième livre de l'Émile éclaire notre compréhension de la pensée de Rousseau à l'égard de la propriété:

« Si c'est sur le droit de propriété qu'est fondée l'autorité souveraine, ce droit est celui qu'elle doit le plus respecter; il est inviolable et sacré pour elle tant qu'il demeure un droit particulier et individuel; sitôt qu'il est considéré comme commun à tous les citoyens, il est soumis à la volonté générale, et cette volonté peut l'anéantir. Ainsi le souverain n'a nul droit de toucher au bien d'un particulier, ni de plusieurs; mais il peut légitimement s'emparer du bien de tous, comme cela se fit à Sparte au temps de Lycurgue [...] »⁴¹

³⁷ Jean-Jacques Rousseau, Discours sur l'économie politique, O.C., III, p.263.

³⁸ Cf. Jean-Jacques Rousseau, Émile ou de l'éducation, liv. V, p.589 et *Idem*, Fragments politiques, III, 5, O.C., III, p.483.

³⁹ Cf. Robert Derathé, introduction, Discours sur l'économie politique de Rousseau, O.C., III, pp.LXXV-LXXVI et Jean-Louis Lecercle, introduction, Du contrat social de Rousseau, p.11.

⁴⁰ Robert Derathé, note, Discours sur l'économie politique de Rousseau, O.C., III, p.1403.

⁴¹ Jean-Jacques Rousseau, Émile ou de l'éducation, liv. V, p.589.

Dans un premier temps, Rousseau semble reconnaître le caractère inviolable de la propriété individuelle et même sa préséance sur l'autorité souveraine. Dans un second temps, bien que le pouvoir souverain ne puisse de façon légitime s'emparer des biens de quelques particuliers, le souverain est en mesure toutefois d'exiger pour *tous* les membres de la collectivité de limiter, de freiner, par exemple, l'étendue de leur acquisition matérielle afin de préserver l'ordre dans la communauté et d'éliminer ainsi des éléments favorisant la dépendance. Dans une communauté qui cherche à maintenir l'égalité et la liberté pour tous les individus, le pouvoir législatif doit être le *seul* juge du sacrifice exigé par tous les membres du corps politique pour préserver le bien commun⁴². Autrement dit, l'autorité souveraine doit pouvoir tenir sous tutelle la propriété si le bien de l'ensemble de la communauté l'exige.

Cependant, cette conception interventionniste de l'État à l'égard, notamment, de la propriété, ne peut-elle pas mener à la dérive du pouvoir souverain⁴³? N'est-elle pas le prélude aux formes autoritaires ou totalitaires d'une législation? En effet, dans quelle mesure le souverain, qui possède un pouvoir absolu, peut-il juger de façon équitable le sacrifice individuel nécessaire au bien de la communauté? Le pouvoir législatif ne risque-t-il pas d'exiger le sacrifice de quelques individus et de leurs possessions au profit de la collectivité? Rousseau n'a-t-il pas affirmé que la propriété de tous pouvait être réquisitionnée par l'État⁴⁴? Dans l'exercice de son droit de propriété, l'individu est-il totalement déterminé par les exigences de la collectivité? Le souverain est si puissant que la propriété individuelle semble reconnue, pour aussitôt se voir soumise, en totalité, au pouvoir de l'État...

Toutefois, cette interprétation « collectiviste » des textes de Rousseau est difficilement soutenable si l'on ne porte pas suffisamment attention à la composition de ce pouvoir souverain et à ses limites. Comme il fut déjà précisé⁴⁵, le souverain dans l'œuvre de Rousseau n'est pas constitué d'un individu ou de quelques individus, mais bel et bien de *tous* les membres de la collectivité qui ont tout intérêt à restreindre au *minimum* les charges publiques afin d'offrir à tous le *maximum* de liberté⁴⁶. Et ces charges publiques ne découlent que des lois qui furent soumises au préalable à l'ensemble des membres de la communauté et ratifiées selon leur conformité à la volonté générale. Quant au pouvoir exécutif, il doit rester soumis au pouvoir du

⁴² Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, liv. II, chap. IV, O.C., III, p.373.

⁴³ Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, pp.345-346.

⁴⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, liv. V, p.589.

⁴⁵ Cf. Chapitre s I et II.

⁴⁶ Robert Derathé, *op. cit.*, p.348.

peuple souverain. Dans de telles conditions, toute obligation vaut pour tous et chacun. Les membres de la communauté ont intérêt, collectivement et individuellement, à « protéger leurs biens, leurs libertés, et leurs vies »⁴⁷ contre l'oppression de certains particuliers qui cherchent à supprimer le bien commun en invoquant leurs intérêts privés pour se placer au-dessus des autres individus et au-dessus de la loi.

Certes, la conception rousseauiste de la propriété et des richesses s'éloigne de la conception libérale. Cependant, si Rousseau présente une telle conception de la propriété, c'est afin d'assurer un bien-être collectif et une conservation du pouvoir souverain. Sa préoccupation pour la liberté et une plus grande justice sociale se lie non seulement au sort de la communauté mais aussi à celui réservé aux individus membres de la cité... Et Rousseau, de la même façon qu'il critique le pouvoir de quelques volontés individuelles sur l'ensemble de la communauté, dénonce également tout pouvoir collectif « totalisant » qui privilégie le bonheur du Tout au détriment des individus. Dans ces deux rapports de force, le respect de l'être humain est soumis à une volonté *extérieure* - contraire au vrai sens de l'autonomie. Dans les exemples plus précis de la richesse et de la propriété, l'humain se dépossède, s'aliène face à la puissance du riche propriétaire. À la fois contre le pouvoir d'une minorité qui assujettit la majorité et contre le pouvoir d'une collectivité qui sacrifie un de ses membres⁴⁸, Rousseau propose plutôt un idéal politique où l'individu ne peut se réaliser au détriment des autres⁴⁹. Voilà pourquoi l'intervention de l'État apparaît, dans une certaine mesure, non seulement *souhaitable* mais *nécessaire*. Et cette exigence de respect réciproque entre les individus et la communauté doit se refléter à la fois dans la répartition des biens matériels et dans la conception rousseauiste du bien suprême, le bonheur.

Enfin, nous pouvons élargir la problématique: si la richesse et la propriété sont des « accessoires » qui, bien qu'ayant leur importance, se situent à l'extérieur de l'individu, le bonheur, lui, n'est-il pas enraciné plus profondément dans la sphère privée de l'individu? Or, Rousseau prolonge les possibilités d'intervention de la collectivité en la dotant d'outils - l'éducation publique et la religion civile - qui inculquent aux individus une conception particulière du bonheur impliquant l'amour de la patrie. Rousseau, à partir de là, brime-t-il la liberté des particuliers par les interventions de la communauté?

⁴⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, O.C., III, p.180.

⁴⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, O.C., III, p.256.

⁴⁹ Guy Besse, *op. cit.*, p.177.

CHAPITRE IV: DU BONHEUR, DE LA VERTU, DE L'ÉDUCATION PUBLIQUE ET DE LA RELIGION CIVILE AU SEIN DE LA PATRIE

« Ce qui fait la misère humaine est la contradiction qui se trouve entre notre état et nos désirs, entre nos devoirs et nos penchants, entre la nature et les institutions sociales, entre l'homme et le citoyen; rendez l'homme un vous le rendrez heureux autant qu'il peut l'être. Donnez-le tout entier à l'État ou laissez-le tout entier à lui-même, mais si vous partagez son cœur vous le déchirez; et n'allez pas vous imaginer que l'État puisse être heureux quand tous ses membres pâtissent. »

Jean-Jacques Rousseau, Fragments politiques, VI, 3.

Le culte de la richesse et de la propriété aliène l'être humain, le pousse à dominer autrui et le contraint à se plier à une volonté extérieure établie sur le pouvoir de l'argent. Or, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, Rousseau condamne toute société fondée sur la concurrence et sur le luxe. L'égoïsme et l'isolement que nous retrouvons notamment au sein d'un État monarchique sont répudiés par le philosophe¹. Rousseau ne peut légitimer une société en quête de biens extérieurs qui éloignent l'individu de la véritable « richesse », « richesse » qui se réalise dans la liberté et le bonheur menant à la simplicité. Pour parvenir à ce bonheur intérieur, Rousseau privilégie une existence sans tourments et sans passions démesurées. Dans la patrie, le bonheur des individus se réalise grâce à l'éducation publique et à une religion civile faisant valoir les « sentiments de sociabilité »². Cette éducation et cette religion favorisent l'existence vertueuse des hommes lorsqu'il y a conformité de la volonté particulière à la volonté générale³. Elles intensifient le sentiment d'appartenance à l'égard de la communauté, sans que cette dernière exige de chaque citoyen d'être heureux d'une certaine manière.

Toutefois, certains problèmes peuvent dès maintenant être soulevés. En effet, soumis dès l'enfance à l'éducation de la patrie et à l'influence de la religion civile, l'individu ne risque-t-il pas de devenir une simple marionnette de l'État? Par une éducation et une religion basées sur ces principes, l'endoctrinement des individus deviendrait-il un des moyens préconisés par un

¹ M. Revault D'Allonnes, « Rousseau et le jacobinisme: pédagogie et politique », Annales historiques de la Révolution française, vol. 50, Octobre-Décembre 1978, p.602.

² Jean-Jacques Rousseau, Du Contrat social, liv. IV, chap. VIII, O.C., III, p.468.

³ Jean-Jacques Rousseau, Discours sur l'économie politique, O.C., III, p.252.

État censeur pour assurer la suprématie de la communauté? En fin de compte, est-ce que le patriotisme de Rousseau exclut l'humanisme? Quelques passages troublants dans l'œuvre de Rousseau pourraient laisser croire à une telle domination de la communauté sur les individus. Cependant, très rapidement, une autre question surgit lorsque l'on se remémore la définition du corps souverain pour Rousseau: comment, en effet, les individus membres du souverain pourraient-ils s'endoctriner eux-mêmes? Rousseau souligne l'importance du peuple souverain dans la ratification des lois générales, laissant chaque individu libre de réaliser son propre bonheur *dans le respect d'autrui*. Le philosophe présente d'ailleurs Caton comme un modèle de vie vertueuse par sa quête de liberté et de bonheur qui s'avère à la fois individuelle et collective. Avant d'approfondir ces diverses tensions au sein de l'œuvre de Rousseau, tâchons d'établir ce qu'entend le philosophe par « bonheur » et ce, de l'état de nature à la société du contrat social.

4.1 De l'état de nature au contrat social: le bonheur

Dans le tableau qu'il peint de l'homme à l'état de nature, Rousseau souligne le bonheur de cet être solitaire et autarcique⁴. Menant une vie calme par l'absence de dépendance, de passion et de souffrance, l'homme naturel est heureux⁵. Toutefois, cet homme du premier état de nature n'est pas en mesure de reconnaître le bonheur de son état en raison du caractère « instinctif » et non moral de son existence⁶. En fait, il est heureux par la quasi-absence de misères et de souffrances, absence liée à sa condition d'être « isolé » qui ne songe qu'à lui. Or, cette conception « négative »⁷ du bonheur par l'absence de souffrance de l'homme naturel n'est pas celle que Rousseau retient quand vient le temps de cerner la notion de bonheur au sein de la communauté politique.

Du côté du bonheur hors de l'état de nature, Rousseau observe les sociétés de son époque. Il n'est guère optimiste de par l'inégalité qui y sévit. Le « bonheur » n'est en fait synonyme que de luxe, de richesse et d'accumulation de biens; il est exclusif à *certaines*

⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, liv. II, p.70.

⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Fragments politiques*, II, 1, O.C., III, p.475 et *Idem*, *Émile ou de l'éducation*, liv. III, p.200. Cf. Émile Durkheim, « Le contrat social de Rousseau », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1918, p.11 et Léo Strauss, *Droit naturel et histoire*, pp.243-244.

⁶ Émile Durkheim, *op. cit.* p.23.

⁷ Robert Derathé, « La dialectique du bonheur chez Jean-Jacques Rousseau », *Revue de théologie et de philosophie*, tome II, pp.83-84.

individus. En effet, comment parler d'un véritable bonheur vertueux quand quelques-uns vivent dans l'opulence, dans le superflu, alors que la multitude se trouve plongée dans la misère?

« [...] ces gens si doux, si modérés, qui trouvent toujours que tout va bien, parce qu'ils ont intérêt que rien n'aille mieux; qui sont toujours contents de tout le monde, parce qu'ils ne se soucient de personne; qui, autour d'une bonne table, soutiennent qu'il n'est pas vrai que le peuple ait faim, qui, le gousset bien garni, trouvent fort mauvais qu'on déclame en faveur des pauvres; qui, de leur maison bien fermée, verraient voler, piller, égorger, massacrer tout le genre humain sans se plaindre [...]. »⁸

Favorisé par le titre ou le rang de quelques-uns, le « bonheur » des individus dans de telles sociétés désordonnées repose davantage sur l'avoir apparent ou sur la condition de leur naissance que sur l'être véritable. Ainsi, comme le dit Rousseau, « tous cherchent leur bonheur dans l'apparence »⁹, dans un mode d'illusions, de désirs et de chimères. Les hommes des sociétés corrompues par le commerce, l'argent, les arts et les sciences multiplient leurs besoins et se laissent tourmenter par la diversité des passions non maîtrisées et par leur imagination¹⁰. Dans cette quête de paraître, ils dépendent de l'opinion et de la volonté d'autrui. Perdus dans une recherche infinie de satisfactions dans un monde des moyens, les hommes sont malheureux¹¹. Et cette dépendance particulière culmine dans un désordre social où force est de constater la difficulté d'être heureux quand le « bonheur » de quelques-uns se réalise *nécessairement* au détriment des autres et lorsque les hommes sont assujettis à l'opinion qu'émettent les autres à leur égard. Point de bonheur pour l'homme devenu misérable par les lumières et les passions de la société, point de bonheur pour la patrie quand « nul ne veut être heureux que pour lui »¹².

Pourtant, comme nous l'avons déjà souligné, si la société rend l'homme malheureux et corrompt le bonheur naïf de l'homme naturel, Rousseau ne veut point retourner à l'état de nature, cet hypothétique état amoral. Le philosophe s'inspire certes de sa description du bonheur du premier état de nature, mais ceci afin de mieux « nous enseigner à vivre conformément à la nature dans le tourbillon social. »¹³ De ce mal social, Rousseau en tire « le

⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Lettre à M. d'Alembert sur les spectacles*, p.61.

⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Rousseau juge de Jean-Jacques*, dialogue troisième, O.C., I, p.936. Cf. Robert Mauzi, *L'idée du bonheur au XVIII^e siècle*, p.507 et Bernard Groethuysen, *J.-J. Rousseau*, p.61.

¹⁰ Robert Derathé, *op. cit.*, pp.84-85.

¹¹ Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, p.133.

¹² Jean-Jacques Rousseau, *Fragments politiques*, VI, 3, O.C., III, p.511.

¹³ Robert Derathé, *op. cit.*, p.90.

remède qui doit le guérir »¹⁴ en invitant l'individu à pratiquer une forme d'autarcie morale, c'est-à-dire à mener une vie simple et non aliénée, tournée vers l'intérieur et le bon usage de la raison. Manifestement influencée par les stoïciens, la conception rousseauiste du bonheur invite au calme des passions, au « rapprochement de soi »¹⁵. L'homme heureux n'est plus soumis à l'influence de l'opinion d'autrui, il apprécie l'existence présente¹⁶. Mais est-ce dire que l'individu se replie ainsi sur lui-même par la contemplation de cette existence rationnelle libérée de l'esclavage des passions?

