

# NOTE TO USERS

This reproduction is the best copy available.

**UMI**<sup>®</sup>





uOttawa

L'Université canadienne  
Canada's university

**FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES  
ET POSTDOCTORALES**



**uOttawa**

L'Université canadienne  
Canada's university

**FACULTY OF GRADUATE AND  
POSTDOCTORAL STUDIES**

**Pascal Vézina**

AUTEUR DE LA THÈSE / AUTHOR OF THESIS

**M.A. (science politique)**

GRADE / DEGREE

**École d'études politiques**

FACULTE, ÉCOLE, DÉPARTEMENT / FACULTY, SCHOOL, DEPARTMENT

**Rousseau et le Législateur: contingence et nécessité**

TITRE DE LA THÈSE / TITLE OF THESIS

**Gilles P. Labelle**

DIRECTEUR (DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS SUPERVISOR

CO-DIRECTEUR (CO-DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS CO-SUPERVISOR

**EXAMINATEURS (EXAMINATRICES) DE LA THÈSE / THESIS EXAMINERS**

**Daniel Tanguay**

**André Vachet**

**Gary W. Slater**

Le Doyen de la Faculté des études supérieures et postdoctorales / Dean of the Faculty of Graduate and Postdoctoral Studies

**Rousseau et le Législateur : contingence et nécessité**

Par Pascal Vézina

(3533331)

de l'Université d'Ottawa

Pour l'obtention du diplôme de Maîtrise

Directeur de thèse : Professeur Gilles Labelle

Septembre 2008

© Pascal Vézina, Ottawa, Canada, 2008



Library and  
Archives Canada

Bibliothèque et  
Archives Canada

Published Heritage  
Branch

Direction du  
Patrimoine de l'édition

395 Wellington Street  
Ottawa ON K1A 0N4  
Canada

395, rue Wellington  
Ottawa ON K1A 0N4  
Canada

*Your file    Votre référence*  
*ISBN: 978-0-494-48646-7*  
*Our file    Notre référence*  
*ISBN: 978-0-494-48646-7*

**NOTICE:**

The author has granted a non-exclusive license allowing Library and Archives Canada to reproduce, publish, archive, preserve, conserve, communicate to the public by telecommunication or on the Internet, loan, distribute and sell theses worldwide, for commercial or non-commercial purposes, in microform, paper, electronic and/or any other formats.

The author retains copyright ownership and moral rights in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

**AVIS:**

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque et Archives Canada de reproduire, publier, archiver, sauvegarder, conserver, transmettre au public par télécommunication ou par l'Internet, prêter, distribuer et vendre des thèses partout dans le monde, à des fins commerciales ou autres, sur support microforme, papier, électronique et/ou autres formats.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

---

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms may have been removed from this thesis.

Conformément à la loi canadienne sur la protection de la vie privée, quelques formulaires secondaires ont été enlevés de cette thèse.

While these forms may be included in the document page count, their removal does not represent any loss of content from the thesis.

Bien que ces formulaires aient inclus dans la pagination, il n'y aura aucun contenu manquant.

  
**Canada**

## **Abstract**

Cette thèse est une tentative de réfléchir sur la présence du Législateur dans l'œuvre politique de Jean-Jacques Rousseau. En nous appuyant principalement sur le Discours sur l'inégalité et sur le Contrat social, nous retraçons la place de cette figure dans la théorie de la fondation politique tout en réfléchissant sur la place de la contingence et de la nécessité dans cette théorie. La recherche compare Rousseau avec les grands auteurs contractualistes mais s'appuie également sur une lecture de Platon, Bonnie Honig et Hannah Arendt pour étoffer la compréhension de la théorie rousseauiste. Dans la dernière partie, nous proposons une critique, qui met en évidence la contingence de la figure du Législateur et la difficulté de l'appel au divin.

## **Table des matières**

Introduction	page 1
Chapitre 1 : L'état de nature	page 8
1.1 : L'état de nature chez Rousseau	page 8
1.2 : Rapports à d'autres auteurs	page 14
1.3 : Les premières sociétés	page 20
1.4 : Conclusion	page 26
Chapitre 2 : Théorie du contrat social	page 28
2.1 : Les deux versions du Contrat Social	page 28
2.2 : Sens de la théorie du contrat social	page 29
2.3 : Volonté générale	page 31
2.4 : Volonté particulière	page 35
2.5 : Rapports à d'autres auteurs	page 38
2.6 : Conclusion	page 42
Chapitre 3 : Le Législateur	page 43
3.1 : Définition théorique	page 43
3.2 : Considérations pratiques	page 57
3.3 : Comparaison avec Platon	page 61
3.3.1 : Les buts du Législateur	page 61
3.3.2 : La question de l'autorité du Législateur	page 67
3.4 : Conclusion	page 70
Chapitre 4 : Synthèse et analyses critiques	page 71
4.1 : La question de la contingence	page 71
4.2 : Critique de la notion de peuple	page 75
4.3 : Critique du Législateur chez Hannah Arendt	page 79
Conclusion	page 89
Bibliographie	page 96

## Introduction

Le sujet général de notre recherche est la philosophie politique de Jean-Jacques Rousseau. Dans le contexte d'une thèse de maîtrise, nous nous concentrerons sur un aspect seulement : la question du Législateur dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau. Nous réfléchissons sur la place de ce concept dans la théorie générale de Rousseau. Notre question première se formule comme suit : le Législateur a-t-il une place dans la théorie rousseauiste? Le concept est-il cohérent avec l'ensemble de celle-ci?

Notre interrogation principale tournera autour de la tension repérée entre la théorie de Rousseau sur la genèse des sociétés et la présence du Législateur. Quel est le rôle historique du Législateur et comment celui-ci est-il appréhendé dans la théorie de Rousseau? Son apparition même n'est qu'une possibilité pour Rousseau et elle peut être un échec pour des raisons historiques contingentes. Si les sociétés se développent de l'état de nature à l'état civil suivant les conditions propres à chaque étape, pourquoi le Législateur est-il important pour la théorie rousseauiste?

La contingence historique nous semble constituer un point de tension dans la théorie de Rousseau sur la genèse des sociétés. La nécessité historique qui paraît gouverner la genèse des sociétés est-elle seulement une réalité du début des sociétés et qui disparaît au moment où intervient le Législateur? Le rôle du Législateur lui-même, quel est-il et en quoi peut-il être considéré comme relevant de la contingence historique?

Cette nécessité historique nous apparaît dans Du contrat social et dans Discours sur les origines et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. Elle se présente comme une inévitabilité dans le développement des sociétés humaines. Les étapes présentées dans le Discours sont nécessaires parce qu'elles produisent les conditions de la

prochaine étape et créent ainsi une continuité que Rousseau pense inévitable. L'étape la plus connue et la plus significative reste celle du contrat social comme arrangement du vivre ensemble humain. La théorie contractualiste de Rousseau suppose que toute l'existence politique et sociale dépend de l'entente non-écrite entre les individus sur la façon dont l'existence commune se structurera. La forme du gouvernement et les structures de l'État sont des conséquences de ce premier contrat qui solidifie les individus en un corps politique. Ce contrat est une nécessité historique qui découle des conditions d'existence des individus dans l'état de nature. C'est à la lumière de cette progression nécessaire que nous proposons d'examiner le rôle du Législateur.

La définition de celui-ci étant un enjeu de cette recherche, nous partirons de quelques éléments pour définir notre question. Soit la citation suivante :

mais s'il est vrai qu'un grand Prince est un homme rare, que sera-ce d'un grand Législateur? Le premier n'a qu'à suivre le modèle que l'autre doit proposer. Celui-ci est le mécanicien qui invente la machine, celui-là n'est que l'ouvrier qui la monte et la fait marcher. Dans la naissance des sociétés, dit Montesquieu, ce sont les chefs des républiques qui font l'institution, et c'est ensuite l'institution qui forme les chefs des républiques.<sup>1</sup>

Cette citation offre les éléments de base de notre réflexion : l'idée de la création d'une machine qui fonctionnera lorsque ses parties seront bien assemblées, la relation entre Législateur et Prince ainsi que l'idée de l'institution. D'un côté, le travail du Législateur paraît s'inscrire dans la nécessité historique rousseauiste, au sens où il pose des conditions qui permettent les étapes suivantes. Mais de l'autre, il faut se demander si l'apparition du Législateur lui-même relève de la nécessité? Quel rôle joue-t-il dans le passage de l'état de nature au contrat social? Si certaines sociétés se forment à partir du

---

<sup>1</sup> Rousseau, Jean-Jacques, Du Contrat Social dans Œuvres Complètes, tome 3, La Pléiade, Paris, 1964, page 81.

travail d'un Législateur et d'autres non, peut-on affirmer que le Législateur relève de la contingence, qu'il indique une absence de nécessité dans la trame historique?

Le premier enjeu est la définition du Législateur selon Rousseau et son rôle historique. Le définir comme le créateur des sociétés politiques constitue seulement le début d'une telle définition. Il faut également déterminer ce que Rousseau ajoute de nouveau à la définition du Législateur, qui lui préexiste. En effet, le concept du Législateur comme personnage politique existe dans la philosophie politique depuis l'Antiquité. Dans le cadre de notre recherche, nous utiliserons Platon pour circonscrire l'idée antique du Législateur. Nous utiliserons Les Lois qui se concentre sur la genèse et l'existence des communautés politiques. Le Législateur y tient le rôle d'auteur des lois de la cité, il est responsable de la création de cette dernière ainsi que de son fonctionnement subséquent. L'autorité du Législateur trouve ses assises à la fois dans le respect que suscite le travail créateur et dans un appel à l'autorité du divin dans les affaires humaines. Le premier livre des Lois présente une analyse des différentes cités en utilisant comme critère le type de citoyens produit par les lois. Le travail du Législateur peut être analysé parce qu'il produit quelque chose, il produit des citoyens.

Le Législateur dans l'optique rousseauiste s'écarte par la complexité dont il paraît indissociable de la figure esquissée par Platon. Cette complexité nous apparaît d'abord dans le travail même du Législateur. « Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de changer, pour ainsi dire, la nature humaine; de transformer 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 »<sup>2</sup>. Or, ce travail titanesque de création de l'individu politique -car c'est rien de moins que la « nature » humaine qui doit être changée- se double paradoxalement ensuite d'une absence d'autorité chez le Législateur.<sup>3</sup> Puisque les lois dépendent toujours du consentement du peuple, comment le Législateur peut-il prétendre créer seul les lois qui créeront le peuple, celui-ci étant la seule base de la légitimité des lois? Rousseau souligne que les Législateurs anciens se sont tournés vers la divinité pour appuyer leurs projets; la légitimité se trouvait dans un «ailleurs» qui échappait à ce qui deviendra le peuple. Mais un tel appel à l'au-delà ne condamne-t-il pas le Législateur à tenir un langage qui échappe au peuple? Le Législateur parle des temps à venir et de concepts distants de l'expérience du peuple. L'appel au divin replace la genèse politique sur une échelle divine puisque seuls des immortels pourraient voir les résultats de ce que le Législateur propose. Il faut relever, en outre que ces difficultés et la solution que Rousseau propose dans le Contrat Social semblent inacceptables pour son époque, où les peuples européens sont religieusement fragmentés.

Les Considérations sur le gouvernement de Pologne amènent-elles des éléments de solution à ces difficultés? Rousseau y propose un plan de réforme basé essentiellement sur la raison et la prévision politique. Mais l'appel à la raison et à la nécessité qu'elle décrit peuvent-elles pallier à l'absence de l'autorité? Comment comprendre le travail du Législateur qui n'a pas recours à l'autorité divine comme le suggère Rousseau dans les Considérations?

---

<sup>2</sup> Ibid., page 80

<sup>3</sup> Ibid., page 81

Nous avons organisé les résultats de notre recherche en quatre chapitres pour répondre aux différents aspects de notre question.

Le premier chapitre se concentre sur la question de l'état de nature. Dans l'optique de la fondation de communautés politiques, il est important d'examiner dans quelle situation se trouvent les humains au préalable. Selon Rousseau, l'état de nature est pour l'individu une époque solitaire et indépendante où il est très proche de l'état animal. Cet état est donc bien simple mais Rousseau passe rapidement aux premières étapes de la socialisation humaine. Ces étapes, qui font le pont entre l'état de nature pur et l'état civil, concluent notre premier chapitre. Elles sont le lieu de l'émergence des contradictions dans la vie humaine, où l'amour propre et la domination font leur apparition.

Le deuxième chapitre s'intéresse à ce dépassement de l'état de nature. Présentée dans Du Contrat social, la théorie du passage à l'état civil propose la constitution de communautés politiques libres où chacun fait partie du Souverain et où la volonté générale règne et légifère. Rousseau cherche à constituer cet état civil de façon à effacer la distinction entre souverain et sujet en plaçant les citoyens dans une relation double avec la communauté : ils sont souverains et sujets et trouvent leur liberté dans leur participation à l'activité politique. Pourtant, la création de cette communauté politique à partir de l'état de nature est difficile à concevoir, Rousseau inclut donc la figure du Législateur comme solution.

Le troisième chapitre porte sur ce Législateur, il constituera donc le chapitre le plus important et le plus long de notre travail. Nous avons divisé le tout en trois sections. Premièrement, nous verrons la définition théorique du Législateur présenté dans le Contrat social où nous expliquerons son rôle et comment il est inclus dans la théorie.

Nous aborderons également deux des difficultés de la théorie du Législateur : l'autorité et l'appel au divin. La deuxième partie se concentre sur des implications que nous avons nommées pratiques en nous basant sur les Considérations sur le Gouvernement de Pologne. Nous considérons ce texte comme un essai de législation de la part de Rousseau dans un contexte de réforme des institutions politiques d'un peuple. Dans la dernière partie, nous comparerons le Législateur de Rousseau avec celui de Platon dans les Lois pour considérer les similitudes et les différences.

Notre dernier chapitre utilise tous les éléments des trois premiers chapitres pour réfléchir le problème du Législateur et celui de la contingence et de la nécessité dans la théorie de Rousseau. Nous critiquerons la théorie de Rousseau en commençant par examiner le problème de la contingence pour essayer de comprendre la nature d'une théorie comme la sienne. Nous nous tournerons ensuite vers une source secondaire, c'est-à-dire On Revolution de Hannah Arendt, pour en extrapoler une critique du Législateur. On Revolution propose une analyse théorique et pratique de la Révolution française et de la Révolution américaine et met l'accent sur le moment de fondation. La fondation des communautés politiques étant l'élément central de la tâche du Législateur, il est possible de faire un lien entre les conclusions d'Arendt et la conception rousseauiste du Législateur. Ces conclusions sont assez critiques de la figure du Législateur, dans la théorie et dans la pratique. L'analyse arendtienne de la Révolution française, où l'idée du Législateur était bien présente, révèle que le Législateur comme fondateur politique peut facilement devenir une excuse pour utiliser la violence afin de former un peuple. Dans la théorie, Arendt propose plutôt que ce soit le moment de fondation qui fasse autorité et

non la présence d'un Législateur extraordinaire qui vient de l'extérieur pour organiser la cité.

## **Chapitre 1 : L'état de nature**

Dans ce chapitre, nous explorerons la théorie de l'état de nature dans les écrits de Rousseau. Nous inclurons les premières sociétés humaines parce qu'elles font partie d'un semi état de nature dans lequel les humains sont regroupés mais sans institutions politiques. L'objectif sera de comprendre les conditions de l'état de nature solitaire et comment les différentes étapes se suivent.

Le chapitre sera construit de la façon suivante. La première partie retracera les arguments principaux à propos de l'état de nature chez Rousseau. Nous comparerons ensuite avec les arguments d'autres auteurs pour comprendre comment Rousseau se situe par rapport à eux. Nous finirons par une partie sur les premiers regroupements humains en montrant comment ceux-ci font le lien entre l'état de nature et l'état civil.

### **1.1 L'état de nature chez Rousseau**

L'état de nature chez Rousseau s'oppose à l'état civil. L'état de nature est un état de solitude pour l'individu; l'état civil s'appuie, au contraire, sur des conventions humaines. L'intention de Rousseau en élaborant sa version de l'état de nature est d'évacuer tout ce qui est conventionnel dans l'existence humaine pour donner une idée d'une vie menée sans les autres. La conclusion de cet exercice est que l'humain est dans un état quasiment animal quand il se retrouve seul. Cette section tentera d'exposer les bases argumentatives du propos de Rousseau et le sens de ses conclusions.

La première convention que l'état de nature évacue est le lien stable entre le mâle et la femelle. Rousseau devait en effet combattre des conceptions, comme celle de John

Locke, qui voulait que ce premier attachement humain soit la base des sociétés<sup>4</sup>.

L'attachement de l'homme pour la femme et vice versa ne durait pas d'après Rousseau.

L'enfant n'a pas besoin de la présence du père parce que la nourriture est facilement trouvée par la mère. Rousseau dit s'inspirer d'études menées sur les animaux pour fonder cet argument. L'humain est faible, capturer des proies animales pour se nourrir lui est donc difficile. Il se nourrissait probablement de plantes à l'origine. Les naturalistes avaient observé que les jeunes animaux herbivores acquéraient la capacité à se nourrir seuls rapidement et que le mâle ne restait pas près de la femelle. Rousseau applique ces observations aux humains et suppose que l'homme ne demeure pas près de la femme et n'entre pas dans une relation soutenue pour le bien des enfants. La procréation dans l'état de nature est donc libérée du caractère moral de la famille de l'état civil.<sup>5</sup>

Cette absence de contact prolongé permet de supposer une existence essentiellement solitaire parsemée de contacts accidentels et brefs entre les êtres humains. Locke pensait que la famille était naturelle, ce qui permettait de rendre compte de la socialisation sur laquelle se fondaient les communautés politiques. Rejetant ce supposé, Rousseau dut trouver d'autres raisons afin de rendre compte de l'existence communautaire des êtres humains.

La solitude humaine nous introduit à la première rupture théorique entre Rousseau et la tradition philosophique. Il était supposé par celle-ci que l'humain par nature avait la possibilité d'exercer sa raison, ce qui expliquait la socialisation. Rousseau jette toute cette conception en l'air : l'humain n'a pour lui aucune capacité rationnelle dans l'état de nature car la raison ne se développe que dans un contexte où elle est utilisée. Cela éclaire

---

<sup>4</sup> Locke, John, Traité du gouvernement civil, Paris, Flammarion, 1992, pages 200-203.

<sup>5</sup> Rousseau, Jean-Jacques, Discours sur l'origine de l'inégalité dans Œuvres Complètes, tome 3, Paris, La Pléiade, 1964, page 157-158.

ce que nous avons précédemment indiqué concernant la brièveté et la rareté des relations : l'humain solitaire n'utilise jamais sa raison et celle-ci ne se développe donc pas dans la nature.

La rupture avec toute la tradition occidentale qui s'appuyait sur Aristote est profonde.<sup>6</sup> La sociabilité naturelle avait servi de base pour toutes les théories politiques élaborées depuis les Grecs. Les communautés se fondaient certes sur certains besoins, mais elles supposaient également un être humain capable de sociabilité. Celle-ci était en fait présupposée. Sans elle, l'existence tout entière des communautés politiques devient conventionnelle et l'état de nature devient la condition première à partir de laquelle il faut envisager leur fondation. Cette rupture servira de base pour critiquer les théories politiques de l'époque, surtout celles défendant la légitimité de la domination de l'individu par d'autres. L'égalité de l'état de nature fait en effet de la division gouvernants-gouvernés une simple convention et non une nécessité naturelle.

Penchons-nous sur les conséquences théoriques que Rousseau tire de l'absence de raison humaine naturelle. Dans l'état de nature, l'humain n'existe qu'en puissance. Puisque celui-ci vit dans un état d'isolement qui lui permet cependant de combler ses besoins immédiats, sa raison ainsi que son langage ne trouvent jamais d'occasions et de lieux pour se développer. C'est ce que Rousseau reproche à Locke et Hobbes : d'avoir attribué à un être présocial des caractéristiques qui ne peuvent apparaître que dans un contexte d'interrelations soutenues. Robert Derathé affirme ainsi que l'état de nature tel que conçu par ces deux philosophes anglais diffère de celui de Rousseau dans la mesure où pour ces premiers, l'humanité a des caractéristiques sociales dans l'état de nature

---

<sup>6</sup> Aristote, *Politics*, New York, Dover Editions, 2000, pages 28-29. L'humain qui vit sans les autres doit être une bête ou un dieu.

même si elle n'est pas encore politiquement instituée.<sup>7</sup> Rousseau tente, pour sa part, de conceptualiser une existence humaine qui n'aurait au départ aucun élément social, ce qui rend la tâche de constitution d'un état civil plus complexe. Rousseau élimine ainsi tout ce qui n'a pu apparaître selon lui que par la participation à un réseau social soutenu : le langage, la raison, les besoins qui dépassent la stricte nécessité, la moralité. C'est dès lors la notion même du temps qui se trouve abolie dans l'esprit de l'homme naturel, puisque ni une conception du futur comme à venir ni une conception du passé comme créateur du présent ne peuvent exister. La vie humaine naturelle est en ce sens strictement attachée au présent des besoins et des sensations immédiates. La seule chose qui le distingue de l'animal est qu'il possède certaines facultés en puissance que ce dernier le possède pas.

