

Laval théologique et philosophique



Le sens de la révolution méthodologique introduite par Rousseau dans la science politique

Simone Goyard-Fabre

Volume 47, Number 2, juin 1991

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400603ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400603ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Goyard-Fabre, S. (1991). Le sens de la révolution méthodologique introduite par Rousseau dans la science politique. *Laval théologique et philosophique*, 47(2), 147–159. <https://doi.org/10.7202/400603ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1991

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

Érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

LE SENS DE LA RÉVOLUTION MÉTHODOLOGIQUE INTRODUITE PAR ROUSSEAU DANS LA SCIENCE POLITIQUE

Simone GOYARD-FABRE

RÉSUMÉ. – Dans la pensée de Rousseau, l'interrogation politique est tributaire de la révolution méthodologique qui le conduit au seuil d'une philosophie transcendantale. C'est en effet de manière inédite qu'il traite les maîtres-concepts autour desquels s'élabore, depuis le XVII^e siècle, la philosophie politique moderne. En retournant la logique hypothético-déductive des ouvrages classiques de son temps, il pénètre, sans le savoir, sur les terres et dans les voies de la philosophie critique : les conditions de possibilité et de légitimité de l'État résident, selon lui, dans une exigence philosophique pure qui est tout près de définir la volonté générale comme Idée a priori de la raison.

Rousseau, par sa démarche radicalisante et critique, a fait d'une question de méthode un problème de fond dont l'enjeu est des plus graves puisque c'est à la faveur de la plus haute problématique que se déchiffrent les conditions de la liberté des hommes.

O n a souvent dit que Rousseau disputait à Hobbes l'honneur d'avoir fait naître la science politique : Hobbes avait transporté dans l'étude de la *Res publica* les schèmes opératoires de la jeune science mécaniste ; Rousseau écarta « les idées vagues et métaphysiques » qui, à son dire, avaient maintenu ses prédécesseurs, tels Grotius et Pufendorf, en deçà des clartés qu'exige la science. Il faut néanmoins reconnaître que les commentateurs de Rousseau ont peu souligné la révolution méthodologique et épistémologique par laquelle il élève sa réflexion à une hauteur de vue peu commune. Elle n'en détermine pas moins, tout ensemble, le style nouveau de son interrogation politique et la signification profonde de sa doctrine. C'est elle qui fait de Rousseau, sous l'apparente clarté du verbe, un penseur difficile qui n'a pas toujours été compris.

Je voudrais précisément m'interroger sur cette révolution dans la méthode qui conduit Rousseau, par une intuition critique *in statu nascendi*, au seuil d'une philosophie transcendante qui demeure toutefois innommée¹. D'ailleurs Kant, lecteur attentif du *Contrat social*, devait être frappé par la manière dont l'auteur y a opéré la problématisation et la théorisation de la politique. S'il est vrai qu'il a estimé devoir se séparer de certaines des thèses qui y sont avancées, c'est néanmoins en affinant les procédures de la révolution méthodologique amorcée par Rousseau que Kant donna à sa doctrine du droit politique l'altitude de la pensée transcendante.

En effet, quoi qu'il en soit des énigmatiques *Institutions politiques* que Rousseau aurait rêvé d'écrire, il faut bien admettre que, sur la route qui le conduisait au fort de Vincennes où l'imprudent Diderot avait été emprisonné, il eut, en l'année 1749, ce qu'il appellera dans ses *Confessions*, «un instant d'égarement»: une illumination, en tout cas, en laquelle il comprit qu'en ce monde, «tout tient radicalement à la politique»². Dès ce moment, la compréhension de l'existence humaine en tant que politique devint le centre de sa méditation.

On pourrait certes dire que ce n'est point là une attitude bien nouvelle puisque, de Platon à Burlamaqui, nombreux sont ceux, philosophes et juristes, qui, en suivant cette voie, ont lié politique et anthropologie. Mais le regard que pose Rousseau sur le monde des hommes a, dès son *Discours sur les Sciences et les Arts*³, quelque chose de particulier: il n'est pas, comme celui de Pufendorf ou de Locke, un regard cursif qui s'applique à saisir la genèse des sociétés humaines. L'idée de genèse implique pour Rousseau, dès cette première œuvre, une compréhension linéale du devenir qu'il refuse délibérément. Dès lors, le regard par lequel il considère les hommes a une caractéristique frappante: il est un regard perspectif qui privilégie les *points de vue* et donne de l'existence humaine une représentation en laquelle les nœuds sont plus importants que les lignes et les césures plus importantes que le mouvement uniforme et continu. De cette vision perspective et sélective, procèderont le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, le *Discours sur l'origine des langues* et le *Contrat social*; dans ces œuvres, quelques instants extraordinaires du cursus des siècles sont comme les rochers du haut desquels Rousseau regarde l'humanité.

