

Zeitschrift: Bulletin d'information : études et documents / Association des amis de Jean-Jacques Rousseau

Herausgeber: Association des amis de Jean-Jacques Rousseau

Band: - (1993)

Heft: -: La ville s'étend sur tout le pays : actes du colloque. Rousseau, Neuchâtel et l'Europe

Artikel: L'antinomie des concepts dans la pensée politique de Jean Jacques Rousseau

Autor: Hoffmann, Paul

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-1080259>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 04.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Paul Hoffmann

*L'ANTINOMIE DES CONCEPTS DANS LA PENSÉE
POLITIQUE DE JEAN JACQUES ROUSSEAU*

De nombreux auteurs (entre autres Egon Reiche, Franz Hayman, Anatole Choulguine, Bronislaw Baczko, Victor Goldschmidt¹) ont souligné l'opposition, chez Rousseau, entre le concept de devoir civique et les requêtes universelles du sentiment d'humanité, la contradiction interne d'une pensée qui prétend fonder une anthropologie idéaliste et qui exalte les particularismes de nature communautaire, en quoi l'histoire nous a appris à voir les premières formes du nationalisme et de l'ethnocentrisme. Tout se passe, dans le système de Rousseau, comme si la liberté, qui est à la base de la justice et de la légitimité du pouvoir, dans la société civile, ne pouvait être réalisée sinon dans sa dimension politique, à l'intérieur de struc-

¹ Egon Reiche, *Rousseau und das Naturrecht*, 1935. Fritz Haymann, *Weltbürgertum und Vaterlandsliebe bei Rousseau*, 1924. Anatole Choulguine, «Les Origines de l'esprit nationaliste moderne et Jean-Jacques Rousseau», *Annales JJR*, t. XXVI, 1937, p. 9-238. Bronislaw Baczko, *Rousseau: solitude et communauté*, trad. fr. 1974. Victor Goldschmidt, *Anthropologie et politique, les principes du système de Rousseau*, 1974. A quoi il faut, bien entendu, ajouter les notes et commentaires donnés par Jean Starobinski, Robert Derathé, Jean-Daniel Candaux, Jean Fabre, Pierre Burgelin, dans l'édition des *Œuvres complètes* de Rousseau, dans la Pléiade.

tures sociales closes et qu'à l'échelle de l'humanité, comprise comme une totalité ouverte, non institutionnalisée, ni la justice ni la liberté ne pussent s'accomplir. Aussi bien Rousseau nie-t-il que l'homme, tel que l'histoire l'a fait, soit capable spontanément de concevoir le caractère impératif de la bienveillance de l'homme pour l'homme. L'émergence de la conscience est tardive en l'homme selon Rousseau et qui subit l'aventure de sa propre dépravation; elle est liée au développement préalable de sa raison. Le droit naturel (tel que l'a défini la tradition philosophique et juridique depuis Platon et Aristote) n'a pas, à ses yeux, force de loi. Certes, le sentiment d'humanité plonge ses racines dans la pitié primitive; mais celle-ci a été affaiblie et offusquée par le phénomène de la socialisation. Ce n'est qu'idéalement et, comme le dit Rousseau, dans «quelques grandes âmes cosmopolites» seulement (les remarques de Rousseau sur le chrétien authentique trouvent ici leur plus juste éclairage), que l'humanité réalise les devoirs d'une justice qui n'aurait pas besoin de la garantie de sa réciprocité pour se manifester comme une pure générosité. Un tel idéal, selon Rousseau, ne saurait être érigé en norme civique. Tout au plus peut-il commander, dans l'ordre du privé, aux relations intersubjectives. Il est sans emploi dans la logique du réalisme politique de Rousseau qui apparaît, dans toute sa force, dans sa critique du *Projet de paix perpétuelle* de l'abbé de Saint-Pierre². Entre les Etats règne l'état de guerre (conformément aux schémas hobbiens). L'établissement d'une confédération des nations d'Europe se heurtera

² OC III, *Ecrits sur l'abbé de Saint-Pierre*, en particulier p. 591-600.

toujours à des obstacles invincibles: d'abord, aux pesanteurs de l'histoire, à tout un passé de tensions et de conflits, par l'effet de quoi se sont établies des inégalités irrémédiables et s'est invétérée une défiance réciproque insurmontable. Il n'y a pas d'analogue pensable du contrat social sur le plan des rapports interétatiques. Dans sa définition de l'esprit civique, par quoi les institutions de l'Etat du contrat sont vivifiées et conservées, Rousseau affirme l'idée de l'antinomie des notions de civisme et d'humanité. Précisément parce que les menaces extérieures, qui pèsent sur la cité, imposent que son unité et sa cohésion soient les plus grandes.

1 Paradoxalement (mais le paradoxe, chez Rousseau, est l'expression d'une vérité fondamentale), le politique³ est, à la fois, nécessaire et précaire. Nécessaire, précisément, parce qu'incessamment contredit. Aussi bien la contradiction est-elle sans remède entre la socialisation (qui agit comme un ferment permanent de corruption⁴) et le politique, qui vise à créer, par art, le modèle d'un état civil de liberté où le pouvoir soit doté de légitimité. En sorte que Rousseau a pu décrire, dans le *Contrat social*, les modes d'une dégradation continue du système institutionnel par

³ Je précise que j'emploie systématiquement cet adjectif substantivé dans le sens que lui donne Julien Freund, dans son livre *L'Essence du politique*, 1965. Il désigne tout ce qui relève de façon spécifique des institutions, de leur esprit et des modes de leur fonctionnement.

