

Zeitschrift: Bulletin de l'Association Jean-Jacques Rousseau
Herausgeber: Association Jean-Jacques Rousseau
Band: - (2001)
Heft: 58

Artikel: Les fondements du droit politique : Kant, légataire de Rousseau
Autor: Goyard-Fabre, Simone
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-1080288>

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>

LES FONDEMENTS DU DROIT POLITIQUE KANT, LÉGATAIRE DE ROUSSEAU

Il ne fait guère de doute que, admiré ou critiqué, le *Contrat social* de Rousseau passe, depuis sa parution en 1762, pour une bible politique. L'intention de l'auteur, en cela, n'est pas trahie puisque l'ouvrage, faisant écho au livre de Burlamaqui¹, porte en sous-titre: *Principes du droit politique*. Cependant, Rousseau n'ajoute pas à une liste déjà longue un nouveau traité de politique ni même de philosophie politique. Il cherche, dit-il, «si dans l'ordre civil il peut y avoir quelque règle d'administration légitime et sûre² ». En cette recherche, Rousseau ne se veut ni le législateur qui fait les lois ni le prince qui les exécute: il est en quête de ce qui *fonde* et *valide* l'ordre politique caractéristique de la société civile.

Le problème qu'il entend examiner est, selon l'expression de Leo Strauss, l'une des «questions fondamentales» de la philosophie pratique, précisément parce qu'elle porte sur la fondation du droit de l'État. Or, atteindre les *fondements* de l'ordre étatique requiert une démarche *approfondissante* qui aille jusqu'à l'ultime *fond* du problème. Rousseau lui-même parle du «problème fondamental³» (il faut entendre l'adjectif au sens fort de fondationnel) qu'il entend examiner. Il a conscience de la difficulté d'une telle entreprise. Mais c'est cette difficulté qui va faire l'originalité de son ouvrage et lui conférer des accents novateurs. En s'attaquant à la question la plus profonde de la philosophie politique – celle de la légitimité de la contrainte juridique dans l'État – il délaisse la voie hypothético-déductive suivie par les grands dogmatismes classiques de Platon à Grotius ou à Hobbes. Pour lui, mettre en lumière les principes fondateurs du droit n'exige rien de moins, même s'il ne le dit qu'à demi-mot, qu'une révolution méthodologique. Certes, il ne propose

¹ Jean-Jacques Burlamaqui, *Principes du droit politique*, Amsterdam, 1751; réédition Centre de philosophie politique et juridique, Université de Caen, 1984.

² *Du contrat social* (abrégé désormais CS), I, p. 351. Nous nous référons à l'édition des *Œuvres* de Rousseau dans la Pléiade. Les textes du *Contrat social* et du *Manuscrit de Genève* se trouvent au tome III (OC III).

³ *Manuscrit de Genève*, I, III, p. 290; CS, I, V, p. 360.

pas de «discours de la méthode» énonçant les préceptes opératoires de sa recherche. Néanmoins, en scrutant les divers rouages de la société politique, il veut, déclare-t-il, «examiner les faits par le droit⁴», «chercher le droit et la raison» afin d'élucider la question de la légitimité de l'autorité politique. En d'autres termes, qu'il ne forge pas encore, il s'enquiert des conditions de possibilité et de validité de l'ordre juridique de la Cité. Implicite et *in statu nascendi*, la démarche criticiste qu'inaugurera la philosophie kantienne est là tout entière.

Faut-il dès lors s'étonner que Kant ait été, comme on l'a répété bien des fois depuis Fichte, le lecteur le plus intelligent de Rousseau, même s'il n'en a pas approuvé toutes les thèses ? Quoi qu'aient prétendu certains commentateurs⁵, le legs philosophico-politique que Kant a reçu de Rousseau n'est pas une «fable» : Kant a lu Rousseau ; il l'a superbement compris ; Ernst Cassirer va jusqu'à dire que Kant n'aurait peut-être pas su être Kant si Rousseau ne lui avait ouvert la voie. Le philosophe de Königsberg, avant tout sensible à la démarche novatrice que Rousseau a adoptée dans sa recherche des principes du droit politique, en a aussitôt mesuré la portée épistémologique et l'altitude philosophique. Rousseau, qui entendait disputer à Hobbes l'honneur d'avoir, le premier, inauguré la «science politique», a incontestablement, aux yeux de Kant, remporté la victoire : même si, faute d'un outillage intellectuel adéquat, Rousseau n'a pas haussé ses règles de travail à la conscience de soi – c'est-à-dire n'a pas su élaborer une méthodologie ordonnée et systématique –, tout se passe dans le *Contrat social* comme si, répudiant la dogmatique vermoulue d'une pensée politique séculaire, il avait ouvert, pour comprendre la politique, le chemin d'un examen *critique*. En posant, dès la deuxième ligne de son ouvrage, le problème radical de la *légitimité* de l'ordre politique, c'est, dans une philosophie du fondement, la question *Quid juris?* qu'il entend traiter en examinant «les faits par le droit».

⁴ *Discours sur l'origine de l'inégalité*, OC III, p. 182.

⁵ A. Philonenko, notamment, soutient que la parenté intellectuelle de Kant et de Rousseau est une «fable» (*Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte*, Paris, Vrin, 1968, p. 54).

Dans ce bref exposé, je voudrais montrer que Rousseau, ayant prélué dans le *Contrat social*, sans le savoir vraiment, à la révolution épistémologique qui constitue le socle du criticisme kantien – ce sera ma première partie –, pose par sa méditation sur les «principes du droit politique» les jalons de la théorie de l'État dont Kant exposera dans la *Rechtslehre* la fondation rationnelle transcendantale et pure – ce sera ma seconde partie.

I. La méthode de Rousseau: une clef pour la révolution critique du droit politique

L'une des originalités souvent remarquée de Rousseau est de soulever des problèmes bien plutôt que de leur apporter une solution. Pourtant, lorsqu'il formule, dans le premier chapitre du *Contrat social*, la question de la légitimité de l'état civil qui, partout, met l'homme «dans les fers⁶», il ajoute: «Je crois pouvoir résoudre cette question⁷.» La *problématique* que formule Rousseau, les *concepts* et les *catégories* qu'il met en œuvre non seulement répondent à la question posée, mais élèvent la méditation politique à une altitude philosophique dont Kant mesurera les étonnantes puissances de renouvellement de la pensée du droit.