Même si l'état de nature reçoit une attention particulière de la part de Rousseau, il peut être dépeint assez simplement, somme toute. Il ne se passe essentiellement rien d'historique dans l'état de nature, sauf quand il se termine. L'individu jouit d'une liberté absolue mais il n'a aucune des capacités qui pourraient l'en faire profiter. C'est le paradoxe de l'état de nature : toute la liberté naturelle et un esprit animal incapable d'en jouir pleinement.

Puisque l'existence animale de l'humain se situe dans un éternel présent, il est impossible de conceptualiser un dépassement de cette existence. L'augmentation de la population, qu'évoque Rousseau, peut-elle faire d'un animal un humain? Chez les animaux, une population qui devient trop dense finit par se disperser ou par perdre de ses membres. Nous avons déjà mentionné ce qui importe ici, soit la différence humaine : les capacités en puissance et la faculté de perfectibilité. Si la densification de la population

---

<sup>7</sup> Derathé, Robert, Le rationalisme de J.-J. Rousseau, Paris, Presses Universitaires de France, 1948, page 130.

donne naissance à des communautés sociales et non à une dispersion, c'est que l'humain peut changer.<sup>8</sup>

Cette idée de perfectibilité soulève cependant des difficultés. L'idée d'une origine du langage chez des animaux solitaires pose certainement des problèmes. Peut-on affirmer que l'humain a toujours été un être langagier? Si oui, comment reconnaît-il ceux qui le comprendront éventuellement? Si non, comment apparaît le langage entre des animaux dont l'un ne comprend même pas que l'autre tente de partager quelque chose? Rousseau ne résout jamais cette énigme et se contente de supposer que si le langage existe maintenant, il a dû apparaître un jour. La reconnaissance des autres, qui s'appuie sur la pitié naturelle, est également ambiguë. Comment l'humain reconnaît-il ceux qu'il ne veut pas voir souffrir? Mais il est vrai que ces difficultés sont tout de même peu importantes; car malgré l'impossibilité de les résoudre, l'expérience présente montre bien que l'humain a en fait un langage et qu'il reconnaît les autres. La vraie difficulté porte plutôt sur la nature des potentiels humains.

La conception traditionnelle des facultés suppose qu'elles existent pour faire quelque chose et donc que leur activité et leur fin sont naturelles. Les êtres ont certaines facultés suivant leur nature. La difficulté chez Rousseau est de savoir si la perfectibilité peut être considérée comme une faculté et si elle est naturelle. Plattner résume la situation comme suit:

Rousseau emphasizes that these faculties "could never develop by themselves, that in order to develop they needed the chance combination of several foreign causes which might never have arisen and without which natural man would have remained eternally in his primitive condition". But if the development of these faculties is due not to providence but to chance, and if without certain accidental

---

<sup>8</sup> Rousseau, Discours sur l'Inégalité, page 141-142.

occurrences they would have remained eternally inoperative, it is hard to understand how they could be said to be part of man's natural endowment at all, even if only 'in potentiality'.<sup>9</sup>

Cette question a plusieurs implications pour la théorie de Rousseau. Si les facultés humaines sont naturelles, l'argument sur le caractère historique et conventionnel des sociétés humaines s'affaiblit singulièrement. Le problème se situe ici entre contingence et nécessité. La réponse que Rousseau nous donne clairement et que Plattner cite est que le développement humain qui rompt avec l'état de nature est pure contingence. Derathé pose également la question dans sa discussion de la nature humaine. La nature humaine est associée à la liberté et elle se développe avec les autres. Il semblerait contradictoire de supposer que la nature humaine est essentiellement libre mais que sa réalisation est purement accidentelle. Pour Derathé, c'est la partie la plus contradictoire de la théorie rousseauiste : concevoir la raison comme une caractéristique humaine mais la faire dépendre d'accidents naturels.<sup>10</sup>

Pour notre sujet, nous retiendrons principalement de cette courte section les éléments suivants. La raison est une caractéristique humaine mais son apparition et son utilisation sont contingentes et la sociabilité n'est pas naturelle. Ces deux éléments sont importants pour comprendre les premières sociétés ainsi que leurs développements à travers les étapes de l'histoire proposée par Rousseau.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Plattner, Marc, Rousseau's State of Nature, Dekalb, Northern Illinois University Press, 1979, page 47.

<sup>10</sup> Derathé, Le rationalisme de J.-J. Rousseau, pages 19-20.

<sup>11</sup> Nous finirons cette section sur une note évoquant le contexte. La référence à l'état de nature constitue une prise de position dans le contexte intellectuel et politique du XVIIIème siècle. Marc Plattner discute de cette question (Rousseau's state of nature, page 19). Il suggère que la puissance de l'Église et de la théologie empêchait de les contredire ouvertement. Or, l'état de nature permet non seulement d'évacuer les conventions mais également de réfléchir en dehors du contexte biblique. La Bible affirme que l'humain quitte l'état de nature dès sa création, puisqu'il reçoit la raison et la sociabilité de Dieu. L'état de nature comme concept théorique écarte cette doctrine sans cependant la refuser explicitement. Dans l'introduction au Discours sur l'Inégalité, page 132 dans notre édition, Rousseau lui-même affirme que cet enseignement

## **1.2. Rapports à d'autres auteurs**

Comme nous l'avons mentionné, la définition de l'état de nature par Rousseau se double chez lui d'une critique des conceptions dominantes de son époque. Les défauts principaux qu'il repère dans les définitions existantes sont l'insuffisance du retour en arrière proposé et la réification de l'inégalité conventionnelle. L'état de nature tel que le conçoivent les autres penseurs comportent trop de caractéristiques qui n'ont pu surgir que chez un individu socialisé. Nous avons utilisé les auteurs principaux auxquels Rousseau répond pour diviser cette section.

### 1.2.1 Locke

Pour Rousseau, l'état de nature chez Locke est en réalité déjà un état socialisé. L'humain y est déjà raisonnant et parlant, ce qui lui permet de vivre en commun avec ses semblables. L'individu solitaire que retrouve Rousseau au terme de son investigation de l'état de nature est introuvable chez Locke. L'état de nature lockien se trouve dans le type de société que nous allons discuter dans la section 2 : ni naturelle, ni civile.

Derathé expose longuement la relation entre les écrits de Locke et ceux de Rousseau et suggère que la critique principale que Rousseau adresse à Locke concerne la perfectibilité humaine.<sup>12</sup> L'individu lockéen est le même avant et après son inclusion dans la vie sociale car il raisonne et parle déjà dans l'état de nature. Comme nous l'avons

---

est vrai. Ceci semble plutôt être une profession de foi prudente; car dès le paragraphe suivant, Rousseau affirme que la vérité peut être trouvée en effectuant un retour à la nature, écartant ainsi la théologie après avoir affirmé son bien-fondé.

<sup>12</sup> Derathé, Robert, Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1992, page 132.

mentionné, ces deux activités sont strictement réservées à l'homme social pour Rousseau, elles ne peuvent exister qu'en société. La raison et la parole se développent par leurs utilisations; dans l'état de nature, elles restent dormantes. Le modèle de Locke prend en fait l'individu comme il est aujourd'hui et le transpose dans les époques passées. Si l'humanité ne change pas, nous sommes aujourd'hui ce que nous avons toujours été. Pour Rousseau, au contraire, une distance énorme sépare l'humanité d'aujourd'hui de celle de l'état de nature.

L'état de nature lockien semble plus proche des premiers états sociaux de Rousseau, où les individus vivent en petits groupes pré-politiques. Chez Locke, cette association assoit la propriété sur une sorte de contrat. Sans cette entente, il devient déraisonnable de travailler pour acquérir car on ne peut s'assurer de pouvoir conserver le fruit du travail contre des agresseurs. L'idée est proche du contrat décrit par Rousseau, qui consacre les inégalités. Pour Rousseau, on le verra, ce genre de contrats est faux, car il structure une inégalité conventionnelle et oblige les pauvres à agir contre leurs intérêts.

S'il est si différent de celui décrit par Rousseau, c'est que l'état de nature de Locke répond à un besoin différent. Il s'agit de conceptualiser une existence sans gouvernement civil et non une existence en dehors de toute socialisation.

### 1.2.2 Hobbes

L'état de nature décrit par Hobbes est beaucoup plus violent que celui décrit par Locke ou par Rousseau. L'individu a des besoins physiques et il agit pour les assouvir. Sans autorité coercitive, ses passions le poussent au conflit avec les autres et il en résulte un état de guerre. Les ressources sont limitées et il est plus rationnel d'attaquer son

prochain pour acquérir ses ressources que de vivre sans elles. Pour Hobbes, tout ceci est le résultat de l'absence d'une autorité forte. Puisque l'état de guerre abrutit les humains et empêche une vie stable, il doit être surmonté. La solution de Hobbes est que chaque individu conclut un contrat avec tous les autres, acceptant de déléguer sa liberté naturelle à une autorité commune. Le contrat a pour seule clause le transfert de la liberté de chacun à une autorité unique. Cette autorité qui punit devient une puissance qui rend irrationnelle, du point de vue du calcul rationnel des intérêts, la violence entre les individus.

Rousseau adresse dans un premier temps à Hobbes une critique semblable à celle adressée à Locke. L'état de nature hobbesien est socialisé et n'est pas un état de nature comme Rousseau l'entend. Il est en effet un état où les individus ont déjà acquis les caractéristiques propres à la vie civile. Le terme même de guerre suppose une socialisation avancée. Certes, l'état de nature chez Hobbes est trop fluide pour être un état de guerre formel; au sens strict, l'état de nature hobbesien ne peut être un état de guerre, car la guerre se fait entre États à travers des représentants armés. Mais l'important ici est que Hobbes tire des conclusions qui justifient que le peuple se « donne » à un souverain. C'est principalement cette solution que Rousseau attaque, plutôt que les définitions que donne Hobbes.

La deuxième critique de Rousseau s'articule sur l'anthropologie de l'humain compris par Hobbes comme être d'appétits sans bornes. Pour Rousseau, l'être humain naturel n'a que peu de besoins et ceux-ci se rattachent à son bien-être physique. La raison étant dormante et en l'absence des autres, l'humain dans l'état de nature n'a d'autre besoin que de se nourrir et de se protéger des dangers immédiats. Ce que Hobbes présente

comme un être naturel est en réalité un être qui calcule son bien, face aux autres. Il est donc rationnel. Hobbes affirme lui-même dans le Léviathan que l'humain calcule d'après ce qu'il pense mériter et qu'il surestime habituellement son intérêt<sup>13</sup>. C'est ce que Rousseau appellera l'amour-propre, qui s'oppose à l'amour de soi naturel. L'amour propre est un sentiment qui se développe dans l'état social et qui dépend de la présence supposée du jugement des autres. Cet amour est intéressé par les honneurs, les mérites et les flatteries. Pour Rousseau, c'est un faux amour, prompt à la colère. C'est cet amour qui semble animer les êtres humains selon Hobbes. Puisqu'il se développe seulement lorsque nous pensons à ce que les autres pensent de nous, il ne peut être un sentiment naturel du solitaire et doit appartenir à un individu socialisé. Alors que l'être humain selon Rousseau a des bornes à ses désirs, ceux-ci étant très limités, le désir tel que le conçoit Hobbes dépassent largement les besoins minimaux de l'humain, d'autant plus qu'il suppose un calcul qui tient compte de la part des autres, qui peuvent apparaître comme des pertes.

Qu'est-ce qui poussent les deux auteurs à offrir des anthropologies aussi divergentes? La différence entre la position rousseauiste et hobbesienne nous semble provenir d'une conception différente des conditions naturelles. Comme nous l'avons vu, l'état de nature de Rousseau est tel que l'humain peut y survivre seul. Pour Hobbes, l'état de nature est limité en ressources vitales et les autres sont la source principale de dangers mortels. De cette simple différence découle tout le reste. La lutte constante et le contrat qui tente de la pacifier proviennent de cette rareté naturelle et l'amour propre ne fait que la magnifier.

---

<sup>13</sup> Hobbes, Thomas, Leviathan, London, Penguin Books, 1985, pages 189-190. Ici, dans le cas de l'état de nature, Hobbes affirme que l'humain considère avoir droit à tout parce que tout lui est utile pour sa conservation.

### 1.2.3 L'école du droit naturel

Rousseau aborde la théorie du droit naturel également à partir des écrits de Pufendorf. Celui-ci insiste sur l'idée de la loi naturelle et sur les devoirs de l'humain qu'elle implique. Rousseau reprend un certain nombre des positions de cette école; par exemple, pour lui aussi, qu'une capacité naturelle au commandement chez l'un n'engendre pas une obligation d'obéissance chez les autres.

Nous nous attarderons ici à l'argument concernant le rôle de la loi naturelle dans l'état de nature. L'école du droit naturel pensait que l'humain vivant à l'état de nature se trouvait obligé d'obéir la loi naturelle, celle-ci étant même la source principale de son comportement. Cette loi imposait un certain nombre d'obligations à la raison humaine. Cette idée est ancienne, elle est d'inspiration romaine. Les lois positives sont alors un ensemble de conventions mais qui ne peuvent violer les lois naturelles.

L'école du droit naturel reprend ces arguments. Elle suppose qu'il y a un ordre naturel extérieur à l'humain qui est connaissable par la raison.<sup>14</sup> La raison est la faculté qui permet de discerner les bonnes actions, qui permet à l'humain de vivre correctement. Pour l'école du droit naturel, l'humain dans l'état de nature est donc rationnel puisque c'est cette faculté qui lui permet d'adopter une bonne conduite. La raison est en ce sens naturelle et ahistorique chez l'être humain.

La loi naturelle permet donc une sociabilité entre les humains car ceux-ci partagent une nature et une loi communes. C'est en se fiant à la raison naturelle que l'être humain trouve les règles de ses communautés qui lui permettent de vivre avec ses semblables. Sociabilité naturelle et raison naturelle sont dépendantes l'une de l'autre.

---

<sup>14</sup> Derathé, Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps, pages 151-152.

Comme nous l'avons vu, Rousseau pense la raison humaine naturelle comme étant une faculté en puissance seulement. Comment l'humain peut-il alors entendre la voix de la loi naturelle si l'oreille de sa raison est fermée? La conclusion de Rousseau est que cette loi est sans effet sur le comportement naturel de l'humain. Elle ne peut donc informer ni le comportement naturel ni être le facteur qui pousse l'humain vers la socialisation, celle-ci étant la condition même de la compréhension de la loi naturelle.

Que reste-t-il dès lors de la loi naturelle pour Rousseau? Elle n'est ni le guide de la conduite naturelle, ni ce qui pousse les humains à se regrouper. Derathé propose que la loi naturelle apparaît à l'humain après sa socialisation et l'activation de sa raison. Elle se conçoit alors sur le modèle des lois civiles.<sup>15</sup> Cela n'empêche pas Rousseau de rejoindre l'école du droit naturel en posant une supériorité des lois naturelles sur les lois civiles.

Sur ce point, les conclusions de Rousseau rejoignent entièrement celles de l'école du droit naturel, et pour lui, comme pour Locke ou Pufendorf, la loi civile ne doit rien commander qui soit contraire à la loi naturelle. Le pouvoir de l'État n'est donc absolu qu'en apparence. Si l'on a interprété autrement la doctrine de Rousseau, c'est que l'on n'a pas vu qu'il se plaçait successivement à deux points de vue différents et que l'on a confondu des questions d'origine avec des problèmes de valeurs.<sup>16</sup>

Pour Derathé, la loi naturelle chez Rousseau n'apparaît qu'avec la loi civile, elle la soutient et se pose comme une limite. Sans elle, les lois positives seraient illimitées en puissance et sans attache dans la nature de l'humain.

---

<sup>15</sup> Derathé, Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps, page 165.

<sup>16</sup> Derathé, Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps, page 165.

### 1.3. Les premières sociétés

Au-delà de l'état de nature, Rousseau suppose l'existence de formes primitives de sociétés humaines. Ces étapes sont nécessaires pour le développement de l'être humain vers une forme de communauté libre. Les conditions de l'état de nature poussent les êtres humains vers des communautés permanentes de plus en plus grosses et complexes.

Rousseau suppose que l'abondance naturelle permet une augmentation lente de la population qui finit par être trop dense dans une région pour accommoder des existences solitaires.<sup>17</sup> C'est cette densité plutôt qu'un besoin de sécurité ou de ressources qui rapproche d'abord les humains, au contraire de l'argument traditionnel depuis au moins Platon. Cet argument s'appuie sur deux éléments que Rousseau rejette. Premièrement, l'humain serait naturellement porté à fonder une communauté pour faire face aux difficultés qu'il rencontre, ce qui suppose l'existence d'une rationalité active et d'un langage commun, ce que conteste Rousseau. Deuxièmement, cet argument tient que l'être humain est aussi faible dans l'état de nature qu'il l'est dans l'état civil; Rousseau, au contraire, suggère que l'être humain au naturel a non seulement besoin de très peu mais a également la force et la vitalité qu'il faut pour se défendre contre les animaux sauvages<sup>18</sup>. Les besoins et le désir de sécurité ne sont donc pas les conditions qui poussent les humains vers la vie commune selon Rousseau.

La socialisation n'a donc aucun fondement dans la nécessité. Aussi Rousseau suppose-t-il que la socialisation originelle a connu des échecs. Les humains étant naturellement solitaires, combien de regroupements pourraient s'être dispersés une fois la cause de leur rassemblement disparue? Il a fallu des conditions extraordinaires et de

---

<sup>17</sup> Rousseau, Discours sur l'inégalité, page 198. Dans la note de bas de page, Rousseau propose cette théorie de l'abondance naturelle.

<sup>18</sup> Rousseau, Discours sur l'inégalité, pages 136-137.

longue durée pour que l'être humain en arrive à avoir besoin des autres continuellement. Rousseau ne s'aventure pas à proposer des hypothèses; mais puisqu'il y a des sociétés présentement, ces conditions ont dû exister. Des événements ont dû assembler les êtres humains et quelque chose a freiné leur dispersion par la suite.

Ce premier état de socialisation reste au fond un état de nature. Comme nous l'avons mentionné, l'état civil se définit par son caractère conventionnel; or, le premier état social est encore régi par des comportements naturels. Cela n'empêche pas que le passage aux petites communautés produit un changement profond, puisque l'homme solitaire est naturellement asocial et sans langage.

Les regroupements sont d'abord familiaux et petits. Il s'y développe une certaine communication verbale grossière selon Rousseau.<sup>19</sup> Déjà, dans cette socialisation naissante, Rousseau voit une moralité s'installer et définir les relations entre les humains. Dans l'état de nature premier, les relations instables et accidentelles étaient amORALES et spontanées mais, dans un contexte où l'individu se trouve maintenant constamment en présence d'autres, les relations demandent une stabilité qui produit des règles de conduite. C'est avec ce développement capital que les grandes communautés deviennent possibles.

Les premières règles morales activent ce que Rousseau appelle l'aspect moral ou spirituel de l'être humain. L'existence solitaire ne faisait appel qu'à l'aspect physique. Tous les besoins et toutes les activités humaines relevaient de cet ordre physique. L'activation du caractère spirituel de l'humanité révèle la caractéristique qui distingue l'humain des autres animaux : sa liberté. Le plein développement de cette liberté reste cependant potentiel, car la socialisation est rapidement accompagnée de la corruption.

---

<sup>19</sup> Rousseau, Discours sur l'inégalité, pages 168-169.

Le premier signe des difficultés futures de l'humanité apparaît avec la jalousie, expression de l'amour propre, qui devient possible en présence constante des autres seulement. Dans ce tout premier état de socialisation, les germes de l'inégalité historique se font donc sentir.

On s'accoutuma à s'assembler devant les Cabanes ou autour d'un grand Arbre : le chant et la danse, vrais enfans de l'amour et du loisir, devinrent l'amusement ou plutôt l'occupation des hommes et des femmes oisifs et attroupés. Chacun commença à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même, et l'estime publique eut un prix. Celui qui chantoit ou dansoit le mieux; le plus beau, le plus fort, le plus adroit ou le plus éloquent devient le plus considéré, et ce fut là le premier pas vers l'inégalité, et vers le vice en même tems : de ces premières préférences nâquirent d'un côté la vanité et le mépris, de l'autre la honte et l'envie; et la fermentation causée par ces nouveaux levains produisit enfin des composés funestes au bonheur et à l'innocence.<sup>20</sup>

De ces différences naturelles exprimées dans l'amusement, Rousseau voit déjà les signes de l'amour propre. Cet amour propre reste cependant relativement impuissant dans cet état premier de socialisation, puisqu'il se manifeste dans une société primitive et mal organisée. Pourtant, il crée l'inégalité et justifie une organisation inégale des êtres humains dans les étapes suivantes de la socialisation.

Rousseau suppose que cette période a produit des développements technologiques suite au développement de la raison et des besoins. La simple présence de la parole permettait de transmettre les savoir-faire, ce qui a fait que le savoir n'était pas perdu à la mort de l'inventeur. Ce développement suivra l'humanité dans toutes les étapes subséquentes.