⁴ Voir Pierre Burgelin, «Le Social et le politique chez Rousseau», dans *Etudes sur le «Contrat social» de Rousseau*, Actes des journées d'étude de Dijon, Publications de l'Université de Dijon, 1964, p. 165-176.

l'effet des passions qu'il a justement pour fin de corriger et de réprimer. Il a cherché les moyens de pallier cette fatalité de la désagrégation du corps politique, qu'il a vue à l'horizon de tout établissement humain, par le recours à des adjuvants du civisme qui eussent assez de force pour contrecarrer les passions particulières. S'il a cru les trouver dans la crainte religieuse et dans l'esprit communautaire, c'est parce que c'étaient là des passions encore.

Examinons en un premier temps la question de la fonction de la religion, dans le système du *Contrat social*⁵. Elle s'y trouve annexée au politique. Cela, Rousseau n'a pu le faire, sinon au prix d'une restriction importante de ses significations et d'une sorte de détournement de la notion du sacré à des fins de civisme. En conséquence de quoi il a été conduit à opérer un clivage dans les concepts: d'abord, dans celui du religieux, distinguant le for intérieur, qui est purement spirituel et sur quoi le souverain n'a nul droit de contrôle (mais il faut ajouter aussitôt: pourvu qu'il soit sans effet sur les comportements civiques), du for externe, que régissent les prescriptions de la religion civile. Ensuite, à l'intérieur du concept de sociabilité, opposant son sens général (qui seul est pertinent, selon l'esprit de l'évangélisme et qui s'identifie à une bienveillance à l'égard de tous les hommes) à son sens particulier et politique. Il a défini les caractères et les conditions d'une sociabilité restreinte, imposée par les requêtes de la vie civile. Il a proclamé non pas seulement inefficaces, mais périlleuses pour la sûreté de la cité l'idéal d'une sociabilité universelle:

⁵ Voir le *Contrat social* (abr. CS), OC III, livre IV, chap. 8.

[...] loin de taxer le *pur* Evangile d'être pernicieux à la société je le trouve, en quelque sorte, trop sociable, embrassant trop tout le genre humain pour une Législation qui doit être exclusive⁶.

Rousseau fait totale l'antinomie entre les deux types de société, l'ouvert et le clos. Pour lui, l'esprit du christianisme est absolument contraire à la liberté prise en son sens politique et le politique est posé par lui comme la seule condition de réalisation de la liberté, dans l'ordre de l'histoire. Celui qui est désigné comme l'étranger se trouve exclu du bénéfice de la liberté et de la justice. La morale évangélique se trouve comme frappée d'indignité dans la cité, dès là qu'elle ne saurait inspirer que les devoirs d'une éthique en quelque sorte surérogatoire et inapplicable dans l'ordre du civisme. Le sentiment d'humanité est un esprit de «modération», d'«indulgence», de «charité» que Rousseau incline à définir comme un esprit d'indifférence à la liberté⁷. Or, le monde est soumis à la fatalité de l'état de guerre⁸ et la liberté y est menacée de toutes parts. De telle sorte que s'impose la nécessité d'une garantie efficace de la liberté des individus. Telle est la finalité des lois et, d'abord, de la vertu civique qui confère à celles-ci leur autorité:

Le patriotisme et l'humanité sont [...] deux vertus incompatibles dans leur énergie, et surtout chez un peuple entier. Le législateur qui les voudra toutes deux n'obtien-

⁶ *Lettres écrites de la Montagne* (abr. *LM*), I, OC III, p. 706.

⁷ Voir *Fragments politiques* XI, n° 4, OC III, p. 536.

⁸ Voir *Que l'état de guerre naît de l'Etat social*, OC III, p. 607.

dra ni l'une ni l'autre: cet accord ne s'est jamais vu; il ne se verra jamais, parce qu'il est contraire à la nature [...] ⁹.

Sans doute, dans le *Contrat social* (IV, 8), Rousseau prend-il soin de distinguer la religion civile des religions nationales de l'Antiquité. Mais, montrant ce que réalisaient les religions nationales, il ne laisse pas de définir quels objectifs il assigne à la religion de la cité du *Contrat*:

[la religion nationale] réunit le culte divin et l'amour des loix et [fait] de la patrie l'objet de l'adoration des Citoyens [...] ¹⁰.

Sans doute, encore, Rousseau déclare-t-il mauvaise la superstition, qui est l'un des périls prochains de toute religion; dangereuses, l'intolérance et la cruauté. Mais l'annexion du religieux au politique ne laisse pas, dans la logique de sa pensée, d'autoriser, mieux: de légitimer cet amour passionné, exclusif, du citoyen pour sa cité; de lui donner une caution surnaturelle. La religion civile se trouve privée de cette dimension intérieure qui est le propre d'une religion purement spirituelle et qui est comme le garde-fou de la passion.

Rousseau lui-même, dans une note du 4^e livre de l'*Emile*, (OC IV, p. 632-633), opposant le scepticisme philosophique à la religion, dit l'utilité qu'il y a, en vue du parfait accomplissement des fins du politique, à faire du civisme une passion:

⁹ LM I, note de Rousseau, OC III, p. 706.

¹⁰ CS IV, 8, OC III, p. 464-465. Voir sur ces questions, Henri Gouhier, «La religion du Vicaire savoyard dans la cité du 'Contrat social'», *Les Méditations métaphysiques de Rousseau*, 1970, p. 244-258.

Le fanatisme, quoique sanguinaire et cruel, est pourtant une passion grande et forte qui élève le cœur de l'homme, qui lui fait mépriser la mort, qui lui donne un ressort prodigieux [...]; au lieu que l'irréligion et en général l'esprit raisonneur et philosophique [...] avilit les âmes [...], sape [...] les vrais fondemens de toute société [...].