1. Une problématique inédite

Il faut d'abord être attentif à la problématique énoncée par Rousseau. Il ne cherche, à l'instar des philosophies politiques traditionnelles – celles de Platon, saint Thomas ou Hobbes par exemple –, ni l'origine ni la genèse de l'état civil qui – les *Discours* l'ont enseigné avec un lyrisme poignant – est lourd de tristesse. La condition civile est de l'ordre du fait: elle donne lieu à l'amer constat de la «misère humaine⁸». Le *problème* est ailleurs: il est de comprendre pourquoi, par-delà la liberté et l'indépendance sauvages de l'état de nature et nonobstant les fers que la société civile impose aux hommes, son émergence est «légitime»: entendons bien fondée, donc valide.

⁶ CS, I, I, p. 351.

⁷ CS, I, I, p. 351.

⁸ *Fragments politiques*, OC III, p. 510.

Le souci du *fondement* de l'ordre politique transparait nettement dans la formulation incisive du problème qu'aborde Rousseau. Cette préoccupation, à elle seule, signifie, sans qu'aucune glose ne soit nécessaire, que Rousseau récuse les «idées vagues et métaphysiques» des philosophes qui, tels Platon ou Hobbes, comptent parmi les plus brillants, et même que, conscient d'être, comme il dit, «seul contre son siècle⁹», il se détourne des superbes déductions de Pufendorf ou de Locke, de Leibniz ou de Wolff. L'intention philosophique de Rousseau est, à l'évidence, intempestive. Par sa décision d'être «inactuel», il se fait iconoclaste et «brise-tout¹⁰». Pour assumer son intention philosophique, une démarche *sui generis* lui est indispensable qui ne soit ni une recherche empirique ni une logique hypothético-déductive. Pour examiner les faits par le droit, il est indispensable d'adopter une procédure comparable à celle du juge: en s'appuyant sur le seul ordre des raisons, il faut élaborer, comme au tribunal d'une pensée débarrassée des dogmes et des *a priori* (donc pure), un jugement de type judiciaire. Bien évidemment, Rousseau ignore la terminologie à laquelle, vingt ans plus tard¹¹, recourra Kant pour ouvrir le registre du criticisme. Il n'en voit pas moins la différence de sens, de niveau et de portée entre la question de fait et la question de droit et son approche quasiment judiciaire du «problème fondamental» de la politique lui fournit l'idée centrale qui confère à son œuvre politique une forte «unité organique¹²». Sa méthode est la clef de sa politique philosophique. C'est dire que les modalités méthodologiques de son investigation sont tout autre chose qu'un simple appareil de travail. Elles engagent un type de pensée qui – Kant ne s'y trompera pas – prélude, encore dans l'implicite, à cette philosophie révolutionnaire que sera bientôt le criticisme.

Par-delà la problématique du fondement qui conduit Rousseau à sa révolution copernicienne du droit politique, ce sont les concepts

⁹ *Discours sur les sciences et les arts*, Préface, OC III, p. 3.

¹⁰ C'est de cette manière que Moses Mendelssohn qualifiait Kant.

¹¹ *La Critique de la raison pure* date de 1781.

¹² Cf. E. Cassirer, «L'unité dans l'œuvre de Rousseau», *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 1932, XXXII, article recueilli dans *Pensée de Rousseau*, Paris, Seuil, 1984, p. 65.

et les catégories de l'ordre politique qui sont placés sous un nouvel éclairage et reçoivent un nouveau statut.

Pour comprendre cela, il convient de remarquer que Rousseau n'établit pas de différence, comme le fera l'idéalisme allemand et comme nous sommes aujourd'hui habitués à le faire, entre «principe» (ce qui est premier [*princeps*]) et «fondement» (ce qui est assise ou fondation [*Grundlegung*]). Il est clair que, pour lui, les principes du droit politique en sont, selon une métaphore architecturale traditionnelle, les principes fondateurs. Seulement, iconoclaste et novateur, il refuse d'identifier principe et postulat: les principes fondateurs du droit politique ne sont pas la première pierre ou le socle sur lequel s'édifie l'institution civile; ils acquièrent le statut de *normes*, de telle sorte que leur fonction n'est rien d'autre, dans les concepts et les catégories du droit politique¹³, que l'expression de leur normativité idéale. Kant sera particulièrement attentif à cet aspect de la pensée de Rousseau.

Il ne saurait être question ici d'examiner toutes les notions qui structurent la pensée politique de Rousseau et d'explorer toutes les catégories qu'il étudie. Je m'attacherai donc à deux exemples – le concept juridique du *contrat social* et la catégorie politique de *démocratie* – non seulement parce que leur teneur spécifique est frappante, mais parce que, dans la systématique organique du corps politique, ce sont les poutres maîtresses et les vecteurs d'intelligibilité d'une architectonique en laquelle toutes les notions sont étroitement liées les unes aux autres.

2. Le concept du contrat social

Rousseau n'est pas l'inventeur de la notion de contrat social qui, depuis les Sophistes de la Grèce antique, a une histoire longue et tourmentée¹⁴. De surcroît, il connaît l'analyse qu'en ont donnée Hobbes et Pufendorf. Mais il remodèle profondément l'acception de ce concept qui n'indique pas pour lui, à la différence de ses

¹³ Nous ne donnons évidemment pas ici à ces deux termes leur sens kantien selon lequel le concept est lié à l'intuition dans la connaissance tandis que la catégorie, relevant de l'entendement pur, est une forme de l'acte de penser ou de juger.