Dans la perspective et le relief que dessinent ces points de vue, Rousseau en vient à traiter de manière inédite les maîtres-concepts autour desquels la philosophie politique moderne s'élabore depuis le XVII^e siècle. Sa méthode, en dépassant sa propre vertu méthodologique, élève sa réflexion politique à la hauteur d'une pensée *pure* qui esquisse une critique de la raison politique. C'est, me semble-t-il, faute d'avoir su le suivre sur ces sommets malaisés que beaucoup de lecteurs, dès l'époque révolutionnaire et, par la suite, beaucoup de commentateurs, se sont mépris.

1. C'est en ce même sens que s'oriente mon article «Jean-Jacques Rousseau et les prémisses d'une révolution: essai de réflexion méthodologique», *Revue de l'Université d'Ottawa*, no 3-4, 1979, pp. 272-283 et *Trent Rousseau's Paper*, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1980, pp. 11-22.

2. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Confessions*, Pléiade, t. I, livre IX, p. 404.

3. Ce *Discours* est la réponse à la question mise au concours par l'Académie de Dijon: «Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs», 1750; in Pléiade, t. III, pp. 1-30.

Je serai donc attentive, dans l'œuvre de Rousseau, au traitement philosophique des notions connexes d'*état de nature* et de *droit naturel*, puis d'*état civil* et de *contrat social*. Je pense pouvoir capter, dans les procédures et les catégories que met en œuvre la pensée de Rousseau, les indices du souci critique de la fondation transcendante de la politique qui, seule, donne tout leur sens aux exigences de la liberté dans le monde des hommes.

I. LE TRAITEMENT PHILOSOPHIQUE DES NOTIONS D'ÉTAT DE NATURE ET DE DROIT NATUREL: UNE INTUITION CRITIQUE

L'écriture philosophique de Rousseau est d'autant plus difficile à saisir que, d'une densité peu courante, elle s'insinue, par des incises brèves, dans un verbe dont le pathos et le lyrisme envoûtent le lecteur. Pourtant, Rousseau est un écrivain dont le talent littéraire n'étouffe pas l'intention philosophique. Dès lors, comme il sied à un grand (ou à un vrai) philosophe, la trajectoire de sa pensée politique est inséparable des requêtes méthodologiques qui commandent sa réflexion: ce qui veut dire que le style de son acte de penser — la conversion du regard qui refuse la cursivité des démarches traditionnelles — est d'emblée un engagement philosophique dont il lui importe d'assumer les effets.

De cet acte de penser intempestif, examinons les considérants méthodologiques et la démarche *sui generis*.

1. Les considérants méthodologiques de l'acte de penser

Rousseau, conscient de «heurter de front ce qui fait l'admiration des hommes»⁴ à l'acmé des Lumières, regarde le monde avec tristesse: il constate que s'étale partout la corruption⁵, que règne partout l'inégalité⁶, que, partout, l'homme est dans les fers⁷. La «misère humaine»⁸ a envahi le siècle. Cela ne peut manquer de poser problème à quiconque réfléchit sur «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»⁹. Seulement, Rousseau est un penseur profond: il sait que, tout problème, se posant à deux niveaux — celui du *fait* et celui du *droit* —, suscite deux types d'interrogation: une recherche empirique, qui répond à la question *quid facti?* et une recherche principielle, qui répond à la question *quid juris?* — En outre, Rousseau est un penseur obstiné et méthodique: il aime dire que, dans tous ses écrits,

4. ROUSSEAU, *Discours sur les sciences et les arts*, Préface, p. 3.

5. C'est l'objet du *Premier Discours* de 1750.

6. C'est l'objet du *Second Discours* «sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes», Pléiade, t. III, pp. 109-223.

7. *Id.*, *Le Contrat social* (1762), I, 1, p. 351.

8. *Id.*, *Fragments politiques*, VI, p. 510.

9. *Ibid.*, p. 510.

il a mis en œuvre «les mêmes principes». Il l'a dit à plusieurs reprises¹⁰. Il faut donc l'en croire et chercher ces assises unitaires de l'œuvre.

Or, Rousseau indique lui-même dans le *Second Discours*, que Leo Strauss tient à juste titre comme «contenant ses réflexions fondamentales»¹¹, ce que doit être cette quête des principes. «Commençons, dit-il, par laisser tous les livres scientifiques»¹² et par «écarter tous les faits»¹³ si nous voulons saisir ce que l'homme «tient de son propre fonds»¹⁴. Les raisons de ce rejet sont claires. D'abord, de tous les philosophes qui ont tenté de «remonter jusqu'à l'état de nature (...), aucun (...) n'y est arrivé»¹⁵. Leurs théories, pas même celles que contiennent les *Saintes Écritures*, ne nous apprennent rien, car une erreur de méthode, toujours la même, les vicie : ces auteurs «parlaient de l'homme sauvage et ils peignaient l'homme civil»¹⁶. — En outre, ils s'en sont tous tenus à des visées empiriques. Lorsque leur recherche s'est voulue généalogique, donc, génétique même si elle procédait de manière ascendante plutôt que descendante, ils sont restés tributaires de l'empirie : alors, ils ont mal posé, et, par voie de conséquence, mal résolu le problème de la nature primordiale de l'homme. Aussi bien, afin d'éviter la vacuité désespérante que provoque le vice foncier d'une procédure qui prétendait établir le droit par le fait¹⁷, il convient d'en inverser le cours et d'«examiner les faits par le droit»¹⁸.