La suite de la note montre bien que Rousseau entend définir les avantages de la passion religieuse, qu'il annexe au civisme. En sorte que je suis autorisé à la corréler au chapitre sur la religion civile¹¹. Concluons sur ce point: la religion civile est une notion hybride, contradictoirement spirituelle et particulière, générale dans ses dogmes et exclusive dans son application; elle fait aimer les devoirs, mais ces devoirs sont propres à la cité. Rousseau affirme qu'elle peut se concilier avec les croyances et les opinions que les citoyens pourraient avoir *in foro interno*. Ce disant, il ne fait autre chose sinon masquer l'antinomie qui ne laisse pas de subsister entre les deux religions externe et interne, ouverte et close. En fait, la logique de sa pensée politique ne souffre aucun adoucissement, nul compromis à l'intérieur d'elle-même.

¹¹ Voici deux autres textes encore: «[la religion de l'homme ou le christianisme] n'ayant nulle relation particulière avec le corps politique [...], loin d'attacher les cœurs des Citoyens à l'Etat [...] les en détache [...]: je ne connois rien de plus contraire à l'esprit social» (CS IV, 8, OC III, p. 465). «Comment ne voyez-vous pas qu'il n'y a que de grandes passions qui fassent de grandes choses et que qui n'a d'autre passion que celle de son salut ne fera jamais rien de grand dans le temporel?» (Lettre à Usteri du 18 juillet 1763, CC XVII, n° 2825, p. 63.)

- 2 [la loi la plus importante de toutes] ne se grave ni sur le marbre ni sur l'airain, mais dans le cœur des citoyens; [elle] fait la véritable constitution de l'Etat ; [elle] prend tous les jours de nouvelles forces; [...] lorsque les autres loix vieillissent ou s'éteignent, elle les ranime ou les supplée, [elle] conserve un peuple dans l'esprit de son institution, et substitue insensiblement la force de l'habitude à celle de l'autorité. Je parle des mœurs, des coutumes, et sur-tout de l'opinion [...] ¹².

Dans ce texte, Rousseau définit la loi qui donne selon lui véritablement force de loi aux lois et qui a pour effet que les hommes y obéissent heureusement et, pour ainsi dire, machinalement. «Les mœurs, clé de voûte» du politique: cette formule de Rousseau, que l'on trouve dans le même chapitre du *Contrat*, témoigne de ce constant souci, chez lui, de découvrir quels moyens, hors de la sphère du politique, en pourraient accomplir les requêtes de façon immédiate et plus parfaitement que n'y sauraient réussir aucune institution ni nulle loi (aussi bien toute institution contredit-elle à la «force des choses» ¹³). La sacralisation de la loi est l'un de ces moyens, je l'ai montré. Il y a en d'autres.

Placer la loi «dans le cœur de l'homme» serait, en quelque manière, un moyen insensible de la mettre *au-dessus de l'homme* (pour reprendre l'expression de Rousseau, dans sa lettre au marquis de Mirabeau du 26

¹² CS II, 12, OC III, p. 394.

¹³ CS II, 11, OC III, p. 392.

juillet 1767¹⁴ et qu'il a reprise dans ses *Considérations sur le gouvernement de Pologne*); de lui conférer cette autorité à la fois absolue et nulle qui neutraliserait la force des passions, sans qu'elle soit pour autant ressentie comme opprimante. Dresser une plus forte passion contre les passions: telle est la voie vers laquelle Rousseau dirige le

¹⁴ Voir la lettre au marquis de Mirabeau du 26 juillet 1767, CC XXXIII, n° 5991: Rousseau y revient sur une de ses idées essentielles, qu'il avait exposée, déjà, dans le chapitre 2 de la première version du CS: les lois naturelles sont dépourvues de tout caractère d'évidence immédiate; a fortiori, de toute autorité dans la pratique. Elles doivent être nécessairement suppléées par les lois civiles (CS II, 6), qui sont particulières et qui, au surplus, ne laisseront pas d'être éludées. Le problème central est celui que Rousseau n'a cessé de se poser sur l'urgence d'une autorité politique absolue et sur son impossibilité, en termes de légitimité: «Voici, dans mes vieilles idées, le grand problème en Politique, que je compare à celui de la quadrature du cercle en Géométrie [...]: *Trouver une forme de Gouvernement qui mette la loi au-dessus de l'homme.* [...] Si malheureusement cette forme n'est pas trouvable, et j'avoue ingénument que je crois qu'elle ne l'est pas, mon avis est qu'il faut passer à l'autre extrémité et mettre tout d'un coup l'homme autant au-dessus de la loi qu'il peut l'être, par conséquent établir le despotisme arbitraire et le plus arbitraire qu'il est possible: je voudrais que le despote pût être Dieu. En un mot, je ne vois point de milieu supportable entre la plus austère Démocratie et le hobbisme le plus parfait: car le conflit des hommes et des loix, qui met dans l'Etat une guerre intestine continuelle, est le pire de tous les Etats politiques. Mais les Caligula, les Nérons, les Tibères!... Mon Dieu!... je me roule par terre, et je gémis d'être homme» (CC, *loc. cit.*, p. 240). Rousseau exprime le même doute dans les *Considérations sur le gouvernement de Pologne*: «Il est impossible d'en faire [i.e. des lois] dont les passions des hommes n'abusent pas [...]. Prevoir et peser tous ces abus à venir est peut-être une chose impossible à l'homme d'Etat le plus consommé. Mettre la loi au-dessus de l'homme est un problème en politique, que je compare à celui de la quadrature du cercle en géométrie» (OC III, p. 955).

législateur, afin qu'il puisse pallier les échecs immanquables du politique:

Il n'y aura jamais de bonne et solide constitution que celle où la loi régnera sur les cœurs des citoyens. Tant que la force législative n'ira pas jusques là, les loix seront toujours éludées. Mais comment arriver aux cœurs?¹⁵

Une déférence qui fût spontanée, passionnée, à la loi aiderait à satisfaire à l'obligation de l'obéissance civique et, à la limite, la suppléerait, comme le dit Rousseau, et la rendrait, en quelque sorte, inutile. Certes, les textes les plus explicites, à ce sujet, se lisent dans les *Considérations sur le gouvernement de Pologne*¹⁶: aussi bien, s'agissait-il

¹⁵ OC III, p. 955.