4.2 Formation du citoyen au sein de la patrie par l'éducation publique et la religion civile

Comme nous le soupçonnions, Rousseau perpétue cette existence de l'instant dans son projet de société¹⁷. Le philosophe n'en reste pas à la vertu « immobile », il opte « pour l'action efficiente »¹⁸. Prenant l'exemple des anciens, dont Socrate et Plutarque offrent des modèles de vie, Rousseau cherche à maintenir les passions (et en particulier les passions *antisociales*) sous le règne de la raison afin de parvenir à un certain ordre et à un réel bonheur. Or, cet ordre étant à la fois intérieur et social, il se concrétise par la transformation des mœurs corrompues grâce à l'éducation publique. Cette éducation publique (ou nationale) doit former, dès leur plus jeune âge, des citoyens vertueux¹⁹. En ce sens, les jeux et les fêtes publiques en plein air renforcent avec une énergie nouvelle l'appartenance *nationale*²⁰ tout en favorisant l'amour et la grandeur de la patrie dans « un monde de transparence »²¹. Loin d'être de simples jeux, des fêtes quelconques ou des théâtres opaques isolant l'individu de ses concitoyens en le transportant vers un fabuleux lointain, les jeux et les fêtes préconisés par Rousseau sont plutôt l'occasion de *resserrer* les liens entre les citoyens. Dans cette union entre l'acteur et le spectateur²², dans cette communion immédiate révélée par le spectacle public, les membres de la communauté vivent et ressentent l'égalité entre tous comme des frères et

¹⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Fragments politiques*, II, 12, O.C., III, p.479.

¹⁵ Robert Mauzi, *op. cit.*, p.120. Concernant l'influence des stoïciens, on peut consulter *Ibidem*, p.16, Robert Derathé, *op. cit.*, p.91 et Denise Leduc-Fayette, J.-J. Rousseau et le mythe de l'antiquité.

¹⁶ Robert Derathé, *op. cit.*, pp.92 à 94.

¹⁷ Robert Derathé, *op. cit.*, pp.93-94.

¹⁸ Raymond Trousson, *La Conscience en face du mythe: Socrate devant Voltaire, Diderot, Rousseau*, cité par Claude Pichois et René Pintard, *Jean-Jacques entre Socrate et Caton*, p.93.

¹⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, O.C., III, p.259.

²⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Lettre à M. d'Alembert sur les spectacles*, p.50. *Idem*, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, I, II et IV, O.C., III, pp.955 à 958 et 968.

²¹ Jean Starobinski, *op. cit.*, p.118.

²² Jean-Jacques Rousseau, *Lettre à M. d'Alembert sur les spectacles*, p.187.

s'attachent aux lois et à la volonté générale²³. À ce titre, Rousseau s'inspire de Sparte pour guider les diverses communautés à cultiver leur amour de la patrie en leur cœur. Le philosophe tentera aussi d'appliquer dans la pratique ces principes, pensons tout particulièrement aux conseils qu'il propose au peuple polonais²⁴.

En fait, le but avoué de Rousseau vise à bannir l'égoïsme et le matérialisme tout en renforçant le sentiment d'appartenance à la communauté. Ainsi, la collectivité sera en mesure de se protéger, par son unité, contre les associations partielles et le gouvernement²⁵. Rousseau valorise davantage le patriotisme fêté et encensé par les spectacles publics qu'un humanisme cosmopolite qui dispense trop souvent de nos devoirs plus immédiats et concrets²⁶. Ainsi donc, l'État encadre l'éducation; mais ce faisant, un fossé se crée entre l'éducation idéale et objective proposée dans l'Émile et ce que Rousseau prescrit dans le Projet pour la Corse ainsi que dans les Considérations sur le gouvernement de Pologne. En somme, lorsque vient le temps pour Rousseau de réaliser ses idées sur l'éducation dans le concret, les idéaux d'autonomie et de liberté semblent passablement malmenés. Tout porte alors à croire que l'éducation devient un *moyen* politique et qu'elle perd la finalité que Rousseau voyait en elle auparavant.

Et s'avancant sur un terrain dangereux, Rousseau se réfère à Hobbes afin de « tout ramener à l'unité politique »²⁷ et de prolonger l'éducation publique par la religion civile. Les détails exacts du statut de la religion civile au sein du contrat social ne nous sont pas connus en totalité²⁸, aussi faut-il être prudent. Attachons-nous à l'esprit général de ce que Rousseau en dévoile. En ce sens, nous comprenons que la religion civile doit se substituer au christianisme. Aux yeux de Rousseau, cette substitution se justifie puisque la religion chrétienne étouffe le sentiment social en situant la « véritable » patrie dans un *au-delà* qui n'est pas de ce monde et encourage la résignation²⁹. En fait, en termes politiques, « le christianisme ne prêche que servitude et dépendance »³⁰, ce qui est tout à fait contraire à l'esprit du modèle social proposé

²³ Jean-Jacques Rousseau, Discours sur l'économie politique, O.C., III, p.261.

²⁴ Jean-Jacques Rousseau, Considérations sur le gouvernement de Pologne, III, O.C., III, pp.959 et suivantes.

²⁵ John W. Chapman, Rousseau - Totalitarian or Liberal?, p.70.

²⁶ Jean-Jacques Rousseau, Émile ou de l'éducation, liv. I, p.9.

²⁷ Jean-Jacques Rousseau, Du Contrat social, liv. IV, chap. VIII, O.C., III, p.463.

²⁸ Le chapitre sur la religion civile n'est point détaillé, mais il comporte des passages ayant suscité de grandes polémiques au XVIII^e siècle. D'ailleurs, notons que le brouillon Du Contrat social remis à l'éditeur, en 1760, ne comportait pas le chapitre sur la religion civile. Sur ce point, nous pouvons consulter les remarques éclairantes de Robert Derathé, note, Du Contrat social de Rousseau, liv. IV, chap. VIII, pp.1498-1499.

²⁹ Jean-Jacques Rousseau, Du Contrat social, liv. IV, chap. VIII, O.C., III, pp.465-466.

³⁰ Jean-Jacques Rousseau, Du Contrat social, liv. IV, chap. VIII, O.C., III, p.467.

par Rousseau. Donnant quelques exemples où la religion s'est impliquée sur le plan politique, le philosophe conclut qu'il serait mieux de *renverser* ce schème: l'État doit se faire religieux afin de prolonger les idéaux du contrat social, idéaux que Rousseau ne rencontre décidément pas dans le christianisme.

Ainsi, Rousseau définit les dogmes de la religion civile en les fondant à la fois sur une religion naturelle et sur une sanctification du contrat social et des lois³¹. Sans obliger quiconque à croire, Rousseau prévoit assez paradoxalement bannir celui qui ne croit pas, et tuer celui qui prétend croire, mais qui agit « comme ne [...] croyant pas »³². Encore plus paradoxal, Rousseau établit un seul dogme négatif: « c'est l'intolérance »³³. Ces quelques remarques laissent déjà entrevoir de grandes difficultés, notamment en ce qui touche les rapports entre l'individu et la communauté au sein d'une telle structure étatico-religieuse.

4.3 Endoctrinement de l'individu par un État censeur?

Une foule de questions *peuvent* – et *doivent* – être posées à présent, questions qui nous ramènent au problème fondamental de notre mémoire. En effet, certains commentateurs accusent Rousseau de proposer une conception totalitaire de l'État lorsqu'il traite de l'éducation nationale et de la religion civile. Une question vient immédiatement à l'esprit: l'éducation publique et la religion civile, tout en favorisant le sentiment de la « grande famille » et le lien social entre les citoyens, ne limitent-elles pas la *libre* réflexion individuelle? En outre, si cette éducation est commune à tous les membres de la communauté, si elle vise la formation de citoyens qui doivent obéir aux lois par amour pour leur patrie, quel espace subsiste-t-il pour la *différence* et la *critique*? En somme, demeure-t-il un espace pour les individus? Certes, il faut noter que dans l'Émile, Rousseau cherche à former un homme libre sans lui imposer *une* seule vérité: l'enfant découvre par lui-même la vérité, il apprend à apprendre. Or, des passages de l'œuvre politique de Rousseau sont, comme nous le pressentons, manifestement contradictoires à l'idéal prôné dans l'Émile. Par cet appel à ne voir que la patrie de la naissance à la mort et à instaurer le jeu et la fête de façon à resserrer les liens entre les citoyens de la communauté, Rousseau ne vise-t-il pas à réunir les actions

³¹ Jean-Jacques Rousseau, Du Contrat social, liv. IV, chap. VIII, O.C., III, p.468.

³² *Ibidem*.

³³ Jean-Jacques Rousseau, Du Contrat social, liv. IV, chap. VIII, O.C., III, p.469.

politique et pédagogique³⁴? Mais le philosophe ne va-t-il pas plus loin lorsqu'il tente de subsumer le pédagogique sous le politique et de réduire l'éducation à un simple *instrument* du pouvoir? Par ces fêtes, qui soulignent avec force les grandeurs de la patrie en remémorant ses temps victorieux grâce à une communion quasi-mystique entre citoyens où « le Je et le Tu se confondent »³⁵, Rousseau n'élimine-t-il pas la sphère privée des individus en cherchant à les éduquer, voire à les *endoctriner* pour les fins de la communauté³⁶? Comment éveiller les citoyens au questionnement critique sous une telle emprise de l'État? Est-ce que le philosophe prône la démocratie et le suffrage populaire simplement du fait que cette démocratie est truquée et déterminée à l'avance par un système d'endoctrinement très puissant³⁷? N'est-ce pas le dangereux désir de dénaturer l'individu, de le métamorphoser en un *homme nouveau* qui anime Rousseau dans sa réflexion sur le bonheur et l'éducation publique? Pour le philosophe, l'État doit veiller à ce que l'indépendance totale de l'homme naturel se transforme en une dépendance de l'homme civil à l'égard de la communauté politique:

« Les bonnes institutions sociales sont celles qui savent le mieux dénaturer l'homme, lui ôter son existence absolue pour lui en donner une relative, et transporter le *moi* dans l'unité commune; en sorte que chaque particulier ne se croie plus un, mais partie de l'unité, et ne soit plus sensible que dans le tout. »³⁸

Or, que reste-t-il à l'individu du « déploiement de ses facultés particulières et [de] la réalisation de son mode propre et unique d'existence »³⁹ dans une telle *dénaturation* de l'homme? Comment interpréter cette éducation politique dans laquelle les citoyens sont appelés « à ne jamais regarder leur individu que par ses relations avec le corps de l'État, et à n'apercevoir, pour ainsi dire, leur propre existence que comme une partie de la sienne »⁴⁰? En instaurant une conformité la plus parfaite de la part des citoyens à la volonté générale, Rousseau propose des *moyens* troublants pour parvenir à cette fin⁴¹. N'oublions pas ce septième chapitre du quatrième livre Du Contrat social, dans lequel Rousseau souligne la nécessité d'une censure étatique à l'égard des mœurs et des opinions des particuliers.

³⁴ « Il faut qu'on s'amuse en Pologne plus que dans les autres pays, mais non pas de la même manière. Il faut en un mot renverser un exécrable proverbe, et faire dire à tout Polonais au fond de son cœur: *Ubi patria, ibi benè.* » Jean-Jacques Rousseau, Considérations sur le gouvernement de Pologne, III, O.C., III, p.963. Cf. Bronislaw Baczkowski, Lumières de l'utopie, p.91.

³⁵ Denise Leduc-Fayette, *op. cit.*, p.136.

³⁶ John W. Chapman, *op. cit.*, p.60.

³⁷ Lester G. Crocker, « Rousseau et la voie du totalitarisme », Rousseau et la philosophie politique, Annales de philosophie politique, vol. 5, 1965, p.123.

³⁸ Jean-Jacques Rousseau, Émile ou de l'éducation, liv. I, p.9.

³⁹ J.-L. Talmon, Les origines du totalitarisme, p.60.

⁴⁰ Jean-Jacques Rousseau, Discours sur l'économie politique, O.C., III, p.259.

⁴¹ Maurizio Viroli, La théorie de la société bien ordonnée chez Jean-Jacques Rousseau, p.157.

L'histoire offre de multiples exemples de gouvernements qui, au nom d'un idéal des plus dignes, utilisent l'éducation, la religion et la censure afin de mieux contrôler l'individu, pour le forcer à penser et à agir comme « certains [pensons à l'État et au législateur] ont décidé qu'il devrait désirer »⁴² et non comme lui l'entend. Peut-être sommes-nous en présence d'une facette plus pessimiste et controversée de la pensée de Rousseau. Ce dernier, après avoir reconnu l'égoïsme de l'individu en société, semble constater l'utilité d'un conditionnement, d'une *coercition*, pour conformer cet être imparfait à l'idéal du contrat social⁴³. Pour Chapman, « le citoyen conditionné de Rousseau, bien que n'ayant pas de conscience, fait pratiquement ce qu'un homme conscientisé ferait. Il n'est pas l'homme idéal de Rousseau, mais plutôt un homme possédant les attitudes que Rousseau croit requises par la vie politique »⁴⁴. Mais ce faisant, cet individu a perdu son autonomie morale, façonné qu'il est par la force d'un État censeur. L'individu semble alors noyé, perdu dans le tout. Et la soumission du religieux à la patrie passe par une sanctification de l'État qui n'est pas étrangère à ce qu'au XX^e siècle nous qualifions de totalitaire... Voilà qui est inquiétant.

4.4 Problèmes dans l'interprétation rousseauiste du bonheur, de l'éducation publique et de la religion civile

D'emblée, nous croyons injuste d'accuser Rousseau d'être responsable des dérives autoritaires qui peuvent être liées à sa conception du bonheur et à son idéal politique. Une telle interprétation ne peut découler que d'une lecture biaisée des textes de Rousseau, les passages controversés cités précédemment étant somme toute assez rares dans l'œuvre du philosophe. Et tout en admettant la possibilité d'une telle interprétation, il faut cependant nuancer ce qu'avancent certains commentateurs. Crocker et Talmon, notamment, font de Rousseau un théoricien du despotisme et même du totalitarisme par son désir de métamorphoser l'homme, de le faire *renaître* vertueux par l'influence d'une cité idéale imprégnée du modèle des anciens. Leduc-Fayette souligne aussi l'aspect étouffant de l'éducation dans l'œuvre politique de Rousseau: cette « éducation ne concerne en rien

⁴² Lester G. Crocker, *op.cit.*, p.128.

⁴³ Lester G. Crocker, *Rousseau's Social Contract. An interpretive essay*, p.146.

⁴⁴ C'est nous qui traduisons. Voici le texte original: « Rousseau's conditioned citizen, although he has no conscience, does pretty much what a man with conscience would do. He is not Rousseau's ideal man, rather he is a man with the attitudes Rousseau thinks required by political life. » John W. Chapman, *op. cit.*, p.73.

l'individu, elle est ce qui le supprime en tant que tel pour en faire un rouage de la communauté »⁴⁵.