La transmission des connaissances permet l'invention des arts, qui transformeront complètement la socialisation humaine. Au début, les premières inventions humaines sont

---

<sup>20</sup> Rousseau, Discours sur l'inégalité, pages 169-170.

simples et peuvent être produites par un seul individu, permettant ainsi une vie à la fois indépendante et sociale. Ces produits répondent aux besoins encore minimaux de l'individu. Il devient pourtant inévitable que cette situation change avec la complexification des inventions humaines. Il deviendra préférable de créer plus que ce dont on a besoin, afin d'échanger le surplus pour les produits d'un autre. Cette première forme de division du travail se développe le mieux dans deux secteurs d'activités importants : la métallurgie et l'agriculture, qui se développent ensemble. La nature du travail de ces industries demande que l'individu ne puisse que participer à une seule d'elles, ce qui suppose que d'autres individus se concentrent sur l'autre. Cette division du travail complète le développement de la raison humaine. Pour diviser le travail et pratiquer une agriculture efficace, l'humain a besoin de mémoire et d'imagination. Nous arrivons donc à l'activation de toutes les potentialités de la raison humaine par les inventions, les industries, la division du travail et la comparaison jalouse avec les autres. La raison se développe en ce sens parallèlement à l'inégalité. Ces deux aspects poursuivent leurs développements dans les étapes historiques subséquentes.

Le calme relatif des premiers temps de la socialisation ne dure pas longtemps. Bientôt le travail constant devient une source de propriété. À cause des développements des industries et de l'acquisition inégale de la propriété, les inégalités deviennent matérielles. Dépendamment des conditions, les deux arts principaux produisent des inégalités. Certaines conditions comme la sophistication technique ou même des conditions naturelles rendent l'un ou l'autre des arts humains plus efficace que l'autre. L'échange des produits de l'un pour ceux de l'autre devient inégal et produit de la richesse et de la pauvreté. L'amour propre qui conduit à comparer sa condition avec

celles des autres ne peut que s'échauffer. La différence entre les riches et les pauvres engendre la violence. Celle-ci génère un cycle, dont les deux issues sont : la destruction de la communauté ou la pacification des passions violentes. C'est dans ces conditions qu'apparaît ce que Rousseau décrit comme le faux contrat.

Rousseau propose le discours suivant comme argument du riche, qui a tout devant les pauvres, qui n'ont rien à perdre de leur côté :

Unissons-nous, leur dit-il, pour garantir de l'oppression les foibles, contenir les ambitieux, et assurer à chacun la possession de ce qui lui appartient. Instituons des réglemens de Justice et de paix auxquelles tous soient obligés de se conformer, qui ne fassent acception de personne, et qui réparent en quelque sorte les caprices de la fortune en soumettant également le puissant et le foible à des devoirs mutuels. En un mot, au lieu de tourner nos forces contre nous-mêmes, rassemblons-les en un pouvoir suprême qui nous gouverne selon de sages Loix, qui protège et défend tous les membres de l'association, repousse les ennemis communs et nous maintienne dans une concorde éternelle.<sup>21</sup>

Cette entente qui semble vouloir la paix a pour but en réalité d'obliger les pauvres à reconnaître la légitimité de la propriété. Puisque le riche a par définition plus de cette propriété, l'avantage du contrat est naturellement sien. Par les nouvelles lois et les obligations du contrat, le pauvre devient ainsi le défenseur de l'inégalité qui le rend pourtant misérable. En effet, si un individu en venait à attaquer la propriété d'un autre, le pauvre se trouverait obligé à la défendre. Le contrat assoit en ce sens la propriété sur une base plus solide que la simple force physique.

Ce contrat est faux d'après le raisonnement présenté dans Le contrat social. En effet, si un contrat engage l'un à tout donner et l'autre à tout recevoir, il est illégitime. Un tel contrat est une ruse pour tenter de légitimer un état de choses qui est illégitime par sa

---

<sup>21</sup> Rousseau, Discours sur l'inégalité, page 177.

nature même. Dans le cas de ce premier contrat, on se trouve avec des riches qui ont acquis des propriétés par la force mais qui craignent de les perdre par le même moyen retourné contre eux. Le pauvre abandonne son droit à la propriété et devient plutôt une force qui protège la propriété des riches de ceux qui refuseraient de faire le même sacrifice. Le riche y gagne une propriété stable alors que le pauvre perd sa liberté; le contrat suppose donc un abandon total d'un côté et ne génère que des avantages de l'autre.

Ce premier contrat est un point tournant dans le développement des sociétés humaines. Il constitue un premier élément de contingence qui n'a pas sa source dans la nature. À ce point de son histoire, une société peut aller dans deux directions : se déchirer dans des guerres intestines ou se perpétuer sous l'égide du faux contrat. La décision n'est pas déterminée, la proposition faite par les riches ne suppose aucune obligation de la part des pauvres. La différence entre les deux possibilités est que l'une d'elle permet un développement subséquent et pas l'autre. Le faux contrat, malgré son injustice, est en effet une étape nécessaire permettant l'institution de sociétés politiques sophistiquées, car il empêche la dissolution de la communauté. Il faut bien faire la distinction ici : si le faux contrat est contingent, l'étape est nécessaire pour qu'il y aille une suite. Il représente une première forme entièrement conventionnelle de communauté.

Ce faux contrat est la justification des inégalités historiques subséquentes. C'est sur ce genre de contrat que l'histoire humaine est fondée jusqu'à notre époque selon Rousseau. Celui-ci voit bien que les inégalités profondes de son temps reposent sur une sorte d'entente tacite selon laquelle l'État défend la propriété des riches en s'aidant de la puissance des pauvres. C'est vrai même si le passage du temps a obscurci l'origine de

l'inégalité. Le résultat d'une lutte historique est devenu une donnée immuable, naturelle car il semble toujours en avoir été ainsi. La réification de l'origine des inégalités est l'un des reproches que Rousseau adresse constamment aux penseurs de son époque.

#### **1.4. Conclusion de la section sur l'état de nature et les premières sociétés**

L'état de nature est une hypothèse servant à comprendre l'état civil existant. Il décrit l'existence pré-rationnelle de l'être humain et Rousseau s'en servira pour juger et critiquer les inégalités présentes dans les communautés politiques de son époque.

L'inégalité civile et conventionnelle s'oppose alors à une égalité naturelle solitaire.

Pourtant, la position de Rousseau ne traduit pas une nostalgie romantique pour un état de nature libre et paisible. L'être humain a deux facettes et c'est seulement dans l'état civil qu'il peut développer son caractère moral et réaliser une autre liberté, celle-ci consciente. La liberté est la caractéristique même de l'être humain d'après Rousseau, et non la raison; ce que l'état civil offre est une possibilité d'établir une liberté améliorée par la conscience. L'être humain naturel est un quasi-animal vivant essentiellement pour satisfaire ses besoins physiques. La liberté qu'il possède se double d'une inconscience et d'une stupidité naturelle qui rend son existence humainement insatisfaisante. Ce dernier point est capital pour comprendre l'entreprise du Contrat social et donc la présence d'un Législateur dans la théorie rousseauiste.

La théorie historique présentée dans le deuxième discours offre une vision pessimiste de l'état civil. Entre la liberté naturelle et l'inégalité écrasante de l'état civil, l'humain ne gagne quasiment rien sauf ses chaînes. Ceci nous amène à notre prochaine section sur le Contrat social. Ce livre propose un autre type de contrat social qui pourrait

instituer la liberté civile et ainsi faire reculer la corruption. Nous nous concentrerons sur le Législateur et son rôle dans cette entreprise.

## **Chapitre 2 : Théorie du contrat social**

Le sujet central de notre deuxième chapitre sera la théorie du contrat social. Cette théorie est exposée le plus complètement dans le livre de Rousseau du même nom, qui sera donc notre ouvrage central. L'objectif ici sera d'exposer cette théorie en guise de préparation à notre troisième chapitre, où nous aborderons finalement le sujet du Législateur.

Le chapitre sera construit de la façon suivante. Nous commencerons par exposer l'histoire même de l'œuvre de Rousseau. Nous avons accès à deux versions différentes du Contrat social et nous exposerons le contexte de chacune. Nous en viendrons ensuite à la théorie même du contrat social. Nous terminerons par une section où nous comparerons Rousseau aux auteurs que nous avons utilisés dans le premier chapitre.

### **2.1 Les deux versions du Contrat Social**

Il y a deux versions différentes du Contrat Social. La première, connue sous le nom de manuscrit de Genève, est la première version que Rousseau aurait remise à son éditeur en 1760.<sup>22</sup> Selon Derathé, ce manuscrit aurait été composé à partir de 1758. La deuxième version du Contrat Social est la version finale publiée en avril 1762. Les deux versions contiennent peu de différences du point de vue du contenu. Une différence importante est cependant l'inclusion dans la deuxième version d'un chapitre sur la religion civile. Ce chapitre aurait été ajouté en 1760 afin de suivre celui sur le Législateur. Dans la version finale de 1762, ce chapitre est toutefois repoussé à la toute

---

<sup>22</sup> Derathé, Robert, Introduction à la première version du Contrat social dans Œuvres Complètes, tome 3, Paris, La Pléiade, 1964, page LXXXII.

fin du livre IV.<sup>23</sup> Il faut noter que selon Derathé, Rousseau en retire les attaques contre la religion catholique afin de donner une teneur plus générale à son argument.

Nous reviendrons sur ce point dans notre troisième chapitre mais nous pouvons mentionner tout de suite que la modification qu'effectue Rousseau et qui consiste à repousser le chapitre sur la religion civile à la toute fin a un intérêt certain pour nous. Puisque les chapitres sur le Législateur abordent la question religieuse ainsi que le problème de l'autorité, un chapitre sur la religion civile situé immédiatement après n'aurait certes pas été déplacé. Nous y reviendrons.

## **2.2 Sens de la théorie du contrat social**

La théorie du contrat social est essentiellement normative. Rousseau y expose les conditions d'une socialisation et d'une institution différentes de celles que l'histoire a créées. Comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, la socialisation commence dans des conditions obscures. Les êtres humains n'étant pas portés à créer des communautés stables, un événement extraordinaire a dû les pousser à s'agréger et à vivre ensemble. La propriété et la division du travail créent une situation où les pauvres et les riches s'affrontent. La situation est réglée par un faux contrat, qui établit la propriété privée et les devoirs de tous de défendre la propriété. Ce sont les passions et l'amour propre des uns et des autres qui entraînent cette situation. Le faux contrat est à la fois, selon Rousseau, l'institution finale de l'injustice de l'état civil de même, paradoxalement, que la forme possible de son dépassement.

La théorie du contrat social tente de trouver la forme juste des communautés humaines qui permettrait la liberté et l'égalité de tous ceux qui y participent. Il est bien

---

<sup>23</sup> Derathé, Introduction à la première version du Contrat social, pages LXXXVIII-LXXXIX.

clair pour Rousseau que la théorie relève du droit et non du fait, en ce sens qu'il ne s'agit pas de trouver les meilleures constitutions dans les faits mais bien les meilleurs principes en droit. Toute justification par le fait des injustices de l'état civil est donc invalide.

Il est vrai que le contrat social apparaît parfois dans les écrits de Rousseau comme une théorie et parfois comme un fait historique. Dans les premiers chapitres du premier livre du Contrat social, il est clair que nous avons affaire à une théorie normative qui sert à juger les conditions existantes et qui vise à l'édification d'une communauté idéale.<sup>24</sup> Vers la fin de ce même livre, plusieurs passages semblent plutôt supposer que le contrat social est à la base de toutes les communautés existantes.<sup>25</sup> La confusion provient, selon nous, du fait que Rousseau appelle contrat social deux choses différentes. D'un côté, le contrat social désigne le fondement tel qu'il le conçoit en droit d'une communauté libre; de l'autre, le contrat fait référence à ce que Pufendorf a appelé le contrat d'association, qui est simplement l'entente tacite par lequel le peuple se fonde. Pour les besoins de ce chapitre, lorsque nous mentionnerons le contrat social, nous en parlerons au sens normatif.

Le premier livre du Contrat social se concentre sur la réfutation de toutes les théories qui cherchent le droit dans le fait. Rousseau y attaque particulièrement Grotius et Hobbes. Pour Grotius, le peuple appartient au chef comme l'enfant appartient au père; il cite l'esclavage comme preuve de ce que le peuple peut se donner sans en espérer son bien-être.<sup>26</sup> Les quatre premiers chapitres démontrent que les théories qui se basent sur la force physique et sur la domination ne peuvent fonder des communautés stables. Si on

---

<sup>24</sup> Rousseau, Jean-Jacques, Du Contrat social dans Œuvres Complètes, tome 3, Paris, La Pléiade, 1964, page 351.

<sup>25</sup> Rousseau, Du Contrat social, page 359.

<sup>26</sup> Rousseau, Du Contrat social, page 353.

obéit par peur de la force physique de celui qui commande, il est légitime de désobéir ou d'attaquer celui-ci dès que l'opportunité se présente. Le chapitre 3 tout entier expose la faiblesse de la théorie du droit du plus fort.<sup>27</sup> Rousseau ne nie pas que ce genre de sociétés existe dans les faits mais oppose à cette réalité une théorie qui tente plutôt de fonder les principes d'une autorité politique qui soit propice à la liberté et à l'égalité.

### **2.3. Volonté générale**

Après cette partie critique, Rousseau passe à la partie proprement normative de son propos en exposant la nature du contrat social. Le premier principe de ce contrat est que la liberté appartient à l'individu et seulement à celui-ci. C'est cette liberté qui devient la source de la souveraineté du peuple, chacun acceptant individuellement de se lier aux autres. Le premier signe d'un mauvais contrat ou d'un contrat corrompu est le bris de ce premier principe. L'idée même du contrat social suppose donc ce principe : c'est une entente volontaire et unanime d'un certain nombre d'individus qui acceptent de vivre en constituant un seul corps politique.<sup>28</sup> Un vrai contrat social se résume ainsi à ceci : « Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout. »<sup>29</sup> L'institution d'une entité collective crée ce que Rousseau appelle la « volonté générale », qui représente un des aspects de sa pensée qui a fait couler le plus d'encre.

Quand des individus acceptent de s'établir en peuple, une volonté se crée.

Rousseau estime que, comme membre du corps politique, l'individu acquiert une

---

<sup>27</sup> Rousseau, Du Contrat social, page 354.

<sup>28</sup> Rousseau, Du Contrat social, page 437.

<sup>29</sup> Rousseau, Du Contrat social, page 361.

deuxième volonté, par delà la sienne propre, particulière, qui vise le bien de la communauté. Cette volonté doit diriger les institutions politiques. La volonté générale ne les domine pas comme une force extérieure, lorsqu'elle s'exprime dans la cité, elle est comme un acte de législation sur soi-même.<sup>30</sup> La volonté générale tend en ce sens à l'égalité parce que tout ce qu'elle veut, elle le veut pour tous les contractants.<sup>31</sup> C'est seulement comme ceci que la volonté générale peut être conçue comme source de liberté : elle est sur le plan collectif ce qu'avait été la volonté de l'individu dans l'état de nature.

La volonté générale trouve son expression extérieure dans des lois. Aussi le Souverain est-il défini à la fois comme le peuple et comme la source de toute législation. Dans la métaphore organiciste de la cité qu'utilise Rousseau, le Souverain serait la volonté.<sup>32</sup> La volonté générale n'est pas réductible à ce que la majorité veut mais correspondrait plutôt à ce que le peuple voudrait s'il avait une volonté propre. C'est en ce sens la capacité du peuple à se déterminer lui-même qui permet la création des lois et qui fonde leur autorité. Une aliénation de la souveraineté est donc par définition un effacement de la volonté générale et une injustice.

Le Souverain n'ayant comme objet que les questions générales, il doit se doubler d'un instrument exécutif qui applique les lois dans les cas spécifiques. Rousseau nomme ceci le Gouvernement, les individus qui accomplissent son travail étant les Magistrats. Les lois créées par le peuple sont appliquées aux citoyens par le Gouvernement. Le citoyen est donc à la fois souverain et sujet. Tant que les trois institutions, le Souverain comme législateur, le Gouvernement comme exécutif et le citoyen comme sujet, se

---

<sup>30</sup> Rousseau, Du Contrat social, page 361.

<sup>31</sup> Rousseau, Du Contrat social, page 368.

<sup>32</sup> Rousseau, Du Contrat social, page 395.

trouvent dans un état d'équilibre, la volonté générale peut s'exprimer et assurer la liberté de tous.<sup>33</sup>

Certaines questions subsistent toutefois. Les difficultés principales du concept de volonté générale nous paraissent les suivantes : d'abord, comment connaît-on la volonté générale? Ensuite, que représente la volonté générale?

La première question est traitée directement par Rousseau. La volonté générale se reconnaît à l'unanimité sur les questions fondamentales et au suffrage sur les questions législatives.<sup>34</sup> Une question fondamentale concerne l'existence même du contrat social et de la communauté; une question législative a trait au fonctionnement du gouvernement. Par les délibérations, les citoyens, ayant tous un accès intérieur à la volonté générale, tentent de se convaincre entre eux de ce qui constitue cette volonté. Cette affirmation est vraie tant que les citoyens se considèrent comme un corps et que les délibérations sont menées de bonne foi. Les citoyens, précise Rousseau, peuvent se tromper sur ce qu'est la volonté générale mais celle-ci ne peut jamais errer. Ceci entraîne un propos tel que celui-ci :

Chacun en donnant son suffrage dit son avis là-dessus, et du calcul des voix se tire la déclaration de la volonté générale. Quand donc l'avis contraire au mien l'emporte, cela ne prouve autre chose sinon que je m'étois trompé, et que ce que j'estimois être la volonté générale ne l'étoit pas. Si mon avis particulier l'eut emporté, j'aurois faite autre chose que ce que j'avois voulu, c'est alors que je n'aurois pas été libre.<sup>35</sup>

Examinons attentivement ce passage et tâchons de comprendre ce qu'il nous dit de la volonté générale. Celle-ci représente ce que veut l'individu et qui le rend libre. Le

---

<sup>33</sup> Rousseau, Du Contrat social, pages 396-397.

<sup>34</sup> Rousseau, Du Contrat social, page 440-441.

<sup>35</sup> Rousseau, Du Contrat social, page 441.

suffrage est une occasion de donner un avis sur ce qu'il veut, mais il peut errer.

Cependant, s'il est minoritaire, c'est le signe que l'individu s'est trompé et qu'il voulait ce qu'il ne voulait pas (comme citoyen). Rousseau suppose en ce sens que la volonté générale fonctionne sans accroc tant que les volontés particulières ne s'infiltrant pas dans les raisonnements des citoyens; mais comment faire la différence entre une erreur de jugement et une volonté particulière? Et que faire de la possibilité que tout le monde se trompe? La critique que nous venons d'exposer n'est pas nouvelle, elle est probablement la critique la plus souvent formulée de la notion de la volonté générale. Derathé en propose la résolution, du point de vue de Rousseau. L'erreur de jugement et l'erreur de l'intérêt particulier sont identiques : la liberté et la bonne vie ne se trouvant que dans la communauté, si l'on juge que son intérêt propre est plus important, on fait une erreur sur cet intérêt même. Il est ainsi toujours préférable, pour Rousseau, de vivre dans un corps social car celui-ci est le seul lieu où se trouvent pour les citoyens la vraie liberté et le vrai bonheur.<sup>36</sup> Cela dit, cette solution suppose encore que la volonté générale soit perceptible par le citoyen.

Le problème que représente la possibilité que le peuple entier se trompe et que la volonté générale soit détournée soulève plusieurs remarques de Rousseau. Il souligne d'abord que la volonté générale ne s'engage pas à être toujours identique et les lois ne sont pas éternelles. Il est possible de changer des lois ou de les abolir si elles finissent par être contraires à la liberté et à la volonté générale. Ensuite, dans une communauté idéale, Rousseau précise qu'il devrait y avoir très peu de lois, de telle sorte qu'il pourrait être aisé de déterminer ce qui est bien et ce qui est néfaste dans une loi. C'est d'ailleurs le signe de lois faibles que d'avoir besoin d'en faire beaucoup pour tenter d'endiguer un

---

<sup>36</sup> Derathé, Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps, pages 238-239.

peuple dégénéré. Cette communauté idéale devrait être en outre relativement pauvre et égalitaire, ces deux caractéristiques devant assurer la faiblesse des volontés particulières. Sans richesse et sans inégalité, les humains sont en effet moins portés à tenter de prendre avantage des autres, pense Rousseau. En somme, selon Rousseau, une erreur dans l'identification de la volonté générale est possible mais elle peut être réparée. Les critiques n'atteignent donc pas vraiment le noyau de l'idée de volonté générale.

La deuxième question est : que représente la volonté générale? La volonté, comme le mentionne Rousseau dans les livres 1 et 3 du contrat social, est ce qui anime le corps. Sans volonté, pas de mouvements; sans corps, rien à bouger. Pour que le corps social soit animé d'un mouvement, il requiert donc une volonté générale. La volonté générale, autrement dit, est ce qui fait bouger le corps social vers quelque chose. Mais vers quoi? Le corps individuel est animé vers ce qu'il désire, par sa volonté particulière. Dans le cas du corps social, quel objectif peut-il poursuivre? Pour Rousseau, le corps social a deux sortes de volontés, intérieure et extérieure. La volonté extérieure détermine la relation avec les autres communautés et représente une volonté particulière dans ce sens. La volonté intérieure est la volonté générale et elle se veut essentiellement elle-même; c'est-à-dire une volonté qui veut sa propre existence. Ce que cela veut dire est que la volonté générale a comme objectif de s'exprimer dans des lois, au bénéfice de la liberté du citoyen.