¹⁶ «Par où donc émouvoir les cœurs, et faire aimer la patrie et ses loix? L'oserai-je dire? par des jeux d'enfans; par des institutions oiseuses aux yeux des hommes superficiels, mais qui forment des habitudes cheries et des attachemens invincibles» (OC III, p. 955). «Tous [les anciens législateurs] chercherent des liens qui attachassent les Citoyens à la patrie et les uns aux autres, et ils les trouvèrent dans des usages particuliers, dans des ceremonies religieuses qui par leur nature étoient toujours exclusives et nationales [...], dans des jeux qui tenoient beaucoup les citoyens rassemblés [...], dans des spectacles qui, leur rappelant l'histoire de leurs ancêtres [...], interessoient leurs cœurs, les enflamoient d'une vive émulation, et les attachoient fortement à cette patrie dont on ne cessoit de les occuper» (p. 958). «Il faut maintenir, rétablir ces anciens usages, et en introduire de convenables, qui soient propres aux Polonois. Ces usages [...] auront toujours l'avantage d'affectionner les Polonois à leur pays et de leur donner une répugnance naturelle à se mêler avec l'étranger. [...] il faut inventer des jeux, des fêtes, des solemnités qui soient si propres [à la Pologne] qu'on ne les retrouve dans aucun autre [pays]» (p. 962-963). «C'est l'éducation qui doit donner aux ames la force nationale, et diriger tellement leurs opinions et leurs gouts, qu'elles soient patriotes

là, pour Rousseau, de dire à quelles conditions un peuple, dont l'existence même en tant que nation était menacée, pouvait espérer maintenir, sauver son identité. Il n'en reste pas moins vrai que, comme l'écrit Bronislaw Baczko¹⁷, le modèle, mieux encore, le rêve communautaire est l'un des pôles de toute l'œuvre de Rousseau: à l'effort du civisme s'y substituent les images d'une communion, d'une identité entre les citoyens; s'y établit, dans l'ordre de la sensibilité, un état où le politique n'a plus que faire. Mais, dirais-je, tentant de dégager les conséquences implicites de cette nostalgie de Rousseau pour des formes de société non politiques et dont il n'a peut-être pas pris une claire conscience, hanté comme il l'était par les archétypes de Sparte et de la Rome républicaine (aussi bien l'histoire nous a-t-elle donné, à nous, sur cela, un terrible savoir), c'est dans la mesure exacte où, dans une communauté, s'effaceraient les contradictions du politique, par l'effet de l'union totale des hommes s'offrant mutuel-

par inclination, par passion, par nécessité. [...] A vingt ans un Polonois ne doit pas être un autre homme; il doit être un Polonois» (p. 966). Voir ce qu'écrit Jean Fabre à ce sujet, dans «Réalité et utopie dans la pensée politique de Rousseau», dans *Lumières et Romantisme*, 2^e éd., 1980, p. 185: «Plus grave [...] paraît être l'insularisme qu'on a signalé bien souvent comme essentiel au caractère et à la pensée de Rousseau. [...] Il n'est que trop vrai que Jean-Jacques semble se préoccuper d'abord de couper du monde les mondes où il s'installe, de faire le vide autour de ses institutions politiques [...], d'isoler les Corses dans leur Méditerranée, les [Montagnons] dans leurs montagnes et les Polonais dans leur orgueil. [...] La singularité dont il fait la vertu majeure d'une nation entraînerait [...] un risque d'asphyxie.» (Ce texte fait partie d'une communication présentée au Colloque Rousseau, de Genève, le 17 juillet 1962).

¹⁷ *Op. cit.*, p. 341-345.

lement les emblèmes d'un amour exclusif pour leur patrie, que les droits de l'homme risqueraient, le plus sûrement, de se trouver contredits. Une communauté est une société soudée. Mais ce sur quoi elle se fonde, ce sont des critères extérieurs, des marques matérielles, visibles, de reconnaissance, d'ordre racial, ethnique, religieux aussi (j'entends sur le plan des rites et des cérémonies) et qui, trop souvent, ont pu servir de justification à une volonté fanatique de discrimination et de rejet:

Dans la communauté, le peuple [...] [concilierait] en lui la rationalité traduite par la loi et la spontanéité de l'amour de la vertu traduite par un état affectif. [...] La communauté idéale doit assurer la transparence et l'immédiateté absolues des rapports sociaux [...] fondés sur la solidarité affective¹⁸.

Mais cela a sa rançon: aussi bien la loi doit-elle être intériorisée (j'entends moralement et au niveau de ce dictamen que Rousseau, dans sa lettre à Monsieur de Franquières (*OC* IV, p. 1138), prend soin de distinguer des simples «penchants de notre cœur») et ne saurait-elle voir s'affaiblir son caractère prescriptif sans péril pour la justice. Il importe que les valeurs fassent l'objet d'énoncés normatifs et explicites et que tout ce qui relève de la spontanéité des sentiments soit passé par l'étamine. Le patriotisme, dont l'esprit communautaire est comme la forme achevée, participe de l'ordre instable, trouble, excessif, de la passion. Il ne relève pas de celui de l'éthique (celle-ci ne fût-elle que cette éthique restreinte,

¹⁸ *Op.cit.*, p. 349.