En ce point, Rousseau indique explicitement le vecteur essentiel de sa méthode. *Du point de vue critique*, il répudie comme hérésie, voire comme trahison philosophique, toute confusion entre l'ordre des faits et l'ordre des raisons. Le premier procède du donné, qui est empirique et contingent ; il ne peut se prêter qu'à un constat ; le second relève, lui, du raisonnement et requiert, en ses articulations logiques, le respect du principe de nécessité. Aussi bien, *du point de vue positif*, le problème qui se pose ne pouvant donner lieu à une archéologie qui remonterait, *de facto*, à l'état de nature, il s'agit de «conduire des raisonnements hypothétiques et conditionnels»¹⁹ grâce à quoi se puissent «former des conjectures tirées de la seule nature de l'homme». Et Rousseau formule en termes parfaitement explicites le problème de fond de sa philosophie : il se demande «ce qu'aurait pu devenir le genre humain, s'il fût resté abandonné à lui-même»²⁰.

10. Par exemple, lettre à M. de Beaumont du 18 novembre 1762, Pléiade, T. IV, p. 928 ; lettre à M. de Malesherbes du 12 janvier 1762 in *Lettres philosophiques*, présentées par H. Gouhier, Vrin, 1974, p. 81.

11. L. STRAUSS, *Droit naturel et Histoire*, Plon, 1954, p. 302 : c'est «l'ouvrage le plus philosophique de Rousseau ; il contient ses réflexions fondamentales».

12. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Préface, p. 125.

13. *Ibid.*, première partie, p. 132.

14. *Ibid.*, p. 122 ; p. 125.

15. *Ibid.*, première partie, p. 132.

16. *Ibid.*, p. 132.

17. Tout particulièrement, Grotius est accusé, dans le *Contrat social*, d'avoir commis ce péché logique (I, II, p. 353).

18. *Id.*, *Second Discours*, 2^e partie, p. 182.

19. *Ibid.*, première partie, p. 133.

20. *Ibid.*, p. 133. C'est nous qui soulignons.

Afin de conduire ce raisonnement conjectural, Rousseau n'a pas besoin d'écrire son discours de la méthode : les règles opératoires importent moins que la problématique expressément énoncée. Or, celle-ci, en fixant le *point de vue* qu'adopte le philosophe, détermine le parcours de la pensée : il consiste, puisqu'il s'agit d'examiner les faits par le droit, en l'élaboration d'un jugement de type judiciaire.

En cette exigence, qui prend, dans l'œuvre de Rousseau, un tour définitif, au point qu'un jour, Jean-Jacques s'érigera en juge de Rousseau, se déchiffre l'originalité de son acte philosophique qui articule une procédure judiciaire aux requêtes du droit naturel.

2. Procédure judiciaire et droit naturel

Comparé à « l'homme sauvage », « l'homme civil » ou civilisé est perverti par les sciences, par le commerce et l'argent, par la propriété individuelle et par la société civile ou les rapports de puissance qu'elle engendre. Voilà les faits. Rousseau les rappelle de façon percutante dès ses premières œuvres.

Mais, pour lui, la question n'est pas de savoir comment s'est opéré ce « changement » : retracer la genèse factuelle de cette dénaturation n'en livrerait pas le sens. Le problème est de savoir ce qui a rendu ce changement *possible*, quelles en ont été les conditions de possibilité. Autrement dit, le *sens* de ce changement, qui importe plus que le changement lui-même, ne se déchiffre qu'en sondant l'assise idéale qui en assure les fondations. La question que se pose Rousseau revient ainsi à se demander si la subversion de « l'homme naturel » par « l'homme de l'homme » est « légitime », donc, si la déchéance du pur dans l'impur trouve sa raison d'être dans la nature même de l'homme. Pour Rousseau, la démarche de la pensée se définit, dès le *Second Discours*, comme une recherche radicalisante. Cette procédure à mettre en œuvre est établie définitivement si bien que, dans le *Contrat social* et jusque dans *Émile*, Rousseau, avec une constance exemplaire²¹, s'interroge, non pas sur les principes qui structurent l'existence des hommes, mais sur le pouvoir régulateur et normatif de ces principes. Dès le départ, seul, à ses yeux, le possible est juge du réel.

Cette procédure est déjà celle qui fera la force opératoire du criticisme kantien, bien que Rousseau ne soit pas en possession de l'outillage logique et du vocabulaire qui la définirait en ces termes. Cependant, son étude anthropologique qui, examinant les faits par le droit, prend forme juridictionnelle, révèle l'intensité de son intuition critique.

Précisons, afin de mettre en évidence le criticisme innomé de Rousseau, ce qu'est l'axiome fondamental par lequel il établit l'articulation du droit naturel à la nature humaine.

21. Cette constance de la démarche témoigne en faveur de l'unité fondamentale de l'œuvre, malgré ses méandres et même malgré d'apparentes contradictions qui sont en définitive affaire de points de vue diversifiés eu égard à une problématique fondamentale parfaitement unitaire.