¹⁴ Nous renvoyons ici à notre ouvrage *L'Interminable querelle du contrat social*, Ottawa, 1981.

prédécesseurs, les origines historiques ou la genèse empirique de la condition civile. Cherchant «le droit et la raison», il trouve, dit-il, dans son concept du contrat social la solution du «problème fondamental» qu'il a posé¹⁵: non seulement ce concept désigne la «forme d'association» qui, protégeant la personne et les biens de chaque associé, les arrache à la précarité de la condition qui était la leur en l'état de nature, mais il connote les propriétés d'un «corps commun» tel que «chacun s'unissant à tous n'obéit pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant». Le concept du contrat social se présente ainsi pour Rousseau comme la clef de voûte du droit politique dont il enveloppe les conditions d'intelligibilité et de validité. Dans la silhouette inédite du paradigme contractualiste réside une nouvelle manière de penser la légitimité juridico-politique.

L'erreur est donc grande de croire que l'État du contrat est l'épure de la République parfaite que les hommes ont à instaurer pour pallier les misères du monde décrites dans les *Discours*; non moins grande est l'erreur qui consiste à conférer à l'analyse de Rousseau une visée pragmatique d'applicabilité (les projets pour la Corse et pour la Pologne sont en quelque sorte des épiphénomènes). Rousseau, en effet, n'entend pas décrire les «mille manières» qui ont provoqué le rassemblement des hommes¹⁶; une telle démarche ne livrerait pas le sens du «changement très remarquable¹⁷» qu'engendre le passage à l'état civil. Le contrat n'est absolument pas «l'événement qui marque l'avènement du corps politique¹⁸»; il est «l'acte du monde le plus volontaire¹⁹» qui produit parmi les hommes une mutation existentielle. Pour comprendre la mesure et la portée de cette métamorphose, il faut – puisqu'il n'y a pas de société naturelle – «remonter à [cette] première convention» qu'est l'artifice contractuel construit par les hommes, mais, surtout, il faut l'envisager du seul point de vue de

¹⁵ CS, I, VI, p. 360.

¹⁶ *Manuscrit de Genève*, I, V, p. 297.

¹⁷ CS, I, I, p. 351.

¹⁸ Gilbert Mairet, présentation du *Contrat social*, Marabout Université, 1974, p. 13.

¹⁹ CS, IV, II, p. 440.

la raison humaine, non point *materialiter*, mais *formaliter*: comme au tribunal, seul le possible est juge du réel.

Rousseau confie au marquis de Mirabeau que l'entreprise est comparable à la quadrature du cercle²⁰. Toutefois, si l'on reconnaît que le contrat est «une *méthode* pour la formation des sociétés politiques²¹», tout s'éclaire: en sa «nature particulière», qui est «propre à lui seul», il est la *règle* que suit la raison humaine pour légitimer les sociétés politiques. Règle procédurale, il fait de l'État un «être de raison» en quoi se condense le devoir-être du droit politique. Il en est la norme idéale et rend possible, donc pensable, le «moi commun²²» de la chose publique. Principe d'institution de l'État, le contrat le fonde en lui donnant sa légitimité.

En cette extraordinaire fonction qu'aucune philosophie contractualiste n'avait jusqu'alors mise en évidence, se profile le statut philosophique qu'accorde Rousseau à son concept du contrat social. Une confiance, qui pourrait passer pour anodine: «C'est de l'homme que j'ai à parler²³», introduit à l'interprétation de sa pensée. Dans la méditation de Rousseau, non seulement une option *humaniste* renverse la dogmatique juridico-politique traditionnelle élevée ou sur une postulation métaphysique ou sur une base empirique, mais cet humanisme est traversé par une *intuition criticiste* certes innommée mais pénétrante et puissante. Ainsi, l'homme naturel ou originel, «tel qu'il a dû sortir des mains de la nature²⁴», n'existe, selon Rousseau, que dans l'ordre de la pensée pure; de même, l'homme civil ou civilisé n'est pas celui dont la société révèle, comme dans le *Second Discours*, la platitude et la corruption; dans le *Contrat social*, il est essentiellement l'objet d'un jugement de réflexion destiné à en dévoiler, sous ses divers visages, l'universelle condition: parce que «l'homme, écrit Rousseau, se voit forcé [...] de consulter sa raison avant d'écouter ses penchants²⁵», il lui faut obéir aux *dictamina* rationnels qui, *a priori*, fondent l'état politique en sa forme. Ce disant, Rousseau

²⁰ Lettre à Mirabeau (il s'agit de l'auteur de *L'Ami des hommes*) du 26 juillet 1767, dans *Lettres philosophiques*, éd. H. Gouhier, Paris, Vrin, 1974, p. 167.

²¹ *Manuscrit de Genève*, I, V, p. 297 (c'est nous qui soulignons).

²² CS, I, VI, p. 361.

²³ *Discours sur l'origine de l'inégalité*, OC III, p. 131.

²⁴ OC III, p. 133.

²⁵ CS, I, IV, p. 364.

s'oppose au rationalisme des Lumières qui, avec Voltaire, Diderot ou Mably, construit déductivement la science politique sur la base d'une postulation dogmatique comme si la *vis a tergo* de la rationalité déterminait les rouages de l'état civil. Rousseau, lui, dévoile dans la raison la force pratique que contiennent ses réquisits inconditionnels, *vis a fronte* à l'aune de laquelle le droit politique doit être jugé.

Si donc le contrat social est la «solution» du «problème fondamental» que posait Rousseau, ses clauses, qui «dépendent de la nature de l'acte» et qui sont «partout les mêmes, partout tacitement admises et reconnues²⁶», sont remarquables. Leur nécessité est universelle et intangible: à l'instant même où chacun (donc, tous, dans l'unanimité²⁷) se donne tout entier et sans réserve à tous, la pluralité empirique des individus naturellement bornés laisse place à leur union qui, dans l'«être de raison» de la société civile, est «aussi parfaite qu'elle peut l'être». Les clauses du contrat se ramènent donc à une seule qui est un index normatif et régulateur: dans le devoir-être de la République, le contrat s'affirme comme l'exigence fondationnelle par laquelle devient compréhensible la promotion des individus en citoyens. Désormais, tous les maîtres concepts de l'architecture politique reflètent l'élévation sublime – la «sainteté», selon l'expression de Rousseau²⁸ – du contrat. En effet, dans l'État où tout est lié en raison de la vertu fondationnelle du contrat, la puissance souveraine est, dans l'unité que lui confère la raison, inaliénable et indivisible: «Le *Souverain*, par cela seul qu'il est, est toujours tout ce qu'il doit être²⁹.» La *volonté générale*, en son objet et en son essence, exprime le devoir-être idéal de l'État; même s'il arrive au peuple de se tromper, elle prend tout son sens sur un horizon d'idéalité où se lisent les promesses de justice et de liberté que la *loi* – «entreprise grande et difficile³⁰», mais prodigieuse et sacrée – aura la charge d'assumer.