à laquelle j'ai dit qu'appartenait le civisme, chez Rousseau).

L'identité est l'analogie spécieuse, dans un ordre de l'imaginaire et des passions extrêmes, de l'égalité, qui est le concept fondamental de l'ordre du droit et qui ressortit à une volonté d'égalité. L'identité se distingue, essentiellement, de l'égalité en ce qu'elle se reconnaît à des signes arbitraires (mais dont le caractère relatif a été effacé par la force des habitudes invétérées); qu'elle implique une attitude discriminatoire, qu'elle est créatrice des catégories de l'étranger et de l'ennemi, qui ne sont pas rationnelles. Aussi bien le sentiment d'identité tend-il à abolir toute réflexion sur la légitimité de ses propres critères. L'esprit communautaire a produit, au cours de l'histoire, l'élimination (qui est la forme extrême de l'exclusion) de ceux qui étaient considérés comme porteurs des signes immédiatement lisibles (plus exactement: au sujet desquels on avait décidé qu'ils légitimaient la discrimination) de leur différence. Signes radicalement contraires à ces signes d'ordre civique et politique, à quoi se reconnaissent les membres d'un Etat de droit.

L'idée d'homogénéité, de pureté ethnique, est une perversion de l'idéal patriotique. Mais telle est la nature de l'homme qu'il y a, en lui, un désir passionné d'établir avec d'autres hommes une relation telle qu'il les sente comme frères, en sorte qu'il nourrit en lui le rêve d'un état de société qui participât de l'immédiateté heureuse de ces premières sociétés que Rousseau décrit, dans la seconde Partie du 2^e *Discours*¹⁹. Egon Reiche, l'un des premiers,

¹⁹ OC III, p. 171.

a vu, dans ce texte, l'archétype du modèle communautaire chez Rousseau:

Dans la communauté, le droit n'est pas pensé comme un droit positif ni posé artificiellement du dehors, mais comme un droit donné avec la communauté elle-même. [...] Le droit vit comme incarné en chaque individu, se matérialisant en symboles visibles à tous. [...] Pour Rousseau, cette communauté primitive est le paradis perdu²⁰.

Je ferai là-dessus quelques remarques: que le mirage d'une société préétatique ait été l'une des tentations de la pensée de Rousseau, je l'accorde volontiers. Mais il m'apparaît que Rousseau, dans le chapitre I, 8 du *Contrat social*, impose que nous apportions des corrections essentielles à cette interprétation unilatérale: en réalité, l'état civil a signifié, pour l'homme irréversiblement entraîné par la loi ambiguë d'une dépravation qui est, en même temps, l'occasion du développement de sa pleine humanité, un gain, le faisant accéder à la moralité, «substituant la justice à l'instinct». Cela, Rousseau le dit avec toute la netteté souhaitable. Ce que je voudrais montrer, c'est qu'il a été conduit, comme spontanément, à vouloir mêler à l'artifice des institutions quelque chose qui ressortît encore aux automatismes de l'instinct, qui corrigeât les effets de cette loi d'entropie qui, comme il le dit dans un passage de la première version du *Contrat social*, entraîne l'usure de la machine politique²¹, à tenter de remédier à l'«imperfection des ouvrages des hommes par la perfection de ceux de

²⁰ *Op. cit.*, p. 47-48.

²¹ *OC* III, p. 296-297.

la nature», acceptant de faire de la violence latente, qui est le propre de la passion, le *supplément* de la vertu civique, de décréter la passion vertu, au péril de la justice. Sans doute, Rousseau n'a-t-il imaginé le modèle de la communauté que sous la forme d'une petite société naturelle, isolée, bénéficiant des formes de cette insularité, en laquelle il a vu ce qui protège, conserve le lieu de la liberté, dans une immobilité bienheureuse, comme hors du temps. Mais ce que j'ai voulu faire ici, c'est montrer le danger, que l'histoire révèle, qu'il y a, pour l'homme politique, à recourir à la passion comme à une épargne de civisme et à la légitimer. Il m'apparaît, en dernière analyse, que Rousseau a, en quelque sorte, voulu jouer sur les deux tableaux, combiner ensemble, balancer l'un par l'autre, l'ordre sévère de la loi et l'idéal d'une communauté dont les membres fussent unis par des liens qui ne fussent pas seulement ceux que crée la volonté vertueuse et qui leur permissent de dépasser cet état d'égalité morale, conventionnelle (CS I, 9, OC III, p. 367) et si difficile à maintenir pour le citoyen, qui jamais n'a totalement dépouillé le vieil homme.

3 Certes, chez Rousseau, nous l'avons vu, le politique, dont il développe les implications spécifiques avec une extrême rigueur logique, impose l'idée de l'antinomie du civisme et du sentiment d'humanité. Je voudrais, cependant, montrer que Rousseau lui-même a procédé, dès l'article «Economie politique» de l'*Encyclopédie*, à une critique serrée de cette catégorie du *général*, dont il fait, dans le *Contrat social*, le concept régulateur de la vertu civique:

Il est important de remarquer que cette règle de justice, sûre par rapport à tous les citoyens, peut être fautive avec les étrangers; et la raison de ceci est évidente: c'est qu'alors la volonté de l'état quoique générale par rapport à ses membres, ne l'est plus par rapport aux autres états et à leurs membres, mais devient pour eux une volonté particulière et individuelle [...]: car alors la grande ville du monde²² devient le corps politique dont la loi de nature est toujours la volonté générale, et dont les états et peuples divers ne sont que des membres individuels²³.