En effet, il paraît difficile de concilier les *idéaux* du contrat social avec les *moyens* éducatifs avancés par Rousseau, ces moyens semblent parfois plus près de l'endoctrinement que de l'apprentissage à la façon de l'Émile. Crocker insiste d'ailleurs lourdement sur ce point⁴⁶. Il en *extrapole* les prolongements politiques; le précepteur d'Émile devenant législateur (au sens où le contrat social l'admet) puis le législateur se transformant en figure sanctifiée par la religion civile à l'image d'un Führer⁴⁷. L'éducation débute dès la petite enfance et elle se poursuit dans cet état de dépendance totale du citoyen à l'égard du législateur⁴⁸.

En fait, par l'éducation publique, Rousseau chercherait d'abord à élever l'homme isolé de l'état de nature - animé d'un amour de lui-même - vers l'homme civil. À la fois moral et rationnel, le citoyen devrait être en mesure de reconnaître la liberté et l'égalité de tout être humain par sa participation à une saine législation où règne l'accord de l'intérêt particulier avec l'intérêt général. Si tous les vices « n'appartiennent pas tant à l'homme, qu'à l'homme mal gouverné »⁴⁹, alors c'est d'un gouvernement juste que peut naître un homme qui sera heureux en désirant *non seulement* son bonheur personnel, mais *aussi et en même temps* celui des autres membres de la communauté⁵⁰. En devenant citoyen, l'homme retrouve son unité: « l'individuel et le collectif ne se conçoivent plus comme séparés »⁵¹.

Toutefois, cette piste d'interprétation est difficile à admettre, dans la mesure où elle implique une contradiction radicale au sein même des *fins* ultimes visées par Rousseau. Mais si le philosophe a souligné, au contraire de Machiavel, que *la fin ne justifie pas les moyens*⁵², il semble parfois que ses réflexions sur la pratique politique ont déraillé vers cette voie - peut-être des suites de son pessimisme, comme nous l'avons déjà noté. Tout n'est-il pas permis à celui qui croit l'être humain fondamentalement mauvais? Or, Rousseau, sans le considérer originellement mauvais, ne perçoit-il pas l'être humain en société comme intrinsèquement

⁴⁵ Denise Leduc-Fayette, *op. cit.*, p.87.

⁴⁶ Lester G. Crocker, *op. cit.*, p.95.

⁴⁷ Lester G. Crocker, *op. cit.*, pp.25-26-49-163-164. Bertrand Russell inscrit la pensée de Hitler dans le sillage de celle Rousseau. Cf. B. Russell, A History of Western Philosophy, p.685.

⁴⁸ Lester G. Crocker, *op. cit.*, pp.28 et 169.

⁴⁹ Jean-Jacques Rousseau, préface, Narcisse ou l'amant de lui-même, O.C., II, p.969.

⁵⁰ « L'unanimité s'accomplit sur ce point: il n'est pas de bonheur personnel sans le bonheur de tous. » Robert Mauzi, *op. cit.*, p.634.

⁵¹ Robert Mauzi, *op. cit.*, p.141.

⁵² Jean-Jacques Rousseau, La Nouvelle Héloïse, cinquième partie, lettre II, O.C., II, p.536.

porté au mal⁵³? Voilà en effet des éléments qui viennent un tant soit peu expliquer l'apparition de ces moyens inquiétants au sein de l'œuvre de Rousseau. Bien que remettant en question les fins de l'œuvre du philosophe, les moyens détruiraient ce penchant mauvais de l'être humain et ce, pour le bien de l'humanité.

En somme, au sein de ce déploiement de moyens politiques coercitifs, quelle place reste-t-il à l'individu ainsi éduqué et endoctriné? Le conditionnement auquel sont soumis les individus risque fort, avons-nous affirmé, de détruire leur autonomie morale. Voilà qui résume la contradiction fondamentale entre l'éducation comme *moyen* politique et les *fins* ultimes du contrat social. Cependant, il importe aussi d'établir quels sont les buts qui, au sein de l'éducation publique, sont compatibles avec l'esprit général des idéaux du contrat social. Ce faisant, peut-être serions-nous à même d'avancer une interprétation plus nuancée.

Le premier point à examiner est celui de la finalité de l'éducation, soit la vertu et le bonheur au sein de la patrie. La conception rousseauiste du bonheur n'est pas « repliée » sur le bonheur de chaque individu⁵⁴, mais elle est liée à l'amour de la patrie, c'est-à-dire à la vertu, à la volonté générale, à la liberté et aux lois: « La patrie ne peut subsister sans la liberté, ni la liberté sans la vertu, ni la vertu sans les citoyens. »⁵⁵ Rousseau cherche à rendre les citoyens vertueux et ce, dans la reconnaissance du bonheur d'autrui et non seulement de leur bonheur propre: il s'agit d'une « aptitude sociale »⁵⁶. Vouloir que les citoyens dépendent de la patrie ne porte aucun préjudice à la liberté des particuliers, puisque c'est par cette patrie et par les lois équitables pour tous et pour chacun que les individus préservent leur liberté. Ennemi de la tyrannie et défenseur de la République, Caton offre ce modèle antique d'homme vertueux qui cherche son bonheur dans celui de tous⁵⁷: « Caton abhorrait la tyrannie, car il ne lui suffisait pas d'être libre, il voulait que tous les citoyens le fussent. »⁵⁸ En s'inspirant de ce personnage mythique, Rousseau invite l'individu à se concevoir comme membre à part entière d'une communauté et ce, afin de favoriser l'accomplissement des devoirs de la cité dont il est membre⁵⁹ et de voter les lois qui préserveront le bien-être commun contre l'influence sans

⁵³ Cf. Lester G. Crocker, *op. cit.*, pp.46 à 48.

⁵⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Fragments politiques*, VI, 3, O.C., III, p.511.

⁵⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, O.C., III, p.259. Cf. *Idem*, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, IV, O.C., III, p.966 et Raymond Polin, *La politique de la solitude*, pp.155-156.

⁵⁶ Robert Mauzi, *op. cit.*, p.580.

⁵⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, O.C., III, p.255.

⁵⁸ Jean-Jacques Rousseau, textes inédits publiés par Claude Pichois et René Pintard, *Jean-Jacques entre Socrate et Caton*, p.54.

⁵⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Lettres écrites de la Montagne*, lettre I, O.C., III, p.704.

cesse menaçante des intérêts particuliers. C'est ainsi que Rousseau justifie la préséance qu'il faut accorder au patriotisme par rapport à un humanisme plus vaste, qu'il soit chrétien ou non: ayons d'abord le souci de ceux qui nous entourent, commençons par aimer nos voisins et les lois de notre patrie avant d'étendre ces nobles sentiments à l'ensemble de l'humanité⁶⁰. Rousseau ne prescrit pas la haine des autres afin de fortifier le patriotisme, il préconise *d'abord* le patriotisme et ensuite l'humanisme, à condition, cependant, que cet humanisme ne se réalise pas au détriment du premier.

Toutefois, on semble déceler dans cette interprétation du patriotisme une forme de repli de la communauté sur elle-même, repli qui était pourtant interdit aux individus. Est-ce une limite de la pensée politique de Rousseau? Cette limite ne montre-t-elle pas le privilège que possède la communauté sur l'individu? La question est complexe, car une fois les lois établies dans la patrie, une fois les lois respectées, l'individu peut poursuivre sa quête de bonheur sans que le pouvoir souverain puisse intervenir... La « soumission » à l'égard de la patrie n'est en fait que la soumission du citoyen à ses propres lois en tant que membre du souverain, lois équitables pour tous et par lesquelles les hommes s'unifient. À l'instar du projet éducatif de Rousseau présenté dans l'Émile, où l'enfant apprend à apprendre sans aucune « formule-prête-à-penser », le politique doit offrir, selon le philosophe, le *cadre* ou les meilleures conditions pour assurer le bonheur de chacun. Néanmoins, il est à noter que c'est à chacun de réaliser concrètement son propre bonheur, car « l'homme ne doit jamais renoncer à la souveraineté de lui-même »⁶¹. Comme le souligne avec pertinence Rousseau: « Il n'y a aucun gouvernement qui puisse forcer les citoyens de vivre heureux, le meilleur est celui qui les met en état de l'être s'ils sont raisonnable[s]. »⁶²

L'éducation publique et la religion civile sont donc des moyens que Rousseau juge appropriés afin de réaliser les conditions favorisant non seulement la viabilité du contrat social, mais aussi le bonheur des citoyens. Et si on juge sévèrement Rousseau qui préconise le bannissement du citoyen qui n'adhère pas aux dogmes de la religion civile, est-ce qu'on oublie, par ailleurs, que le philosophe affirme que l'État ne peut s'acharner sur un individu en particulier? Nous devons ajouter que dans la Nouvelle Héloïse⁶³, Rousseau n'est point aussi

⁶⁰ Jean-Jacques Rousseau, Émile ou de l'éducation, liv. I, p.9.

⁶¹ Robert Mauzi, *op. cit.*, p.537.

⁶² Jean-Jacques Rousseau, Fragments politiques, VI, 8, O.C., III, p.513.

⁶³ Jean-Jacques Rousseau, note, La Nouvelle Héloïse, cinquième partie, lettre V, O.C., II, p.589.

catégorique concernant la condamnation à mort des hérétiques; il condamne plutôt toute forme d'intolérance et de persécution.

Soulignons - bien que cela ne l'excuse nullement - que Rousseau ne s'arroge pas le monopole des idées douteuses. Il ne faut pas oublier que l'exclusion de l'incroyant est une mesure qui se retrouve aussi, par exemple, chez Locke⁶⁴. Si on a cru légitime de poursuivre la réflexion libérale de Locke malgré certains aspects choquants - s'expliquant peut-être par un contexte historique particulier - il est dès lors difficile de comprendre comment un commentateur, tel Crocker, puisse s'indigner de ce versant de la théorie rousseauiste (la trouvant fort peu « libérale ») en passant sous silence ces mêmes allusions chez Locke⁶⁵. De même, Crocker ne relève pas chez les utilitaristes - ces penseurs qui ont participé à l'élaboration du libéralisme classique - une conception de l'éducation voisine de l'endoctrinement⁶⁶. Pourtant, ne formule-t-il pas précisément ce reproche à l'égard de Rousseau? Sur ces points, il est déplorable de constater un *parti pris* évident de la part du commentateur en faveur des idées libérales, ce qui vient discréditer quelque peu les prétentions d'objectivité de sa thèse⁶⁷.

Il importe ici de confronter la pensée des libéraux et celle de Rousseau. En effet, on reproche souvent à Rousseau d'être totalitaire du fait qu'il n'endosse pas tous les principes du libéralisme. Dans l'œuvre de Rousseau, notons dès le départ que l'individu ne doit pas se résigner à la force des choses ou à l'arbitraire des hommes pour être heureux⁶⁸, comme cela peut parfois se produire au sein des sociétés libérales où les intérêts des sociétés partielles peuvent compromettre jusqu'au bonheur et au bien-être de la majorité⁶⁹. Dans la pensée politique de Rousseau, l'individu peut participer à l'élaboration des modalités communes favorisant, pour tous les membres de la société, la libre et égale ascension au bonheur dans le respect d'autrui. Or, cette élaboration du cadre commun se réalise, selon le philosophe, dans un amour de la patrie et des lois qui se conjugue avec une existence rationnelle et vertueuse non soumise à l'influence d'autrui. L'affirmation d'une « existence intérieure » peut être encouragée par une sage éducation de chaque individu qui se perpétue dans une éducation

⁶⁴ John Locke, *Lettre sur la tolérance*, p.206.

⁶⁵ Lester G. Crocker, *op. cit.*, pp.97-101.

⁶⁶ Sur la conception utilitariste de l'éducation, cf. John W. Chapman, *op. cit.*, pp.114 et suivantes.

⁶⁷ Sur le parti pris de Crocker en faveur du libéralisme, on peut consulter les derniers paragraphes de son article que nous pourrions intituler « *La profession de foi libérale de L. G. Crocker* », dans « Rousseau et la voie du totalitarisme », *Rousseau et la philosophie politique, Annales de philosophie politique*, vol. 5, 1965, pp.99 à 136.

⁶⁸ Cf. Maurizio Viroli, *op. cit.*, p.155.

⁶⁹ Cf. John Saul, *La civilisation inconsciente*, p.109.

publique où, cette fois, l'homme est appelé à « reconnaître » autrui, à aimer sa patrie et à devenir un citoyen en participant aux assemblées du souverain dans le respect de l'intérêt commun. En contrepartie, du fait que la thèse libérale tente de minimiser l'intervention de l'État - et partant, rend *impossible* un tel projet éducatif - nous pourrions souligner que le libéralisme risque de conduire une société à un individualisme outrancier qui nuirait à l'ensemble de la société. Or, un tel risque ne doit certes pas être passé sous silence. En se référant à la méthode d'analyse (quasi-caricaturale) de Crocker, on pourrait en venir à ce genre d'opposition insoluble: Rousseau préconiserait l'endoctrinement par un État censeur alors que le libéralisme prônerait la désolation de l'individu abandonné et laissé à lui-même. N'est-il pas possible de soutenir une position plus nuancée?

Et en confrontant la théorie aux principes fondamentaux du contrat social, il est difficile d'imaginer que le peuple soit endoctriné et poussé à suivre des idées étrangères à sa volonté, puisque l'éducation publique tout comme la religion civile sont sous l'influence du souverain. Or, comme nous venons de le réitérer, le peuple est souverain; le peuple serait-il à même de s'endoctriner lui-même, de se conditionner et de se rendre esclave d'une religion? Voilà qui serait improbable. Dans la théorie rousseauiste, seule la figure du législateur pourrait venir compromettre cette autarcie de la communauté. Car enfin, le législateur ne se dissimulerait-il pas derrière cette « main cachée »⁷⁰ qui dirige tout à l'insu du peuple? Par la figure du législateur, l'idéal de vertu et de bonheur rousseauiste se voit-il imposé de l'extérieur? Tel est notre problème. Crocker, notamment, y voit une des brèches par laquelle le projet rousseauiste devient totalitaire⁷¹ et insiste sur ce point. Il faudra, en conclusion, synthétiser nos réflexions sur le législateur et sur l'éducation afin d'éclaircir ce point.

Cependant, un élément de réponse peut déjà être avancé. Une partie de la solution est fournie par l'Histoire qui, d'après Rousseau, montre qu'il existe un mouvement interne, une impulsion à tendre vers cette vertu et ce bonheur. Fournissant des « exemples vivants »⁷² d'existence accomplie, les anciens rappellent à Rousseau qu'il ne suffit pas d'être sage: Socrate est un modèle, car il cultive partout sa liberté intérieure et il reste « fidèle à son idéal de vertu personnelle »⁷³, mais cela n'empêche point qu'il « pouvait, selon Rousseau, vivre sous

⁷⁰ Lester G. Crocker, *op. cit.*, p.23.

⁷¹ Lester G. Crocker, *op. cit.*, pp.163 et suivantes.

⁷² Claude Pichois et René Pintard, *op. cit.*, p.103.