²⁶ CS, I, VI, p. 360.

²⁷ CS, I, V, p. 359; IV, II, p. 440.

²⁸ CS, I, VII, p. 363.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ CS, II, VI, p. 378.

La tâche, dit Rousseau, est «sublime». Si nous saisissons en elle l'altitude de la pensée qui l'anime, nous comprenons qu'il faille «des dieux pour donner des lois aux hommes³¹». Comment entendre, dès lors, que la démocratie, régime politique entre tous le plus véridique, soit une catégorie des dieux ?

3. La démocratie, catégorie des dieux

Rousseau est on ne peut plus explicite: la démocratie, inscrite dans la logique du contrat social et de la volonté générale souveraine³², est «si parfaite» qu'elle «ne convient pas à des hommes³³». Loin d'être ce qu'une tradition séculaire a défini comme «le gouvernement du peuple par le peuple», la démocratie a beau se profiler comme «le chef-d'œuvre de l'art politique», elle est, selon Rousseau, une catégorie des dieux qui, à raison de sa pureté idéale, est inaccessible aux hommes parce qu'ils ne sont que des hommes.

La démocratie est un régime de gouvernement. Mais, en l'occurrence, il faut, plus que jamais, distinguer le réel et l'idéal. Dans la réalité de l'histoire politique, elle est un régime toujours défailant. D'abord, l'infailibilité populaire est un leurre; Ovide l'avait dit: *Video meliora proboque, deteriora sequor*. Ensuite, «Il n'est pas bon que celui qui fait les lois les exécute³⁴» comme l'implique la démocratie entendue «dans la rigueur de l'acception». Cela s'explique aisément: si le législatif est aussi l'exécutif, il est arraché à l'ordre idéal de la volonté générale³⁵; alors, il s'auto-détruit. La conséquence est lapidaire: «Il n'a jamais existé de démocratie et il n'en existera jamais³⁶.» On ne saurait donc soutenir – c'est ce que Rousseau veut faire comprendre à la cité genevoise en laquelle les relations entre le petit Conseil et le Conseil général sont particulièrement délicates³⁷ – que la démo-

³¹ CS, II, VII, p. 381.

³² La souveraineté est en effet l'«exercice de la volonté générale», CS, II, I, p. 68.

³³ CS, III, IV, p. 406.

³⁴ CS, III, IV, p. 404.

³⁵ Le peuple n'est pas magistrat, disent de manière incisive les *Lettres écrites de la montagne*, OC III, VIII^e lettre, p. 837.

³⁶ CS, III, IV, p. 404.

³⁷ *Lettres écrites de la montagne*, VIII^e lettre, OC III, p. 839-840.

cratie est, dans une échelle typologique, le meilleur des régimes, c'est-à-dire un modèle ou un paradigme transcendant. Elle est, au niveau de la pensée pure, le *principe de réflexion* d'un mode de gouvernement. Autrement dit, la démocratie ne se juge pas d'un point de vue pragmatique; son sens ne se découvre que dans une pensée réflexive. Aussi bien, croire que la démocratie peut trouver sa réalisation parmi les hommes est une erreur funeste – moins une erreur politique (tous les gouvernements sont «républicains»), que l'erreur philosophique lourde qui consiste en l'oubli de l'idéalité normative fondatrice du sens de la politique. La distance qui sépare et séparera toujours la construction normative idéale-typique de la politique de sa réalité historico-empirique est infranchissable. Parce que la césure entre l'idéalité et la réalité ne peut se refermer, la démocratie directe qui, seule, ne trahirait pas la volonté générale, est irréalisable.

De manière générale, le monde moderne, aux yeux de Rousseau, s'enlise dans ses aspirations qui sont ses illusions. Ainsi, la politique, en sa réalité factuelle, est si éloignée de l'idéalité des traités de législation et des projets de paix perpétuelle qui, dans la nomophilie du siècle, se multiplient, qu'elle s'avère, comme les essais de démocratie, le lieu d'échec de son devoir-être idéal.

Les notions les plus prégnantes du droit politique, loin de relever seulement, dans le *Contrat social*, de la technique juridique, sont riches de la signification philosophique que révèlent les institutions au tribunal de la raison où Rousseau les convoque. Comme dans le prétoire, la raison a charge de juger (*krinein*) les institutions de la République afin de savoir – tâche *critique* par excellence – à quelles conditions elles sont fondées, donc, légitimes. Seulement, si le souci de la fondation du droit politique, omniprésent dans le discours de Rousseau, le conduit à déplacer et à réévaluer le problème de la légitimité, la raison critique à laquelle il en appelle n'est pas vraiment consciente d'elle-même, de sa démarche et de ses schèmes. Tout se passe comme si Rousseau ne s'était pas tout à fait compris lui-même ou, peut-être, comme s'il avait été effrayé par l'altitude des réquisitions de la raison pratique. Sans aller jusqu'à dire, avec Eric Weil, qu'«il fallait un Kant pour

que Rousseau devînt, *ex parte post*, un philosophe³⁸», du moins fallait-il, en matière politique, que Kant vînt «penser les pensées³⁹» de Rousseau pour en expliciter l'implicite.