En ce point, les deux premiers *Discours* sont plus frappants par la démarche, peu remarquée, qui s'y accomplit que par l'argumentation, bien connue, qui s'y déploie. L'enquête possède en effet trois caractères originaux.

Premièrement, elle se déroule sur le mode hypothétique de la conjecture : l'état de nature étant un concept sans étoffe empirique ou historique ni même proto-historique, Rousseau ne peut qu'*imaginer* l'homme naturel «*tel qu'il a dû sortir des mains de la Nature*»²². Pour ce faire, il suppose ou présume entre l'homme naturel et l'homme civil un irréductible *contraste* — procédure qui ne saurait être assimilée à la démarche par abstraction utilisée par Hobbes ou Pufendorf²³. Rousseau, en cette pensée par contraste, n'oppose pas deux images antithétiques de l'homme, mais, plus profondément, deux statuts existentiels radicalement différents en nature²⁴ : tandis que la société civile n'est *réellement* «*qu'un assemblage d'hommes artificiels et de passions factices*», il faut concevoir *idéellement* «*l'homme originel*», donc, changer de point de vue et lui assigner comme point d'ancrage un horizon pur et transcendantal. Pour Rousseau, l'homme naturel n'existe que dans l'ordre de la pensée pure.

Deuxièmement, la démarche de Rousseau ne relève pas davantage du déductivisme de la métaphysique ontologique que du réductionnisme de la psychologie empirique ; elle est de type transcendantal. En effet, le schéma idéal de l'état de nature est non seulement conçu par contraste avec le schéma réel que manifeste la société civile, (ce qui implique une différence d'ordre, donc, de point de vue comme nous venons de le voir), mais il ne prend sa plénitude de sens que par l'effet d'une conversion des valeurs. Il n'est ce qu'il est qu'à raison de son irréductible différence avec un état civilisé perclus de vices et de carences axiologiques. Dès lors, l'état de nature se profile comme la condition de possibilité d'un destin que la perfectibilité²⁵ a totalement dévoyé. Si nous nous exprimons ici en termes kantien — ce qui permet d'éviter les multiples contresens commis eu égard à la notion de perfectibilité —, nous pouvons dire que l'homme naturel (que Rousseau n'a jamais pensé mauvais) était aussi libre pour le bien que pour le mal. Il était pur. Et l'histoire, qu'on appelle généralement progrès, a ponctué sa destinée de multiples expressions de la liberté pour le mal : elle a subverti l'homme naturel au point d'invertir tous ses traits en le dé-naturant.

Troisièmement, l'idée de la «*nature de l'homme*», que symbolise «*l'homme naturel*» de «*l'état de nature*», appartenant à un horizon transcendantal de sens prend figure de modèle de référence et s'affirme comme l'étalon à l'aune duquel la société civile et l'homme civilisé deviennent l'objet d'un jugement de valeur. Or, ce modèle, qu'on peut bien dire, si l'on veut, essentiel puisqu'il connote la pure nature de l'homme, n'a rien d'un archétype transcendant. Il n'est pas une Idée platonicienne. Il y a même

22. *Id.*, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 134.

23. HOBBS, *Léviathan*. C'est en supprimant un à un en pensée tous les acquis de la vie civilisée que Hobbes conçoit «*la condition naturelle des hommes*» (chap. XIII). Pufendorf, quoique adversaire de Hobbes, cf. S. Goyard-Fabre, «*Pufendorf, adversaire de Hobbes*», *Hobbes Studies*, 1989, no 2, p. 65 sqq, utilise la même démarche abstractive (cf. *Droit de la nature et des gens*, II, II, 1).

24. «*Gardons-nous de confondre l'homme sauvage avec les hommes que nous avons sous les yeux*», *Discours sur l'origine de l'inégalité*, première partie, p. 139.

25. *Ibid.*, p. 142.

chez Rousseau un anti-platonisme foncier. À la métaphysique dogmatique qu'il reproche à Hobbes, à Pufendorf et parfois à Locke d'avoir, nonobstant leurs différences, toujours en définitive épousée, Rousseau préfère une logique normativiste dont l'idée de droit naturel est l'épicentre fonctionnel. En effet, qu'il s'agisse de feu ou d'agriculture, des langues ou de l'écriture, de la propriété ou du mouvement des richesses..., l'histoire de la civilisation est toujours celle du reniement du droit naturel par le genre humain²⁶. De ce reniement, sortit la grande illusion du progrès, contre laquelle Rousseau, à contre-courant des idées de son temps, n'hésite pas à se dresser: «tous coururent au-devant de leurs fers, croyant assurer leur liberté»²⁷. Par sa nécessaire démarche réfléchissante, Rousseau comprend ce qu'un «auteur célèbre» — il s'agit de Maupertuis — n'a pas même entrevu malgré la finesse de ses observations et de ses computations: à savoir que «l'homme n'a guère de maux que ceux qu'il s'est donnés lui-même»²⁸ et que, par conséquent, les arts, les lois, les gouvernements ne seront jamais pour les peuples que ce que les béquilles sont pour les vieillards²⁹.