#### **2.4. Volonté particulière**

La volonté générale peut être mieux comprise si on la saisit par référence à cette autre volonté qui est celle des individus. La volonté particulière représente ce que

l'individu veut pour lui-même comme personne et non comme membre de la communauté. Rousseau admet que la volonté particulière peut faire taire la volonté générale dans l'esprit des citoyens et tenter de faire valoir ce que l'individu veut avant ce que sa communauté lui demande. Il est clair dans les écrits de Rousseau que ceci est une injustice puisque la volonté générale, du fait qu'elle veut le bien de la communauté qui permet la liberté, devrait toujours avoir la prééminence. La volonté particulière peut être légitime dans certaines situations mais elle est souvent dangereuse.<sup>37</sup>

Rousseau reconnaît que la volonté particulière est beaucoup plus puissante que la volonté générale. La volonté particulière fait taire la volonté générale plus facilement que le contraire. La vertu civile est justement la capacité de faire ce contraire et ainsi d'instituer une communauté unie. Comme nous l'avons vu, les individus concluent un contrat social pour établir un lieu de liberté et également de moralité et propriété légitime. Lorsque la volonté particulière intervient et tente de légiférer pour favoriser ses intérêts, elle est en fait un écho de l'état de nature et un danger pour la liberté civile. En mettant en danger le contrat social de l'intérieur, la volonté particulière risque de déteindre le lien social, de détruire la liberté.

La volonté particulière est un danger qui est majoré lorsqu'elle s'assemble en parti ou faction. La volonté particulière individuelle est relativement impuissante dans un contexte où elle est une parmi d'autres; les partis cependant la rendent beaucoup plus redoutable. Nous entendons ici parti dans le sens de regroupement d'intérêts particuliers. En s'assemblant, les volontés particulières se substituent à la volonté générale en facilitant la constitution d'une majorité. Pour contrer un tel parti, d'autres partis se

---

<sup>37</sup> Rousseau, Du Contrat social, page 363.

forment et soudain, à la place d'une communauté de citoyens cherchant à assurer leur liberté, la cité devient un jeu de partis cherchant chacun leurs avantages particuliers.

Ce qui s'oppose ici est en vérité les deux parts qui constituent un individu. D'un côté, il y a la partie naturelle de l'humain, qui existe dans l'état de nature et qui cherche le bien-être particulier. L'autre partie est celle du citoyen, partie morale, qui est créée par le contrat social et qui agit comme partie du tout social. Aussi puissant que puisse être le contrat social, la partie naturelle de l'humain reste présente; elle peut, en outre, se corrompre par la vie en société. La tension entre volontés particulière et générale est visible d'abord à l'intérieur de chaque citoyen avant de transparaître ensuite dans la cité. Si la volonté particulière s'affirme dans les affaires sociales, c'est que la volonté générale a déjà perdu dans l'esprit de certains citoyens. Mais alors, si la volonté générale est aussi fragile, comment peut-elle se maintenir et le contrat social perdurer?

Dans le livre 4, Rousseau esquisse des institutions qui peuvent permettre selon lui de modérer la volonté particulière. Il donne plusieurs exemples tirés de l'existence de Rome, où les volontés particulières s'annulaient dans des institutions compétitives, permettant donc à la volonté générale de prédominer. Ces institutions expliquent cependant en partie seulement le succès de la république romaine. Rousseau estime que ce sont surtout les coutumes romaines qui ont fondé la puissance de la république. L'amour pour la vie champêtre et le désintéret pour le luxe de la ville sont caractéristiques pour Rousseau les vertus du peuple romain. Ces vertus permettaient de détourner les appels de la volonté particulière, elles étaient perceptibles non seulement parmi les magistrats mais également dans le peuple. Lorsque la vie simple est considérée comme la bonne vie, la volonté particulière n'a que peu d'emprise. Les institutions et le

peuple romain sont donc bien accordés. Lorsque la situation a changé, les institutions sont devenues discordantes, la puissance romaine s'est transformée et est finalement devenue impériale. Rome est donc un exemple d'une bonne société pour Rousseau mais seulement dans sa phase républicaine.

Cela soulève la question : Rome était-elle une exception? Une théorie politique peut-elle dépendre de vertus aussi rares que l'amour des Romains pour la vie de campagne? Les peuples dégénérés seraient alors perdus et les bonnes cités seraient rares dans l'histoire humaine. La théorie rousseauiste laisse-t-elle alors entendre que, sauf pour des exceptions, la volonté particulière et l'inégalité règnent en général sur l'humanité? La réponse de Derathé à cette question nous semble juste.<sup>38</sup> Pour Rousseau, telle est en effet la condition humaine; mais il y a une possibilité à saisir au commencement des sociétés, où les conditions peuvent être favorables à la fondation de la liberté publique. Le Contrat social ne serait pas un remède pour toutes les sociétés mais vaudrait pour ces dernières.

Nous finirons ce chapitre par une comparaison similaire à celle que nous avons faite dans le premier chapitre. Trois autres philosophies politiques développent des notions du contrat qui font davantage ressortir l'originalité du projet de Rousseau.

## **2.5. Rapports à d'autres auteurs**

### École du droit naturel

Chez Pufendorf, il y a trois contrats. Le premier correspond à celui qui fonde un peuple, le deuxième crée un État qui gouverne ce peuple; un troisième, finalement,

---

<sup>38</sup> Derathé, Robert, Introduction à Du Contrat Social dans Œuvres Complètes, tome 3, Paris, La Pléiade, 1964, pages XCVI-XCVII.

soumet le peuple à l'État.<sup>39</sup> Ce troisième contrat repose sur une double promesse : le peuple promet d'obéir et le roi promet d'utiliser son pouvoir pour le bien du peuple. Ces trois contrats permettent de penser la dissolution du gouvernement sans que cela n'entraîne la dissolution de la communauté. Le contrat social de Rousseau rassemble en un seul ces trois contrats, une dissolution du gouvernement est un retour à l'état de nature.

Pour Rousseau, la théorie de Pufendorf fait que l'autorité politique demeure inconsistante. « Admettre que le souverain est seul juge, c'est lui accorder un pouvoir absolu. Mais si l'on affirme que les sujets, même après le pacte de soumission, conservent le droit de juger si le souverain a fait de son pouvoir un usage conforme au bien public, le souverain ne l'est plus que de nom : c'est le peuple qui, jugeant en dernier ressort, détient le pouvoir suprême ou la souveraineté. »<sup>40</sup>

Derathé, extrapolant à partir des positions de Rousseau, découvre un absolutisme chez Pufendorf qui pourtant partait de principes libéraux pour fonder sa théorie. Les trois contrats se fondent en effet sur les mêmes bases que l'esclavage : le peuple, comme l'individu, peut se donner pour se préserver. Nous avons déjà mentionné que cette conception est féroce ment rejetée par Rousseau.

### Hobbes

Le contrat social selon Hobbes est le contraire de celui que présente Rousseau. Il a en effet pour objectif de créer un souverain absolu à travers le contrat. Celui-ci a comme principale clause le transfert de la liberté naturelle de chacun à un souverain commun. Par

---

<sup>39</sup> Derathé, Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps, pages 210-212.

<sup>40</sup> Derathé, Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps, page 213.

le contrat, on s'assure que tous font ce même sacrifice. Le souverain lui-même n'est pas partie au contrat. Sa seule fonction est d'agir comme une autorité absolue, en quelque sorte récipiendaire des libertés naturelles de tous. Cette puissance lui permet de pacifier la société et le laisse libre d'intervenir pour assurer l'intégrité des lois. Que le souverain puisse être un seul homme ou une assemblée ne change rien à sa fonction. La métaphore de Hobbes qui compare le souverain à un dieu terrestre et actif nourrit l'image qui en fait un absolu face à ses sujets.<sup>41</sup>

Encore une fois, du point de vue de Rousseau, ce contrat se base sur une idée de l'esclavage selon laquelle on peut se donner à un autre pour se préserver. Le contrat suppose en effet que le sujet ne peut rien attendre en terme d'obligation mutuelle de la part du souverain. Il y a là un esclavage auquel tous acceptent de se plier. Ceci est supposé mettre fin à l'état de guerre. Celui-ci se basait sur les appétits et les passions des individus, qui devaient défendre leurs vies et leurs biens. L'état de guerre était rationnel, le contrat qui crée une puissance irrésistible l'est également parce qu'il pose une nouvelle donnée dans le calcul des intérêts. La recherche constante de l'avantage devient en effet irrationnelle si elle est punie par un souverain à qui on ne peut échapper. L'état de guerre est ainsi brisé.

Rousseau attaque cette conception du contrat parce qu'elle ignore le consentement du peuple en plus de lui ôter toute liberté. Alors que chez Pufendorf, il y avait encore une mention de l'intérêt public dans l'exercice de la puissance royale, chez Hobbes, le souverain est libre et absolu. Rousseau remarque d'ailleurs méchamment que si le souverain s'occupe de son peuple, c'est pour mieux le dévorer par la suite.<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> Hobbes, Leviathan, page 227.

<sup>42</sup> Rousseau, Du Contrat Social, page 353.

## Locke

Le contrat selon Locke est basé sur le consentement du peuple qui s'unit pour s'assurer contre les dangers de l'état de guerre. Cet état, qui apparaît lorsque certains tentent de dépouiller les autres du fruit de leurs travaux, ressemble à celui que Rousseau appelle le faux contrat.

La deuxième critique que l'on peut formuler d'un point de vue rousseauiste est que le corps politique nouvellement institué fonctionne sur la base du vote majoritaire.<sup>43</sup> Locke va même jusqu'à dire que « quiconque donc sort de l'état de nature, pour entrer dans une société, doit être regardé comme ayant remis tout le pouvoir nécessaire, aux fins pour lesquelles il y est entré, entre les mains du plus grand nombre des membres, à moins que ceux qui se sont joints pour composer un corps politique, ne soient convenus expressément d'un plus grand nombre. »<sup>44</sup> Cette conception pose pour Rousseau le problème de la liberté comme capacité de se gouverner soi-même. Chez Locke, c'est uniquement le nombre qui détermine la volonté politique alors que chez Rousseau, les lois les plus importantes doivent être fondées sur la volonté générale. Le contrat lockéen n'institue ni une communauté ni des citoyens, mais seulement une communauté fondée sur des objectifs pragmatiques de sécurité. En une phrase, le contrat de Locke ne crée pas de volonté générale; il ne fait que compter les volontés particulières. En suivant la terminologie du Contrat social, Locke fonde un gouvernement limité démocratique au lieu d'une république.

---

<sup>43</sup> Locke, Traité du gouvernement civil, page 215.

<sup>44</sup> Locke, Traité du gouvernement civil, page 217.

## **2.6. Conclusion**

Certaines conditions rares sont propices à l'apparition de la liberté selon Rousseau, à ce point qu'on voit mal comment on pourrait faire de la théorie du contrat l'expression d'un processus historique nécessaire. Si la volonté générale qui anime les républiques est si difficile à actualiser, c'est qu'elle demande essentiellement une faiblesse de la volonté particulière pour s'imposer. Cette faiblesse ne peut exister que dans les sociétés jeunes et peu sophistiquées, dans lesquelles il y a peu d'opportunités de faire fructifier son propre intérêt. Ce manque de sophistication détermine pourtant également, paradoxalement, une situation qui rend difficilement concevable la conclusion d'un contrat social, selon lequel on donne tout afin de tout recevoir. C'est à ce point de la théorie qu'il faut faire intervenir le Législateur. Ce sera le sujet de notre troisième chapitre.

### **Chapitre 3 : Le Législateur**

Nous arrivons maintenant au centre de notre recherche dans ce chapitre qui aborde la question du Législateur. Nous tenterons ici non seulement de faire une présentation théorique de ce qu'est le Législateur mais également de relever les difficultés conceptuelles que rencontre Rousseau lorsqu'il discute cette notion. Nous verrons que le concept de Législateur cherche à résoudre les difficultés de la théorie du contrat social mais qu'il pose de nouvelles questions et de nouveaux problèmes.

Nous construirons le chapitre de la façon suivante. Nous commencerons par une partie théorique qui situera le Législateur au sein de la théorie du contrat social. Puisque nous avons ensuite décidé, aux fins de mieux comprendre la thèse de Rousseau, de comparer sa conception du Législateur avec celle des Lois de Platon, nous inclurons ensuite une courte partie détaillant les grandes lignes de la théorie platonicienne avant de procéder finalement à la comparaison.

#### **3.1. Définition théorique**

Le Législateur est défini comme celui qui donne des lois à une communauté. Certains sont des réformateurs, ils donnent de bonnes lois à une communauté qui en avait de mauvaises; d'autres sont des créateurs, ils donnent des lois à une communauté qui n'en avait point. La question du Législateur est complexe et soulève des questions sur la politique, sur la loi et sur les communautés politiques. Quelles lois le Législateur institue-t-il? Est-il nécessaire pour la fondation des communautés politiques?

Au départ, Rousseau semble conférer au Législateur le rôle de guide, dirigeant le peuple aveugle vers ce qu'il veut mais ne peut pas connaître et amenant les individus à

reconnaître l'importance du bien public comparé au bien individuel privé. Le chapitre sur le Législateur lui confère pourtant un rôle beaucoup plus important, puisqu'il en fait le créateur des premières lois. Il devient ainsi le porte-parole de la volonté générale avant la création même de celle-ci par le peuple assemblé.<sup>45</sup> C'est la conclusion logique de l'argument de Rousseau même si ce n'est pas explicité formellement dans le texte.<sup>46</sup>

Le chapitre sur le Législateur se résume à deux points importants : le travail du Législateur est titanesque, car il s'agit de reformer l'humanité pour en faire quelque chose de complètement différent; cependant le Législateur n'a aucune autorité pour accomplir ce travail.<sup>47</sup>

La tâche du Législateur est titanesque parce qu'il fonde le vrai contrat social que Rousseau propose. Il crée les ressorts de la volonté générale et la possibilité même de légiférer et laisse ensuite le peuple légiférer. Ce que le Législateur crée n'est pas le peuple lui-même, plutôt, il fait du peuple une entité politique dotée d'une volonté générale. La présence du Législateur résout ainsi la question de la création *ex nihilo* de la volonté générale et permet de passer d'un peuple conçu comme amas d'individus à un peuple conçu comme corps politique. Il crée les lois et les coutumes (qui sont les lois non-écrites) qui forment le peuple. La loi n'est pas naturelle, amener les individus à la suivre exige une véritable transformation de la nature humaine.

Le Législateur résout donc en principe une partie des problèmes du contrat social. Comme nous l'avons vu, les conditions historiques permettent une association des individus mais le passage à une communauté politique libre qui agit comme un seul corps

---

<sup>45</sup> Rousseau, Du Contrat Social, page 383.

<sup>46</sup> Nous déduisons ceci de l'argument de Rousseau selon lequel le peuple a un droit inaliénable à être la source de toute législation. Le Législateur légifère donc sur les lois fondamentales en s'abrogeant la capacité d'interpréter ce que le peuple ferait s'il en avait la capacité.

<sup>47</sup> Rousseau, Du Contrat Social, page 381-384.

semble au-dessus des capacités humaines. En plaçant une raison supérieure dans un seul individu, il devient possible de réaliser ce passage. Le Législateur et sa grande âme personnifie le génie requis pour la création des communautés politiques.

L'impossibilité de la fondation sans le Législateur découle du développement ardu et limité de la raison humaine, les individus dans l'état de nature n'ayant accès à pratiquement aucun savoir. Le contexte ne les pousse pas à perfectionner une pensée abstraite et axée vers le futur lointain. La loi dans la cité est justement un concept abstrait, dont la portée dans le temps est très longue. La loi forme l'individu autant que celui-ci la forme. Il faut que le peuple soit amené à comprendre que sa liberté dépend de son système de lois et c'est cette compréhension qui ne peut être spontanée dans l'histoire humaine. La figure du Législateur tranche ce nœud gordien : doté d'une sagesse sans précédent, il organise la communauté pour lui donner des lois et la former à leur obéir.<sup>48</sup> Ce n'est pas une coïncidence si les Législateurs ont été historiquement des étrangers venus de loin.

Pour comprendre le travail des Législateurs, nous ne disposons que d'exemples historiques de l'Antiquité. Rousseau donne ces exemples dans les Considérations sur le gouvernement de Pologne : il cite Moïse, Lycurgue et Numa. Qui ont été ces Législateurs? Quelle œuvre ont-ils laissée?

Moïse donne dix commandements aux Israélites et leur indique les terres qu'ils devront habiter. Il ne fonde pas de gouvernement mais on peut affirmer qu'il fonde un peuple en faisant sortir les tribus d'Égypte et en lui donnant des lois fondamentales dont Dieu est la source. Moïse ne vit pas assez longtemps pour voir l'institution du pays des Israélites car il meurt aux frontières du pays de Canaan.

---

<sup>48</sup> Rousseau, Du Contrat Social, page 383.

Lycurgue, de son côté, fonde les lois, réforme le gouvernement et modifie les coutumes de Sparte. Il institue la double monarchie ainsi que les autres corps gouvernementaux. Son travail le plus important nous semble être les coutumes, détournant les Spartiates de l'amour des richesses et les tournant vers une vie guerrière et frugale. Cette existence valorise par-dessus tout le courage, si souvent mentionné par les auteurs grecs et auquel on attribue la puissance des Spartiates. Rousseau affirme que c'est la législation qui est la cause non seulement de la force spartiate mais aussi de sa durée.<sup>49</sup>

Le dernier exemple de Rousseau, le roi des Romains Numa, est un autre fondateur religieux. Il crée le panthéon romain et invente les nombreux festivals qui animent la vie romaine. Son insistance sur le caractère sacré des serments qui structurent la vie militaire et politique peut être considérée comme une coutume faisant partie intégralement de la vie politique. Dans les Considérations sur le Gouvernement de Pologne, Rousseau affirme que Numa est un Législateur non pas parce qu'il a assemblé un peuple (ceci ayant été l'œuvre de Romulus) mais parce qu'il a attaché les citoyens l'un à l'autre par ces institutions religieuses.<sup>50</sup> Numa est le seul Législateur ancien qui ne répond pas à toutes les caractéristiques idéales du Législateur, puisque ce n'est pas un étranger au sens strict. Cela dit, il était étranger aux affaires de la cité car il vivait à la campagne. Il ne quitte pas la cité une fois son travail accompli, ce que font Moïse (qui meurt) et Lycurgue.

Ces trois exemples sont des cas de législation qui dépassent le décret d'une série de lois. Pour Rousseau, ces événements témoignent de la création d'un attachement des individus à la communauté et de liens durables entre les individus. La législation est une œuvre profonde dont les lois ne sont que les objets visibles, puisqu'elle est l'occasion

---

<sup>49</sup> Rousseau, Jean-Jacques, Sur le Gouvernement de Pologne dans Œuvres Complètes, tome 3, Paris, La Pléiade, 1964, page 957.

<sup>50</sup> Rousseau, Sur le Gouvernement de Pologne, page 957.

d'une modification profonde de la vie citoyenne.<sup>51</sup> Dans les cités de l'Antiquité, Rousseau identifie un lieu public, absent des constitutions modernes, où le citoyen est constamment mis en présence des autres dans des activités communes. La poésie et des jeux servent non seulement à éduquer mais également à présenter à tous le bagage commun de la cité.<sup>52</sup> Pourtant, comme nous l'avons relevé à propos des trois exemples ci-dessus, les Législateurs cités par Rousseau sont étrangers à cet espace.

Bonnie Honig traite de cette relation entre Législateur et l'étranger et analyse particulièrement les idées de Rousseau et de Freud sur la question. Pour elle, les caractéristiques que Rousseau prête au Législateur sont des caractéristiques idéales, qui servent avant tout à contourner ou à résoudre un certain nombre de problèmes propres à la théorie du contrat social.<sup>53</sup> Ces caractéristiques sont un amour désintéressé pour le peuple, une sagesse capable de fonder une législation juste et finalement la capacité de se détacher et de quitter une fois le travail accompli (cette dernière caractéristique étant bien sûr la plus importante dans le contexte du Législateur étranger). La sagesse et l'activité intense du Législateur sont nécessaires à la création mais constituent aussi des éléments déstabilisateurs pour la conservation de la cité nouvellement créée. La législation a besoin de temps pour former les citoyens à travers les générations, elle ne doit pas être changée dans le court terme. Or, le génie du Législateur peut le faire apparaître soudain comme un élément dangereux au peuple de par la supériorité qu'il lui confère. Dans la théorie de Rousseau, ce problème est esquivé par le départ du Législateur, qui quitte pour éviter de saboter sa propre création tout en laissant également au peuple maintenant

---

<sup>51</sup> Rousseau, Sur le Gouvernement de Pologne, page 956.

<sup>52</sup> Rousseau, Sur le Gouvernement de Pologne, page 958.

<sup>53</sup> Honig, Bonnie, « Foreignness, Democracy and the Law » dans Strategies, Volume 13, numéro 2, 2000, pages 224-225.

constitué la liberté politique. Préservation et liberté politique dépendent donc impérativement du départ du Législateur.<sup>54</sup>

Si, ces caractéristiques sont aisées à identifier en théorie, en pratique, elles sont difficiles à trouver. C'est ici qu'Honig quitte Rousseau pour Freud et sa thèse sur les caractéristiques cachés de Moïse considéré comme un prophète. Selon Freud, Moïse était un prince égyptien cherchant un peuple pour perpétuer un culte égyptien monothéiste; on lui aurait inventé une origine hébraïque par la suite seulement.<sup>55</sup> Pour Freud, Moïse ne s'en va pas pour mourir avant d'entrer au pays de Canaan, il est assassiné par les Israélites. Son caractère d'étranger ainsi que le danger que posait son autorité auraient poussé le peuple à se débarrasser de lui.<sup>56</sup> La relation du Législateur étranger au peuple suppose donc, suivant l'analyse de Freud, constamment un état de tension entre le besoin de création et les demandes de conservation d'un peuple uni et fermé. Cette tension est ici accentuée par l'absence de l'amour désintéressé que le Législateur selon Rousseau a pour le peuple.