II. Kant, l'interprète le plus sagace de la politique de Rousseau

Georges Gurvitch écrivait et aimait à répéter dans ses cours: «Les thèses de Kant peuvent être considérées comme la reproduction et l'interprétation précises de la théorie politique de Rousseau⁴⁰.» En toute rigueur, Rousseau n'a pas proposé de théorie politique systématique, mais sa recherche des fondements du droit politique est éminemment philosophique. Kant, lecteur attentif du *Contrat social*, comprit, avant Fichte et Kelsen, l'altitude à laquelle Rousseau élevait son propos sans toutefois parvenir ni à en parfaire le statut lexical ni à en jauger la dimension transcendante. En mettant à son tour sur le métier la question du droit et, singulièrement, du droit politique, c'est, comme Rousseau, à la problématique de son fondement et de sa légitimité que Kant s'est attaché.

A partir du problème formulé par Rousseau, Kant propose une *refondation critique* de la politique et, en inscrivant expressément les thèmes porteurs de la *Rechtslehre* dans le cadre de son criticisme, il *radicalise le legs* du *Contrat social* non sans souligner que l'humanisme juridico-politique ne saurait outrepasser «*les limites de la simple raison*».

1. Kant et la refondation critique de la politique

La «doctrine du droit» est la première partie de ce que Kant appelle la «métaphysique des mœurs» dont l'objet, en tant qu'elle est une *philosophia practica universalis*, est la liberté. Cette doctrine, précise-t-il, ne saurait être simplement empirique ou

³⁸ Eric Weil, *Essais et conférences*, Paris, Plon, 1971, t. II, p. 124.

³⁹ *Op. cit.*, p. 125.

⁴⁰ Georges Gurvitch, «Kant et Fichte, interprètes de Rousseau», *Revue de métaphysique et de morale*, 1971, n° 4, p. 395.

anthropologique. Il arrive, certes, qu'une théorie empiriste soit belle; mais, comme la tête de bois de la fable de Phèdre, «il est dommage qu'elle n'ait pas de cervelle⁴¹». Comprenons d'emblée que le droit statutaire (ou positif)⁴², loin de n'être fait que de la sommation des règles qui émanent de la volonté d'un législateur, est tel que sa juridicité provient de son principe de légitimité, c'est-à-dire de son bien-fondé. Kant ne s'interroge donc pas sur ce qu'est le droit en posant la question *Quid jus?*, mais, dans l'exacte mesure où le droit implique la coexistence des libertés, sur ce qui est de droit (*quid sit juris*) en posant la question *Quid juris?*⁴³

Pour saisir la différence entre *Quid jus?* et *Quid juris?*, il faut revenir à la page célèbre de la *Critique de la raison pure*⁴⁴ en laquelle Kant précise la démarche du criticisme: il s'agit de faire paraître dans une cause, au tribunal de la raison, la légitimité de la prétention avancée par telle des parties: c'est là ce que les jurisconsultes appellent «déduction». Cette «déduction» ne consiste pas à dériver B de A comme l'effet d'une cause, mais à justifier B par A, c'est-à-dire par ses attendus et ses considérants. Loin de procéder du donné factuel de l'expérience, elle n'est pas empirique mais transcendantale: elle s'élève, en une question juridique, jusqu'aux principes régulateurs de la raison. Elle ne permet pas de *connaître* le droit, mais de le *penser*, c'est-à-dire qu'elle déploie l'horizon de la raison sur lequel il est édifié. Le criticisme n'est donc pas une méthode de recherche de la vérité du droit; son objectif est de faire apparaître en quoi le «principe universel du droit⁴⁵», d'après lequel est possible la coexistence des libertés, est l'exigence de sens et de valeur que postule la raison dans sa quête de ce qui est *de droit*.

Les textes de Kant sont à coup sûr plus arides que l'écriture, apparemment si fluide, de Rousseau. Mais ils expriment la même

⁴¹ Nous nous référons, pour les œuvres de Kant, à l'édition de la Bibliothèque de la Pléiade. Le texte de la *Doctrine du droit* (citée ici *DD*) se trouve au t. III. Nous indiquons également la référence des textes cités dans l'édition académique de Berlin, AK.

DD, Introduction, § B, p. 478; AK, VI, 230.

⁴² *DD*, Division de la doctrine du droit, B, p. 487; AK, VI, 237.

⁴³ *DD*, Introduction, § B, p. 478; AK, VI, 229.

⁴⁴ *Critique de la raison pure*, Pléiade, t. II, p. 842; AK, III, 99.

⁴⁵ *DD*, § C, p. 479; AK, VI, 230.

méthode de pensée, placée, pour l'un et l'autre, au cœur de leur investigation: chercher ce qui, fondamentalement, fait la légitimité du droit, c'est se hausser jusqu'au principe suprême, inconditionné et pur (débarassé de toute empiricité), qui permet de le penser. Ce principe, que Kant appelle «le postulat du droit public⁴⁶», situe le fondement du droit politique dans les réquisits *a priori* de la raison et prend la forme d'un devoir: «tu *dois*, avec tous les autres, sortir de l'état de nature pour entrer dans un état juridique». «Il *faut* sortir de l'état de nature où chacun n'en fait qu'à sa tête et s'unir à tous les autres [...] pour se soumettre à une contrainte extérieure publiquement légale», dit encore Kant⁴⁷. En faisant de ce principe l'impératif non conditionnel, donc, catégorique, de l'état civil, il radicalise le legs philosophique puisé dans le *Contrat social*.

2. La radicalisation du legs de Rousseau

La déduction transcendantale du droit politique qu'expose la *Doctrin du droit*, en explicitant l'implicite du discours de Rousseau, élève le concept nodal du contrat social à la pure rationalité de son devoir-être. Cette explicitation, qui consiste d'abord en une *élucidation progressive* du statut philosophique de ce concept, se présente surtout comme l'*interprétation la plus haute* qu'en peut fournir son approfondissement notionnel.

Kant a d'abord élucidé le concept du contrat social qui, dans l'œuvre de Rousseau, conservait à ses yeux des plages d'ombre.