Ainsi Rousseau a-t-il totalement retourné la logique hypothético-déductive des classiques, Hobbes ou Bossuet, Pufendorf ou Burlamaqui. En substituant l'ordre des raisons à l'ordre des faits ou, pour parler une fois encore la langue de Kant dont il n'a pas su trouver les formules, il a incliné la pensée vers le jugement réfléchissant plutôt que déterminant. Sans le savoir encore, il a pénétré, dès le *Second Discours*, sur les terres et dans les voies de la philosophie critique. Il faut mesurer, quelles qu'en soient les insuffisances architectoniques, la hardiesse de la démarche: les concepts traditionnels d'état de nature et de droit naturel prennent la silhouette de *concepts régulateurs* ou de *normes*. Ils servent à jauger et à juger les faits historiques et sociaux. Dans cet esprit, le *Contrat social* établira «ce qu'aurait pu être» le gouvernement des Cités si les hommes n'avaient pas, par la plus grande des aberrations, renié leur propre nature.

II. L'HORIZON DE SENS DU *CONTRAT SOCIAL* ET DE L'*ÉTAT CIVIL*: LEUR FONDATION TRANSCENDANTALE

Cassirer a tranché dans le vif d'une controverse qui opposait les adversaires et les partisans de l'unité de l'œuvre de Rousseau. Cette œuvre, dit-il en substance, quels qu'en soient les détours, les subtilités et les nuances, «constitue un tout»; même si elle n'a pas, à raison de sa texture ouverte, le dessin d'un système, elle est animée «par une idée centrale déterminée, qui lui confère une unité organique»³⁰. À tout le moins la cohérence du sens est-elle frappante pour le lecteur qui se donne la peine d'aller au delà des détails ou des allusions qui peuvent tromper. Le *Contrat social* n'opte donc pas pour un autre type de problématique que le *Discours sur l'origine de*

26. *Ibid.*, 2^e partie, p. 177.

27. *Ibid.*, p. 177.

28. *Ibid.*, note IX, p. 202.

29. *Id.*, *Lettre à Philopolis*, p. 232.

30. E. CASSIRER, «L'unité dans l'œuvre de Rousseau», *Bulletin de la Société française de Philosophie*, XXXII, recueilli in *Pensée de Rousseau*, Seuil, 1984, p. 65.

l'inégalité, il n'adopte pas non plus d'autres modalités méthodologiques. Si l'interrogation se fait plus précise et plus serrée en s'attachant à l'objet spécifique du droit politique, elle continue d'examiner le fait par le droit. Elle porte même à son plus haut point de développement l'intuition criticiste des *Discours*. Il faudra Kant, dit E. Weil, pour «penser les pensées»³¹ de Rousseau et comprendre l'altitude à laquelle il élève son rationalisme critique.

1. *La plus haute problématique*

Rousseau n'est pas un penseur original parce qu'il «écrit sur la politique», mais par la manière dont il aborde cette question qui a toujours hanté la réflexion philosophique. Il sait qu'il est plus difficile de poser un problème que de lui apporter des solutions. Il n'hésite pas cependant à bousculer les problématiques traditionnelles et déclare, dès le *Manuscrit de Genève*, «chercher le droit et la raison» et «ne point disputer des faits»³². Il n'est donc question ni de décrire la situation d'un homme qui, «né libre, est partout dans les fers»³³, ni même d'analyser le rapport de commandement à obéissance qui caractérise la société civile. Il faut «commencer par rechercher d'où naît la nécessité des institutions politiques»³⁴, c'est-à-dire découvrir les conditions de l'intelligibilité, donc, de la possibilité de l'existence politique. «Je veux chercher, déclare Rousseau dès les premières lignes du *Contrat social*, si dans l'ordre civil il peut y avoir quelque règle d'administration³⁵ légitime et sûre», car enfin, on n'est obligé d'obéir qu'«aux puissances légitimes»³⁶. Cette interrogation sur la légitimité du corps public revient à rechercher les raisons de droit qui fondent la souveraineté de l'État.

Cette quête est difficile à raison des catégories intellectuelles dont elle exige le maniement. S'il est évident que, pour éviter toute chute dans l'empirisme, elle doit ne point confondre le *paraître* et l'*être*, il faut surtout que, pour décrypter les fondations *de jure* de la société civile, elle ne mêle pas le point de vue de l'être et le point de vue du *devoir-être*. Nous avons dit plus haut l'importance des «points de vue» et des «perspectives» dans la méthodologie de Rousseau. Ici, la subtilité du penseur est extrême car si le *devoir-être* est assurément pour lui une catégorie normative irréductible à la positivité du fait, cela est trop peu dire. Parce que chez Rousseau, la pensée porte, ineffaçables, les stigmates de la sensibilité et enveloppe la nostalgie des promesses inaccomplies, la catégorie normative du *devoir-être* subsume à la fois en sa pensée *ce qui doit être* conformément à la nature de l'homme et *ce qui aurait pu être* si la nature de l'homme n'avait été pervertie par la civilisation. La démarche de Rousseau

31. E. WEIL, «Rousseau et sa politique», in *Essais et Conférences*, Plon, 1971, t. II, p. 125.

32. ROUSSEAU, *Manuscrit de Genève*, I, V, p. 297.

33. *Ibid.*, I, III, p. 289; *Contrat social*, I, I, p. 351.