Le problème qu'Honig repère dans la théorie du contrat est que le but de la législation est la formation d'une communauté fermée et pratiquement xénophobe, où la stabilité et la liberté civile semblent assises sur l'homogénéité de la population. La volonté générale, expression de la liberté, se fortifie en l'absence d'intérêts divergents. Or, le Législateur est un étranger, il représente justement cet extérieur qui semble si dangereux pour la stabilité politique interne. Honig en vient à poser cette question : pourquoi à cet étranger fondateur si dangereux est-il accordé autant d'influence dans le discours politique? La réponse est que le caractère étranger du fondateur résout plus de

---

<sup>54</sup> Honig, « Foreignness, Democracy and the Law », page 224.

<sup>55</sup> Honig, « Foreignness, Democracy and the Law », page 226.

<sup>56</sup> Honig, « Foreignness, Democracy and the Law », page 228.

questions qu'il n'en pose. Il résout d'abord la question de l'autorité de la fondation ainsi que le paradoxe de la création *ex nihilo* d'un régime politique. Il fait également le pont entre la loi, toujours en partie étrangère au peuple, puisqu'elle le forme, et l'activité politique libre. Le caractère étranger du Législateur permet un effort d'identification à la loi et de reconstruction constante de celle-ci qui est la base de la démocratie, particulièrement chez Rousseau où la volonté générale se fait loi. Le Législateur est donc un fondateur, dont les caractéristiques conservent le futur indéterminé et préservent un certain potentiel de liberté.<sup>57</sup>

Le fait que le Législateur doit être un étranger est intimement lié à un autre aspect important de la théorie, qui est l'appel à une altérité. En ce sens, les trois exemples anciens cités par Rousseau nous offrent une leçon commune : la fondation d'un peuple n'est pas une affaire strictement politique au sens moderne du terme. La justification des actes posés par le Législateur se trouve en effet dans un appel au divin et à l'autorité des immortels qui constituent un extérieur à la vie humaine. C'est d'ailleurs cette question qui occupe la deuxième partie du chapitre sur le Législateur dans le Contrat social. Les Législateurs lient les lois de la cité à la volonté des dieux, s'attribuant ainsi une autorité qui est difficilement contestable. Voici comment Rousseau formule la chose, incluant le problème de la supercherie :

Voilà ce qui força de tout temps les peres des nations à recourir à l'intervention du ciel et d'honorer les Dieux de leur propre sagesse, afin que les peuples, soumis aux loix de l'Etat comme à celles de la nature, et reconnoissant le même pouvoir dans la formation de l'homme et dans celle de la cité, obéissent avec liberté et portassent docilement le joug de la félicité publique. Cette raison sublime qui s'éleve au dessus de la portée des hommes vulgaires est celle dont le législateur met les décisions dans la bouche

---

<sup>57</sup> Honig, « Foreignness, Democracy and the Law », page 230.

des immortels, pour entraîner par l'autorité divine ceux que ne pourroit ébranler la prudence humaine. Mais il n'appartient pas à tout homme de faire parler les Dieux, ni d'en être cru quand il s'annonce pour être leur interprète. La grande ame du Législateur est le vrai miracle qui doit prouver sa mission.<sup>58</sup>

Le recours au divin lie dans l'esprit du peuple la vie sociale à un ordre moral naturel.

Suivre la loi qui procède de la nature et des dieux apparaît un bien en soi dans la cité.

L'appel au divin établit une relation entre la vie juste du citoyen et la vie religieuse pieuse. La première partie de la citation décrit bien l'appel au divin dans les exemples antiques mais l'argument de la deuxième partie, qui suggère que tous les appels au divin ne sont pas valides, est à notre avis beaucoup moins convaincant. À la fin du même chapitre contenant cette citation, la justification tient plutôt au résultat de la législation : un charlatan n'assemblera que des individus qui se disperseront par la suite.<sup>59</sup> Si une telle proposition paraît utile pour comprendre les exemples antiques, elle ne résout pas la difficulté qui tient à ce que la légitimité d'un appel au divin est naturellement difficile à juger.

L'appel au divin est directement lié au problème central de l'autorité de la figure du Législateur, qui doit faire appel à un mélange d'autorité religieuse et civile. La théorie de Rousseau égalise radicalement les êtres humains en les supposant tous issus d'un état de nature solitaire. Comme nous l'avons vu, cet état ne contient aucune forme d'autorité et Rousseau rejette les formes d'autorité qui seraient basées sur les inégalités naturelles. Lorsqu'interviennent les différentes étapes de la socialisation humaine, l'autorité s'invente dans de faux contrats qui ne font qu'assurer une domination économique et politique des pauvres par les riches. La chose est claire dans le Discours sur l'inégalité :

---

<sup>58</sup> Rousseau, Du Contrat Social, page 383-384.

<sup>59</sup> Rousseau, Du Contrat Social, page 384.

l'autorité humaine est une invention et une convention entre les individus. Chaque fois qu'il y a autorité, il y a également un consentement ouvert ou tacite entre les parties. C'est la base même de l'autorité qui est questionnable; si on consent par peur, l'autorité est illégitime même si elle est efficace. Dans le cas du Législateur, la question de l'autorité se pose différemment. Celui-ci a besoin du consentement du peuple pour accomplir son travail mais il a aussi besoin d'une sorte de consentement beaucoup plus large, parce que le résultat présumé de son travail doit se transmettre aux générations à venir. La définition même des institutions et des coutumes d'un peuple particulier dépend du Législateur chez Rousseau mais celui-ci n'a, comme nous l'avons mentionné, aucune autorité conférée d'emblée.

La fondation de la communauté politique est la création d'une forme concrète et permanente de conventions humaines stables. La loi actualise ce système de conventions et permet l'existence d'une communauté qui, à travers ce système, perdure dans le temps. L'activité politique qui suit le moment de fondation dépend des formes d'autorité acceptées qui sont inscrites dans ces conventions fondamentales. Le consentement des citoyens consiste en un engagement à accepter de se plier à ces formes d'autorité qui se basent sur les lois qui le rendent libre. Pourtant, au moment de la fondation de la cité, aucune convention légitime ne peut exister et le Législateur est confronté au problème de l'arbitraire de son travail aux yeux des futurs citoyens. La question se résume ainsi : pourquoi le peuple écouterait-il le Législateur? L'appel au divin, nous semble-t-il, cherche à contourner ce problème. Il suppose que, s'il n'y a pas de conventions humaines, il y aurait quand même un ordre divin qui influence les êtres humains et qui pourrait être même responsable des créations mythologiques de l'être humain. En faisant

référence à cet ordre pour justifier son projet, le Législateur s'appuie sur un autre monde tenu pour supérieur aux conventions qu'il aura à créer. Le divin devient la fondation temporaire sur laquelle le Législateur peut s'appuyer même s'il est lui-même dénué d'autorité.

Cet appel au divin laisse des traces dans l'organisation de la cité. C'est ici le moment de réfléchir sur la religion civile dans l'œuvre du Législateur. L'ordre moral auquel le Législateur fait appel pour donner autorité à son travail est perpétué dans la cité sous la forme d'une religion particulière. Nous le voyons dans l'exemple de Moïse : la religion sert à perpétuer la législation autant qu'à distinguer le peuple des autres.<sup>60</sup> Dans la première version du Contrat Social, Rousseau va même jusqu'à dire que la religion est une nécessité absolue pour que la socialisation humaine dure.<sup>61</sup> C'est pour cette raison, nous semble-t-il, que le chapitre original sur la religion civile se situait immédiatement après celui sur le Législateur dans le Manuscrit de Genève. Comme nous l'avons mentionné dans notre deuxième chapitre, cette partie du Contrat Social a été placée à la fin de la version finale du livre, loin du chapitre sur le Législateur. Mais avant de discuter de cette modification, examinons le contenu du chapitre.

Ce chapitre apporte des précisions importantes sur la place de la religion dans la pensée politique de Rousseau. Celui-ci préfère une religion civile inscrite dans les lois, qui renforce le lien social en plaçant la communauté sous l'égide d'un dieu exclusif.<sup>62</sup> La religion civile païenne renforce l'idée d'un corps social attaché aux affaires de ce monde. Les lois gagnent une autorité plus grande de par l'approbation tacite du dieu de la cité.

---

<sup>60</sup> Rousseau, Sur le Gouvernement de Pologne, page 956-957.

<sup>61</sup> Rousseau, Jean-Jacques, Du Contrat Social (1<sup>ère</sup> version) dans Œuvres Complètes, tome 3, Paris, La Pléiade, 1964, page 336.

<sup>62</sup> Rousseau, Du Contrat Social (1<sup>ère</sup> version), page 337.

Moralité, légalité et citoyenneté deviennent liés intimement, être un bon citoyen est la même chose qu'être juste. Nous trouvons cette idée énoncée dans Les Lois de Platon, les fêtes civiles forment le lien qui unit et rassemblent les citoyens dans une communauté qui dépasse le simple besoin économique. La religion civile assemble les humains en une communauté politique concrète.

Pourtant, toutes les religions ne sont pas bénéfiques à l'ordre social. Rousseau divise les religions en trois : les religions spirituelles, la religion civile limitée à un seul pays et finalement les religions des prêtres.<sup>63</sup> Elles ont toutes leurs défauts, la première parce qu'elle est sans relation à l'ordre social et la deuxième parce qu'elle rend le peuple intolérant aux autres religions et xénophobe, par suite du lien étoffé entre nationalité et religion.<sup>64</sup> Le problème de la religion chrétienne catholique, placée dans la troisième catégorie, celle des prêtres, est qu'elle divise l'humain en deux, un côté physique et un côté spirituel, de telle sorte qu'il existe deux maîtres et deux royaumes. Le citoyen est ainsi déchiré entre des devoirs souvent contraires. Les choses terrestres sont dénigrées comme éphémères et contraires au salut de l'âme. Le chrétien se détourne des affaires politiques et c'est ce qui permet la tyrannie, car la liberté politique sur terre n'a pour lui aucun intérêt. C'est en fonction de l'idée du Citoyen que toute l'attaque de Rousseau prend ici tout son sens. Comme nous l'avons vu, chaque individu est un être naturel et il peut également être un citoyen. Les institutions qui favorisent l'activité du citoyen constituent un bien car elles renforcent la cité politique où la liberté se développe. Le christianisme, au contraire, est une « religion d'hommes » et non une religion civile.<sup>65</sup> Il

---

<sup>63</sup> Rousseau, Du Contrat Social (1<sup>ère</sup> version), page 336.

<sup>64</sup> Rousseau, Du Contrat Social (1<sup>ère</sup> version), page 337-338.

<sup>65</sup> Rousseau, Du Contrat Social, page 465.

crée des cités faibles, où il existe des liens durables mais qui sont impuissants en politique. Même l'État chrétien parfait présente des défauts incurables.

Le Christianisme est une religion toute spirituelle, occupée uniquement des choses du Ciel; la patrie du Chrétien n'est pas de ce monde. Il fait son devoir, il est vrai, mais il le fait avec une profonde indifférence sur le bon ou mauvais succès de ses soins. Pourvu qu'il n'ait rien à se reprocher, peu lui importe que tout aille bien ou mal ici bas. Si l'État est florissant, à peine ose-t-il jouir de la félicité publique, il craint de s'enorgueillir de la gloire de son pays; si l'État déperit, il bénit la main de Dieu qui s'appesantit sur son peuple. Pour que la société fut paisible et que l'harmonie se maintint, il faudrait que tous les Citoyens sans exception fussent également bons Chrétiens : Mais si malheureusement il s'y trouve un seul ambitieux, un seul hypocrite, un Catilina, par exemple, un Cromwel, celui-là très certainement aura bon marché de ses pieux compatriotes.<sup>66</sup>

L'hypocrisie dans une cité chrétienne est le danger principal qui la menace de l'intérieur; à l'extérieur, il faut craindre les cités courageuses et intéressées aux biens de ce monde.

Rousseau semble n'avoir aucun bon mot pour le christianisme en politique. Dans le contexte historique qui était celui de Rousseau, ses attaques paraissent radicales.

L'absolutisme en France s'appuyait sur la religion chrétienne, qui justifiait la monarchie par des références divines. Un monarque puissant qui règne sur un peuple détourné des affaires publiques constitue un régime exactement contraire à celui que propose

Rousseau.

Même si historiquement Rousseau semble préférer les religions civiles païennes, le texte indique qu'une certaine combinaison entre la religion spirituelle et la religion civile serait l'idéal. À la fin du chapitre, Rousseau distingue les dogmes civils des croyances personnelles. L'État, selon lui, ne peut demander une profession de foi qu'en

---

<sup>66</sup> Rousseau, Du Contrat Social, page 466.

des dogmes qui se rapportent strictement à la vie publique. Les croyances religieuses particulières des citoyens ne lui sont d'aucun intérêt, car il n'a aucune compétence dans les affaires de l'autre monde.<sup>67</sup> Le Législateur qui énonce les dogmes civils les considère comme des règles politiques, incluant la règle selon laquelle toutes les religions qui tolèrent les autres doivent être tolérées. Les lois fondamentales, cependant, sont obligatoires : ne pas les croire veut dire que l'on refuse d'être citoyen. On ne met pas à mort quelqu'un qui ne les croit pas, sauf s'il a affirmé les croire et a ensuite agi en sens contraire.<sup>68</sup> Cela dit, lorsque Rousseau énonce les dogmes positifs explicitement, certains d'entre eux dépassent le simple domaine de la politique :

Les dogmes de la Religion civile doivent être simples, en petit nombre, énoncés avec précision sans explications ni commentaires. L'existence de la Divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtement des méchants, la sainteté du Contract social et des Loix; voilà les dogmes positifs. Quant aux dogmes négatifs, je les borne à un seul; c'est l'intolérance : elle rentre dans les cultes que nous excluons.<sup>69</sup>

La croyance dans l'existence d'une puissance divine ainsi que dans la sainteté du contrat social semble supposer que le Souverain a une certaine compétence quant aux choses de l'autre monde, ce que Rousseau avait commencé par nier. Cette difficulté doit être mise en relation avec le fait que Rousseau encourage une tolérance pour toute forme de religion compatible avec la vie civique mais ne fait jamais mention de l'athéisme.

D'après les critères que Rousseau utilise pour classer les croyances en relation avec la vie politique, il aurait probablement placé l'athéisme parmi les croyances (ou dans ce cas, les non-croyances) pernicieuses. Les dogmes de la religion doivent permettre

---

<sup>67</sup> Rousseau, Du Contrat Social, page 468.

<sup>68</sup> Rousseau, Du Contrat Social, page 468.

<sup>69</sup> Rousseau, Du Contrat Social, page 468-469.

l'accomplissement des devoirs citoyens ainsi que les devoirs envers autrui à un niveau personnel. L'athéisme pourrait être conçu comme rejetant les bases de la loi civile ainsi que comme niant tout devoir absolu envers autrui et, en ce sens, serait contraire aux demandes de Rousseau. L'idéal de Rousseau semble plutôt être une cité libre basée sur des croyances civiles communes où existe potentiellement une multiplicité de croyances religieuses tolérantes qui renforcent les liens sociaux.

Une fois examiné le contenu du chapitre sur la religion civile, nous pouvons nous demander comment celle-ci se lie à l'idée du Législateur et pourquoi il y a une différence importante entre les deux versions du texte du point de vue de l'ordre des chapitres.

Si, comme nous l'avons vu, il y a un lien fort entre le Législateur et la religion, pourquoi Rousseau tenterait-il de rendre ce lien moins évident en éloignant l'un de l'autre les chapitres qui leur sont consacrés? Pour répondre, il faut se pencher sur la question des rapports entre la vérité et la liberté civile. Le Législateur, en fondant une religion civile, impose des lois et des coutumes à un peuple de l'extérieur, ce qui est certes matière à controverse; celle-ci serait moindre si ces lois et ces coutumes semblaient ne provenir de personne en particulier et de nulle part. Comment concilier le don des lois par un Législateur avec l'idée de volonté générale, où le peuple s'institue et légifère lui-même? L'exemple le plus frappant est celui de Moïse qui revient de la montagne avec les dix commandements qui deviendront les lois fondamentales du peuple. Le peuple est-il libre s'il obéit à ces lois? Dans tous les exemples cités des Législateurs anciens, les événements qui inspirent les lois, telle que l'apparition de Dieu au sommet de la montagne, ne sont pas accessibles à tous. Moïse est seul lorsqu'il reçoit les tables de pierre. Les mêmes caractéristiques se présentent dans le cas de Numa et de son bouclier

venu des cieux. Il n'y a, à notre avis, aucune façon satisfaisante de dépasser cette tension entre liberté et loi religieuse dans la théorie de Rousseau. La religion civile qui contribue à la stabilité politique ne peut simplement pas être assimilés aux autres lois qui procèdent des actes posées par le peuple. La religion civile, cependant, est la base qui permet la vie politique libre. Il y a donc paradoxe : la liberté dépend d'un moment de non-liberté originel.

Si le Législateur est l'instituteur de la liberté, son travail de persuasion dépend de méthodes qui misent sur les superstitions. Certes, on peut prétendre qu'il n'y a pas là établissement d'un rapport de domination, parce que le Législateur ne gagne rien pour lui-même et ne règne pas par la force. Il reste quand même une tension évidente entre liberté politique et institution religieuse, tension qui peut paraître moins évidente dans la deuxième version du Contrat social du fait de la modification de l'ordre des chapitres. Rousseau a ajouté le chapitre sur la religion civile à l'endos du Manuscrit de Genève parce que ce chapitre est important pour compléter la théorie du Législateur, la religion étant importante pour assurer la stabilité politique. Sa relégation à la fin du livre nous semble une façon de rendre la tension moins présente tout en conservant l'essentiel de la réflexion de Rousseau sur la question.

### **3.2. Considérations pratiques**

Maintenant que nous avons exploré le travail du Législateur et la source de son autorité dans le Contrat social où ces questions sont abordées sur le plan théorique, nous nous pencherons sur un texte de Rousseau où celui-ci adopte une approche plus « pratique » sur la question. Dans Considérations sur le gouvernement de Pologne,

Rousseau tente de produire un travail de législation pour assurer la réforme de la Pologne. La Pologne se trouvait dans une situation difficile, entourée par des voisins puissants, comme l'Autriche et la Russie, qui voulaient se diviser le territoire polonais. Certains en Pologne avaient décidé de réformer le gouvernement pour repousser les envahisseurs et avaient demandé des propositions d'écrivains étrangers. Le comte Wielhorski, un noble mineur, avait contacté Rousseau dans ce but. Le projet de réforme de Rousseau a été composé entre 1770 et 1771.<sup>70</sup> Nous considérerons ce travail comme une tentative de projet de législation par la réforme de structures politiques écroulées.

Deux choses nous intéressent dans ce texte. La première est que l'appel au divin que nous discutons plus haut en est totalement absent. La justification semble tourner autour de la nécessité de la préservation de la nation plutôt que l'attachement à un ordre moral. Le deuxième aspect qui nous frappe dans ce texte, relié au premier, est l'importance plus grande de l'éducation dans le projet. Les deux éléments sont liés : pour Rousseau, la préservation du caractère national commence par l'éducation civile. Le caractère national, pense Rousseau, permettra à la nation de survivre même si le territoire venait à être conquis parce que l'éducation aura gravé dans l'esprit des citoyens les particularités de leur patrie. Les institutions affaiblissent les vertus politiques; la solution consiste à faire dépendre ces vertus de l'étanchéité culturelle du peuple.<sup>71</sup> Rousseau va jusqu'à dire que la législation de la Pologne a comme objectif de rendre indigestible la nation polonaise par les étrangers.<sup>72</sup> Le Polonais, immunisé à l'égard de l'influence étrangère, devient un irréductible. Si nous ne suivions que ce passage dans les

---

<sup>70</sup> Fabre, Jean, Introduction à Sur le Gouvernement de Pologne dans Œuvres Complètes, Tome 3, Paris, La Pléiade, 1964, page CCXXXV-CCXXXVI.

<sup>71</sup> Rousseau, Sur le Gouvernement de Pologne, page 966.

<sup>72</sup> Rousseau, Sur le Gouvernement de Pologne, page 960.

Considérations, nous pourrions penser que Rousseau propose une Europe de petits peuples impossibles à mettre en relation. Dans le chapitre précédant, il blâmait la culture européenne partagée par les grands États pour les vices et le caractère méchant de l'humanité européenne. Des petits États avec des institutions nationales fortes n'auraient pas ce genre de problèmes parce que l'individu serait en mesure d'apprécier la totalité de sa patrie fermée par des frontières restreintes.<sup>73</sup> Nous pouvons également citer l'idée présente dans le Contrat social qui veut que lorsque les citoyens sont moins nombreux, la liberté de légiférer est plus substantielle; la part de chacun augmente lorsque le nombre de citoyens décroît.<sup>74</sup> L'Europe serait donc plus libre si chacun faisait partie d'une plus petite communauté où sa voix ne serait pas diluée par la distance et par le nombre.