La loi de nature, dont il est ici question, désigne la justice en son sens universel, une justice sans discrimination. Rousseau admet donc que, dans son emploi politique, la justice peut être dite fautive à l'égard de ceux-là que la loi exclut de son ressort. Mais il faut immédiatement rappeler que, s'il est vrai que, pour lui, l'ordre du politique contredit à celui de la justice, c'est encore le politique qui en réalise les seules conditions de possibilité et que l'idée de justice se trouve, dans son système de pensée, frappée d'une double infirmité: d'abord, sur le plan de la connaissance que les hommes peuvent en avoir; ensuite, sur le plan de son application. En effet, Rousseau nous a donné, dans le 2^e *Discours*, dans la première version du *Contrat social*, une explication

²² Cette formule, Rousseau l'emprunte à la philosophie stoïcienne; désignant par là une cité idéale, un Etat de raison (comme on dit un être de raison), qui engloberait toutes les cités attestées dans une unité supérieure et unirait tous les hommes, à titre de concitoyens et de vivants doués de jugement. Voir, entre autres textes, Cicéron, *de legibus* I, 2; *de finibus* III, 19, 63-64; Sénèque, *de otio* IV, I, etc.

²³ *Economie politique*, OC III, p. 245.

génétique de la réalité humaine. La structure interne de sa pensée se conforme de façon non contradictoire et à la logique de l'idéalisme cartésien et à celle de l'empirisme de Locke et de Condillac²⁴. En sorte qu'il a pu affirmer, ensemble, que, dans l'ordre de la pensée pure, la philosophie du droit naturel imposait ses propositions d'une façon non réfutable, évidente, et qu'elle était, sur le plan de la pratique, absolument vaine pour le peuple se constituant en corps politique; que la justice était une idée transcendante, ontologiquement première, et que ce n'était que dans l'intériorité des consciences éclairées que se manifestait l'ordre de la transcendance. En fait, l'on trouve, chez Rousseau, des marques de l'innéité des valeurs, mais sous la forme de mouvements premiers de la sensibilité: je désigne là la pitié, dont Rousseau, dans le 2^e *Discours* et dans l'*Emile*, a dit qu'elle était l'expression originelle de la bonté essentielle de l'homme. L'idée de genèse n'implique pas, dans la pensée de Rousseau, que les valeurs se soient formées empiriquement en l'homme: leur caractère d'universalité et d'évidence opposent à cette thèse un démenti absolu. Mais la pitié primitive s'est affaiblie au cours de l'histoire de l'homme, offusquée par les passions dominantes et par une raison calculatrice, qui avait partie liée avec elles, et les facultés supérieures, comme la conscience, la pensée de la justice, de l'égalité, de la paix, le sentiment d'humanité, l'idée de Dieu, ne sont

²⁴ Voir Martin Rang, *Rousseaus Lehre vom Menschen*, 1959, en particulier p. 31 ss. Voir aussi Yvon Belaval, «La Théorie du jugement dans l'*Emile*», dans *J.-J. Rousseau et son œuvre, Problèmes et recherches*, Colloque et commémoration de Paris, 1962, p. 149-158.

pas des données immédiates; elles suivent les lois d'un développement complexe. Les faits, les différentes phases de l'évolution historique de l'homme ont agi comme les causes occasionnelles de l'émergence, en lui, des valeurs, comme leur révélateur. Mais, dès là que l'homme s'est pris à les penser, s'est imposée à lui l'idée de leur caractère ontologique. Ce que Rousseau met en question, c'est l'affirmation selon laquelle la justice puisse avoir, comme idée abstraite, en elle-même, pour le peuple constitué en corps politique, force d'intimation: pour lui, elle est sans force, à moins que d'être incarnée dans des institutions:

Sans doute il est pour l'h[omme] une justice universelle émanée de la raison seule et fondée sur le simple droit de l'humanité, mais cette justice pour être admise doit être réciproque²⁵.

Cette réciprocité de la justice, qui en garantit la pratique, est une création du législateur. En sorte que Rousseau a pu écrire ceci:

[...] la loi est antérieure à la justice, et non pas la justice à la loi, et si la loi ne peut être injuste, ce n'est pas que la justice en soit la base, ce qui pourroit n'être pas toujours vrai; mais parce qu'il est contre la nature qu'on veuille se nuire à soi-même; ce qui est sans exception²⁶.

Regardons-y de près: il s'agit, dans ce passage difficile de la première version du *Contrat social*, non pas de l'idée de justice, mais de la justice que les membres du corps politique ne reconnaissent comme la règle de leurs conduites

²⁵ CS (première version), OC III, p. 326 (texte conservé dans CS II, 6, OC III, p. 378, à une variante près).

²⁶ CS (première version), OC III, p. 329.

que parce qu'ils en aperçoivent l'avantage pour eux; de cette justice que le principe technique de réciprocité leur rend, en quelque sorte, sensible, dans le cadre de la cité du contrat.

Tout homme est comme cet homme violent que Diderot mettait en scène, dans l'article «Droit naturel» de l'*Encyclopédie*, et que Rousseau, à son tour, fait parler, dans le 2^e chapitre de la première version du *Contrat social*, mais afin de mettre, contre Diderot, dans tout son jour, l'absurdité de l'idée de l'efficacité pratique immédiate du concept abstrait de justice:

«Je vois bien là, je l'avoüe, la règle que je puis consulter; mais je ne vois pas encore», dira nôtre homme indépendant, «la raison qui doit m'assujétir à cette règle. Il ne s'agit pas de m'apprendre ce que c'est que justice; il s'agit de me montrer quel intérêt j'ai d'être juste²⁷.»