⁷³ Claude Pichois et René Pintard, *op. cit.*, p.96.

des tyrans »⁷⁴; ainsi, Socrate ne pouvait réaliser véritablement la liberté à la fois pour lui-même et pour tous. Socrate incarne la sagesse, une sagesse éveillant la raison humaine à la dénonciation de la vanité des arts et des sciences, mais cette vertu offre peu d'espoir pour la communauté sous l'autorité de maîtres assoiffés de domination. Or, la vertu, avec Caton, se caractérise par sa portée sociale: Caton ne peut se contenter d'être le seul citoyen libre; sa liberté n'est possible que par celle des autres membres de la communauté et cette liberté réalise le bonheur. Caton offre sa vie pour sa patrie en ayant le souci de l'autre. En travaillant au bonheur d'autrui, « c'est engager autrui à une réciprocité de services [...]. En réalité, on ne se sacrifie jamais aux autres »⁷⁵. Les citoyens doivent partager les responsabilités liées à la vertu et au bonheur. Et en se souciant de l'autre, toute forme d'asservissement - où l'humain devient un vulgaire instrument de la volonté d'un autre homme par le pouvoir de l'opinion et celui de l'argent - devient caduque... En faisant du peuple l'unique détenteur du pouvoir souverain, en faisant de l'homme un citoyen par le biais de l'éducation patriotique et de sa libre soumission à ses propres lois, Rousseau croit trouver la « solution » pour contrer l'esclavage de l'homme par l'homme ainsi que pour assurer le bonheur de l'individu et de la communauté. En effet, en guise de première ébauche à la préface aux Institutions politiques, Rousseau écrivait au sujet de son projet politique et du bonheur:

« J'aime à me flatter qu'un jour quelque homme d'État sera citoyen, qu'il ne changera point les choses uniquement pour faire autrement que son prédécesseur, mais pour faire en sorte qu'elles aillent mieux, qu'il n'aura point sans cesse le bonheur public à la bouche, mais qu'il l'aura un peu dans son cœur. Qu'il ne rendra point les peuples malheureux pour affermir son autorité, mais qu'il fera servir son autorité à établir le bonheur des peuples. Que par un heureux hasard il jettera les yeux sur ce livre, que mes idées informes lui en feront naître de plus utiles, qu'il travaillera à rendre les hommes meilleurs ou plus heureux et que j'y aurai peut-être contribué en quelque chose. »⁷⁶

⁷⁴ Jean-Jacques Rousseau, textes inédits publiés par Claude Pinchois et René Pintard, *op. cit.*, p.54.

⁷⁵ Robert Mauzi, *op. cit.*, p.582.

⁷⁶ Jean-Jacques Rousseau, Fragments politiques, I, 2, O.C., III, p.474.

CHAPITRE V: ROUSSEAU ET LE SOUPÇON TOTALITAIRE

« L'homme est [...] un être trop noble pour devoir servir simplement d'instrument à d'autres, et l'on ne doit point l'employer à ce qui leur convient sans consulter ce qui convient aussi à lui-même [...]. Il n'est jamais permis de détériorer une âme humaine pour l'avantage des autres [...]. »

Jean-Jacques Rousseau, La Nouvelle Héloïse, cinquième partie, lettre II

Par sa quête de liberté et d'égalité pour tous les membres du corps politique, la pensée politique de Rousseau offre une riche réflexion qui a inspiré et inspire encore aujourd'hui les sociétés démocratiques. Cette liberté et cette égalité se réalisent par la participation de tous les particuliers à la souveraineté. Mais si l'esprit de l'œuvre rousseauiste est résolument démocratique sans être pour autant libéral, il n'en reste pas moins que pour sa réalisation pratique, Rousseau propose des moyens inquiétants; les différentes formes d'interventions de l'État à l'égard des individus sont des exemples que nous avons explorés. En étant conscient de l'anachronisme potentiel qui se profile sous cette question, est-il possible de noter certaines filiations entre des moyens privilégiés par Rousseau pour concrétiser son projet du contrat social et ceux utilisés par les chefs totalitaires pour assurer la stabilité de leurs régimes? Rappelons-le, telle est la question directrice de ce mémoire.

Il convient, pour en arriver à cette question, de cerner brièvement les grands traits du totalitarisme. Ensuite, nous rappellerons les principaux problèmes rencontrés dans l'œuvre de Rousseau dans l'étude des rapports entre l'individu et la communauté en reprenant l'essentiel des éléments élaborés dans les chapitres précédents. Finalement, nous offrirons une interprétation en soulignant les divergences fondamentales entre le projet social rousseauiste (souveraineté populaire) et les régimes totalitaires (souveraineté du parti unique).

5.1 Conception totalitaire du politique

L'analyse de la conception totalitaire du pouvoir politique est un vaste sujet; pour faire la lumière sur notre question directrice, nous nous centrerons plus particulièrement sur l'étude des relations entre l'individu et la communauté en régime totalitaire. C'est en nous inspirant des ouvrages classiques sur le thème avec, notamment, de nombreuses références à Arendt, Polin ainsi qu'à l'ouvrage de Friedrich et Brzezinski que nous parviendrons à éclaircir les concepts et à établir la signification profonde du totalitarisme pour ensuite revenir à Rousseau.

Il importe d'abord de définir le totalitarisme dans ses caractéristiques les plus essentielles, pour ensuite cerner quelques traits précis. Organisé en parti unique, le régime totalitaire est, pour reprendre la définition d'Hannah Arendt, « un type de régime dont l'essence est la terreur et le principe d'action la logique de la pensée idéologique »¹. La terreur tient lieu de loi positive dans les régimes totalitaires. Elle se fonde sur des forces surhumaines, telles les lois de la Nature pour le régime hitlérien ou celles de l'Histoire pour le régime stalinien². Or, les lois de la Nature ou de l'Histoire relèvent de la logique idéologique qui cherche à organiser la réalité de façon très cohérente à partir d'une seule prémisse³. Cette idéologie peut donc couvrir plusieurs aspects de la réalité - voire même tous les aspects possibles - puisqu'elle se suffit elle-même et peut s'adapter ensuite aux nouvelles réalités à partir de son unique prémisse⁴. En guise d'exemple, Arendt nous rappelle que le régime stalinien justifiait avec certitude la décadence de l'Occident bourgeois à la lumière des lois objectives de l'Histoire. Une fois la grandeur du régime affirmée par le cours de l'Histoire, le peuple n'avait plus qu'à se conformer à cette vérité. Si le Parti soutenait que le métro de Moscou était le seul métro existant au monde - symbole de la grandeur du système soviétique -, alors un Soviétique qui arriverait ensuite face au métro de Paris ne questionnera aucunement ses « propres » croyances. Il détruira plutôt le métro de Paris afin de *réaliser la vérité de l'idéologie*⁵. Quant à l'idéologie nazie, elle affirmait l'infériorité des Juifs, « race » vouée à la disparition par la sélection naturelle. Dans une telle optique, il devient tout à fait conséquent, pour le régime, de supprimer les Juifs dans les usines de la mort afin de confirmer

¹ Hannah Arendt, Les origines du système totalitaire, troisième partie: Le système totalitaire, p.224.

² Hannah Arendt, *op. cit.*, p.210.

³ Hannah Arendt, *op. cit.*, p.220.

⁴ Carl J. Friedrich et Zbigniew K. Brzezinski, Totalitarian Dictatorship and Autocracy, p.22.

⁵ Hannah Arendt, *op. cit.*, p.199.

l'idéologie, afin d'en *accélérer* le mouvement. Cette interprétation ne s'achève jamais et crée ce qui est propre au totalitarisme, cette idée de « mouvement », de perpétuelle quête pour réaliser les lois objectives de la Nature ou de l'Histoire.

Ainsi, comme nous pouvons le constater, l'idéologie entraîne un profond mépris de la réalité. Ce qui importe n'est plus ce qui est, mais *uniquement* ce qui *devrait être* au nom de l'idéologie. En ce sens, le rôle de l'idéologie, en tant que principe d'action, est hautement incompatible avec toute forme de liberté. Selon Arendt, c'est ici que se démarque le régime totalitaire des autres formes de gouvernement: il est au service de l'Idée, et les hommes doivent être totalement gouvernés, car ce sont des éléments qui, potentiellement, peuvent remettre en question l'Idée et perturber le déroulement objectif de l'Histoire. Les hommes sont de trop par leur nature même qui est liberté⁶. Alors que les lois positives constituaient une *première* barrière dont se sont affranchis les mouvements totalitaires en prenant le pouvoir, de même le *principal* obstacle à la réalisation totale de l'idéologie est l'individualité. Le régime s'emploiera donc à rendre l'homme superflu, à le détruire et à éliminer en lui toute spontanéité qui pourrait diverger de la logique de l'idéologie. Car, face à celle-ci, « du seul fait qu'ils sont capables de penser, les êtres humains sont suspects par définition »⁷. Dans un régime totalitaire, il faut donc contrôler la pensée et les attitudes de tous afin de les conformer à l'idéologie⁸. Puisque l'être humain pense par lui-même spontanément, c'est donc une transformation de la nature humaine qui est ici en chantier afin de préserver la pureté du mouvement idéologique⁹.

Or, ce changement de la nature humaine s'opère en chaque homme par une destruction de la sphère privée, suivie d'une rééducation en conformité avec l'idéologie. Comment le régime totalitaire parvient-il à détruire l'individualité? En considérant tous les ressortissants de l'État comme une simple masse informe, un matériel humain mis au service de l'idéologie: « chaque individu, membre du groupe, n'est, en tant qu'individu, qu'un fragment abstrait et partiel, un élément fractionnaire du tout. »¹⁰ En tant que tel, et d'un point de vue historique, c'est en se basant sur un sentiment d'inutilité des masses déjà existant que se fonde le

⁶ Hannah Arendt, *op. cit.*, pp.197 et 212.

⁷ Hannah Arendt, *op. cit.*, p.163.

⁸ Carl J. Friedrich et Zbigniew K. Brzezinski, *op. cit.*, pp.17-18 et Raymond Polin, *La politique de la solitude*, p.137.

⁹ Hannah Arendt, *op. cit.*, p.200.

¹⁰ Raymond Polin, *op. cit.*, p.136.

mouvement totalitaire; seulement, il met cette prétendue inutilité au service complet de l'idéologie.

Réaliser la dénaturation de l'être humain, ce n'est possible que si, dans un *premier* temps, la population est soumise, de gré ou de force, à un régime de l'arbitraire et qu'elle renonce à ses droits politiques: « Le but d'un système arbitraire est de détruire les droits civils de la population tout entière, de telle sorte qu'elle finisse par être mise hors-la-loi dans son propre pays, au même titre que les apatrides et les sans-logis. »¹¹ L'endoctrinement idéologique se substitue aux lois positives et ne définit plus simplement ce qui *ne devrait pas être fait*, mais encore quelles actions *doivent être exécutées*. Pour réaliser cet objectif, le gouvernement totalitaire s'assure un complet monopole des médias de masse¹². De cette infiltration totale résulte une réduction de la sphère privée.

En *second* lieu, le règne de l'arbitraire procède au « meurtre en l'homme de la personne morale »¹³ en le plongeant dans des situations où toute décision de conscience devient absolument problématique et équivoque. Les camps de concentration sont le lieu d'une telle destruction; que les victimes soient arbitrairement choisies parmi une population donnée ajoute à la détresse.

Ce n'est qu'en *troisième* lieu que le régime totalitaire peut procéder à l'anéantissement total de l'individu, de sa vie privée. Ce n'est pas une simple *soumission* que vise le régime totalitaire; c'est aussi une pure *extermination* de l'individualité en traitant les hommes comme s'ils n'avaient jamais existé. Point de signification pour l'individualité de chacun dans un tel régime. Tel est l'objectif ultime du camp de concentration, laboratoire du changement de la nature humaine fondé sur une « religion » de scientificité et de technologie¹⁴. Le but est « d'organiser la pluralité et la différenciation infinies des êtres humains comme si l'humanité entière ne formait qu'un seul individu »¹⁵; et cet individu incarnera l'idéologie en sa totalité. Le régime totalitaire mène ainsi à un idéal de perfection dans la réalisation de l'idéologie, vers une sorte de paradis qui donne à ces régimes un aspect « pseudo-religieux »¹⁶.

¹¹ Hannah Arendt, *op. cit.*, p.190. Concernant les décisions arbitraires en régime totalitaire, on peut également consulter Raymond Polin, *op. cit.*, p.137.

¹² Carl J. Friedrich et Zbigniew K. Brzezinski, *op. cit.*, p.22.

¹³ Hannah Arendt, *op. cit.*, p.190.

¹⁴ Hannah Arendt, *op. cit.*, pp.179-180.

¹⁵ Hannah Arendt, *op. cit.*, p.173.

¹⁶ Carl J. Friedrich et Zbigniew K. Brzezinski, *op. cit.*, p.26.

Ainsi, l'idéal totalitaire est de favoriser la destruction totale de la société suivie d'une « reconstruction d'une société de masse »¹⁷ conforme à l'idéologie. Il en résulte une société formée d'une masse unique, informe et composée d'individus atomisés, isolés. Pour maintenir un tel isolement, l'action du régime vise à rendre tous les liens sociaux inutiles, voire nuisibles et dangereux. Si tout individu dont la pensée n'incarne pas l'idéologie devient un suspect, et si l'idéologie s'applique d'une façon arbitraire et changeante par le gouvernement, tous sont de potentiels suspects. Cet état voisin de la paranoïa, jumelé à l'omniprésence de la police secrète, crée un climat de « défiance mutuelle »¹⁸ où personne ne sait trop ni ce que pense l'autre, ni ce qu'il *doit* penser en présence de l'autre. En fin de compte, tous se sentent constamment surveillés. Il en résulte une diminution des distances entre les hommes, rendant toute liberté impossible et toute affirmation individuelle dangereuse¹⁹. Mais en niant l'individualité, c'est en même temps la communauté humaine entière qui se vide de tout sens. Cet état est désigné par Arendt sous le terme de « désolation »²⁰. Car en se coupant de l'amitié, de la camaraderie, voire de la simple fraternité humaine, l'individu ne trouve plus aucune confirmation de ce qu'il est ou de ce qu'il devrait être; « mon propre moi m'abandonne. »²¹ Le régime se maintient ainsi aux dépens de l'individu, tente de l'endormir ou de l'anéantir en planifiant sa fin prochaine.

Ainsi donc, le régime totalitaire, propre au XX^e siècle, se distingue *par essence* des autres formes de régimes autoritaires. Des institutions politiques nouvelles, inconnues jusqu'alors, apparaissent avec un tel régime: les classes sociales se transforment en masses anonymes, le parti unique est sanctifié et élimine toute forme d'opposition, il domine par l'instauration de décisions arbitraires fondées sur de pseudo lois objectives et utilise la terreur afin de sacrifier l'individu au profit du Tout²². Or, à la lumière des siècles qui ont précédé l'avènement des systèmes totalitaires, pouvons-nous souligner quelques œuvres philosophiques ou quelques penseurs qui ont pu favoriser une telle apparition du totalitarisme? Existe-t-il des

¹⁷ C'est nous qui traduisons. Voici le texte original: « [...] the total destruction and reconstruction of a mass society. » Carl J. Friedrich et Zbigniew K. Brzezinski, *op. cit.*, p.17.

¹⁸ Hannah Arendt, *op. cit.*, p.163.

¹⁹ Hannah Arendt, *op. cit.*, p.212.

²⁰ Hannah Arendt, *op. cit.*, pp.225- 232.