Comment se réalise exactement l'éducation nationale dont parle Rousseau? La réponse est l'institution nationale, comprise comme étant tout ce qui organise le peuple et qui génère une image constante de la communauté pour l'individu. Cette idée de vision est omniprésente dans le texte sur la Pologne : le citoyen doit voir la patrie dans son cœur et dans les institutions publiques. Il y a là une dimension plus esthétique que rationnelle, il s'agit non seulement de faire comprendre au citoyen pourquoi il doit appartenir à la nation mais de lui faire apparaître une image convaincante émotionnellement. L'amour national est une passion et il doit être la passion dominante.<sup>75</sup> Ce ne sont pas les lois, qui sont des créations rationnelles, qui créent cet amour; au contraire, la loi n'existe que parce qu'il y a un citoyen qui aime la patrie et ses lois. Une fois instituées, les lois permettent l'éducation qui génère l'amour national dans les générations présentes et à venir. Il y a donc une symbiose selon Rousseau entre la liberté et l'exclusivité de la

---

<sup>73</sup> Rousseau, Sur le Gouvernement de Pologne, page 960.

<sup>74</sup> Rousseau, Du Contrat Social, page 397.

<sup>75</sup> Rousseau, Sur le Gouvernement de Pologne, page 964.

nation. Un Polonais est un être formé par des lois polonaises qui lui font aimer le fait d'être polonais.

L'éducation dans les Considérations sur le gouvernement de Pologne est importante dans le contexte de la théorie de Rousseau parce qu'elle est un projet conscient de création du citoyen. Rousseau reproche aux institutions des autres pays européens d'être des amalgames chaotiques qui sont en train de rendre méchants les citoyens en les laissant à leurs passions. Il y a une association entre travail conscient de législation et vertu politique. Un peuple avec des lois molles, qui permettent une liberté trop grande dans la vie privée, est toujours en danger de devenir décadent et de dissoudre la vertu de ses citoyens. Les premiers symptômes que la volonté générale est en train de perdre sont que lorsque les citoyens s'engagent trop dans des activités hors de la sphère publique. Dans l'ouvrage sur la Pologne, l'importance accordée à la conscience nationale du citoyen ainsi que les passages qui traitent de l'amour national suppose que la vertu citoyenne passe par une absence relative de vie privée. La participation politique est fortement encouragée.

Cette idée de l'éducation diffère de celle défendue par les auteurs que nous avons mentionnés au chapitre 1 et 2. Chez Hobbes et Locke, il n'est jamais fait mention de la création d'un citoyen par les lois ou par l'éducation. Puisque l'être humain demeure quasiment le même dans l'état de nature et dans l'état civil – du moins du point de vue des finalités qu'il poursuit – une éducation telle que Rousseau la propose paraît inutile. L'humain n'est pas fondamentalement modifié dans son comportement ni dans sa conscience. Chez Rousseau, la situation est bien différente. L'humain naturel existe toujours dans le cœur du citoyen et l'éducation tente de créer une hiérarchie pour

accorder la priorité à la partie citoyenne et morale. Sans ceci, la volonté générale est impossible parce que le citoyen ne se réfléchirait pas comme une partie du tout mais comme un individu solitaire et naturellement libre.

C'est sur la question de l'éducation que nous établirons un lien avec Platon. La théorie de la volonté générale n'existe bien sûr pas chez Platon, mais l'idée d'une éducation du citoyen par la loi qui permet la vertu publique est présente. Nous verrons comment, chez Platon, les questions du Législateur, de l'éducation et de la vertu politique sont abordées et liées entre elles. Nous ferons ensuite une comparaison avec Rousseau et essaierons de tirer les leçons que cela nous apporte sur notre sujet.

### **3.3. Comparaison avec Platon**

#### **3.3.1. Les buts du Législateur selon Platon**

Si le Législateur chez Platon est l'instituteur des lois de la cité, comme chez Rousseau, il ne constitue cependant pas le peuple à proprement parler. Dans tous les exemples de Législateurs grecs présentés dans les Lois, les hommes formaient déjà une communauté et partageaient déjà une histoire et une culture. Même lorsque Platon introduit la légende de l'inondation du monde qui ferait retourner les individus à un état naturel, les survivants vivent à proximité les uns des autres et entretiennent des relations stables. Les hommes ne sont jamais seuls au monde. Dans le cas de la constitution de la cité des Lois, les futurs citoyens sont déjà des citoyens d'une autre cité pleinement constituée, dans ce cas-ci, ce sont des Crétois. Il ne s'agit pas de réformer la nature humaine, de dépasser un stade quasi-animal impropre à vivre sous des lois, mais plutôt de

fonder une cité juste, ce qui demande certes une transformation du citoyen mais d'une façon beaucoup moins radicale que chez Rousseau.

Le Législateur s'occupe de tout dans la constitution d'une cité. L'étranger d'Athènes propose un emplacement : pas trop loin de la mer mais ni trop proche, dans une plaine, avec des défenses naturelles. Il propose la division des citoyens en régions, choisissant même le nombre de terres sur des bases mathématiques. Les lois, les magistrats, les armées, les activités, les fêtes religieuses, le Législateur pense à tout dans la fondation de la cité.

Le but de la constitution est l'institution de la vertu chez les citoyens. Platon est critique des cités existantes, qui sont, à son avis, mal constituées. En désaccord avec ses interlocuteurs, l'étranger d'Athènes affirme que la vertu spartiate est incomplète et qu'elle ne fait qu'endurcir contre la douleur, laissant les plaisirs et la modération sans contrôle. Les valeurs guerrières produisent des hommes durs et courageux mais prompts à tomber dans l'excès des plaisirs et elles laissent également les femmes hors de la législation. Il faut au contraire, affirme l'étranger, que le Législateur inclut tout le monde et toute la vertu dans ses lois, s'il ne le fait pas, il sème les germes de la corruption dans la cité. La vertu est importante afin de garantir à la cité la liberté. Celle-ci prend son importance dans le contexte d'un monde en guerre constante, où la paix n'est qu'une guerre sans arme et où chaque cité doit constamment lutter pour assurer son indépendance. La subjugation d'une cité par une autre est le plus grand danger politique parce qu'elle détruit la possibilité de la vertu. Le Législateur se concentre dans son œuvre sur la construction d'une cité où la constitution produit des citoyens qui résistent à tous les dangers, qu'ils soient extérieurs ou intérieurs.

Toutes les cités dans lesquelles l'autorité a été accaparée à la suite d'une lutte et où le pouvoir est détenu par une partie de la population sont à critiquer. Ce type de cité demeure dans un état de lutte civile, quand l'autorité ne dépend pas de la loi, les citoyens se méfient les uns des autres et on ne peut alors parler d'une constitution au sens grec du terme.<sup>76</sup> La seule source de l'autorité dans une cité véritable est la loi; l'autorité devrait donc être confiée à celui qui suit le plus fidèlement la loi. En ce sens, c'est cette dernière qui fait autorité et on choisit parmi ceux qui la suivent le plus fidèlement les magistrats, ceux-ci étant les « esclaves de la loi » qui doit rester le véritable maître de la cité.<sup>77</sup>

Selon Platon dans les Lois, la législation doit concrètement déterminer tous les aspects de la vie humaine. Les fêtes civiles et religieuses, les règles sur le mariage, la division des terres, les activités militaires ainsi que tout ce qui est art dans la cité font l'objet d'une législation. Platon considère que les constitutions des cités existantes sont mauvaises, entre autre parce qu'elles ne légifèrent pas sur tout. La constitution idéale est immuable; les poètes doivent chanter la cité et rien d'autre. Les fêtes religieuses fréquentes font que la cité est toujours présente à l'esprit des citoyens, qui ne peuvent l'oublier. Cette mise en scène constante nourrit la vertu publique, le citoyen ne pense presque jamais à lui-même. On dirait que règne une sorte de suractivité dans la cité comme si Platon craignait que le moindre moment de repos ne laisse le loisir d'inventer des nouveautés qui corrompent la cité de l'intérieur. La guerre à l'extérieur et la tendance naturelle du citoyen à faire n'importe quoi justifie ce système de loi tout-englobant.

---

<sup>76</sup> Platon, Les Lois, 715a-715b, tome 1, Paris, Flammarion, 2006, pages 224-225.

<sup>77</sup> Platon, Les Lois, 715d, tome 1, page 239.

### 3.3.2. Comparaison

Nous comparerons maintenant systématiquement le portrait que fait Platon du Législateur avec celui que fait Rousseau, afin de mieux comprendre les spécificités de la théorie de ce dernier.

Chez les deux auteurs, la place de l'éducation est impossible à ignorer; cela dit, malgré beaucoup de ressemblances, il y a des différences importantes entre la manière dont elle est comprise. Dans les Lois, l'éducation s'adresse aux colons grecs qui peuplent de nouvelles cités mais ceux-ci sont déjà des citoyens et ont déjà été soumis à une autre éducation. Le projet éducatif consiste à remplacer cette éducation par une nouvelle, qui ferait apparaître la vertu chez les citoyens. Les Lois commencent en faisant apparaître les fautes de l'éducation classique des cités grecques et en proposant une législation meilleure. L'éducation est un enjeu politique, disposé au cœur de la cité. Chez Rousseau, les tâches du Législateur en matière d'éducation le révèlent beaucoup plus ambitieux. Comme nous l'avons vu, le passage de l'état pré-politique à l'état civil demande une modification de la nature humaine, ce qui n'est pas le cas chez Platon. L'appartenance des humains à des communautés politiques semble presque naturelle chez Platon, alors que chez Rousseau, le naturel signifie la solitude et la liberté. L'éducation s'adresse ainsi à un individu à l'état brut, seule l'éducation politique permet une humanité civilisée et morale. La différence a des effets sur les traits exigés du Législateur. Chez Rousseau, celui-ci est doté d'une grande âme, d'un amour pour le peuple et d'une sagesse qui perce les mystères du cœur humain. Le Législateur de Platon est beaucoup plus humble, il invente une législation mais elle n'est qu'une tentative de faire mieux que la précédente. Il n'y a pas d'état de nature chez Platon, même dans le mythe de l'inondation, les

humains sont toujours sociables. Le Législateur est celui qui ordonne ces groupes pour engendrer la vertu.

Chez les deux auteurs, l'éducation tente de donner la primauté à la raison et de calmer les passions. Ces passions sont comprises comme étant ce qui est irréfléchi chez l'être humain et ce qui le pousse à agir aux dépens de la communauté. La raison, au contraire, est perçue comme supérieure; elle est la base de la vie en communauté, parce qu'elle permet de percevoir le temps et de réfléchir sur les conséquences des actions qu'on pose. La raison permet également en ce sens l'établissement de relations sociales stables et empêche, chez Rousseau, le mouvement naturel de l'individu vers la solitude. L'homme civilisé, moral et rationnel, qu'on retrouve chez les deux auteurs, est une créature rationnelle et l'éducation est ce qui forme la raison.

Le but final de l'éducation diffère cependant. Le but de Platon est de créer une cité stable, dans lequel les changements qui ne sont pas nécessaires ne se produisent pas et où la vertu peut se développer sans se corrompre. Pourtant, les cités humaines ne peuvent jamais atteindre la perfection; si elles le pouvaient, elles n'auraient pas besoin de lois. Le mieux qui peut être fait est d'avoir de bonnes lois éducatives, qui forment la vertu. Malgré toutes les précautions du Législateur, les cités humaines finissent toutes par se corrompre; cependant, le moment de vertu justifie l'existence de la cité.<sup>78</sup> La loi est donc indissociable d'un système de punitions, qui vise à conserver la cité bien ordonnée et un usage droit de la raison. Chez Rousseau, c'est la création même de la raison qui dépend de l'éducation. La théorie rousseauiste est beaucoup plus historiciste; elle suppose que certaines choses qui semblaient naturelles à Platon sont au contraire des produits historiques.

---

<sup>78</sup> Platon, Les Lois, 853b, tome2, page 112.

Mais l'éducation ne sert pas seulement à former la raison. La survie de la cité demande que l'éducation soit également axée vers les affaires politiques. L'éducation tant chez Platon que chez Rousseau vise à inculquer l'amour de la cité aux citoyens. Cet amour passionnel attache l'individu à sa cité et le rend directement intéressé à sa préservation. Chez Platon, cet amour est construit sur les passions; il est nourri par les poètes, qui sont les experts du beau. La vertu et la cité chez Platon sont attirantes parce qu'elles sont perçues comme belles. Chez Rousseau, la patrie est également quelque chose de plaisant pour le citoyen; mais cet amour est plutôt le produit des lois et des institutions qui placent constamment l'idée de nation dans l'esprit des citoyens. Ainsi, chez Platon et chez Rousseau, une partie du travail du Législateur est de convaincre esthétiquement. Il y a une partie irrationnelle dans l'acte de législation qui est fondamentale au succès de celle-ci.

Le Législateur platonicien laisse un système de lois qui servira de fondement mais auquel on ajoutera très peu par la suite. Le Législateur rousseauiste, au contraire, ne fait que fonder l'espace dans lequel le peuple légiférera par lui-même. La loi prend ainsi un caractère différent : pour Platon, elle est l'expression de la raison qui assure la justice alors que pour Rousseau, elle est l'expression de la vie du peuple comme corps politique. La cité du Législateur rousseauiste est moins déterminée par son moment de fondation que celle de Platon, qui ne change que lorsqu'elle se meurt.

Les deux auteurs se rejoignent presque parfaitement cependant à propos des dangers de la volonté particulière et de la richesse. Les deux auteurs font beaucoup d'efforts pour démontrer les méfaits des richesses matérielles pour le développement de la vertu. Dans les deux cas, la solution met l'accent sur la participation civique, les jeux

et les fêtes par exemple.<sup>79</sup> Dans les deux cas, on exalte une vie d'agriculture où il est impossible ou inutile de tenter de dépasser les autres individuellement en possédant beaucoup. Chez Platon, on va jusqu'à proposer l'existence d'une monnaie sans valeur en dehors de la cité, pour éliminer le problème du commerce avec l'extérieur mené par des individus. L'apprentissage de ces valeurs de simplicité et de modération se réalise à travers les activités publiques.

### 3.3.3. La question de l'autorité du Législateur

Nous avons vu que chez Rousseau, l'autorité du Législateur est pour ainsi dire inexistante. Rien ne peut justifier dans le droit son projet parce qu'il est pré-politique; il ne peut, en outre, s'appuyer sur aucune institution, parce qu'il est le moment de création des institutions mêmes. Nous avons vu comment ce paradoxe complique la question du Législateur et comment Rousseau tente de la résoudre, partiellement, par le recours à une religion civile. Qu'en est-il de l'autorité du Législateur chez Platon dans les Lois?

Les Lois semblent ignorer ce qui semble être chez Rousseau un besoin impératif : un absolu sur lequel les institutions politiques devraient s'appuyer. Le Législateur selon Platon propose une nouvelle vertu et se réclame d'une certaine vérité liée à la raison; à aucun moment ne se réclame-t-il d'une vérité absolue et immuable. Chez Platon, l'autorité a son socle dans la capacité de la raison à gouverner la cité. Cela est visible dans l'absence d'une source de la souveraineté selon la théorie platonicienne. Chez Rousseau, cette source est, par delà l'œuvre du Législateur, le peuple qui est Souverain. Les institutions de la cité existent pour son bien, qui s'exprime par la volonté générale. L'autorité des magistrats et du Gouvernement vient du fait qu'ils exécutent les lois que la

---

<sup>79</sup> Rousseau, Sur le Gouvernement de Pologne, pages 962-963; Platon, Les Lois, 828b, tome 2, page 76.

volonté générale institue. Cette idée nous semble complètement absente chez Platon. Les lois de la cité sont connues des dieux, mais elles ne n'autorisent pas de leur autorité pour convaincre les citoyens de les suivre. Les magistrats obtiennent leur autorité de la loi, ils sont choisis parmi ceux qui servent le mieux la cité et le plus rationnellement. Il y a ici une différence importante quant à la place de la loi et à sa légitimité.

Il est intéressant de mentionner ici un argument de Létitia Mouze dans Le Législateur et le Poète. Le premier problème du Législateur est de convaincre les citoyens du bien-fondé de la cité sans avoir un exemple concret auquel se référer. Mouze considère que dans ce premier moment politique, le Législateur doit convaincre esthétiquement par le même art que celui des poètes. Elle va encore plus loin en disant que le Législateur est le poète suprême de la cité, dont l'art doit être ensuite imité par les poètes.<sup>80</sup> Ainsi, le Législateur doit convaincre le citoyen que la vie la plus juste est également la plus agréable, mais il est impossible de prouver cela sans montrer une vie juste et agréable. Le Législateur poète doit inventer une image convaincante qui lie la justice et la vie agréable. Cet argument esthétique devient la base de la cité, il permet sa concrétisation. Une bonne cité, une fois instituée, démontre la véracité de la relation entre la justice et l'agréable, renforçant ainsi la constitution politique.

La difficulté du Législateur est qu'il doit non seulement énoncer des lois mais également fonder leur légitimité, sinon ses lois seront sans effet.<sup>81</sup> Cette légitimité est indissociable de l'argument esthétique et chaque loi sera précédée d'un court préambule poétique qui la replacera dans le contexte. Ce « compromis » est également une admission de la part de Platon que le poète est législateur à sa façon, il ne peut être libre

---

<sup>80</sup> Mouze, Létitia, Le Législateur et le poète, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2005, page 322.

<sup>81</sup> Mouze, Le Législateur et le poète, page 321.

dans la cité parce qu'il est un personnage qui agit fortement sur les mœurs.<sup>82</sup> La fragilité des mœurs des citoyens demandent la restriction du discours poétique qui doit alors être orienté en fonction de la législation. Pour Mouze, il y a là l'admission tacite par Platon que la cité n'est pas seulement le lieu de la loi, qu'il existe une autre forme de législation apolitique. En reprenant ce type de législation pour lui-même, le Législateur de Platon renforce également son autorité en convaincant esthétiquement les citoyens du bien-fondé de sa vision. Dans la fondation de la cité, il y a donc un moment irrationnel.

Tant Platon que Rousseau exigent un Législateur pour fonder la cité juste. Le danger est que la structure politique soit plutôt fondée sur un arrangement entre des factions politiques hostiles. Chez Rousseau, par exemple, ces factions pourraient être les pauvres et les riches des premières communautés. Nous avons déjà expliqué les problèmes et les injustices d'un tel arrangement. Pour Platon, le combat a lieu entre le démos et les meilleurs, les cités oscillant entre la démocratie et l'aristocratie. L'argument de Platon est qu'une constitution politique qui place une des deux factions au dessus de l'autre est instable et dangereuse pour la paix publique.<sup>83</sup> Les arrangements politiques qui résultent d'une lutte et dont les constitutions sont comme des traités de paix sont faibles en temps de guerre, d'après Platon. Si l'équilibre des factions change, une guerre civile peut éclater. Ce à quoi le Législateur supplée en créant des lois qui ne sont pas des arrangements ou des compromis, mais plutôt l'expression d'une raison qui organise la cité. La loi commence par une amitié et une fraternité entre les citoyens attachés à la cité et permet de vivre en harmonie. Seul le Législateur étranger peut agir, il est la figure extérieure aux luttes intérieures qui met fin à celle-ci. Platon nomme ceci la victoire de la

---

<sup>82</sup> Mouze, Le Législateur et le poète, page 323.

<sup>83</sup> Platon, Les Lois, 627a-628a, tome 1, pages 68-70.

citée sur elle-même, car il y a là dépassement de la nature violente de la politique afin d'atteindre la vertu et l'harmonie. Le Législateur organise les choses afin de créer une cité forte et stable.

### **3.4. Conclusion**

Nous avons identifié trois caractéristiques centrales du Législateur selon Rousseau. Le Législateur est un éducateur, il est le fondateur du vrai contrat social qui institue la volonté générale et il n'a aucune autorité.

L'absence d'autorité définie comme la capacité justifiée d'agir ou de commander à d'autres, paraît inévitable. Le moment de fondation, en effet, est le moment paradoxal où l'existence politique d'un peuple surgit d'un passé encore non-politique. Il ne peut donc y avoir autorité légitime dans les moments de fondation, puisque l'autorité est le produit de cette dernière et non sa cause. Il nous semble que c'est cette difficulté que croit résoudre Rousseau par le recours à la figure du Législateur, particulièrement lorsqu'il est un étranger.

La présence ne semble rien avoir de nécessaire cependant. Il faut même comprendre son acte de fondation comme le moment le plus contingent de toute la théorie rousseauiste. La discussion menée dans le Contrat social prouve que Rousseau n'en était que trop conscient. Il faut un peuple prêt, ni trop vieux, ni trop riche et un Législateur présent au bon moment. Nous revenons sur ce problème dans notre dernier chapitre.

## **Chapitre 4 : Synthèse et analyses critiques**

Dans ce dernier chapitre, nous allons regrouper les éléments de la théorie de Rousseau que nous avons exposés. Nous avons déjà replacé le Législateur dans le contexte du Contrat Social; nous allons maintenant élargir l'analyse, afin de comprendre la place de cette notion dans la pensée de l'histoire qu'on trouve chez Rousseau. Nous commencerons par aborder la question de la contingence dans l'œuvre de Rousseau et nous tâcherons de voir comment elle est liée à la question du Législateur. Nous entrerons ensuite dans la partie proprement critique de notre travail, d'abord en revenant sur la question de la volonté générale et ensuite en examinant On Revolution de Hannah Arendt. Nous utiliserons les thèses d'Arendt sur les révolutions modernes pour tenter une critique de la théorie de Rousseau et particulièrement de la notion de Législateur.

### **4.1. La question de la contingence**

Nous pouvons maintenant tenter de distinguer les moments du parcours que retrace Rousseau qui relèvent de la nécessité et ceux qui relèvent de la contingence. C'est cette question qui, rappelons-le, nous avait retenu au point de départ.