L'art du politique, justement, a pour fin, chez Rousseau, d'inciter l'homme à vouloir pratiquer la justice. Et il n'y réussira qu'à condition qu'il ait su associer, dans la pensée de chacun, l'idée d'intérêt à celle de justice (encore faut-il ajouter que ses succès seront toujours précaires!). Sur le plan de la pratique, la médiation du politique est donc nécessaire. L'idée de justice est une idée générale et d'une intelligibilité tardive, réservée à quelques esprits seulement. C'est cela que Rousseau a voulu dire dans la phrase célèbre du 2^e *Discours*:

[la loi de nature] ne réside plus que dans quelques grandes Ames Cosmopolites, qui franchissent les barrières imaginaires qui séparent les Peuples, et qui, à l'exemple

²⁷ CS (première version), OC III, p. 286.

de l'être souverain qui les a créés, embrassent tout le Genre-humain dans leur bienveillance²⁸.

Je ne crois pas qu'il y ait contradiction entre ce texte et les passages de la première version du *Contrat social*, où, si Rousseau condamne l'esprit cosmopolite, ce n'est que dans la mesure où il serait invoqué comme le prétexte d'une dispense de patriotisme, comme l'alibi d'une indifférence à la liberté, d'une lâcheté ou d'une démission morale:

Par où l'on voit ce qu'il faut penser de ces prétendus Cosmopolites, qui justifiant leur amour pour la patrie par leur amour pour le genre humain, se vantent d'aimer tout le monde pour avoir le droit de n'aimer personne²⁹.

Cette idée, Rousseau l'exprime plus nettement encore au premier livre de l'*Emile*:

Défiez-vous de ces cosmopolites qui vont chercher au loin dans leurs livres des devoirs qu'ils dédaignent de remplir autour d'eux. Tel philosophe aime les Tartares pour être dispensé d'aimer ses voisins³⁰.

Je vois, dans l'opposition même de ces textes, la confirmation de cette logique paradoxale, qui est au cœur de la pensée de Rousseau et qui consiste en un difficile compromis entre le caractère impératif de l'ordre de l'éthique et les nécessités contraires du politique. S'il est vrai que la liberté et la justice ressortissent au droit positif, cette affirmation ne vaut que dans l'ordre du politique, qui est une instance médiatrice entre les valeurs et la vie, entre

²⁸ OC III, p. 178.

²⁹ OC III, p. 287.

³⁰ OC IV, p. 249.

les faits d'expérience et la conscience qui les évalue: «ce n'est que de l'ordre social établi parmi nous que nous tirons les idées de celui que nous imaginons³¹».

4 J'ajouterai ceci, qui me paraît essentiel: la justice, fût-elle comprise dans un sens positif, comme cela est le cas chez Rousseau, ne laisse pas de conserver quelque chose de son essence; elle enveloppe l'idée de la primauté axiologique du général sur le particulier; par conséquent, l'idée de la subordination obligatoire des passions individuelles par rapport au bien de tous. C'est, précisé-ment, sur cette notion ambivalente de totalité que se fait, dans la pensée de Rousseau, le passage du politique à l'éthique:

C'est donc dans la Loi fondamentale et universelle du plus grand bien de tous [...] qu'il faut chercher les vrais principes du juste et de l'injuste³².

Je vois là comme l'amorce d'un mouvement de la pensée appelée à dépasser, selon la loi de toute pensée, qui a vocation à l'universel³³, la restriction qu'imposent au concept de *général* les requêtes, qui sont techniques, en quelque sorte, du politique. D'autres textes de la première version du *Contrat social* (c'est dans cet état natif de sa pensée que Rousseau fait la part la plus grande à la critique du concept politique de *général*) explicitent cette idée, selon laquelle la pensée doit, obligatoirement, concevoir et

³¹ OC III, p. 287.

³² CS (première version), OC III, p. 329.

³³ Voir *Emile*, livre IV, OC IV, p. 547: «Plus on généralise cet intérêt [i.e. l'intérêt particulier], plus il devient équitable et l'amour du genre humain n'est autre chose en nous que l'amour de la justice.»

juger le civisme (et, au premier chef, ses formes affectives, le patriotisme et l'esprit communautaire) comme un particularisme:

Nous concevons la société générale d'après nos sociétés particulières, l'établissement des petites Républiques nous fait songer à la grande, et nous ne commençons à devenir hommes qu'après avoir été Citoyens³⁴.

Le plus grand avantage qui résulte de cette notion [i.e. la loi] est de nous montrer clairement les vrais fondemens de la justice et du droit naturel. En effet, la première loi, la seule véritable loi fondamentale [...] est, que chacun préfère en toutes choses le plus grand bien de tous³⁵.

[...] protégés par la société dont nous sommes membres, ou par celle où nous vivons, la répugnance naturelle à faire du mal n'étant plus balancée en nous par la crainte d'en recevoir, nous sommes portés à la fois par la nature, par l'habitude, par la raison à en user avec les autres hommes à peu près comme avec nos Concitoyens³⁶.

De ces citations se dégage une même idée: les comportements civiques y sont décrits comme une préparation à la vie éthique, comme une pédagogie, dont la fin dépasse l'ordre des valeurs de la cité. Ce qui s'accorde à la logique de la genèse de l'homme moral chez Rousseau. Tout se passe, dans sa pensée, comme si l'éducation civique avait dû précéder le complet développement de la conscience

³⁴ OC III, p. 287.