²¹ Hannah Arendt, *op. cit.*, p.228.

²² Concernant le résumé des caractéristiques propres des régimes totalitaires, nous pouvons consulter Hannah Arendt, *op. cit.*, pp.203 et suivantes, Carl J. Friedrich et Zbigniew K. Brzezinski, *op. cit.*, p.22 et Raymond Polin, *op. cit.*, pp.135-137.

théories politiques qui « annoncent », en quelque sorte, l'un des régimes les plus destructeurs de la sphère individuelle?

5.2 Origines historiques: Rousseau, précurseur des régimes totalitaires?

L'origine de la démocratie totalitaire s'enracine, d'après plusieurs études, dans les diverses théories philosophiques du siècle des Lumières, inspirées par le mythe de la cité antique²³. Le XVIII^e siècle se caractérise par une profonde remise en question des régimes traditionnels fondés sur la religion, le sang et la féodalité. Cultivant la foi en le progrès et la science, les philosophes du siècle des Lumières valorisent les idéaux de liberté et d'égalité pour l'ensemble des citoyens.

Or, selon certains spécialistes de philosophie politique²⁴, les penseurs anglo-saxons privilégient la valeur de liberté et tentent de la réaliser en préservant la liberté religieuse, la liberté des groupes minoritaires et celle des associations partielles. Au contraire, les philosophes français du XVIII^e siècle semblent accorder plus d'importance à la réalisation de l'égalité. Dans cette abolition de tous les privilèges et dans ce règne de la souveraineté collective, l'individu tend inexorablement à être noyé dans la masse et à être sacrifié pour la concrétisation de buts collectifs²⁵. Cette conception de la communauté pensée comme un tout homogène tend à niveler les différences et à simplifier la complexité humaine au profit d'un être purement abstrait. Pour certains commentateurs, pensons à Sabine, Crocker et Talmon, ce désir de parvenir à une telle démocratie par une souveraineté populaire extrême qui refuse toute opposition et toute discussion annonce une conception totalitaire du politique.

D'ailleurs, parmi les différents penseurs du siècle des Lumières, Jean-Jacques Rousseau est présenté par ces commentateurs comme étant l'un des précurseurs de la démocratie totalitaire, comme nous l'avons constaté à quelques reprises dans notre étude. En reprenant l'essentiel de l'analyse de l'œuvre politique de Rousseau, élaborée dans les chapitres

²³ Pour l'essentiel, voici quelques-unes de ces études: Denise Leduc-Fayette, J.- J. Rousseau et le mythe de l'antiquité, Gerhard Ritter, « Démocratie directe et Totalitarisme », Diogène, n° 7, 1954, pp.81-90, Georges H. Sabine, « The Two Democratic Traditions », The Philosophical Review, vol. LXI, 1952, pp.451-474 et J.-L. Talmon, Les origines du totalitarisme.

²⁴ Nous faisons allusion aux recherches, notamment, de Georges H. Sabine, de Gerhard Ritter et de J.-L. Talmon.

²⁵ J.-L. Talmon, *op. cit.*, pp.62-63.

précédents, tentons de dégager les principaux éléments qui pourraient justifier une telle filiation avec une conception totalitaire du politique.

D'une part, la conception rousseauiste de la volonté générale semble en *principe* garantir une participation directe de tous les citoyens au politique. Toutefois, en *pratique*, les citoyens qui n'ont su reconnaître la volonté générale lors du vote et se soumettent alors à leur volonté particulière se voient dans l'obligation de changer leurs décisions sans quoi ils risquent d'être considérés comme des citoyens suspects et de subir des châtements importants²⁶. Or, dans cette conception si *claire* et *évidente* du politique, l'être humain semble une simple parcelle du tout confondu dans l'entité collective. Il doit se conformer à cette volonté générale qui, pourtant, n'est pas toujours facile à reconnaître, selon les propos mêmes de Rousseau.

D'autre part, s'inspirant des anciens, voilà que Rousseau fait appel à des *moyens* controversés tels que l'éducation publique et la religion civile pour former le « bon » citoyen. Mais ne s'agit-il pas de méthodes pour scruter et pour contrôler les consciences des individus, méthodes fort prisées par les régimes totalitaires comme le souligne Crocker²⁷? Dans son article *Souveraineté et liberté dans la doctrine politique de Jean-Jacques Rousseau*, Derathé concède que la transformation de l'homme en citoyen, telle que suggérée par Rousseau dans sa conception de l'éducation publique, est similaire au projet des anciens: rendre l'homme libre en l'intégrant, en l'absorbant dans l'État²⁸. De plus, au sujet de la religion civile, il semble qu'il n'est pas suffisant pour le citoyen de bien agir et de bien se conduire: « il faut en outre que l'on pense bien »²⁹. Dans ce désir de lier la communauté religieuse et la communauté politique, dans ce désir d'unité, Derathé conclut avec sévérité son article sur la religion civile. Le châtement que Rousseau réserve aux hypocrites et aux incroyants est des plus graves. Pour Derathé, « la religion civile de Rousseau exige de la part des citoyens une sorte de serment ou une espèce de vœu et cela me paraît dangereux pour la liberté de conscience. »³⁰ Faut-il en

²⁶ « En stigmatisant d'avance toute velléité d'opposition, Rousseau n'a pas manqué d'encourir le reproche de préparer la voie au totalitarisme le plus étouffant » selon E. Griffin-Collart, « L'égalité: condition de l'harmonie sociale pour J.-J. Rousseau », *Revue internationale de philosophie*, n° 97, fasc. 3, 1971, p.304. À ce sujet, on peut également consulter Gerhard Ritter, *op. cit.*, p.87, Georges H. Sabine, *op. cit.*, p.464, J.-L. Talmon, *op. cit.*, pp.58-68 et Lester G. Crocker, « Rousseau et la voie du totalitarisme », *Rousseau et la philosophie politique*, *Annales de philosophie politique*, vol. 5, 1965, pp.106-109.

²⁷ Lester G. Crocker, *op. cit.*, pp.122-123.

²⁸ Robert Derathé, « Souveraineté et liberté dans la doctrine politique de Jean-Jacques Rousseau », *Souveraineté et pouvoir*, p.122.

²⁹ Charles Eisenmann, « Politique et religion chez Jean-Jacques Rousseau », *Histoire des idées et idées sur l'histoire. Études offertes à Jean-Jacques Chevallier*, p.82.

³⁰ Robert Derathé, « la religion civile selon Rousseau », *Annales de la société J.-J. Rousseau*, tome 35, 1959-1962, p.169.

conclure que la religion civile, tout comme l'éducation publique, deviennent des *outils* sociaux pour façonner les « véritables » bons citoyens? Dans une discussion entre divers commentateurs de l'œuvre de Rousseau à laquelle participaient Derathé et Dehaussy, ce dernier souligne le double aspect choquant de la théorie rousseauiste: l'aspect totalitaire par l'inspection des consciences et l'aspect utilitariste par l'instrumentalisation de l'éducation et de la religion civiles comme simples moyens pour « fabriquer » des citoyens conformes aux buts de la collectivité³¹. Et Derathé de conclure la discussion sur une certaine nuance: « Je suis d'accord sur les intentions de Rousseau, mais il n'en reste pas moins qu'à mes yeux il y a dans la religion civile des germes d'intolérance. »³²

Or, voilà un point important sur lequel la quasi totalité des commentateurs s'entendent, à savoir les *intentions pures* de Rousseau à l'égard de la démocratie et de la participation active du peuple au politique. En effet, Rousseau est assurément un démocrate par son affirmation de la souveraineté du peuple et par son refus d'aliéner cette souveraineté à une volonté particulière: « dans une démocratie, [...] les sujets et le souverain ne sont que les mêmes hommes considérés sous différents rapports »³³. Mais, tout en étant démocrate, Rousseau n'est assurément pas un libéral comme nous l'avons vu précédemment³⁴. Certes, nous ne pouvons nier que la formulation rousseauiste du pacte social se fonde sur une conception individualiste et moderne du politique. Toutefois, l'État souverain doit intervenir dès que l'intérêt général risque d'être compromis³⁵. C'est dans cette nécessité d'une intervention de l'État que Rousseau se distingue de la théorie libérale. En guise d'exemple, pensons à l'égalité politique chez Rousseau qui se réalise dans une absence d'une trop grande disparité entre les riches et les pauvres. En fait, pour reprendre la formule du philosophe, « il n'y a que la force de l'État qui fasse la liberté de ses membres »³⁶. C'est donc dire que Rousseau ne peut concevoir la légitimité d'une communauté façonnée par un certain retrait du politique et par

³¹ M. Dehaussy, discussion suivant la présentation de l'article de R. Derathé, « La religion civile selon Rousseau », *Annales de la société J.-J. Rousseau*, tome 35, 1959-1962, p.172.

³² Robert Derathé, discussion à la suite de son article « La religion civile selon Rousseau », *Annales de la société J.-J. Rousseau*, tome 35, 1959-1962, p.180.

³³ Jean-Jacques Rousseau, *Lettre à M. d'Alembert sur les spectacles*, p.172.

³⁴ Guy Besse, « De Rousseau au communisme », *Europe*, n° 391-392, Novembre-Décembre 1961, p.177, Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, pp.347-348 et 362, Charles Eisenmann, *op. cit.*, pp.87-88, Maurice Halbwachs, commentaire, *Du Contrat social* de Rousseau, liv. II, chap. XII, p.225, Jacques Julliard, *La faute à Rousseau: essai sur les conséquences historiques de l'idée de souveraineté populaire*, p.33, Denise Leduc-Fayette, *op. cit.*, p.96, Pierre Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, pp.143-172, Raymond Polin, *op. cit.*, pp.161 et 169, Maurizio Viroli, *La théorie de la société bien ordonnée chez Jean-Jacques Rousseau*, pp.131-136 et Éric Weil, « Rousseau et sa politique », *Pensée de Rousseau*, p.38.

³⁵ Maurice Halbwachs, commentaire, *Du Contrat social* de Rousseau, liv. II, chap. XII, p.225.

³⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, liv. II, chap. XII, O.C., III, p.394.

une multiplication de contrats privés entre individus, contrats qui risquent de ne profiter qu'à une minorité de la population.

Fervent défenseur de la démocratie et de la souveraineté populaire, Rousseau offre-t-il pour autant une théorie qui inspirera - notamment par certains moyens qu'il préconise - les régimes totalitaires? Il faut tout de suite préciser que nous ne pouvons caractériser avec légèreté une théorie politique de *totalitaire*. Dans un article éclairant qui traite de la religion civile et du soupçon totalitaire pesant sur l'œuvre de Rousseau, Eisenmann précise que nous qualifions un État et une doctrine politique de totalitaires « s'ils sont, pour ainsi dire, *totale*ment totalitaires, c'est-à-dire s'ils appliquent systématiquement le principe du totalitarisme à *tous* les domaines de la vie nationale, à l'organisation et à l'action de l'État dans *tous* les secteurs de la vie des citoyens »³⁷. Qu'en est-il pour la théorie rousseauiste, comporte-t-elle l'ensemble des caractéristiques propres au régime totalitaire?

5.3 Essai d'interprétation à l'égard de l'œuvre rousseauiste

5.3.1 Économie

« Voulez-vous donc donner à l'État de la consistance? Rapprochez les degrés extrêmes autant qu'il est possible: ne souffrez ni des gens opulents ni des gueux. Ces deux états, naturellement inséparables, sont également funestes au bien commun; de l'un sortent les fauteurs de la tyrannie et de l'autre les tyrans; c'est toujours entre eux que se fait le trafic de la liberté publique, l'un achète et l'autre la vend. »

Jean-Jacques Rousseau, Du Contrat social, note, liv. II, chap. XI

Les régimes totalitaires cherchent à contrôler cette facette des activités humaines qu'est l'économie. Sous la domination d'un Parti unique, l'économie est soumise aux directives du chef totalitaire. Comme le souligne Eisenmann, le libéralisme est ainsi étouffé en système totalitaire au profit d'une mainmise absolue sur la sphère économique³⁸.

Sans conteste, Rousseau est un fervent critique du libéralisme économique. En opposition aux thèses libérales, il propose une certaine forme d'interventionnisme de l'État

³⁷ Charles Eisenmann, *op. cit.*, p.88. C'est nous qui soulignons.

³⁸ Charles Eisenmann, *op. cit.*, p.88.

dans la sphère économique. En fait, le philosophe cherche à soumettre l'activité économique au politique³⁹. Or, le politique est sous la gouverne du peuple et non de quelques volontés particulières rassemblées sous un parti quelconque. Comme nous l'avons déjà mentionné⁴⁰, afin d'éviter l'assujettissement des plus faibles aux plus riches, le peuple souverain a tout intérêt à mettre en place une série de mesures pour éviter les iniquités économiques⁴¹. Rousseau ne cherche point à créer une communauté des biens: il veut surtout mettre la volonté souveraine à l'abri d'intérêts particuliers qui tendent à satisfaire leurs besoins sans respect pour tous les membres de la communauté. Comme le souligne Viroli, « être libre signifie n'être pas soumis à la volonté d'un autre homme. Mais si la pauvreté force un homme à obéir à un autre qui, par ses richesses peut le contraindre à sa volonté, le premier n'est pas libre, il est serf. »⁴² Ainsi, Rousseau constate que la richesse peut priver les pauvres de leur liberté en les mettant à l'écart du pouvoir souverain; situation intolérable et, surtout, injustifiable pour le philosophe.

Sous certains aspects, la tutelle de l'économie par le politique dans l'œuvre de Rousseau laisse présager une conception de l'État que nous pouvons reconnaître en l'émergence de l'État providence au XX^e siècle. Le rôle économique, social et moral réservé aux impôts par Rousseau est un bel exemple de ce souci qui se rapproche de notre conception moderne de l'imposition⁴³. Toutefois, en privilégiant une économie agraire fondée sur une certaine autarcie, Rousseau se range plus particulièrement du côté des philosophes de l'utopie⁴⁴. D'ailleurs, il ne faudrait point oublier que l'économie des régimes totalitaires se réalise, de façon générale, dans le contexte de sociétés industrielles, contexte qui est étranger à Rousseau. En dépit de ces contextes différents, puisqu'il exclut le contrôle de l'économie par un tiers se plaçant au-dessus de la communauté, Rousseau ne saurait être considéré comme un précurseur des régimes totalitaires sur le plan économique. L'interventionnisme économique de l'État, chez Rousseau, loin de *limiter* la liberté des individus, vient au contraire *l'affirmer*.

³⁹ À cet égard, le titre de l'œuvre majeure de Rousseau sur l'économie est des plus explicites: Discours sur l'économie politique.

⁴⁰ Cf. Chapitre III, pp.65-66.

⁴¹ Jean-Jacques Rousseau, Discours sur l'économie politique, O.C., III, pp.271 à 277, *Idem*, Du Contrat social, liv. II, chap. XI, O.C., III, p.392 et *Idem*, Projet de constitution pour la Corse, O.C., III, pp.904-905.

⁴² Maurizio Viroli, *op. cit.*, p.140.

⁴³ Jean-Jacques Rousseau, Discours sur l'économie politique, O.C., III, p.275. À ce sujet, on peut consulter la note de Robert Derathé, à la fois brève et pertinente, sur le caractère moderne et non libéral de la conception rousseauiste des impôts, pp.1408-1409.