34. *Id.*, *Manuscrit de Genève*, I, II, p. 281.

35. Le terme administration n'est pas ici à entendre en un sens technique; comme dans l'article Économie politique (p. 247) ou dans le *Manuscrit de Genève* (I, VI, p. 305), il se rapporte à la volonté générale en tant qu'elle est «la règle des actions du corps social».

36. *Id.*, *Contrat social*, I, I, p. 351.

n'est pas pour autant tiraillée entre la raison et la sensibilité, donc, conflictuelle ou dialectique. La pente normativiste de son investigation est bel et bien rationnelle: «il faut toujours remonter à une première convention»³⁷ si l'on veut échapper à l'absurdité³⁸ de l'esclavage³⁹ ou de la force brute. Mais, au tréfonds de cet impératif rationnel, se tapit la désespérance d'une âme devant l'histoire d'une nature perdue. Aussi Rousseau laisse-t-il deviner, dans la formulation même de sa problématique, sa préférence pour ce qui *aurait dû* ou *pu* être: «Trouver une forme d'association [...] par laquelle chacun [...] reste aussi libre qu'auparavant»⁴⁰. S'il n'en était pas ainsi, la nature de l'homme serait bafouée. Le contrat social, qui est la solution de ce «problème fondamental»⁴¹, ne doit donc pas, en son essence d'artifice⁴², contrecarrer les lois naturelles⁴³, mais, tout au rebours, venir «au secours de la nature»⁴⁴.

On comprend dans ces conditions que Rousseau n'ait voulu être ni législateur ni même conseiller d'un prince. Il n'a cure de proposer des réformes⁴⁵: il cisèle un idéal, l'idéal pur dont il a le regret obsédant. Cet idéal n'est pas un projet; le *Contrat social* n'est pas un livre programmatique. La problématique politique «fondamentale» qu'il énonce est dépourvue de tout souci d'applicabilité; elle est étrangère à toute forme de pragmatisme. Le pacte social, en quoi résident les conditions d'intelligibilité d'une société politique, légitime, n'a pas à être réalisé: il est, par sa nature, irréalisable, puisqu'il désigne ce qui aurait dû être au tréfonds de l'être, en arrière de tous les temps. Il serait d'ailleurs insensé d'en vouloir opérer la projection dans le futur: il est irrémédiablement trop tard.

Le problème de Rousseau est celui — et celui-là seul — des *fondations* les plus *profondes* de la société politique. Et parce que ce problème — il le répète maintes fois — est *fondamental*, lui convient, seule, une formulation sublime et pure. Il est impossible à tout jamais qu'existe une république parfaite; il n'y aura jamais de gouvernement juste. Mais la pensée accomplit son acte philosophique le plus haut lorsqu'elle s'élève jusqu'à l'idéalité pure afin de penser ce qu'aurait dû ou pu être l'État conforme à la nature originaire de l'homme.

2. La société du droit

Rousseau estime, comme Hobbes, que le droit ne naît qu'avec la société, autrement dit que les droits naturels de l'homme ne sont pas du droit; en conséquence de quoi

37. *Ibid.*, I, V, p. 359.

38. *Ibid.*, I, IV, p. 358.

39. *Ibid.*, I, IV, p. 358; I, III, p. 354.

40. *Ibid.*, I, VI, p. 360.

41. *Ibid.* et *Manuscrit de Genève*, I, III, p. 290.

42. *Id.*, *Manuscrit de Genève*, I, III, p. 290.

43. *Id.*, *Lettres écrites de la Montagne*, VI, p. 807.

44. *Id.*, *Manuscrit de Genève*, III, p. 289.

45. Le *Projet de Constitution pour la Corse* et les *Considérations sur le Gouvernement de Pologne* adoptent, il est vrai, une perspective pragmatique. Mais Rousseau a été alors appelé à donner, en quelque sorte, une consultation juridique.

il ne peut penser la société que comme société civile ou politique: il n'existe pas de sociétés naturelles puisque l'état de nature, étant le lieu théorique d'individualités indépendantes absolument les unes des autres, ne peut comporter de communautés organisées. L'homme, par nature, n'est pas sociable; donc, la société, qui naît du passage de l'état de nature à l'état civil, résulte de cet artifice qu'est le pacte social, dont la décision et la construction sont imputables à l'homme lui-même.

Mais Rousseau ne conçoit pas le contrat social, à la manière de Hobbes, comme une composition mécanistique de forces issue d'un calcul rationnel. Son analyse du contrat met en pleine lumière, au cœur de la société politique, la médiation de l'universel entre individu et communauté. En d'autres termes, les conditions de possibilité et de légitimité de l'État résident selon lui dans une exigence philosophique pure qui est tout près de définir la volonté générale comme une Idée *a priori* de la raison.