On peut dire que la première socialisation relève de la contingence, parce qu'elle dépend d'événements naturels aléatoires, comme par exemple de la densité de la population. De la même façon, le premier contrat dépend du consentement des pauvres à accepter les termes proposés par les riches, dans un contexte où existent des relations fondées sur l'inégalité. Le Législateur est à penser sous le même angle : son apparition dépend des conditions que nous avons exposées dans le troisième chapitre, qui sont

contingentes (même si les lignes directrices du travail du Législateur sont déterminées). Ce qui ressort de ces trois événements nous paraît être ceci : si ces événements sont nécessaires, leurs conditions de développement sont contingentes. Ainsi, le Législateur chez Rousseau accomplit toujours le même travail, mais les Législateurs spécifiques apparaissent dans des situations très différentes. La législation requiert une sagesse qui doit adapter les lois au contexte et qui doit donc prendre en compte les éléments contingents dans la formation des peuples. Nous avons affaire, en quelque sorte, à une combinaison de contingence et de nécessité.

Cette façon de reconstruire la théorie de Rousseau comme une série de moments de tension entre la contingence et la nécessité fait le pont entre ce qui peut apparaître comme un déterminisme matérialiste pessimiste dans le Deuxième discours et l'accent mis sur la liberté politique dans le Contrat social. L'état civil institué par le Législateur entremêle également ces deux aspects : il est déterminé par les institutions du Législateur, celles-ci ne devant servir qu'à amener la volonté générale à exprimer la liberté du peuple. En créant un domaine public, le Législateur légitime la liberté et une forme de contingence qui n'est pas un simple hasard tout en l'inscrivant dans un cadre nécessaire qui ne fonde pas une domination.

On peut se demander si, selon la théorie de Rousseau, les moments de contingence ne sont pas trop nombreux pour fonder une théorie de la liberté. Cette théorie ne fait-elle pas de la liberté politique, censée être la réalisation du potentiel humain, un accident rare et éphémère? Nous revenons ainsi à la question posée dans le troisième chapitre : si la théorie de Rousseau suppose autant de contingences, peut-elle vraiment être appelée une théorie et si oui, à qui et à quoi peut-elle bien servir? Le nombre

d'heureux accidents requis pour instaurer la liberté dans la communauté politique et l'inévitabilité de la corruption de cette communauté par les forces liées à l'expression de la volonté particulière indiquent un pessimisme profond sur la possibilité de la vie humaine libre et politique. L'impossibilité du retour à la nature et l'accent mis par Rousseau sur l'état civil comme lieu d'épanouissement du potentiel humain poussent les êtres humains à établir des communautés politiques qui naissent ou finissent dans la domination et dans la misère. La seule promesse, ici, est qu'à de rares moments dans l'histoire, certaines cités pourraient être instituées sagement par des Législateurs et pourraient vivre un certain temps librement. Comme théorie normative de la fondation politique, la théorie rousseauiste ne nous semble guère aller au-delà, elle est difficile à mettre en oeuvre.

Quelle possibilité nous reste-t-il pour donner un sens plus concret à la théorie rousseauiste? Il y a deux possibilités, nous semble-t-il : faire de cette théorie une théorie critique ou une théorie éthique.

En tant que théories critiques, la théorie du contrat social et celle du Législateur permettent de juger les constitutions politiques existantes pour mettre en évidence les injustices et les aspects irrationnels de celles-ci. La prémisse rousseauiste de l'égalité naturelle radicale des individus permet de réfléchir aux relations sociales qui rendent certains misérables au profit du confort d'autres. Comme nous l'avons vu, le premier livre du Contrat Social applique cette méthode en critiquant les théories de Hobbes et de Pufendorf pour démontrer que les théories qui légitiment l'existence de relations sociales fondées sur des inégalités naturelles sont injustes. Il y a pourtant un danger dans une théorie politique critique, qui permet la critique de toutes les relations sociales en

proposant un idéal qui dépend trop des contingences historiques pour fonder la liberté : une telle théorie pourrait détruire, mais sans rien pouvoir reconstruire.

La théorie rousseauiste peut également être comprise comme une théorie éthique ou morale. L'individu qui vit dans une société politique où certains dominent les autres n'est pas obligé d'accepter cet état de choses seulement parce qu'il existe. Rousseau échafaude une théorie qui relève des principes du droit et non des faits; du point de vue individuel, le centre de cette théorie est la liberté inaliénable de chaque individu, car la théorie de l'état de nature suppose qu'il existe au fond de chaque individu un être naturel qui ne dépend pas de l'éducation et des conditions historiques. Nous touchons ici à un élément important dans l'utilisation de la théorie rousseauiste qui est la tension entre liberté et raison dans les étapes politiques du développement humain. Comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, la liberté est l'essence de l'existence humaine alors que la raison est une faculté potentielle, qui se développe avec la socialisation humaine. Ces deux aspects de la vie humaine semblent s'opposer : l'état de nature est complètement libre mais l'humain ne connaît pas la raison, alors que l'état politique dépend des développements de la raison mais est souvent le lieu de la domination exercée sur l'individu. Le contrat social est une tentative de mettre la raison au service de la liberté, qui reste l'objectif central de Rousseau. C'est de cette façon que Derathé pense que Kant et Hegel ont compris la théorie de Rousseau : la vraie liberté humaine se trouve dans la synthèse de la raison et de la liberté humaine, qui dépasse les contradictions des étapes politiques où il y a domination.<sup>84</sup> Comme théorie éthique, la théorie du contrat social demanderait l'utilisation de la raison pour en faire un instrument de la liberté

---

<sup>84</sup> Derathé, Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps, page 247.

humaine. Sans refonder des sociétés ou inventer des législations, il y aurait donc la possibilité pour les individus de demeurer libres par l'utilisation de la raison.

La liberté est le présupposé de tout l'édifice rousseauiste. Sans la liberté humaine inaliénable, que les conditions sociales peuvent cependant empêcher, la théorie du contrat social n'a aucun sens. Nous concluons que c'est cet aspect de la théorie que nous devons retenir, politiquement et éthiquement. La liberté est la ligne directrice de la vie humaine et seulement les États où l'individu est aussi libre que dans l'état de nature peuvent être considérés légitimes.

#### **4.2 Critique de la notion de peuple**

Le peuple chez Rousseau est un corps composé d'individus qui restent libres même s'ils transfèrent leur liberté naturelle, puisque la participation à la vie de la cité leur assure une liberté politique. Ce peuple est constitué par un contrat d'association par lequel chacun donne au corps sa liberté naturelle. Ce contrat suppose l'existence du tout, qui est pourtant créé par le contrat même. Le peuple dépend d'une création simultanée de sa matière et de sa forme et devient donc la condition de sa propre existence. Cette idée de simultanéité n'est pas étrangère à l'œuvre de Rousseau, plusieurs aspects de la vie humaine dépendent à l'origine de leur propre existence en puissance, par exemple la raison humaine. Ce qui est plus difficile à démêler d'abord est le comment de la création du peuple.

Le chapitre 8 du livre 2 du Contrat social suppose que les peuples existent avant le travail du Législateur. La première phrase n'a aucun sens si cela n'est pas le cas :

« Comme avant d'élever un grand édifice l'architecte observe et sonde le sol, pour voir

s'il en peut soutenir le poids, le sage instituteur ne commence pas par rédiger de bonnes lois en elles-mêmes, mais il examine auparavant si le peuple auquel il les destine est propre à les supporter. »<sup>85</sup> Le Législateur qui est l'architecte des peuples a donc une matière première informe mais qui est déjà au moins partiellement constituée en peuple, partageant un territoire et une expérience commune. Le seul exemple que nous avons d'une telle association chez Rousseau est le peuple lié par le faux contrat et qui s'organise autour de relations de domination économique. Cette communauté ne constitue pas un peuple dans le sens rousseauiste d'individus assemblés en corps, ce ne sont que des individus ayant des relations constantes; il n'y a pas de véritable unité entre eux.

L'état civil institué par le Législateur ne suppose pas moins de contingence que l'état de nature ou les premiers états sociaux. La différence est que l'état civil constitue un domaine humain dans lequel les contingences naturelles ne déterminent pas une domination politique. Il doit exister une séparation entre la sphère politique et la sphère naturelle. Dans l'état de nature, l'humain ne connaît pas ses pairs. Dans les premiers états sociaux, il y a création d'une sphère politique, mais qui demeure liée à la nature et qui génère ainsi des injustices et des dominations que Rousseau rejette. La raison humaine incarnée d'abord par le Législateur sert à séparer les sphères et à ainsi permettre la liberté humaine et la moralité. L'éducation qui se transmet par les institutions politiques permet la préservation de cette séparation et est une condition de la vie politique libre. Il ne s'agit pas d'exciser la nature de la vie des humains, mais plutôt de fonder une communauté politique où les relations sociales sont morales. Tout ceci permet la création d'un peuple qui agit comme un corps et dont la volonté informe l'activité politique. Au lieu de nous

---

<sup>85</sup> Rousseau, Du Contrat Social, pages 384-385.

demander ici si cette volonté générale existe en pratique, nous poserons la question suivante : pourquoi la volonté générale est-elle souveraine dans la cité?

La réponse de Rousseau est que l'individu légifère pour lui-même à travers sa relation au tout; sa volonté est donc la volonté de tous de ne pas être dominés. La domination chez Rousseau se définit comme la possibilité pour un autre de nous imposer sa loi et de nous obliger à agir d'une façon contraire à notre propre volonté. Or cette relation entre la volonté générale et la volonté individuelle est difficile à cerner, dans la mesure où elles incarnent toutes deux des absolus. La volonté individuelle anime l'individu et se trouve dépendante de la partie naturelle de son être, elle représente ainsi l'individu comme unité indestructible et libre. La volonté générale se veut son équivalent au niveau politique; mais comment justifier la place absolue qu'elle prend comme force législative? La volonté individuelle est absolue quand on considère les actions de l'individu, au sens où elle ne dépend que d'elle-même et où elle n'est pas limitée par ses actions passées. La volonté générale est identique dans le domaine politique, elle peut changer la forme du gouvernement n'importe quand et aucune de ses déclarations n'est valide éternellement. Le problème se trouve dans la relation entre les deux volontés, qui fait de la cité un ensemble extrêmement fragile. Si la volonté n'est pas engagée à toujours être identique à elle-même, la volonté individuelle n'est pas soumise au contrat qui fonde le peuple et institue la cité; la communauté politique est donc constamment au bord de la dissolution. La volonté générale ne peut être solide, car elle n'est au fond que le résultat de l'association contingente des humains.<sup>86</sup>

---

<sup>86</sup> Rousseau, *Du Contrat Social*, page 362. La fin du premier paragraphe du chapitre 7 montre clairement que même le contrat social n'oblige pas la volonté du peuple. « Mais on ne peut appliquer ici la maxime du droit civil que nul n'est tenu aux engagements pris avec lui-même; car il y a bien de la différence entre

Il y a bien sûr dans les écrits de Rousseau l'idée que c'est seulement dans la communauté politique libre que le potentiel humain peut éclore. Il nous semble pourtant que s'il peut paraître valide du point de vue de l'espèce, l'argument est bien faible quand il est considéré du point de vue de l'individu possédant une liberté naturelle. La volonté générale, qui peut aller jusqu'à potentiellement changer même la forme de la cité, est assise sur une autre volonté encore plus éphémère. Comme nous l'avons mentionné, le seul remède au mal que représente l'instabilité des deux volontés est la faiblesse de la volonté particulière, ce qui permet à la volonté individuelle de s'identifier plus facilement à la volonté commune en l'absence d'intérêts particuliers à poursuivre.

Il nous semble donc que l'idée de volonté générale est contraire à la stabilisation de la communauté. Comme nous l'avons vu, le peuple idéal pour Rousseau est pauvre, campagnard et relativement homogène, ce qui permet une volonté générale unanime parce qu'il n'y a pas d'intérêts divergents. Pourtant, la deuxième partie du Discours sur l'Inégalité montre bien que le développement des arts, qui dépend des relations constantes entre les individus, est la source de maux humains parce qu'il produit des richesses inutiles. Tout peuple pauvre et campagnard qui s'assemble en communauté stable est alors destiné à se désintégrer –du moins si on considère que la communauté est fondée comme Rousseau le propose sur la volonté générale. Dans les intérêts particuliers, Rousseau voit la fin de toutes les communautés politiques. Cette conception n'est-elle pas extrémiste? Il est difficile de justifier la puissance de la volonté générale si elle est si fragile. Si toutes les institutions et toutes les lois sont dépendantes du consentement continu donné par la volonté générale, le peuple est-il mieux servi lorsque la cité est

---

s'obliger envers soi, ou envers un tout dont on fait partie. ». Dans le chapitre précédent, Rousseau affirme que la volonté générale est un produit de ce contrat.

constamment animée et potentiellement bouleversée par la volonté générale ou par une constitution où, tout en conservant l'idée du nécessaire consentement du peuple, des institutions assureraient l'équilibre et la stabilité de la communauté? En posant la liberté complète comme objectif politique, Rousseau semble empêcher de penser la stabilité de la cité.

#### **4.3 La critique du Législateur chez Hannah Arendt**

Ce point nous amène à Hannah Arendt, qui fait une critique explicite de Rousseau dans le cadre de son analyse des révolutions modernes. Nous retracerons les arguments d'Arendt pour ensuite voir en quoi ils conduisent à un rejet de la démocratie telle que l'entend Rousseau.

On Revolution offre une analyse profonde et complexe des événements révolutionnaires du dix-huitième siècle. Pour notre recherche, nous nous pencherons particulièrement sur les analyses de la révolution américaine et les conclusions qu'Arendt en tire. Ses conclusions conduisent à rejeter la théorie du Législateur et de la volonté générale, considérées comme des bases pour la création et la constitution de communautés politiques stables.

Pour Arendt, la fondation d'un corps politique est une tentative d'instituer la liberté dans le monde. Ces tentatives à l'époque moderne prennent la forme des grandes révolutions, particulièrement la révolution américaine et la révolution française.<sup>87</sup> Ces deux révolutions sont les prototypes des révolutions du dix-neuvième et du vingtième siècle. Elles sont pourtant arrivées à des résultats très différents : la révolution française a manqué son but et s'est terminée en catastrophe alors que la révolution américaine a

---

<sup>87</sup> Arendt, On Revolution, pages 28-29.

réussi, d'après Arendt, à fonder une république stable, créant un domaine public où il peut y avoir participation politique. Les problèmes auxquels ont été confrontées ces tentatives de fondation sont les mêmes que ceux que nous avons discutés chez Rousseau en lien avec la figure du Législateur : le problème de l'autorité et la difficulté d'instituer une société *ex nihilo*. Arendt rejette les conclusions de Rousseau, qui le poussent à se tourner vers un Législateur pour résoudre ces problèmes. Voyons pourquoi.

Les conditions de l'Amérique coloniale offraient une situation inédite pour fonder une nouvelle communauté. Les colons quittaient la mère patrie pour s'établir dans un monde inexploré qu'ils percevaient comme étant essentiellement vide. Ils amenaient avec eux un bagage culturel tout en se détachant des conditions sociales et économiques qui régnaient en Europe. La société américaine prérévolutionnaire s'est ainsi construite du bas vers le haut à travers des assemblées municipales et régionales qui sont devenues le lieu de l'action politique. Ces assemblées ne dépendaient pas des ordres du gouvernement colonial anglais, elles se fondaient lorsque les colons se promettaient les uns aux autres de vivre dans une communauté libre. Les décrets britanniques ne faisaient que légaliser ces structures qui s'étaient constituées par elles-mêmes. Cette situation a eu un impact colossal sur la formation de la république et le cours de la révolution, selon Arendt, surtout si on la compare avec celle de la France, où la destruction de la monarchie paraît conduire à une sorte d'état de nature, tellement la société était dépendante de l'État. Avec le pouvoir royal, ce sont en effet non seulement les privilèges et les restes du système féodal qui s'écroulent, mais aussi les trois états.

Avec la dissolution des organisations politiques qui pouvaient faire autorité, les masses pauvres de France se sont trouvées du jour au lendemain émancipées des liens

féodaux, de telle sorte que leur misère est devenue immédiatement un problème politique. L'avènement du problème économique et social indique un autre lien entre les deux révolutions : c'est seulement avec l'exemple d'une société sans pauvreté abjecte, en Amérique, que la question de la misère a pu être soulevée en Europe. Avant cet exemple, la pauvreté avait semblé être un problème inévitable dans toutes les sociétés humaines.<sup>88</sup> Le but de la révolution, la fondation de la liberté publique, a ainsi été court-circuité en France par les demandes très justifiables des pauvres pour un allègement de leurs misères qui apparaissaient soudainement comme un problème politique. Les théories de la volonté générale et de la volonté du peuple ont ainsi été englouties par le problème de la faim (problème apolitique, selon Arendt).

En Amérique, les choses se présentent tout autrement. Le peuple organisé en structures politiques offre déjà une base pour la création d'une république ; il n'a rien, comme cela semblait être le cas en France, d'une sorte d'entité apolitique dotée d'une capacité violente inouïe et dont la volonté est irraisonnable mais pourtant absolue. La création de la liberté publique reste, dans les écrits des Pères Fondateurs, le problème principal ainsi que la stabilité des structures qui l'assurent. Il faut également mentionner que le problème de la faim ne se pose pas de la même façon en Amérique coloniale, où les ressources naturelles ne manquent pas.

Ce qu'Arendt propose et qui nous intéresse pour notre thèse est ceci : la théorie du Législateur comme fondateur de la communauté et éducateur du peuple est non seulement superflue, elle est contraire au but de la fondation qui est la liberté publique. Arendt pense qu'il est impossible de créer un corps politique dont la source d'autorité se trouverait à être un Législateur dont on réaliserait la vision. Le Législateur comme force

---

<sup>88</sup> Arendt, On Revolution, page 23.

raisonnable qui détruit ce qui est la nature humaine pour créer un peuple politique lui paraît dans le contexte français devenir une justification pour les violences politiques qui se veulent fondatrices mais qui tournent en terreurs.

L'exemple de la révolution américaine dans On Revolution devient l'exemple idéal d'un corps politique formé non pas par des Législateurs mais par la raison humaine qui cherche la liberté publique. Ce n'est aucunement la volonté des Pères fondateurs qui donne sa légitimité et son autorité à la constitution mais bien la constitution elle-même, comme début, comme fondation et comme acte délibéré.<sup>89</sup> Arendt pense que cette idée, qu'elle qualifie de profondément romaine mais oubliée dans les siècles chrétiens, a été retrouvée par les auteurs de la constitution qui ne se voyaient pas comme des Législateurs mais comme des Fondateurs. Elle permet également de dissoudre le problème rousseauiste de la contingence des fondations politiques, entre autres parce qu'elle fait référence à la raison sans recourir à une intelligence supérieure qui a bien peu de chances d'apparaître.<sup>90</sup>

Dans l'exemple romain que les Américains étudient et imitent selon Arendt, l'autorité se trouvait dans le Sénat. Elle se fondait sur un lien constant avec les ancêtres qui avaient fondé la république. Le Sénat était le centre de l'autorité parce qu'il conservait un lien jamais rompu avec les débuts du corps politique et parce qu'il avait comme logique de maintenir et d'élargir les fondations des ancêtres. Il était pourtant bien compris que si l'autorité était dans le Sénat, le pouvoir était dans le peuple. Arendt insiste fortement sur la distinction entre force et pouvoir, la force est apolitique alors que le pouvoir est fondamental à la politique. Le pouvoir se constitue lorsque les individus

---

<sup>89</sup> Arendt, On Revolution, page 199.

<sup>90</sup> Arendt, On Revolution, pages 213-214.

acceptent d'agir ensemble et il est différent de la force pure, qui appartient à l'individu.<sup>91</sup>

Une constitution politique doit conserver le pouvoir qui appartient au peuple tout en cherchant à l'augmenter.

Les distinctions que l'exemple romain offre sont fondamentales à la compréhension d'Arendt de la révolution américaine et française et à ses conclusions critiques quant à la théorie du Législateur. Selon les conceptions révolutionnaires françaises plus ou moins inspirées de Rousseau, la force et l'autorité des lois venaient du peuple; c'est ce qui prend chez Rousseau le nom de la volonté générale. C'est cette idée d'avoir et l'autorité et la puissance dans la même entité qui causera tant de problèmes aux révolutionnaires parce qu'elle empêchera ce qu'Arendt considère comme la finalité de la révolution, la création d'une constitution libre.<sup>92</sup> Il sera impossible en France de décider d'une constitution qui dure, par suite de l'emphase mise sur l'unanimité de la volonté générale, de la violence des événements et du problème récurrent de la misère humaine.<sup>93</sup> Chez les Américains, au contraire, on considérera le pouvoir et l'autorité comme séparés. Le pouvoir qui naît des promesses mutuelles des colons aura à être conservé. Il provient de la participation politique, qui ne peut exister dans un vide et doit être assise sur une structure politique qui la conserve et l'élargit, tout en garantissant la liberté des individus et des citoyens. Le pouvoir ainsi compris sera inscrit dans la branche législative du gouvernement. L'autorité provient plutôt de la création même de la république et trouvera son siège dans la branche judiciaire.<sup>94</sup> Celle-ci prend la place du Sénat romain, le Sénat américain étant plutôt une des deux chambres législatives. La branche judiciaire existe

---

<sup>91</sup> Arendt, On Revolution, page 175.