⁴⁴ « Rousseau et les utopistes préfèrent une économie fermée, en vase clos, parfaitement autarcique [...]. Or, l'économie fermée, en ce siècle où s'organise le grand commerce, où se créent les grandes voies de communication, où règne une relative sécurité du trafic, où la banque et le crédit s'organisent, apparaît réactionnaire. » Raymond Trousson, « Jean-Jacques Rousseau et la pensée utopique », Revue de l'Université de Bruxelles, n^o 2-3, 1972, pp.195-196.

Les commentateurs qui concluent à un totalitarisme dans la pensée de Rousseau semblent parfois confondre la liberté individuelle avec le droit pour chaque particulier de réaliser tout ce qui lui plaît. En fait, une telle conception de la liberté liée à une absence de contrôle étatique pourrait bien engendrer des situations déplorables pour les individus qui se verraient soumis au joug de monopoles économiques. Ces monopoles pourraient eux aussi être rapprochés, sous certains aspects, du totalitarisme.

En somme, l'auteur du Discours sur l'économie politique se présente à la fois comme un penseur sensible aux injustices nées d'une économie sauvage et comme un utopiste, mais ayant toujours en tête le bien-être de chaque individu et en même temps celui de toute la population. Selon Rousseau, la soumission de l'économie au politique vise avant tout à enrayer le règne de l'arbitraire. Force est de conclure que, par sa théorie économique, Rousseau n'est pas un précurseur du totalitarisme.

5.3.2 Idéologie

« Pourquoi un homme a-t-il inspection sur la croyance d'un autre, et pourquoi l'État a-t-il inspection sur celle des citoyens? C'est parce qu'on suppose que la croyance des hommes détermine leur morale, et que des idées qu'ils ont de la vie à venir dépend leur conduite en celle-ci. [...] Dans la société chacun est en droit de s'informer si un autre se croit obligé d'être juste, et le souverain est en droit d'examiner les raisons sur lesquelles chacun fonde cette obligation. »

Jean-Jacques Rousseau, Lettre à M. C. de Beaumont

Au sein d'un État totalitaire, les individus sont totalement façonnés selon les besoins et les finalités de l'idéologie. La justice et la police sont ainsi au service de l'idéologie afin de la réaliser selon les ordres et caprices du chef totalitaire⁴⁵. La police secrète, notamment, veille à étendre le pouvoir du parti afin de dominer ultérieurement la planète entière⁴⁶. Dans l'optique d'une planification minutieuse de la réalisation de l'Idéologie, l'examen des consciences et des esprits des citoyens devient une nécessité afin de conserver une mainmise totale sur la sphère privée des individus qui devront, dès lors, penser et agir exactement

⁴⁵ Carl J. Friedrich et Zbigniew K. Brzezinski, *op. cit.*, p.22.

⁴⁶ Hannah Arendt, *op. cit.*, p.203.

comme le parti l'exige. Il est important de noter qu'au sein d'un système totalitaire *tous* les domaines de la pensée sont encadrés par l'État: le politique, la philosophie, la religion, les arts, etc.⁴⁷ Ainsi, la foule hétérogène d'êtres humains ne doit plus exister, la diversité humaine doit être sacrifiée au profit d'une homogénéité totale des consciences qui pourront facilement - et de façon prévisible - être au service de la réalisation de l'Idéologie.

Or, que dirait Rousseau d'une telle subordination de la conscience individuelle aux croyances et aux dogmes établis par le parti au pouvoir? À l'instar des facettes économique et politique, l'action idéologique chez Rousseau ne peut être associée au libéralisme; les interventions de l'État dans les domaines de l'éducation et de la religion en font foi. Mais ces interventions préconisées par Rousseau peuvent-elles, pour autant, nous conduire à lier la théorie du philosophe aux régimes totalitaires? La plupart des commentateurs s'entendent pour souligner les dangers de la religion civile telle que présentée dans le Contrat social. Nous avons déjà présenté l'essentiel de l'analyse de Derathé sur la religion civile. Sans remettre en question les intentions de Rousseau, le commentateur évoque avec force les effets troublants d'une religion susceptible d'encourager l'intolérance... Tout comme Derathé, Eisenmann s'inquiète de l'application pratique du dernier chapitre de l'œuvre politique de Rousseau:

« il faut bien reconnaître que l'ultime étape de la construction étatique rousseauiste est un bien singulier aboutissement pour un système qui proclamait au départ vouloir libérer l'homme des chaînes où, sans que l'on sût comment, il s'était laissé prendre, alors qu'il était né naturellement libre »⁴⁸.

Les références aux dogmes de la religion civile à la toute fin des chapitres, voilà en effet une façon plutôt curieuse de terminer une œuvre qui, pourtant, ne cesse de faire l'éloge de la nécessité, pour le peuple, de se libérer de toute forme de dépendance particulière. Crocker souligne d'ailleurs avec force - voire avec obstination - dans ses différents articles et dans son livre, les dérives possibles d'une éducation et d'une religion encadrées par l'État rousseauiste.

Qui plus est, ce n'est pas simplement l'État qui encadre la religion et l'éducation civiles, mais un *législateur*. Même si Rousseau souligne à plusieurs reprises que ce législateur ne possède *aucun* pouvoir législatif ou exécutif, il n'en demeure pas moins que par le charisme que Rousseau lui attribue, on peut craindre le pire. En effet, le législateur est un guide pour le peuple, et en ce sens, il peut étendre son influence d'une façon considérable. Certes, le peuple

⁴⁷ Charles Eisenmann, *op. cit.*, p.89.

⁴⁸ Charles Eisenmann, *op. cit.*, p.90.

peut profiter de la sagesse d'un guide éclairé qui saurait le tirer d'impasse - mais quel humain pourrait tenir ce rôle en respectant les limites que Rousseau établit? Le philosophe mise beaucoup sur cette figure mythique, mais fort justement, de telles attentes ne pourraient-elles pas paver le chemin du meilleur des mondes comme du pire? Au XX^e siècle, le chef totalitaire n'est-il pas lui aussi élevé à une figure mythique, voire divine? Cette grandeur et cette consécration du législateur chez Rousseau pourraient-elles le conduire à pousser son influence jusqu'à manipuler la conscience des particuliers au point de rendre ces individus semblables à la masse informe constituant le propre des régimes totalitaires? Comme nous l'avons vu, Rousseau détermine que le législateur est *en principe* au service du peuple souverain. Par là, la seule dérive possible proviendrait du fait que le peuple n'assume plus ses responsabilités de souverain, que ce soit par désintéressement de la sphère politique ou suite à un endoctrinement élaboré de façon perverse par le législateur.

Et même sans conclure à l'endoctrinement, comment comprendre le lien qui existe entre la volonté générale et l'éducation civique? Cette dernière en vient-elle à *forger* plus ou moins directement la volonté générale - et dans ce cas, peut-on dire que le peuple est réellement souverain et libre? Et de quelle liberté peut-on parler lorsque l'on en revient à la formule de Rousseau - « on le forcera d'être libre »⁴⁹? En fin de compte, de l'éducation civique à l'endoctrinement, existe-t-il une différence de nature ou une différence de degré?

Au quatrième chapitre du mémoire, nous proposons une piste d'interprétation afin de nuancer le caractère « endoctrinant » de l'action idéologique dans l'œuvre de Rousseau. Nous mettons en relief les buts ultimes - de nature politique - de cette éducation et de cette religion présentées par le philosophe: parvenir à une vie vertueuse et heureuse au sein de la patrie dans la reconnaissance du bonheur d'autrui. Les citoyens de la cité idéale de Rousseau ne peuvent réaliser leur bonheur individuel dans le non-respect des autres membres de la communauté. L'éducation et la religion civiles représentent donc des « instruments » pour assurer une plus grande solidarité au sein de la patrie.

Or, reconnaître la *finalité* du contrat social au-delà des moyens privilégiés par Rousseau pour changer en quelque sorte l'âme humaine et l'élever sur le plan éthique n'enlève en rien le caractère troublant de leur *application pratique*. En outre, celui qui veille sur leur application

⁴⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, liv. I, chap. VII, O.C., III, p.364.

pratique - le législateur - peut ressembler sous certains aspects au chef totalitaire. Voilà, certes, un aspect controversé de la théorie rousseauiste qui laisse entrevoir un abus possible de la part de l'État à l'égard de certains individus récalcitrants et ce, même si toute la communauté est censée assumer ce pouvoir législatif au nom du bien commun.

5.3.3 Politique

« [...] si l'on entend qu'il soit permis au gouvernement de sacrifier un innocent au salut de la multitude, je tiens cette maxime pour une des plus exécrables que jamais la tyrannie ait inventée, la plus fautive qu'on puisse avancer, la plus dangereuse que l'on puisse admettre, et la plus directement opposée aux lois fondamentales de la société. »

Jean-Jacques Rousseau, Discours sur l'économie politique

Sur le plan politique, nous le savons, le régime totalitaire se présente comme un régime à parti unique. Non seulement le chef d'un régime totalitaire n'accorde-t-il pas la souveraineté au peuple mais, en outre, se place-t-il au-dessus des lois⁵⁰. Ces dernières ne sont que le reflet du pouvoir arbitraire du chef, et la masse se soumet totalement aux caprices du parti. Rousseau condamnerait cette soumission de la communauté à l'égard de la volonté d'un individu et de ses disciples⁵¹. En aucune façon le philosophe ne justifierait la dépendance particulière d'un peuple envers quelques particuliers à la tête d'un parti politique. Rousseau aurait sûrement considéré qu'un État sous la tutelle d'un parti unique est le pire des régimes, le plus exécutable. Et pour éviter une telle dépendance tout à fait désordonnée, Rousseau suggère que les citoyens dépendent de la cité et de ses lois équitables. Pour Derathé, voilà une solution qui permet de réaliser les buts ultimes visés par le contrat social, la liberté et l'égalité pour tous les individus membres de la communauté politique:

⁵⁰ Raymond Polin, *op. cit.*, p.137.

⁵¹ « Mais quand il se fait des brigues, des associations partielles aux dépens de la grande, la volonté de chacune de ces associations devient générale par rapport à ses membres, et particulière par rapport à l'État; on peut dire alors qu'il n'y a plus autant de votants que d'hommes, mais seulement autant que d'associations. Les différences deviennent moins nombreuses et donnent un résultat moins général. Enfin quand une de ces associations est si grande qu'elle l'emporte sur toutes les autres, vous n'avez plus pour résultat une somme de petites différences, mais une différence unique; alors il n'y a plus de volonté générale, et l'avis qui l'emporte n'est qu'un avis particulier. » Jean-Jacques Rousseau, Du Contrat social, liv. II, chap. III, O.C., III, pp.371 à 372.

« il n’y a pas d’autre moyen de supprimer la dépendance mutuelle des hommes, source d’iniquités et d’oppression, que de les mettre tous dans une extrême dépendance de la cité, car, en les soumettant à la loi, on ne les soumet à aucune volonté particulière. »⁵²

Cette condamnation de la soumission d’un peuple envers une volonté particulière s’inscrit dans la critique rousseauiste à l’égard des associations partielles et des partis politiques. D’ailleurs, nous avons déjà souligné les raisons pour lesquelles Rousseau ne peut admettre, sur le plan théorique, la présence de partis et d’associations partielles⁵³. Le philosophe prévoyait les multiplier afin qu’elles finissent par disparaître. Or, un seul parti monopolise le pouvoir au sein des régimes totalitaires et les lois ne sont point l’expression de la volonté générale, mais plutôt le reflet des intérêts de quelques individus avides de domination. Cependant, en voulant préserver la pureté de la volonté générale, Rousseau en vient à exclure les débats qui, comme nous l’avons vu, risquent de réduire la volonté générale à des volontés particulières s’entredéchirant. Une telle exclusion des débats ne semble-t-elle pas mener vers la domination d’une volonté générale unique - semblable à la domination du Parti unique en régime totalitaire? Une telle pureté de la volonté générale - si elle semble justifiée d’un point de vue théorique - n’admet pas la différence et semble très réductrice eu égard à la complexité humaine. Mais en revenant à la *finalité* de cette exigence (quasi-démesurée?) face à la volonté générale, on ne peut conclure qu’il s’agit ici des germes du totalitarisme.

En effet, l’État rousseauiste veille à la liberté et à la sécurité de tous ses membres⁵⁴. Toute autorité légitime se fonde sur le respect des individus membres de la communauté, communauté qui doit assurer la conservation de tous. Si les droits que chaque particulier possède en vertu du contrat social sont offensés par le caractère non général des lois ou si le peuple n’est plus souverain mais soumis à un maître, le corps politique est dissous⁵⁵. En définitive, l’État qui n’assure plus la liberté et la protection de *tous* les particuliers n’a plus sa raison d’être. Alors que les régimes totalitaires sacrifient des individus au nom d’un déterminisme idéologique, en aucun temps, dans l’État rousseauiste, le salut public ne l’emporte sur le bien-être de l’ensemble des citoyens: « le salut public n’est rien si tous les

⁵² Robert Derathé, « La place et l’importance de la notion d’égalité dans la doctrine politique de Jean-Jacques Rousseau », *Rousseau after two hundred years*, p.59.

⁵³ Cf. Chapitre II, p.56.

⁵⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, liv. I, chap. VI, O.C., III, pp.360 à 362 et *Idem*, *Discours sur l’économie politique*, O.C., III, p.256.

⁵⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, liv. II, chap. I, O.C., III, pp.368 et 369.

particuliers ne sont en sûreté »⁵⁶. Rousseau l'affirme avec force: entre un mauvais gouvernement et l'absence de pouvoir politique, il préfère « la plus orageuse liberté à un assujettissement tranquille. »⁵⁷ Le retour à l'état d'indépendance du premier état de nature n'est pas désirable, mais la soumission à une autorité despotique est pire encore. La sécurité ne peut se réaliser sans le respect de la liberté et de l'égalité de tous les citoyens dans l'œuvre de Rousseau, au point que le philosophe privilégie la liberté à la paix⁵⁸. Il faut le souligner, ces idéaux ne pourront jamais être endossés par les régimes totalitaires.

Chose certaine, en critiquant toutes les formes de despotisme⁵⁹, Rousseau mépriserait sans équivoque le totalitarisme, l'une des conceptions du pouvoir les plus abjectes par la nature de la subordination *complète* de l'individu à l'État. Rousseau ne peut accepter que le peuple soit dévoré par une minorité d'individus au pouvoir: « à mon avis, soutient-il, le sang d'un seul homme est d'un plus grand prix que la liberté de tout le genre humain. »⁶⁰ À l'instar des Grecs enfermés dans l'ancre du Cyclope, les sujets d'un État despotique ne vivent que dans un simulacre de paix afin d'être utilisés par les tyrans comme de vulgaires instruments. Ainsi, Rousseau n'aurait aucunement pu justifier un régime totalitaire à la lumière des principes politiques approfondis dans son œuvre: « le totalitarisme, il l'eût interprété comme le triomphe absolu de la volonté particulière sur la volonté générale »⁶¹.

⁵⁶ Jean-Jacques Rousseau, Notes sur « De l'Esprit » d'Helvétius, O.C., IV, p.1126.