Afin de démontrer cette thèse, nous procéderons en deux temps en dégageant du texte même de Rousseau la *forme* et le *sens* qu'il confère à la société civile.

a. «Les clauses bien entendues [du contrat], dit Rousseau, se réduisent toutes à une seule, savoir l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté»⁴⁶. Comprendre ces lignes comme la formule d'un régime collectiviste est une erreur profonde. Le *Fragment sur l'état de guerre* précise qu'il s'agit, par le contrat social, de déterminer «l'essence du corps politique»⁴⁷ et le *Manuscrit de Genève* souligne que le pacte indique «une méthode pour la formation des sociétés politiques»⁴⁸: il est, comme tel, une *règle* valable en droit de manière universelle⁴⁹ et irréductible à toute considération de fait.

C'est bien pourquoi il importe, à raison de la nature de l'acte, de distinguer la «volonté de tous», multiple et hétérogène en son empiricité, de la «volonté générale», une et indivisible en son universalité formelle⁵⁰. En celle-ci, «l'union n'est aussi parfaite» que parce que l'aliénation de chaque associé avec tous ses droits à la communauté est «totale» et «sans réserve»⁵¹: «Chacun se donnant à tous ne se donne à personne»⁵²; il est «partie indivisible du tout»⁵³ qu'est alors le «moi commun»⁵⁴ de la personne publique ou État.

Les commentateurs s'accordent pour souligner dans le texte de Rousseau la spécificité de l'acte contractuel qui fait naître la volonté générale, aussi bien que l'irréductibilité de l'unité associative qu'est l'État à une agrégation pluraliste des

46. *Id.*, *Contrat social*, I, VI, p. 360.

47. *Id.*, *Fragment sur l'état de guerre*, p. 603.

48. *Id.*, *Manuscrit de Genève*, I, V, p. 297.

49. *Id.*, *Contrat social*, I, VI, p. 360: elles «sont partout les mêmes, partout tacitement admises et reconnues».

50. *Ibid.*, I, III, p. 371.

51. *Ibid.*, I, VI, p. 361.

52. *Ibid.*, I, VI, p. 361.

53. *Ibid.*, I, VI, p. 361.

54. *Ibid.*, I, VI, p. 361.

individualités. Une explication par le calcul infinitésimal peut même rendre compte⁵⁵ de ce qu'il y a de structurellement différent entre l'intégration des volontés particulières dans le moi commun et leur simple sommation *more geometrico* dans la volonté de tous. La volonté générale est «un rapport d'ordre», «la loi de la série dont les moments sont les citoyens»⁵⁶.

b. Mais il faut remarquer aussi que l'analyse causale génétique de la société politique a, dans les textes de Rousseau, une résonance philosophique neuve qui, en réfutant les théories politiques traditionnelles, éclaire fortement le *sens* de l'État du contrat en tant que société du droit.

Le problème politique, confie Rousseau au marquis de Mirabeau en 1767, est comparable à la quadrature du cercle⁵⁷. À tout le moins faut-il que la pensée prenne une grande altitude pour le concevoir. En effet, quiconque considérerait l'État comme exprimant en sa souveraineté la volonté de tous commettrait une confusion funeste: une somme de volontés particulières ne peut regarder qu'aux intérêts privés. Or, *du point de vue pratique*, cela signifie qu'elle rend tout au plus compte, de manière empirique, de ce que veut une majorité. Donc, *du point de vue philosophique*, elle indique la fausseté de l'individualisme en matière politique: la sommation d'une pluralité d'éléments ne fera jamais l'unité indivisible du corps public. En revanche, la volonté générale qui appartient à la personne publique du peuple⁵⁸ requiert «un consentement unanime»⁵⁹ car «ce qui généralise la volonté est moins le nombre des volontés réellement exprimées que l'intérêt commun qui les unit»⁶⁰ en une communauté. Or, dès l'article *Économie politique*, qui date de 1755, Rousseau faisait de l'union formelle qu'engendre l'unanimité le requisit fondamental et le critère de droit de toute société civile, distincte en cela de toute société domestique.

Seulement, la méprise serait grave de considérer en l'unité de la société politique une réalité métaphysique transcendante dont le caractère archétypique fournirait un modèle aux législateurs et aux réformateurs. On sait que Rousseau ne s'est voulu ni prince ni législateur: l'État du contrat n'est pas le modèle qu'il propose aux États modernes pour échapper à la crise sociale et éthique qui les mine.

La méprise serait non moins grave de penser que les individus *ut singuli* n'ayant pas de place dans l'État du contrat, ni non plus les factions, les brigues, les partis, les représentants, les «parties de la souveraineté»..., l'État selon Rousseau ressemble fort, en tant qu'il est un «nœud social» «indestructible»⁶¹ aussi serré qu'un nœud

55. Elle a été suggérée par G. GURVITCH dans *L'Idée du droit social* dès 1932 et brillamment développée par A. PHILONENKO, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, Vrin, 1984, tome III, p. 31, sqq. contribution aux *Trent Rousseau's Papers*, art. cit. *supra.*, note 1, et dans *L'interminable querelle du contrat social*, Ottawa, 1982.