Dès 1773, il remarquait, dans des *Réflexions* éparses, que la *quaestio juris* consiste à trouver «le principe du droit qui ne rend légitime qu'une seule Constitution politique⁴⁸». En soulevant en ces termes le problème de la légitimité de l'État, Kant, dont la méthode critique, depuis la lettre à Marcus Herz de 1772, était sinon parfaitement clarifiée, du moins déjà très élaborée, entendait manifestement renouveler l'approche de cette question. C'est d'ailleurs ce qu'il fait en 1784 dans l'*Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique*: l'idée d'«union civile» ou de

⁴⁶ DD, § 42, p. 573; AK, VI, 307.

⁴⁷ DD, § 44, p. 576; AK, VI, 312.

⁴⁸ *Reflexionen zur Rechts*, n° 7708 (traduction de M. Castillo dans *Kant et l'avenir de la culture*, Paris, PUF, 1990, p. 277).

«contrat social», écrit-il dans cet opuscule, est l'expression du principe de légitimité⁴⁹. Dans les années qui suivent, Kant est attentif à la marche des événements de France et, quand éclate la Révolution, il garde un temps le silence. Puis, en 1793, s'opposant à Hobbes dans *Théorie et pratique*, il scrute le concept de *pactum unionis civilis*. Cette notion, souligne-t-il, ne connote aucunement un contrat «ordinaire», c'est-à-dire un «contrat d'affaires» dont la nature commutative ou synallagmatique, essentiellement mercantile, porte sur l'avoir. Le *pactum unionis civilis* ne consiste pas, comme le pensait Hobbes⁵⁰, en la «transmission mutuelle» d'un droit ou d'un bien. Rejoignant Rousseau, Kant explique que ce pacte, en sa «différence spécifique», fonde le droit civil (*bürgerliches Recht*) indépendamment de toutes les considérations conditionnelles et contingentes d'intérêt, de richesse, de bonheur ou de simple prudence. Plus incisif que Rousseau et considérant que «ce n'est certainement pas un fait qui rend nécessaire la contrainte publique légale⁵¹», il précise que le contrat social obéit à «la raison pure légiférant *a priori*⁵²». Expression du pouvoir pratique inhérent à la raison, il est l'impératif catégorique, donc pur et inconditionnel, du droit public: il indique aux hommes la nécessité de leur union et sa maxime est la règle d'après laquelle les hommes doivent s'arracher à l'anarchie de l'état de nature pour entrer dans l'état civil où, sous la Constitution et les lois, ils atteindront à la liberté. La notion de contrat social ainsi élucidée, Kant explique en 1796, dans la *Doctrine du droit*, que le «pacte d'union civile» est de l'ordre normatif du *devoir-être* (*Sollen*) et répond à une «loi *a priori*» de la raison⁵³. Dès lors, se déroule entre Kant et Rousseau un dialogue souterrain qui permet au philosophe d'interpréter et de développer les virtualités normatives-critiques qu'il avait discernées dans l'écriture du *Contrat social*.

⁴⁹ *Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique*, Cinquième proposition, Pléiade, t. II, p. 193; AK, VIII, 22.

⁵⁰ Hobbes, *Léviathan*, chapitre XIV, traduction F. Tricaud, Sirey, 1971, p. 132-133.

⁵¹ DD, § 44, p. 576; AK, VI, 312.

⁵² *Théorie et pratique*, Section II: *Contre Hobbes*, dans Pléiade, t. II, p. 270; AK, VIII, 290.

⁵³ DD, § 42, p. 573; AK, VI, 306.

Ne lisons pas Rousseau à travers Kant, mais lorsque Kant lit Rousseau, il comprend que si le contrat social traduit dans l'état civil un «besoin nécessaire de la raison⁵⁴», il est, en même temps que son principe d'orientation et de structuration, le creuset de son sens et de sa validité. Certes, Rousseau avait eu l'intuition de la puissance normative de la raison pratique; mais il n'en avait que le pressentiment et, faute d'un outillage mental adéquat, il ne savait ni en reconnaître ni en nommer la vocation transcendante. Peut-être n'était-il pas assez philosophe. Il semble plus sûrement que, atterré par l'écart qui existe entre *ce qui est* et *ce qui aurait dû ou pu être* (entre le *destin* réel de l'homme et sa *destination* idéale), il n'ait pas pu déceler, dans l'Idée du contrat, la différence entre fondement objectif et fondement de sens. Kant, lui, insiste sur la racine proprement *transcendante* du contrat social comme condition de possibilité et de légitimité de l'État. L'État (*civitas*) se définit en effet, dit-il, comme «l'union d'une multitude d'hommes sous des lois juridiques» que leur fondement *a priori* rend nécessaires; comme tel, il a «la forme d'un État en général», c'est-à-dire d'un «État en Idée» (*Staat in der Idee*) «tel qu'il doit être d'après les purs principes du droit⁵⁵». Le contrat social n'est donc pas, dans l'ordre de l'être (*Sein*), «le principe d'explication de l'origine du *status civilis*»; sur l'horizon de pensée où se dessine sa forme parfaite⁵⁶, il est l'Idée qui, rationnelle et pure *a priori*, sert de «fil conducteur» ou de *norme* pour penser l'union de tous (*universi*) qui s'effectue dans la chose publique⁵⁷.

A raison de cette perfection formelle principielle s'éclaire, dit Kant, «l'idéal de la législation, du gouvernement et de la justice publique⁵⁸». Ce qu'il appelle la *trias politica* – les trois pouvoirs, législatif, exécutif et judiciaire – prend la forme d'un syllogisme de la raison pratique: la majeure contient la loi de la volonté unifiée du peuple; la mineure contient le commandement de se conduire selon la loi; la conclusion est l'arrêt qui déclare ce qui, en une

⁵⁴ *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*, Pléiade, tome II, p. 539; AK, VIII, 141.

⁵⁵ *DD*, § 45, p. 578; AK, VI, 313.