⁵⁷ Jean-Jacques Rousseau, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, O.C., III, p.181. Dans le Contrat social, Rousseau ajoute en note du liv. III, chap. IX, O.C., III, p.420: « Un peu d'agitation donne du ressort aux âmes, et ce qui fait vraiment prospérer l'espèce est moins la paix que la liberté. »

⁵⁸ « [...] de sorte que tous les engagements que la confédération peut prendre envers les confédérés se réduisent à ces deux points: la paix et l'abondance; pourvu que sous ce mot de paix on entende non seulement la sûreté qui fait la paix au dehors, les mœurs qui font la paix au dedans, mais aussi la liberté sans laquelle il n'y a aucune paix véritable. » Jean-Jacques Rousseau, Fragments politiques, VII, 2, O.C., III, p.523.

⁵⁹ Jean-Jacques Rousseau, Du Contrat social, liv. I, chap. II et V, O.C., III, pp.352 à 254 et pp. 359. À ce sujet, nous pouvons notamment consulter Raymond Polin, *op. cit.*, p.173 et Maurizio Viroli, *op. cit.*, pp.101-102.

⁶⁰ Jean-Jacques Rousseau, Lettre à la comtesse de Wartenleben le 27 septembre 1766, Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau, édition critique établie et annotée par R. A. Leigh, tome XXX, p.385.

⁶¹ Jacques Julliard, *op. cit.* pp.19-20.

5.4 Prélude à une conclusion

Ainsi donc, sous les aspects économique, idéologique et politique, Rousseau semble parfois utiliser des *moyens* que nous pourrions associer *par analogie* aux régimes totalitaires alors que ses *intentions* et ses *fins* demeurent, sans conteste, démocratiques. La valeur intrinsèque du contrat social n'est pas pour autant anéantie par ces dérapages idéologiques. Accuser Rousseau d'être précurseur des régimes totalitaires à la lumière de *certain*s aspects troublants serait un *abus* de langage. On peut facilement imaginer qu'un dirigeant totalitaire préférerait encore lire Bossuet, Hobbes ou Machiavel plutôt que Rousseau. Alors, comme précurseur des régimes totalitaires, l'histoire a déjà mieux fait. En ce qui a trait à Rousseau, nous pourrions bien davantage présenter son œuvre comme un espoir vers lequel la communauté humaine doit se tourner. Tout lecteur sensible à cet idéal saura constater l'incohérence entre certains moyens pratiques et la finalité du contrat social. Et sans passer ces contradictions sous silence, un tel lecteur pourra au contraire en tirer une leçon de vigilance, vigilance qui est toujours nécessaire en politique.

CONCLUSION

« Je montre le but qu'il faut qu'on se propose: je ne dis pas qu'on y puisse arriver; mais je dis que celui qui en approchera davantage aura le mieux réussi. »

Jean-Jacques Rousseau, Émile ou de l'éducation, livre II

Au terme de notre parcours, il importe de faire le point sur la nature de notre démarche et sur les réflexions qu'elle a suscitées. Si notre méthodologie voulant confronter systématiquement les textes de Jean-Jacques Rousseau aux critiques de ses commentateurs nous a contraints à quelques répétitions, elle nous a cependant permis de parcourir l'ensemble des thèmes décisifs pour saisir les rapports entre l'individu et la communauté dans la pensée politique de Rousseau. Par là, nous avons pu nous prononcer sur la question de savoir si Rousseau peut être considéré ou non comme l'un des précurseurs des régimes totalitaires.

Au départ, l'enjeu consistait à déterminer les sources d'inspiration de Rousseau - sont-elles antiques ou modernes? Ayant défini et analysé le concept de liberté comprise comme autonomie et comme indépendance de l'état de nature au contrat social, nous avons constaté que la pensée de Rousseau se situe au carrefour de l'antiquité et de la modernité. Les accusations d'organicisme s'appuyant sur une trop grande influence de l'antiquité chez Rousseau ont été réfutées essentiellement à la lumière des textes du philosophe. En affirmant l'égalité et la liberté des individus au sein du contrat social, il s'avérait nécessaire de s'attarder au concept de volonté générale et à ses implications controversées, à savoir l'aliénation totale des individus, le caractère nuisible des débats, l'exclusion des minorités, l'abolition des sociétés partielles, etc. Sans nier que l'on puisse relever certaines affirmations pour le moins risquées dans l'œuvre de Rousseau, nous avons conclu qu'au sein de la cité idéale du contrat social, l'individu est protégé par la force de la communauté. Cependant, il n'en demeure pas moins que l'on trouve chez Rousseau des passages inquiétants - pensons seulement au problème de la peine de mort. Par la suite, l'analyse en profondeur des différents types d'intervention de la communauté face à l'individu nous a amenés à considérer deux volets de la pensée de Rousseau - l'intervention à l'égard des biens matériels et l'intervention pour le « bien spirituel » des individus. En premier lieu, si la position de Rousseau n'est pas proche du libéralisme en ce qui a trait à la richesse, au luxe et à la propriété, il reste que les interventions proposées par le

philosophe visent à protéger les individus contre les abus de quelques particuliers bien nantis. En second lieu, la position de Rousseau quant au bonheur, à la patrie, à l'éducation et à la religion civiles a soulevé moult interrogations. Sur ces points, de nombreuses affirmations du philosophe nous sont apparues paradoxales, voire dangereuses. Néanmoins, si les *moyens* avancés par Rousseau peuvent sembler troublants, la *finalité* visée demeure toujours compatible avec les fondements démocratiques du contrat social. Nous avons d'ailleurs conclu que tant sur les aspects économique, idéologique et politique, la théorie rousseauiste ne répond pas aux caractéristiques qui définissent le totalitarisme.

Suite à ce chemin parcouru, une question subsiste: le projet de communauté politique esquissé par Rousseau a-t-il une portée dans le réel? L'idéal rousseauiste est-il trop exigeant pour l'humanité? Parvenir à une telle société libre, égale et souveraine par la volonté générale, serait-ce un programme trop vaste pouvant *forcer* les individus à se conformer à cette utopie? En fait, bien que la communauté du contrat social semble un projet chimérique, qu'il existe « peu d'États bien constitués »¹ et que les corps politiques portent en leur sein leur propre mort, cela ne décourage pas Rousseau. Il ne se considère point comme un rêveur irréaliste. Rousseau analyse ce qui s'est fait, ce qui est et ce qui peut se faire², dans l'espoir de réaliser la société du contrat social dans les limites du possible. Le philosophe compose avec les « nombreux préjugés »³ qui rétrécissent l'horizon et avec la « force des choses »⁴ qui étouffe tout espoir d'une meilleure législation. Prenant conscience de ces « réalités » sans pour autant se laisser abattre, Rousseau offre la communauté du contrat social qui - à l'instar de l'idée régulatrice de Kant - « ne peut jamais être atteinte dans sa perfection mais qui n'en oriente pas moins chacune des étapes de l'action »⁵. En guidant les actions de l'individu et de la communauté et en hissant l'humanité vers une responsabilisation de son désordre⁶, l'idéal du contrat social s'enracine lentement, infiniment, au détriment des communautés illégitimes - à la fois injustes et « aliénantes » à l'égard de ses individus membres. L'œuvre de Rousseau

¹ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, liv. II, chap. X, O.C., III, p.391.

² Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, liv. III, chap. XII, O.C., III, p.425.

³ *Ibidem*.

⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, liv. II, chap. XI, O.C., III, p.392.

⁵ Jacques Julliard, *La faute à Rousseau: essai sur les conséquences historiques de l'idée de souveraineté populaire*, p.36.

⁶ On peut consulter à ce sujet, Ernst Cassirer, *La philosophie des Lumières*, pp.172-173, Maurice Halbwachs, commentaire, *Du Contrat social* de Rousseau, liv. III, chap. XII, p.332 et Maurizio Viroli, *La théorie de la société bien ordonnée chez Jean-Jacques Rousseau*, p.35.

propose un horizon tendu entre le réel et l'utopie pour « préserver les peuples modernes de la dépravation »⁷...

En ce sens, si Rousseau semble parfois préconiser des moyens que nous pourrions associer *a posteriori* aux régimes totalitaires - il est impossible de passer sous silence des formulations dérangeantes dans les ouvrages de Rousseau concernant tout particulièrement la religion et l'éducation civiles - nous réaffirmons que ses *intentions* et ses *finalités* demeurent, sans conteste et sans jamais fléchir, dans un *horizon* tout à fait démocratique. La valeur politique de l'œuvre de Rousseau n'est pas pour autant effacée par certains passages qui demeurent, soulignons-le, inquiétants.

Ainsi, vouloir accuser Rousseau d'être précurseur des régimes totalitaires à la lumière de *certaines* aspects troublants serait inapproprié, d'autant plus que les accusateurs (qui, pour la plupart, endossent le libéralisme) passent sous silence des passages non moins alarmants dans les écrits de grands penseurs libéraux. S'agit-il d'un manque de rigueur intellectuelle? En guise d'exemple, pensons aux thèses de L. G. Crocker accusant l'œuvre politique de Rousseau d'être le prélude aux régimes totalitaires. Jamais Crocker ne souligne les tensions entre certains moyens politiques préconisés par Rousseau et les fins démocratiques du contrat social. À chaque fois, Crocker conclut d'emblée (et trop rapidement!) au caractère totalitaire de la pensée de Rousseau en jugeant trompeuses les visées démocratiques du contrat social.

En définitive, nous croyons qu'il faut présenter l'œuvre de Rousseau comme un horizon, un idéal, vers lequel l'humanité doit tendre. C'est par cet horizon et ces valeurs que Rousseau le démocrate a davantage inspiré la postérité - bien davantage que par ses écrits sur la Corse et la Pologne. Chose certaine, Rousseau ne consentirait aucunement à justifier et à légitimer des régimes politiques fondés sur le pouvoir d'un seul parti, assoiffé de réaliser ses intérêts particuliers dans un projet démentiel et ce, sans respect pour le salut et le bien-être de tous. Au contraire, Rousseau a constamment préconisé une autonomie, une liberté, un respect de la volonté collective au sein d'un contrat social visant le mieux-être des individus... Ainsi donc, on peut sans conteste affirmer qu'en dépit de certaines affirmations paradoxales au sein de son œuvre, Rousseau n'est pas un précurseur des régimes totalitaires.

⁷ Robert Derathé, préface, *Du Contrat social* de Rousseau, O.C., III, p.XCVI.

BIBLIOGRAPHIE

I. Œuvres de Jean-Jacques Rousseau

Œuvres complètes, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1958-1964.

Tome I: Les Confessions. Autres textes autobiographiques. 1959, 1969p.

Ce volume contient:

1. Les Confessions. Texte établi et annoté par Bernard Gagnebin et Marcel Raymond.
2. Rousseau juge de Jean-Jacques, Dialogues. Texte établi et annoté par Robert Osmont.
3. Les rêveries du promeneur solitaire. Texte établi et annoté par Marcel Raymond.
3. Fragments autobiographiques et documents biographiques. Texte établi et annoté par Marcel Raymond et Bernard Gagnebin.

Tome II: La Nouvelle Héloïse. Théâtre. Poésies. Essais littéraires. 1961, 1999p.

Ce volume contient:

1. La Nouvelle Héloïse. Texte établi par Henri Coulet et annoté par Bernard Guyon.
2. Théâtre. Texte établi et annoté par Jacques Scherer.

Tome III: Du Contrat social. Écrits politiques. 1964, 1964p.

Ce volume contient:

1. Discours sur les sciences et les arts. Texte établi et annoté par François Bouchardy.
2. Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité. Texte établi et annoté par Jean Starobinski.
3. Discours sur l'économie politique. Du Contrat social (première version, Manuscrit de Genève). Du Contrat social. Fragments politiques. Textes établis et annotés par Robert Derathé.
4. Écrits sur l'Abbé de Saint-Pierre. Textes établis et annotés par Sven Stelling-Michaud.
5. Lettres écrites de la Montagne. Texte établi et annoté par Jean-Daniel Candaux.
6. Projet de constitution pour la Corse. Texte établi et annoté par Sven Stelling-Michaud.
7. Considérations sur le gouvernement de Pologne. Texte établi et annoté par Jean Fabre.
8. Dépêches de Venise. Texte établi et annoté par Jean-Daniel Candaux.

Tome IV: Émile. Éducation-Morale-Botanique. 1958, 1958p.

Ce volume contient:

1. Mémoire présenté à Monsieur de Mably sur l'éducation de Monsieur son fils. Projet pour l'éducation de Monsieur de Sainte-Marie. Textes établis et annotés par John S. Spink
2. Émile (première version). Texte présenté par John S. Spink.
3. Émile ou de l'éducation. Émile et Sophie. Textes établis par Charles Wirz, présentés et annotés par Pierre Burgelin.
4. Lettre à Christophe de Beaumont. Fragments sur Dieu et sur la Révélation. Lettre à Voltaire. Lettres morales. Notes sur « De l'Esprit ». Lettres à Franquières. Textes établis et annotés par Henri Gouhier. Textes établis et annotés par Henri Gouhier.
5. Lettres sur la Botanique. Fragments pour un Dictionnaire des termes d'usage en Botanique. Textes présentés et établis par Roger de Vilmorin.

Correspondance complète, tome XXX, édition critique établie et annotée par R.A Leigh, Oxford, The Voltaire Foundation at the Taylor Institution, 1977, 433p.

Discours sur les sciences et les arts, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, introduction et chronologie par Jacques Roger, Paris, GF Flammarion, 1971, 249p.

Du Contrat social, précédé d'un essai sur la politique de Rousseau par Bertrand de Jouvenel, Paris, Le livre de poche, 1978, 445p.

Du Contrat social, introduction, commentaires et notes par Jean-Louis Lecercle, Paris, Messidor/Éditions sociales, 1987, 269p.

Du Contrat social, chronologie et introduction par Pierre Burgelin, Paris, GF- Flammarion, 1966, 187p.

Du Contrat social, texte original publié avec introduction, notes et commentaire par Maurice Halbwachs, Paris, Montaigne, 1943, 460p.

Émile ou de l'éducation, introduction, bibliographie, notes et index analytique par François et Pierre Richard, Paris, Classiques Garnier, 1962, 664p.

Lettre à M. d'Alembert sur les spectacles, introduction, sommaire, appendices et notes par L. Bunuel, Paris, Librairie Hachette, 1904, 220p.

Sur l'économie politique, Considérations sur le gouvernement de Pologne, Projet pour la Corse, introduction, notes, bibliographie et chronologie par Barbara de Negroni, Paris, GF Flammarion, 1990, 332p.

Textes inédits publiés par Claude Pichois et René Pintard, Jean-Jacques entre Socrate et Caton, Paris, Corti, 1972, 112p.

VAUGHAN, C. E., The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau, 2 volumes, edited from the original manuscripts and authentic editions, with introductions and notes, New York, Burt Franklin, 1971, 516p. et 577p.

II. Monographies et articles de référence

a) Monographies

ARENDR, Hannah, Les origines du système totalitaire, troisième partie: Le système totalitaire, Paris, Seuil, 1972, 313p.

ARISTOTE, Politique, texte français présenté et annoté par Marcel Prélot, Paris, PUF, 1950, 243p.

ARISTOTE, Rhétorique, tome I, texte établi et traduit par Médéric Dufour, Paris, Les Belles Lettres, 1967, 143p.