<sup>92</sup> Arendt, On Revolution, page 142.

<sup>93</sup> Arendt, On Revolution, page 163. Arendt compare la volonté générale à un sable mouvant.

<sup>94</sup> Arendt, On Revolution, page 200.

pour protéger la constitution comme document fondateur et permet de lier la communauté à son début politique. Cette séparation du pouvoir et de l'autorité constitue une reprise de l'exemple romain dans des structures différentes.<sup>95</sup> La force des lois rattachées à l'autorité crée un espace public participatif qui conserve le pouvoir et l'élargit.

Dans cette séparation se lit également un rejet de la volonté générale rousseauiste qui place la puissance du peuple en dehors des institutions. De même, la constitution comme commencement qui fait autorité dans la cité est contraire à l'idée de Rousseau qui veut que le peuple puisse changer la forme de son gouvernement et ainsi refonder la cité continuellement. La constitution et les institutions qui en découlent sont des entités permanentes dans la cité, elles structurent la vie politique.

Arendt rejette également l'idée que l'individu doit s'identifier à la communauté au prix de son individualité car c'est au contraire cette individualité qui permet l'exercice de la raison à travers les débats qui animent la vie politique démocratique. La volonté qui supplante la raison est dangereuse pour la démocratie. Le concept de volonté générale absolue rend difficile l'existence de positions diverses parce qu'elle suppose une seule vraie position; se placer dans une position contraire à celle-ci est l'équivalent de renier son appartenance au peuple. Avec le rejet de la volonté générale, il faut ajouter qu'Arendt rejette la définition de la loi de Rousseau, reprenant plutôt la définition romaine de la loi comme relation entre deux entités. Parce que la communauté est composée d'individus, la loi régit leurs relations d'égaux à égaux, elle devient partie du monde qui est créé lorsque les humains s'assemblent et forment des communautés. La politique est création et conservation de ce monde dans lequel l'humain peut habiter et où il importe de conserver la capacité de participer et d'agir.

---

<sup>95</sup> Arendt, On Revolution, page 200.

Un certain contexte historique spécifique a créé la possibilité d'un concept comme celui de la volonté générale, source d'autorité assise dans l'existence du peuple comme siège de la souveraineté. Arendt pense que cette théorie a été déterminée historiquement par l'absolutisme européen. Dans la Grèce antique, par exemple, il n'était pas question d'un absolu apolitique, qui justifierait les lois et leur donnerait leur validité. Avec la montée du christianisme en Occident, on conçoit la loi positive comme étant liée à la loi divine, identifiée à la volonté de Dieu. Dans les absolutismes de l'époque de Rousseau, le monarque absolu relevait de Dieu, il était l'incarnation de la volonté divine dans les affaires humaines. Bien qu'il critique ce régime politique, Rousseau tente de remplacer cet absolu par un autre, soit le peuple, s'exprimant par la volonté générale.<sup>96</sup> Cette idée aura une grande influence sur la Révolution française. La Révolution elle-même, comme expression de la volonté populaire, devient l'absolue source des lois.<sup>97</sup> Cette volonté du peuple étant instable, elle a dû être compensée par une dictature qui tint le rôle du Législateur en tentant de former un peuple politique. En toute logique, on a aussi tenté de surmonter le problème causé par le caractère constamment changeant de la volonté du peuple par un appel au divin, susceptible d'asseoir l'autorité dans un ailleurs. Arendt ne peut que rejeter cette solution, son analyse de la Révolution française montre que les appels désespérés à l'Être Suprême de Robespierre ont produit de médiocres résultats.<sup>98</sup>

Le problème, en définitive, tient dans l'absence d'autorité constitutive du gouvernement révolutionnaire. Arendt le résume ainsi:

The great and fateful misfortune of the French Revolution was that none of the constituent assemblies could command enough authority to lay down the law of the land; the

---

<sup>96</sup> Arendt, On Revolution, page 156.

<sup>97</sup> Arendt, On Revolution, page 183.

<sup>98</sup> Arendt, On Revolution, page 184-185.

reproach right leveled against them was always the same: they lacked the power to constitute by definition; they themselves were unconstitutional. Theoretically, the fateful blunder of the men of the French Revolution consisted in their almost automatic, uncritical belief that power and law spring from the selfsame source. Conversely, the great good fortune of the American Revolution was that the people of the colonies, prior to their conflict with England, were organized in self-governing bodies, that the revolution – to speak the language of the eighteenth century – did not throw them into a state of nature, that there never was any serious questioning of the *pouvoir constituant* of those who framed the state constitutions and, eventually, the Constitution of the United States. What Madison proposed with respect to the American Constitution, namely, to derive its ‘general authority... entirely from the subordinate authorities’, repeated only on a national scale what had been done by the colonies themselves when they constituted their state government.<sup>99</sup>

Arendt conclut de tout ceci que la liberté politique reste l’objectif de la politique ; la liberté passe par la capacité de légiférer pour soi-même mais à travers des institutions constitutionnelles pouvant être réformées.<sup>100</sup> Même si les moments de fondation restent toujours des événements rares et inattendus, même s’il y a toujours un élément de contingence et d’arbitraire dans la fondation de communauté humaine parce qu’il s’agit des moments qui brisent avec le passé, la théorie d’Arendt tente pourtant de montrer que sans l’apparition d’une figure extraordinaire et sans appel au divin, il est possible de fonder des sociétés stables et libres. Une communauté d’individus agissant ensemble permet une meilleure protection contre l’arbitraire qu’une volonté générale toujours changeante et si facilement corruptible. Arendt critique ainsi directement Rousseau:

Here incidentally, we may also see the authentic source of the much misunderstood of American version of the then current belief in the perfectibility of man. Before American common philosophy fell prey to Rousseauan notions in

---

<sup>99</sup> Arendt, *On Revolution*, page 165.

<sup>100</sup> Arendt, *On Revolution*, page 202.

these matters – and this did not happen prior to the nineteenth century – American faith was not at all based on a semi-religious trust in human nature, but on the contrary, on the possibility of checking human nature in its singularity by virtue of common bonds and mutual promises. The hope for man in his singularity lay in the fact that not man but men inhabit the earth and form a world between them. It is human worldliness that will save men from the pitfalls of human nature. And the strongest argument, therefore, John Adams could muster against a body politic dominated by a single assembly was that it was ‘liable to all vices, follies and frailties of an individual.’<sup>101</sup>

Dans ces quelques lignes, Arendt résume toutes les critiques qu’elle adresse à Rousseau : le rejet de la volonté générale qui est l’unique souveraine, de l’individu naturel solitaire et l’idée qu’un Législateur soit l’auteur du monde dans lequel les humains vivent.

Ce qu’Arendt ajoute à notre critique est l’analyse d’une situation alternative de fondation, qui est la Révolution américaine. Indépendamment du développement politique ultérieur de cette nation, la possibilité d’analyser clairement un moment de fondation politique dévoile des réalités qui étaient inaccessibles à Rousseau.<sup>102</sup> Les conditions de la révolution américaine étaient sans précédent et la constitution n’a fait que légaliser une situation et une structure politique préexistante. L’idée que le pouvoir se développe par les promesses mutuelles existait avant la Révolution et elle n’a fait que s’actualiser dans une union fédérale.<sup>103</sup> À aucun moment le Législateur ne fut nécessaire. La loi fondamentale fut ainsi écrite par des Fondateurs et non des Législateurs. La constitution américaine ne venait pas de l’extérieur, elle a été créée à partir des expériences concrètes. Ces hommes ont sondé la tradition politique occidentale, particulièrement les exemples grecs et romains, pour en retenir les leçons applicables à

---

<sup>101</sup> Arendt, On Revolution, page 175.

<sup>102</sup> Arendt, On Revolution, page 204.

<sup>103</sup> Arendt, On Revolution, pages 172-174.

la fondation d'un nouveau corps politique.<sup>104</sup> Leur travail ne découle pas d'une sagesse extraordinaire provenant de grandes âmes qui aiment le peuple sans ressentir les passions humaines, il se résume en une étude approfondie d'exemples de républiques passées où l'autorité et la liberté ont été fondées et préservées.

---

<sup>104</sup> Arendt, On Revolution, page 204.

## **Conclusion**

Selon Hannah Arendt, la fondation n'est donc pas nécessairement une destruction du passé, comme pour le Législateur qui excise les éléments de l'état de nature, elle est un début qui trouve sa source dans le passé. La conclusion que nous pouvons tirer des arguments d'Arendt est que le Législateur est une figure inutile, car la fondation génère sa propre stabilité. Le Législateur comme solution au problème de la fondation apparaît plutôt comme une sorte d'esquive. Selon Arendt, Rousseau entremêle le besoin moderne hérité des absolutismes d'un absolu avec les exemples antiques de fondation réalisée par un seul individu.

Faut-il pour autant rejeter la théorie de Rousseau ? Ce serait oublier qu'elle offre d'indéniables éléments riches et pertinents. Les critiques des conceptions politiques précédentes, par exemple, placent la liberté publique au centre même de la cité. Les justifications de Hobbes et de Pufendorf de régimes monarchiques où l'autorité du prince est le seul critère d'un bon régime ont fait plus de tort à la liberté politique que l'emphase de Rousseau sur une volonté générale instable. Rousseau sépare également le divin du fonctionnement de la communauté même s'il mentionne sa nécessité dans le travail du Législateur.

Cela dit, la figure du Législateur chez Rousseau demeure très critiquable, selon nous. Nous pensons comme Arendt que la présence d'un Législateur extraordinaire n'est pas la solution requise pour fonder et maintenir l'autorité politique. Mais le fondement de la difficulté réside moins dans le besoin d'absolu lui-même que dans l'individualité radicale associée à l'individu naturel. Si on suit Platon et Arendt, entre autres, la difficulté de fonder un individu absolument libre dans une communauté n'existe jamais

comme Rousseau le suggère. L'être humain vit constamment en communauté, son état naturel n'a jamais été un état complètement solitaire. Le Législateur dans la forme que Rousseau lui donne répond donc à un problème qui n'existe pas. L'acte de fondation n'est jamais sans précédent, il est une refondation d'une instance politique antérieure et il n'a donc pas besoin de la sagesse quasi divine du Législateur.

La théorie de Rousseau est une tentative de refonder la place de la liberté dans des communautés politiques nouvelles. Rousseau a dû remonter loin dans les annales de l'Histoire pour trouver des exemples de cités humaines qui alliaient liberté et autorité dans les affaires politiques car l'existence de cités contemporaines libres, comme sa Genève natale, relevait plutôt de l'exception. La réintroduction de la liberté politique dans le contexte européen monarchique demandait cette référence à un passé lointain. Comme nous l'avons vu, les autres penseurs politiques appartiennent au même contexte intellectuel, sauf peut-être Locke, accordaient beaucoup plus d'importance à la question de l'autorité qu'à celle de la liberté.

L'autorité et la liberté sont des concepts qui s'associent difficilement. L'autorité suppose que, par définition, il y a des actions qui sont valables et d'autres qui ne le sont pas. L'autorité est également la possibilité justifiée pour un individu de déterminer le comportement d'un autre, empêchant le plein exercice de sa liberté. Rousseau répond en tentant une re-conceptualisation des deux termes et cette refonte des concepts influe directement sur la figure centrale de notre recherche, le Législateur.

La liberté devient la capacité de se donner ses propres lois et de n'obéir qu'à soi-même. Au niveau individuel, cette idée se nommerait indépendance et demanderait l'absence de volonté extérieure dictant les actes de chacun. Cette liberté,

quoiqu'importante, ne correspond pas à la liberté politique. Cette dernière, chez Rousseau, se définit comme la relation double que l'individu entretient avec le tout, étant à la fois partie du Souverain et sujet de ce même Souverain. À travers l'intermédiaire de la communauté, l'individu se donne des lois qu'il juge être valables pour tous.

L'autorité, elle, appartient au peuple, il est le seul qui soit capable de justifier les actions coercitives qui peuvent être nécessaires dans un État. Dans la double relation entre l'individu et la communauté, la participation à l'activité législative sous-entend un consentement à obéir aux lois. Dans la cité de Rousseau, le peuple occupe tout l'espace politique, toutes les activités sont liées à sa souveraineté. Les lois dépendent de la volonté commune de tous et les actions du gouvernement mettent en action ces lois. La volonté générale du peuple est le seul justificatif pour toute action publique dans la cité. La liberté de l'individu passe par la liberté de ce peuple à instituer la cité, selon une volonté que Rousseau a nommé générale.

Le Législateur est directement lié à la refonte des concepts d'autorité et de liberté parce qu'il répond à un problème important, celle de la fondation de l'autorité à partir de l'état de nature solitaire libre. C'est sur ce point que les deux concepts entrent en conflit dans la pensée de Rousseau car l'état de nature écarte la possibilité même de l'autorité. Ainsi, en conceptualisant cet état de liberté auquel on fait référence pour juger le présent, d'autres difficultés apparaissent. L'état de nature où l'humain ne connaît pas les autres et où il n'a pas encore la raison rend la fondation politique impossible.

Le Législateur nous semble être la seule issue possible à cette aporie dans la théorie de Rousseau mais elle tient du miracle. Le rapport qui s'établit entre une masse humaine abrutie qui reçoit le don extraordinaire de la sagesse sans pareil du Législateur et

celui-ci paraît ressortir d'une intervention divine plutôt que de la nécessité politique. La théorie qui réaffirme l'inaliénabilité de la liberté humaine doit alors se référer à quelque chose d'extérieur à la nature pour expliquer le développement politique. C'est le point central que nous avons critiqué dans notre quatrième chapitre en nous attardant au problème de la contingence.

Du point de vue normatif, il nous semble qu'il faut rejeter le Législateur malgré la nécessité de son oeuvre dans la théorie de Rousseau. Le problème auquel le Législateur répond est seulement présent dans un moment hypothétique, dans un état qui aurait pu ne pas exister d'après Rousseau. Par la socialisation et les premières communautés politiques, l'individu sort de l'état animal qui l'empêchait de raisonner assez pour instituer des cités fondées sur des lois. Comme nous l'avons vu chez Arendt, les fondations qui suivent ne peuvent qu'être comprises comme des refondations et elles bénéficient de tout le développement humain passé. Cette idée de refondation est même présente dans les exemples historiques fournis par Rousseau : Lycurgue ne fonde pas Sparte, il réorganise la cité et lui donne un nouveau système de lois pour réformer la situation politique. On est bien loin du Législateur à la grande âme qui crée le peuple.

Ce que le Législateur nous apparaît être dans le Contrat social est un vestige de l'idée que nous avons repérée souvent dans les écrits de Rousseau, qui veut que certaines entités soient à la base de leur propre existence. La raison individuelle du Législateur est la source de la raison chez les citoyens, la volonté générale est présente dans le contrat social qui fonde cette volonté générale et ainsi de suite. Cette idée que toute chose repose sur quelque chose d'autre qui existe en soi, quelque chose d'absolu, est difficile à défendre lorsqu'elle est appliquée à la politique. Rousseau rejette les monarchies de droit

divin en mettant le peuple à la place du monarque, mais cette notion même de peuple tient difficilement. Alors qu'on pouvait affirmer que Dieu précédait toute chose parce qu'il en était le créateur, le peuple doit lui-même être créé et c'est ainsi qu'apparaît le Législateur.

Nous avons conclu que le Législateur était une solution au problème de la contingence mais qu'il était lui-même source de contingence. Nous avons rejeté la théorie du Législateur comme étant inutile, mais il ne faut pas disqualifier toute la théorie rousseauiste pour autant. Il est important de souligner que les efforts de Rousseau vont dans le sens d'une vision démocratique et libre de la cité humaine. Le Législateur, malgré les difficultés théoriques et pratiques que nous avons exposées, reste une tentative de théoriser la fondation qui produit la liberté humaine dans le domaine privé et public.

Il nous semble cependant que la critique que nous avons tirée d'On Revolution à ce sujet est très pertinente. Il faut mettre l'accent sur la conclusion d'Arendt qui rejette à la fois l'ancrage de la liberté dans la pure contingence et le besoin d'un absolu.

L'exemple qu'elle propose des États-Unis nous rappelle plutôt le pragmatisme des Considérations sur le gouvernement de Pologne que la théorie du contrat social présentée dans les écrits philosophiques de Rousseau. Les éléments comme l'état de nature et la liberté naturelle de l'humain apparaissent beaucoup moins dans le cas de la Pologne et le projet se concentre plutôt sur la question de la vie en commun des citoyens. Cette vie en commun permet la cohérence politique qui assure la stabilité de la communauté et de l'État. Les institutions politiques que Rousseau propose permettent une souveraineté du peuple tout en tenant compte des conditions historiques et internationales du pays. Ce qui rapproche la critique d'Arendt de cette œuvre de Rousseau est la place beaucoup plus

restreinte qui est alors accordé à la contingence. Puisque la communauté existe déjà sous une certaine forme et qu'elle possède déjà un certain nombre de structures, la fondation, ou comme dirait Arendt la refondation, est un exercice qui ne requiert pas de références à un extérieur qui puisse asseoir l'autorité pré-politique de cette refondation.

Le travail du Législateur dans les Considérations sur le gouvernement de Pologne devrait être comparé à celui du Législateur de Platon, qui est plutôt un éducateur et un réformateur. Il s'agit de prendre l'existence actuelle de la communauté et de faire des lois qui stabilisent les relations dans des institutions politiques. La vision présentée ici est plus proche du rôle qu'Arendt donne aux Fondateurs de la république américaine, qui unissaient des communautés déjà organisées dans une république fédérale. Dans les deux cas, il s'agit d'un travail raisonnable qui cherche la forme idéale de vie politique pour un peuple particulier et l'inscrit dans des institutions.

C'est dans ce modèle qu'il nous offre lui-même que l'opérationnalisation de la théorie de Rousseau peut être pensée. Le travail de réforme évite le problème de la contingence ainsi que celui de la place miraculeuse accordée au Législateur. La fondation de la liberté politique de la Pologne est plus commune que la pureté de la volonté générale qui s'exprime directement dans les lois. La réforme est également un événement beaucoup plus commun que la fondation pure d'une nouvelle communauté. Même chez Platon, les fondations nouvelles n'existaient pas et les Législateurs étaient des réformateurs.

Nous pouvons donc conclure que la figure du Législateur présente dans le Contrat social doit être mise en rapport et contrastée avec le pragmatisme présenté par les Considérations sur le gouvernement de Pologne. La liberté politique reste l'objectif

principal de la théorie politique et elle se trouve dans la réforme des institutions et de l'éducation pour permettre une vie politique publique active. L'institution encadre l'activité et permet l'exercice de la liberté dans la cité en modérant la volonté générale et ainsi fonde une démocratie durable et stable.

## **Bibliographie**

### **De Jean-Jacques Rousseau**

- Rousseau, Jean-Jacques, Discours sur l'origine de l'inégalité dans Œuvres Complètes, tome 3, Paris, La Pléiade, 1964, pages 111-223.
- Rousseau, Jean-Jacques, Du Contrat social dans Œuvres Complètes, tome 3, Paris, La Pléiade, 1964, pages 351-470.
- Rousseau, Jean-Jacques, Du Contrat Social (1<sup>ère</sup> version) dans Œuvres Complètes, tome 3, Paris, La Pléiade, 1964, pages 281-346.
- Rousseau, Jean-Jacques, Sur le Gouvernement de Pologne dans Œuvres Complètes, tome 3, Paris, La Pléiade, 1964, page 953-1041.

### **Sur Rousseau**

- Bruyneel, Kevin, « Dualism, tensions, and the Legislator's role in the political theory of Jean-Jacques Rousseau », Communication présentée à la Canadian Political Science Association Conference à l'Université Brock, Juin 1996.
- Derathé, Robert, Introduction à Du Contrat Social dans Œuvres Complètes, tome 3, Paris, La Pléiade, 1964, pages XCI-CXV.
- Derathé, Robert, Introduction à la première version du Contrat social dans Œuvres Complètes, tome 3, Paris, La Pléiade, 1964, pages LXXXII-XC.
- Derathé, Robert, Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1992.
- Derathé, Robert, Le rationalisme de J. J. Rousseau, Paris, Presses universitaires de France, 1948.
- Ellenburg, Stephen, Rousseau's political philosophy, New York, Cornell University Press, 1976.
- Fabre, Jean, Introduction à Sur le Gouvernement de Pologne dans Œuvres Complètes, Tome 3, Paris, La Pléiade, 1964, page CCXVI-CCXLV.
- Gagnebin, Bernard, « Le Rôle du Législateur dans les conceptions politiques de Rousseau » dans Études sur le Contrat Social de Jean-Jacques Rousseau, Paris, Les Belles Lettres, 1964, pages 278-290.
- Honig, Bonnie, « Foreignness, democracy and the Law », Strategies, Volume 13, Numéro 2, 2000, pages 221-238.
- Plattner, Marc, Rousseau's state of nature, Dekalb, Northern Illinois University press, 1979.
- Rodet, Henri, Le contrat social et les idées politiques de Jean-Jacques Rousseau, Paris, Édition Arthur Rousseau, 1909.

### **Autres**

- Arendt, Hannah, On Revolution, London, Penguin Books, 1990.
- Aristote, Politics, New York, Dover Editions, 2000.
- Hobbes, Thomas, Leviathan, London, Penguin Books, 1985.
- Locke, John, Traité du gouvernement civil, Paris, Flammarion, 1992.
- Platon, Les Lois, tome 1 et 2, Paris, Flammarion, 2006.