56. A. PHILONENKO, *Théorie et Praxis*, Vrin, 1968, p. 196.

57. ROUSSEAU, Lettre au marquis de Mirabeau du 26 juillet 1767, in *Lettres philosophiques*, éditées par H. Gouhier, Vrin, 1974, p. 167.

58. *Id.*, *Contrat social*, II, IV, p. 372.

59. *Ibid.*, IV, II, p. 439.

60. *Ibid.*, II, IV, p. 371.

61. *Ibid.*, IV, I, p. 437.

gordien, à la belle totalité de la Cité antique. Fasciné par elle et assurément nostalgique, Rousseau est assez lucide pour savoir que le cours du temps ne se remonte pas. Lacédémone ne revivra jamais ; les peuples modernes sont esclaves et le demeureront⁶².

Alors, c'est que Rousseau pense d'une autre manière la volonté générale en l'État. Ses seuls actes, explique-t-il, sont les lois⁶³. Elles émanent de tous et valent pour tous de telle sorte que le peuple statue sur tout le peuple. C'est donc que, « sous la loi de la raison »⁶⁴, la double généralité de la loi s'affirme comme la règle formelle ou l'exigence normative de l'État. Ce qui veut dire que la volonté générale « est toujours droite » et, en sa rectitude, ne saurait ni errer ni être injuste⁶⁵.

Explicitant l'implicite du texte de Rousseau, Kant verra dans la volonté générale une Idée, c'est-à-dire un principe pur, régulateur et normatif. Elle n'a pas de fonction constitutive et lui prêter quelque remplissement institutionnel est en fausser le sens : en se réalisant, elle ne pourrait que se transformer en autre chose qu'elle et opérer une chute dans la volonté de tous⁶⁶. L'idéalité principielle et transcendantale de l'État du contrat est intraduisible par une réalité empirique. Rousseau le dit de manière incontestable dans *Émile* : « Il faut savoir ce qui doit être pour bien juger de ce qui est [...]. Il faut se faire des règles pour ses observations : il faut se faire une échelle pour y rapporter les mesures qu'on prend. Nos principes de droit politique sont cette échelle »⁶⁷. C'est pourquoi le reproche de totalitarisme qu'on a adressé à Rousseau ne peut l'atteindre. Il propose dans le *Contrat social* une théorie pure du droit politique, en laquelle l'individualité naturelle et la communauté civile sont médiatisées par la forme universelle de l'Idée.

*
* *
*

Une question de méthode est devenue, dans les textes politiques de Rousseau, un problème de fond. C'est dire combien est grave l'enjeu de la démarche radicalisante et critique que déploie le philosophe et combien, d'un petit livre, il fit une grande œuvre.

L'État du contrat laisse en effet apercevoir ce qu'aurait dû être la société civile des hommes si, au lieu de céder aux mirages de la civilisation et d'incliner la perfectibilité vers le mal, ils avaient suivi leur nature primordiale. Chacun se donnant à tous ne s'y fût donné à personne et, dans l'État, chacun aurait obéi aux lois qu'il se serait à lui-même données. La rectitude formelle de la puissance souveraine eût coïncidé avec la règle de l'autonomie.

L'erreur est de voir en ce schéma un rêve insensé que, dans le monde réel, la politique concrète dément en tous lieux et en tous temps, ou bien le paradigme des

62. *Ibid.*, III, XV, p. 431.

63. *Id.*, *Économie politique*, p. 245, *Contrat social*, II, VI, p. 378.

64. *Id.*, *Contrat social*, II, IV, p. 373.

65. *Ibid.*, II, III, p. 371.

66. La volonté de tous est en effet la dénaturation de la volonté générale.

67. *Id.*, *Émile*, IV, pp. 836-837.

États que l'avenir devra instituer pour conjurer les désordres d'une société malade de sa civilisation. L'État du contrat n'est ni une utopie ni une panacée. En outre, il n'a jamais existé et n'existera jamais. Il est une Idée dont la forme pure et universelle englobe les conditions transcendantales de la légitimité de la société civile.

Si donc, «la fière et sainte liberté»⁶⁸ est bien le souci le plus profond de Rousseau, elle n'est ni une essence du ciel intelligible ou un rayon de la République parfaite, ni la liberté libérale des politiques constitutionnalistes: le dogmatisme de l'une sonne aussi faux que le pragmatisme de l'autre. La liberté ne se trouve qu'au bout du chemin escarpé qui conduit au point de vue de la philosophie transcendante. Une liberté si pure, comme la démocratie, ne convient assurément qu'à un peuple de dieux puisque les hommes ont perdu de vue, à jamais, la lumière des principes purs. Dès lors, on peut se demander si l'intuition méthodologique qui conduit Rousseau aux rivages du transcendantal ne traduit pas son tourment existentiel.

68. ID., *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, VI, p. 974.