BACZKO, Bronislaw, Lumières de l'utopie, Paris, Payot, 1978, 416p.

BACZKO, Bronislaw, Rousseau. Solitude et communauté, trad. C. Brendel-Lamhout, Paris, Mouton, 1974, 420p.

BÉNICHOU, P., CASSIRER, E., DERATHÉ, R. EISENMANN, C., GOLDSCHMIDT, V., STRAUSS, L. et WEIL Éric, Pensée de Rousseau, Paris, Seuil, 1984, 180p.

BERLIN, Isaiah, Éloge de la liberté, trad. J. Carnaud et J. Lahana, Paris, Clamann-Lévy, 1988, 282p.

BESNIER, Jean-Michel, Tocqueville et la démocratie. Égalité et liberté, Paris, Hatier, 1995, 158p.

CASSIRER, Ernst, La philosophie des Lumières, traduit et présenté par P. Quillet, Paris, Fayard, 1970, 351p.

CHAPMAN, John W., Rousseau – Totalitarian or Liberal?, New York, AMS Press, 1956, 151p.

CHEVALLIER, Jean-Jacques, Histoire de la pensée politique, tome II, Paris, Payot, 1979, 249p.

CHEVALLIER, Jean-Jacques, Les grandes œuvres politiques de Machiavel à nos jours, Paris, Armand Colin, 1957, 406p.

CHOMSKY, Noam et HERMAN, Edward S., Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media, New York, Pantheon Books, 1998, 412p.

COLLECTIF sous la direction de Philippe Raymond et Stéphane Rials, Dictionnaire de philosophie politique, Paris, PUF, 1996, 776p.

- COLLECTIF sous la direction de Pierre Birnbaum et Jean Leca, Sur l'individualisme. Théories et méthodes, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1986, 379p.
- CONSTANT, Benjamin, De la liberté chez les modernes, textes choisis, présentés et annotés par Marcel Gauchet, Paris, Le livre de poche, 1980, 703p.
- CONSTANT, Benjamin, De l'esprit de conquête et de l'usurpation, introduction, notes, bibliographie et chronologie par Éphraïm Harpaz, Paris, GF-Flammarion, 1986, 344p.
- CONSTANT, Benjamin, Œuvres complètes [O.C.], préface, chronologie, bibliographie, notes et index par Alfred Roulin, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1957, 1657p.
- CROCKER, Lester G., Rousseau's Social Contract. An interpretive Essay, Cleveland, The Press of Case Western Reserve University, 1968, 198p.
- DERATHÉ, Robert, Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps, Paris, Vrin, 1992, 473p.
- DESROCHE, Henri, Sociologie de l'espérance, Paris, Calmann-Lévy, 1973, 254p.
- DOSTOIEVSKI, Fédor M., Les frères Karamazov, trad. H. Mongault, 2 tomes, Le livre de poche, Paris, 1962, 434p. chaque tome.
- DUMONT, Louis, Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne, Paris, Seuil, 273p.
- FAGUET, Émile, Rousseau penseur, Paris, Société française d'imprimerie et de librairie, 1912, 408p.
- FRIEDRICH, Carl J. et BRZEZINSKI, Zbigniew, Totalitarian Dictatorship and Autocracy, New York, Praeger Publishers, 1965, 439p.
- GROETHUYSEN, Bernard, J.-J. Rousseau, Paris, Gallimard, 1949, 409p.
- HOBBS, Thomas, Le citoyen ou les fondements de la politique, trad. S. Sorbière, Paris, GF Flammarion, 1982, 408p.
- HOLMES, Stephen, Benjamin Constant et la genèse du libéralisme moderne, trad. O. Champeau, Paris, PUF, 1994, 373p.
- JAEGER, Werner, Paideia: the Ideals of Greek Culture, trans. G. Hightet, Oxford, Basil Blackwell, 1954, 490p.
- JULLIARD, Jacques, La faute à Rousseau: essai sur les conséquences historiques de l'idée de souveraineté populaire, Paris, Éditions du Seuil, 1985, 252p.
- LAURENT, Alain, De l'individualisme. Enquête sur le retour de l'individu, Paris, PUF, 1985, 189p.

- LAURENT, Alain, L'Individu et ses ennemis, Paris, Hachette, 1987, 571p.
- LEDUC-FAYETTE, Denise, Jean-Jacques Rousseau et le mythe de l'antiquité, Paris, Vrin, 1974, 194p.
- LOCKE, John, Lettre sur la tolérance et autres textes, trad. J. Le Clerc, GF Flammarion, Paris, 1992, 269p.
- MACPHERSON, C. B. La théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke, trad. M. Fuchs, Paris, Gallimard, 1971, 347p.
- MANENT, Pierre, Histoire intellectuelle du libéralisme, Paris, Calmann-Lévy, 1987, 250p.
- MANENT, Pierre, Naissances de la politique moderne, Paris, Payot, 1977, 209p.
- MAREJKO, Jan, Rousseau et la dérive totalitaire, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1984, 231p.
- MAUZI, Robert, L'idée de bonheur au XVIII^e siècle, Paris, Armand Colin, 1969, 725p.
- MILL, John Stuart, De la liberté, trad L. Lenglet, Paris, Gallimard, 1990, 242p.
- PLATON, Les Lois dans Œuvres complètes, tomes VI et VII, traduction avec introduction, notices et notes par Émile Chambry, Paris, Classiques Garnier, 1946, 256p. et 272p.
- POLHENZ, M., La liberté grecque. Nature et évolution d'un idéal de vie, Paris, Payot, 1956, 220p.
- POLIN, Raymond, La politique de la solitude, Paris, Sirey, 1971, 285p.
- RENAUT, Alain, L'individu. Réflexion sur la philosophie du sujet, Paris, Hatier, 1995, 79p.
- RENAUT, Alain, L'ère de l'individu, Paris, Gallimard, 1989, 299p.
- RIHS, Charles, Les philosophes utopistes. Le mythe de la cité communautaire en France au XVIII^e siècle, Paris, Marcel Rivière, 1970, 410p.
- ROGGERONE, Guiseppe A. et VERGINE, Pia I., Bibliografia degli studi su Rousseau (1941-1990), Lecce, Edizioni Milella, 1992, 1383p.
- RUSSELL, Bertrand, A History of Western Philosophy, New York, Simon and Schuster, 1945, 895p.
- RUYER, Raymond, L'utopie et les utopies, Paris, PUF, 1950, 294p.
- SAUL, John, La civilisation inconsciente, Paris, Payot, 1997, 217p.
- STAROBINSKI, Jean, Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle, Paris, Gallimard, 1971, 451p.

- STRAUSS Léo, Droit naturel et histoire, trad. Par M. Nathan et É. de Dampierre, Paris, Flammarion, 1986, 319p.
- TAINÉ, H., Les origines de la France contemporaine, I^{ère} partie : L'Ancien Régime, 2 tomes, Paris, Hachette, 1909, 339p. et 329p.
- TALMON, J.-L., Les origines de la démocratie totalitaire, Paris, Calmann-Lévy, 1966, 412p.
- TAYLOR, Charles, Grandeur et misère de la modernité, trad. C. Melançon, Boucherville, Bellarmin, 1992, 150p.
- TOCQUEVILLE, Alexis de, De la Démocratie en Amérique, 2 tomes, biographie, préface et bibliographie par F. Furet, Paris, GF-Flammarion, 1981, 569p. et 414 p.
- VIROLI, Maurizio, La théorie de la société bien ordonnée chez Jean-Jacques Rousseau, Berlin, W. de Gruyter, 1988, 199p.
- WUNENBURGER, Jean-Jacques, L'utopie ou la crise de l'imaginaire, Paris, Jean-Pierre Delarge Éditeur, 1979, 254p.

b) Articles de référence

- BARKER, Ernest, « Les élections dans le monde antique », Diogène, n° 8, Paris, Gallimard, 1954, pp.3-17.
- BARTH, Hans, « Volonté générale et volonté particulière chez J.-J. Rousseau », Rousseau et la philosophie politique, Annales de philosophie politique, vol. 5, Paris, PUF, 1965, pp.35-50.
- BESCOND, Lucien, « La fonction des modèles pour la réflexion politique dans le « Contrat social » de Rousseau », Modèles et moyens de la réflexion politique au XVIII^e siècle, tome II, Publications de l'Université de Lille, 1978, pp.305-320.
- BESCOND, Lucien, « Lectures de l'utopie comme modèle et moyen de la réflexion politique », Modèles et moyens de la réflexion politique au XVIII^e siècle, tome II, Publications de l'Université de Lille, 1978, pp.245-265.
- BESSE, Guy, « De Rousseau au communisme », Europe, n°s 391-392, Paris, Novembre-Décembre 1961, pp.167-180.
- BEYSSADE, Jean-Marie, « Ou contrat social ou esclavage », Revue de l'enseignement philosophique, 33^e année, n° 2, Décembre 1982-Janvier 1983, pp.41-53.
- BOREL, Pierre-Marie, « Le pouvoir selon le « Contrat social » », Revue de l'enseignement philosophique, 33^e année, n° 2, Décembre 1982-Janvier 1983, pp.54-56.
- BURGELIN, Pierre, « Démocrate ou totalitaire? », Les Nouvelles littéraires, 29 novembre 1962, numéro spécial sur Rousseau.

- CASSIRER, Ernst, « Le problème Jean-Jacques Rousseau », partie I, Revue de Métaphysique et de Morale, n° 2, Paris, Armand Colin, Avril-Juin 1986, pp.147-159.
- CASSIRER, Ernst, « Le problème Jean-Jacques Rousseau », partie II, Revue de Métaphysique et de Morale, n° 3, Paris, Armand Colin, Juillet-Septembre 1986, pp.399-423.
- CASSIRER, Ernst, « Le problème Jean-Jacques Rousseau », partie III, Revue de Métaphysique et de Morale, n° 4, Paris, Armand Colin, Octobre-Décembre 1986, pp.519-537.
- CASTORIADIS, Cornelius, « La polis grecque et la création de la démocratie », Le Débat, n° 38, Paris, Gallimard, Janvier-Mars 1986, pp.126-144.
- COTTA, Sergio, « Théorie religieuse et théorie politique chez Rousseau », Rousseau et la philosophie politique, Annales de philosophie politique, vol. 5, Paris, PUF, 1965, pp.171-194.
- CROCKER, Lester G., « Rousseau et la voie du totalitarisme », Rousseau et la philosophie politique, Annales de philosophie politique, vol. 5, Paris, PUF, 1965, pp.99-136.
- DEL VECCHIO, Giorgio, « Les caractères fondamentaux de la philosophie politique de Rousseau », trad. R. et I. Pubanz, Revue critique de législation et de jurisprudence, vol. 80, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, Mai 1914, pp.303-316.
- DERATHÉ, Robert, « La dialectique du bonheur chez Jean-Jacques Rousseau », Revue de théologie et de philosophie, tome II, Lausanne, 1952, pp.81-96.
- DERATHÉ, Robert, « La place et l'importance de la notion d'égalité dans la doctrine politique de Jean-Jacques Rousseau », Rousseau after two hundred years, Cambridge, 1982, pp.55-63.
- DERATHÉ Robert, « La religion civile selon Rousseau », Annales de la société J.-J. Rousseau, tome XXXV, Genève, A. Jullien, 1959-1962, pp.161-180.
- DERATHÉ, Robert, « Les rapports de l'exécutif et du législatif chez J.-J. Rousseau », Rousseau et la philosophie politique, Annales de philosophie politique, vol. 5, Paris, PUF, 1965, pp.153-169.
- DERATHÉ, Robert, « Souveraineté et liberté dans la doctrine politique de Jean-Jacques Rousseau », Souveraineté et pouvoir, Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie, n° 2, Genève, 1978, pp.113-123.
- DUGUIT, Léon, « Jean-Jacques Rousseau, Kant et Hegel », Revue du droit public et de la science politique en France et à l'étranger, vol. 35, n°s 2-3, Paris, Éd. Giard et E Brière, 1918, pp.173-211 et pp.325-377.
- DURKHEIM, Émile, « Le Contrat Social de Rousseau », Revue de Métaphysique et de Morale, Janvier-Février et Mars-Avril 1918, pp.1-23 et 129-161.

- EISENMANN, Charles, « Politique et religion chez Jean-Jacques Rousseau », Histoire des idées et idées sur l'histoire. Études offertes à Jean-Jacques Chevallier, Paris, Cujas, 1977, pp.73-90.
- FABRE, Jean, « Réalité et utopie dans la pensée politique de Rousseau », Annales de la société J.-J. Rousseau, tome XXXV, Genève, A. Jullien, 1959-1962, pp.181-221.
- FABRE, Jean, « Rousseau et le destin polonais », Europe, n^{os} 391-392, Paris, Novembre-Décembre 1961, pp.206-227.
- FRIEDRICH, Carl J., « Law and Dictatorship in the « Contrat social » », Rousseau et la philosophie politique, Annales de philosophie politique, vol. 5, Paris, PUF, 1965, pp.77-97.
- GRIFFIN-COLLART, E., « L'égalité: condition de l'harmonie sociale pour J.-J. Rousseau », Revue internationale de philosophie, n^o 97, fasc. 3, 1971, pp.298-311.
- GOLDSCHMIDT, Victor, « Individu et communauté chez Rousseau », Revue de théologie et de philosophie, vol. 14, Lausanne, 1982, pp.247-258.
- LEFRANC, Jean-Marie, « Le Contrat social peut-il fonder l'esclavage? », Revue de l'enseignement philosophique, 32^e année, n^o 5, Juin-Juillet 1982, pp.24-28.
- LEFRANC, Jean-Marie, « Sur l'absolutisme de Rousseau », Revue de l'enseignement philosophique, 33^e année, n^o 2, Décembre 1982-Janvier 1983, pp.57-64.
- LE MOAL, Françoise, « L'anti-utopie de Jean-Jacques Rousseau », Modèles et moyens de la réflexion politique au XVIII^e siècle, tome II, Publications de l'Université de Lille, 1978, pp.362-381.
- MANIN, Bernard, « Volonté générale ou délibération? », Le débat, n^o 33, Paris, Gallimard, Janvier 1985, pp.72-93.
- PLAMENATZ, John, « Ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre », Rousseau et la philosophie politique, Annales de philosophie politique, vol. 5, Paris, PUF, 1965, pp.137-152.
- REVAULT D'ALLONNES, M., « Rousseau et le jacobinisme: pédagogie et politique », Annales historiques de la Révolution française, vol. 50, Octobre-Décembre 1978, pp.584-607.
- RITTER, Gerhard, « Démocratie directe et totalitarisme », Diogène, n^o 7, Paris, Gallimard, 1954, pp.81-90.
- ROY, Jean, « La hantise de l'usurpation », Cahiers du département de philosophie de l'Université de Montréal, cahier n^o 8705, Montréal, 1987, 11p.
- SABINE, Georges H., « The Two Democratic Traditions », The Philosophical Review, vol. LXI, New York, 1952, pp.451-474.

STAROBINSKI, Jean, « Tout le mal vient de l'inégalité », Europe, n^{os} 391-392, Paris, Novembre-Décembre 1961, pp.135-149.

TROUSSON, Raymond, « Jean-Jacques Rousseau et la pensée utopique », Revue de l'Université de Bruxelles, n^{os} 2-3, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1972, pp.188-209.