⁵⁶ *Reflexionen zur Recht*, n° 7740, AK, XIX.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*, n° 7734, AK, XIX.

espèce, est de droit. Il en résulte que l'homme dans l'État (le citoyen), en obéissant à l'impératif de la raison qui anime sa volonté législatrice, a complètement quitté «la liberté sauvage et sans lois» de l'état de nature et trouvé, dans l'état juridique, une dépendance légitime qui est liberté. Il apparaît de la sorte que, dans l'auto-organisation juridique du politique, l'idéalité de l'État et de ses «pouvoirs», qui sont ses «dignités»⁵⁹, ne s'identifie pas à l'Idée platonicienne qui, au ciel intelligible des essences, se présente comme l'archétype transcendant de la République; elle correspond à la *forme* que la volonté collective unifiée se donne à elle-même par le contrat. C'est ainsi que se déchiffre dans l'idéalité formelle de «l'État en Idée» l'*autonomisation* de la politique, ce en quoi elle trouve, avec sa plus haute signification, sa légitimation pleine et entière – thèse en laquelle Kant radicalise la pensée politique de Rousseau avec une force philosophique rarement égalée.

Certes, Rousseau, avant Kant, avait refusé la philosophie du passé qui, encombrée des énigmes du jusnaturalisme et des apories du théologico-politique, échafaudait le système du droit politique sur la transcendance dogmatiquement postulée de la Nature ou de Dieu. Mais Kant, par l'audace philosophique de son regard critique, va beaucoup plus loin que l'auteur du *Contrat social*. Répétant avec insistance qu'il «est vain» de rechercher les origines historiques de la société civile⁶⁰, il demande à la philosophie juridico-politique de l'avenir de se placer exclusivement sous le signe de l'*humanisme*, car l'Idée du contrat social atteste la plus haute maturité de la raison humaine⁶¹, apte par ses propres capacités fondatrices à donner à la liberté humaine son envergure et son authenticité. Rousseau n'aurait pas renié cette thèse, tapie déjà au tréfonds de sa pensée. Mais Kant insiste pour que l'on ne voie pas dans l'autonomie le rêve utopique des *Schwärmer*, et pour que, dans une liberté qui est obéissance à la contrainte légale, on ne dénonce pas un paradoxe. La *liberté-autonomie* que rend pensable la fondation transcendantale de la condition politique ne prend sens que «dans les simples limites de la raison» – perspective que

⁵⁹ *DD*, § 47, p. 581; *AK*, VI, 315.

⁶⁰ *DD*, § 52, p. 611; *AK*, VI, 339.

⁶¹ *Conflit des facultés*, Pléiade, t. III, Seconde section, § 8, p. 902; *AK*, VII, 91.

Rousseau, hanté par la «perfectibilité illimitée» de l'homme, ne pouvait soupçonner.

3. *La politique dans les limites de la raison*

Kant, nous venons de le voir, explicite l'implicite que recèle l'écriture de Rousseau. Dans l'exégèse de la notion fondamentale de contrat social, il exclut, comme Rousseau, le dogmatisme – empirique ou métaphysique – des théories politiques traditionnelles. Sur le chemin qu'a balisé la méthode du criticisme, le contrat social est selon lui, au fondement du droit politique, l'exigence régulatrice et structurelle du pouvoir pratique de la raison. Kelsen, fidèle à Kant sur ce point, dira en termes incisifs qu'il est nécessaire de *supposer* une *Grundnorm* à titre d'«hypothèse logique transcendantale» pour que puisse être *posé* le droit statutaire ou positif. Kant estimait de même manière que la possibilité et la légitimité de l'état civil renvoient au «postulat de la raison pratique» qui est le *factum rationis* lui-même, irréductible, inexplicable et indicible. Cette présupposition transcendantale permet de comprendre que l'idéalité principielle de l'État du contrat est intraduisible par une réalité empirique qui en serait l'application.

L'humanisme critique qui inspirait les analyses de Rousseau prend de la sorte, sous la plume de Kant, des accents que l'auteur du *Contrat social* n'avait pas prévus. On peut assurément deviner que le pacte est, selon Rousseau, le geste qu'il faut recommencer chaque jour parce que, plutôt qu'un acte initial, il exprime une nécessité trans-temporelle. Kant va plus loin; il explique que, s'il en est ainsi, c'est que la raison pratique est une faculté opératoire donc dynamique et que, de la sorte, sa tâche, jamais définitive, est *in-finie*. Le contrat social, «simple Idée de la raison», ne peut se traduire dans l'état politique que par la quête, *inachevée* à tout jamais, de la synthèse unificatrice qui, en lieu et place d'une multitude hétérogène, érigerait un «moi commun et un»: l'unité rationnelle de l'état civil demeure une Idée régulatrice. – De même manière, le travail immanent de la raison pratique se manifeste comme tension vers un horizon qui est finalité sans fin. La liberté, qui en est la dimension d'espérance, ne peut être conquise une fois

pour toutes; elle est sans cesse à reconquérir dans un effort toujours recommencé.

Dès lors, la lucidité du jugement ne saurait faillir. Premièrement, l'homme fonde lui-même ses propres normes – ce que traduit l'idée d'auto-nomie: se donner à soi-même sa loi. Ces normes sont tributaires des *capacités de la raison humaine* et Kant, à l'inverse de Rousseau, pense qu'il n'est nullement besoin de dieux pour donner des lois aux hommes. Le transcendantal exclut le transcendant. Deuxièmement, ces normes n'ont cependant de sens que dans les *limites propres de la raison* des hommes. De longue date en effet, Kant est tourmenté par l'idée de «grandeur négative» qui lui vient probablement de Leibniz. Il projette cette idée du «négatif» jusque dans la conception qu'il se fait de l'homme. Du point de vue anthropologique, il admet que, parfois, les forces de la raison sont affaiblies par la puissance des penchants. Du point de vue éthique auquel il se place lorsqu'il élabore sa «métaphysique des mœurs» en laquelle trouve place le droit politique, il considère que la vertu elle-même a des défaillances qui révèlent, à différents degrés, la fragilité, l'impureté ou la méchanceté des hommes⁶². Toutes ces faiblesses sont le signe indubitable de la *finitude humaine* qui, à tout jamais, empêche la raison, quelle qu'en soit la puissance normatrice, d'ériger véritablement ses préceptes en lois universelles: «s'attendre à pouvoir charpenter avec le bois courbe [de la nature humaine] quelque chose de parfaitement droit⁶³» est illusoire. Un droit politique pur est inaccessible. «Une Constitution juridique parfaite entre les hommes, voilà la chose en soi elle-même⁶⁴.»