³⁵ OC III, p. 328.

³⁶ OC III, p. 329.

éthique qui, à l'origine, comme il l'écrit³⁷, n'était fondée «que sur un sentiment vrai mais très vague³⁸»; comme si la logique de l'idéalisme avait dû céder le pas, en un premier temps, à celle de l'empirisme, à l'intérieur de laquelle les nécessités immédiates de l'ordre, de l'autorité, de l'obéissance ont imposé le particularisme des valeurs³⁹:

Il semble que le sentiment de l'humanité s'évapore et s'affoiblisse en s'étendant sur toute la terre, et que nous ne saurions être touchés des calamités de la Tartarie ou du Japon, comme de celles d'un peuple européen. Il faut en quelque manière borner et comprimer l'intérêt et la commisération pour lui donner de l'activité. Or comme ce penchant en nous ne peut être utile qu'à ceux avec qui nous avons à vivre, il est bon que l'humanité concentrée entre les concitoyens, prenne en eux une nouvelle force par l'habitude de se voir, et par l'intérêt commun qui les réunit⁴⁰.

Dans ce texte, Rousseau décrit l'esprit civique comme une sorte de moyen terme entre la valeur de la justice et l'égoïsme radical de l'homme de Hobbes. Mais ce moyen

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Voir la note de Robert Derathé, *OC* III, p. 1425, où il précise les deux acceptions du concept de droit naturel que Rousseau emprunte à la tradition philosophique, le droit naturel intuitif et le droit naturel raisonné.

³⁹ Encore a-t-il fallu que Rousseau recoure au mythe platonicien du législateur pour rendre raison de l'instauration du contrat social, qui est une sorte de coup de force philosophique, à l'intérieur de l'histoire; un coup d'arrêt à la logique de la dépravation continuée (voir Raymond Polin, *La Politique de la solitude*, 1971, Appendice: «La fonction du législateur», p. 221-242).

⁴⁰ *Economie politique*, *OC* III, p. 254-255.

terme ne laisse pas d'être, sur le plan des réalités de l'histoire, qui se caractérise par une dénaturation continuée de l'homme, comme un impératif absolu. Tel est le paradoxe de la démocratie (dont le *Contrat social* est la théorie): elle a vocation à l'universalité, en vertu de l'absolue légitimité de ses institutions, mais elle n'a quelque chance de se conserver qu'étayée de la passion la plus particulière, de la passion de la liberté.

De l'idéal de la liberté, qui est la visée du politique, chez Rousseau, on doit dire, à la fois, qu'il est une passion et une fin morale; une passion qui a son champ d'activité dans l'immanence, mais dont on ne saurait dire sans contresens qu'elle s'apparente à la catégorie augustinienne des choses terrestres⁴¹. La finalité du politique dans le *Contrat social*, s'oppose à l'ordre des concupiscences, mais c'est aussi une liberté *hic et nunc* qu'elle tend à établir; c'est une passion, un goût qu'elle a pour tâche de foment

⁴¹ Je me réfère ici au passage célèbre de *La Cité de Dieu* (XIV, 28) de saint Augustin, où celui-ci oppose l'amour de l'homme pour lui-même à l'amour de Dieu. Rousseau se sépare, bien entendu, de saint Augustin en ce qu'il croit à la possibilité (théorique, du moins) d'une définition d'un ordre politique, par lequel la justice, la liberté, la paix pourraient être accomplies ici-bas. Mais l'on pourrait dire qu'il est proche de lui par un même pessimisme historique, annonçant la dégradation inéluctable de toute institution humaine, condamnée à s'écarter continûment des principes qui fondaient sa légitimité. Proche encore de lui (et c'est là le sens essentiel de la conclusion à laquelle je parviens), en ce qu'il dit, conformément à l'inspiration générale de la *Cité de Dieu*, la nature fatalement précaire des médiations du politique; qu'il énonce clairement le paradoxe du politique, dont le plein succès signifierait l'inutilité de la pensée de la transcendance, en même temps que la fin du politique lui-même, dans ce total accomplissement de sa finalité.

en l'homme. Rousseau, cependant, a lui-même énoncé l'idée, selon laquelle s'impose à l'homme (qui a accédé à la moralité par le truchement du civisme) la tâche obligatoire d'un dépassement du civique par l'éthique. Ce qui ne peut s'entendre qu'à condition qu'on fasse référence, en arrière du politique, à un état ontologiquement premier, où s'enracine la conscience des valeurs. Sur le plan des péripéties de l'histoire, cette idée est comme la promesse d'un au-delà possible du politique; comme l'annonce d'un état où l'ordre du politique serait suffisamment sûr de lui-même et de ses moyens propres pour qu'il puisse provoquer, autoriser une modération de ces passions particulières, égoïstes, exclusives, auxquelles il a dû recourir pour donner force à la loi.

La contradiction n'en reste pas moins forte, chez Rousseau, sur le plan du réalisme politique, entre le concept de justice et les formes techniques de sa réalisation. La justice ne saurait être efficacement pratiquée qu'à l'intérieur de totalités partielles, closes, unifiées. En son sens plénier, elle s'exprime, hors les murs, par les actes d'une bonté désintéressée et qui ne sont assurés d'aucun retour. Dans la cité, par accueil, intégration. Elle est une pure générosité et expose les individus qui s'y vouent à l'injustice. La fraternité qu'elle commande ne ressortit pas à la logique stricte du politique, mais à l'ordre de l'intériorité des consciences qui passe la bonne volonté des citoyens et qui, contre la volonté générale, peut, à l'occasion, au nom de l'homme, exercer une sorte de fonction défensive d'appel.