Transgresser les limites de la raison humaine, c'est oublier que le pacte social et les catégories qu'il induit – volonté générale, loi, trilogie des pouvoirs, justice, liberté... – ne sont pas des idées constitutives ou des déterminations de la réalité politique, mais que, principes de réflexion sur ce que doit être la politique, elles en sont des règles structurelles et fonctionnelles – ce que Kant appelle des «idées régulatrices». Un tel oubli est l'illusion transcendantale

⁶² *La Religion dans les limites de la simple raison*, Pléiade, t. III, p. 40-42; AK, VI, 29-30.

⁶³ *Op. cit.*, p. 122; AK, VI, 100.

⁶⁴ *DD*, Remarques explicatives sur la Doctrine du droit, p. 649; AK, VI, 371.

qui habite le fétichisme du rationnel, mortel pour la liberté. Kant songe à Robespierre vouant un culte, plus infidèle que fidèle, à l'humanisme rationaliste de Rousseau. Son tort est d'avoir négligé l'auto-réflexion qui, dans le mouvement de la pensée critique, enseigne que la créativité juridique ne peut passer les limites de la raison. La raison pratique, en l'homme, ne peut se faire dominante sans se renier elle-même. Autrement dit, l'homme est un *être raisonnable mais fini*.

Il est évidemment téméraire de lire un auteur à travers les grilles d'une autre philosophie que la sienne et, notamment, en recourant à des schémas épistémologiques ou à des catégories réflexives qui lui sont postérieurs. C'est pourquoi mon projet n'était pas de proposer une lecture kantienne ou néo-kantienne de Rousseau mais de montrer que si Rousseau, par la radicalité de son regard sur la chose politique, avait posé, sans le vouloir ni même le savoir, les premiers jalons d'une critique de la raison politique, Kant, qui le saluait dès 1763 comme «le Newton du monde moral», a parachevé son œuvre avec une force philosophique aussi éblouissante que troublante.

Rousseau et Kant, en renouvelant le problème de la légitimité, ont assigné le droit politique au tribunal critique de la raison. Par une révolution du mode de penser, ils ont exorcisé le dogmatisme métaphysique qui, naturaliste ou théologique, avait traversé les siècles. En ciselant le modèle criticiste du droit politique, ils ont voulu l'un et l'autre éradiquer l'illusion selon laquelle l'homme serait assujéti à la transcendance d'une Nature qui l'englobe ou d'un Dieu qui le dépasse. Pour libérer l'homme de sa prison dogmatique, il fallait l'autonomiser. Le problème le plus profond du droit politique se ramène ainsi pour eux, en une puissante démarche novatrice, à la question de *l'homme* («C'est de l'homme que j'ai à parler», dit Rousseau; «Qu'est-ce que l'homme?», demande Kant) et de sa *liberté* sans laquelle il n'accomplit pas son humanité⁶⁵.

⁶⁵ Les deux questions de l'homme et de la liberté sont si intimement liées que Rousseau écrit: «Renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme», CS, I, IV, p. 356.

Il y a donc beaucoup de raisons de confronter la problématisation du bien-fondé du droit politique opérée par Rousseau et par Kant; et ces raisons sont d'autant plus éloquentes qu'elles se trouvent condensées dans la conception critique qu'ils ont du contrat social, base de toute autorité légitime parmi les hommes. Repensant les interrogations traditionnelles et faisant du contrat l'Idée rationnelle pure qui fonde *a priori* et légitime en son sens et sa portée la condition politique, ils inaugurent le schéma nouveau d'une politique qui place l'homme, reconnu capable d'autonomie, donc de responsabilité, au-devant de la scène. L'horizon métapolitique de la politique est dorénavant effacé et l'humanisme trouve dans le droit politique le lieu de son accomplissement.

Toutefois Rousseau, et pour cause, n'a pas lu Kant et n'est pas Kant. Mais Kant qui, lui, a lu Rousseau, n'est pas non plus Rousseau. Certes, pour les deux penseurs, le fondement ultime du droit politique réside bien dans la capacité d'arrachement à la nature qui, faisant la différence entre l'homme et l'animal, rend possible cette première convention qu'est le contrat social. Mais Kant, à la différence de Rousseau qu'effrayent de telles perspectives, élargit l'humanisme juridique, quoique cantonné dans les limites mêmes de la raison humaine – et celles-ci sont universelles –, à la dimension du cosmopolitisme. Bien qu'il s'agisse dans la philosophie criticiste d'un Idéal pur qui, comme toute Idée de la raison, est irréalisable, cette ouverture universaliste de la politique donne la mesure du chemin parcouru de Rousseau à Kant et ce chemin est une invitation à la réflexion. En effet, selon Kant, c'est dans la finitude de la raison que la politique non seulement à l'échelle de l'État mais à l'échelle du monde, trouve la transcendantalité de son principe fondateur et régulateur. Or, Kant a déjà compris que, sur la planète entière, le malheur des hommes vient de l'usage bien peu pertinent qu'ils font de ce «compas». De l'Idéal théorique à la réalité pratique, l'abîme, se demande-t-il, ne serait-il pas infranchissable?

Devant ce hiatus, Rousseau frémissait: brisé, il détourna son regard de l'inaccessible pureté de l'horizon politique et s'en vint rêver, dans la solitude de ses promenades, sur les bords du lac de Bienne. Kant, lui, posa avec insistance et jusque dans son œuvre tardive, la question du «passage» (*Uebergang*) de la théorie à la

pratique. Aujourd'hui encore, nous devons nous la poser en nous demandant si la politique, malgré l'altitude et la pureté de ses fondations (ou à cause d'elles), ne serait pas, en définitive, un implacable espace d'échec où l'homme se corrompt et perd son humanité au lieu de l'accomplir.

SIMONE GOYARD-FABRE
Université de Caen

