

Individu et communauté chez Rousseau

Autor(en): **Goldschmidt, Victor**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **32 (1982)**

Heft 3

PDF erstellt am: **26.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381223>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Le texte publié ci-dessous est l'un des derniers qu'ait écrits Victor Goldschmidt. Le brillant historien de la philosophie devait le lire le 19 juin 1981 à l'Université de Neuchâtel à l'occasion de la remise à Fernand Brunner du livre d'hommage préparé pour lui, Métaphysique, Histoire de la philosophie. Une maladie avait empêché Victor Goldschmidt de se déplacer et nous devons à M^{me} Pierre Durance, sa fille, l'autorisation de faire connaître cette communication: nous lui en exprimons notre gratitude.

Victor Goldschmidt a donné au public une série d'ouvrages qui font date: Essais sur le « Cratyle », contribution à l'histoire de la pensée de Platon (1940, réédition récente), Les Dialogues de Platon, structure et méthode dialectique (1947, 3^e éd. 1971), Le paradigme dans la dialectique platonicienne (1947), La religion de Platon (1949). Ce dernier texte a été repris dans Platonisme et pensée contemporaine (1970); le volume intitulé Questions platoniciennes, paru à la même date, réunit des articles publiés pour la plupart entre 1947 et 1955. L'historien a appliqué à d'autres auteurs que Platon sa méthode rigoureuse, apparentée à celle de Martial Gueroult. C'est ainsi que nous lui devons encore: Le Système stoïcien et l'idée de temps (1951, 2^e éd. 1969), Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau (1974), La doctrine d'Epicure et le droit (1977). L'ouvrage consacré à Rousseau est un modèle d'érudition, de pénétration et de méthode. Le présent article est l'un des fruits de ce grand intérêt que l'historien a porté au Contrat social et aux problèmes toujours actuels que son auteur y soulève.

Il faut ajouter que Victor Goldschmidt a indiqué à plus d'une reprise sa conception de l'histoire de la philosophie — en particulier dans Métaphysique, Histoire de la philosophie — et qu'il songeait sans doute à un ouvrage consacré à ce thème sur lequel il avait tant à dire et qu'il avait illustré par ses travaux. Le 25 septembre 1981, la Suisse romande a perdu avec lui un ami véritable, et les lettres un savant d'une perspicacité et d'une probité rares.

INDIVIDU ET COMMUNAUTÉ CHEZ ROUSSEAU

VICTOR GOLDSCHMIDT

On reproche parfois à la théorie politique de Rousseau de n'avoir pas su concilier l'indépendance de l'individu avec la souveraineté de l'Etat; tout récemment encore, on a dénoncé le contrat social comme un « marché de dupes ». Il serait sans intérêt d'évoquer ici cette polémique. Elle s'explique, en réalité, par la condition même de l'homme moderne, qui est contradic-

toire, bien plus que par les analyses de Rousseau, dont le principal objet — et le mérite — est de dévoiler cette contradiction, avant d'essayer d'y porter remède. C'est ce qu'on se propose de montrer sur deux points, étroitement liés: le premier concerne l'opposition, dans les Etats modernes, entre l'homme et le citoyen; le second se rapporte à l'isolement de certains individus au sein de la communauté.

I

1. « Le passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant »¹. Ce « changement » est dû aux « institutions politiques », qui visent à la fois à fonder l'Etat et à former le citoyen, et par l'invention desquelles l'art vient « au secours de la nature »². Cependant, l'art n'abolit pas la nature, et l'état civil ne peut être solide et durable que parce qu'il transpose (et donc, en un sens, conserve) les données de l'état de nature sur un autre plan. Ainsi, l'établissement des lois, des lois positives, imite l'inflexibilité et l'impersonnalité des lois physiques auxquelles l'homme était soumis dans l'état de nature: l'indépendance dans laquelle vivait l'homme naturel est ainsi préservée dans l'état civil, puisque le citoyen n'obéit qu'à la volonté générale, et non pas à l'arbitraire de quelque volonté particulière qui à la fois l'opprimerait et le dépraverait: on joint donc « à la liberté qui maintient l'homme exempt de vices, la moralité qui l'élève à la vertu »³. L'éducation civique, d'autre part, pour l'instauration de laquelle Rousseau requiert le personnage mythique du Législateur, se présente comme une transposition et un développement des « deux principes antérieurs à la raison » c'est-à-dire le souci de la « conservation de nous-mêmes » et la pitié⁴. A voir les choses ainsi, le problème serait intégralement résolu: l'art politique parvient à transposer les « droits naturels » dans l'ordre civil, à protéger l'individu par les lois générales, et la cohésion du groupe par l'éducation civique. De fait, il n'en est pas ainsi.

2. Face à l'universalisme optimiste, et un peu facile, tel qu'il s'exprime alors couramment, par exemple dans l'article *Droit naturel* de Diderot, une des découvertes de Rousseau est d'avoir compris que toute volonté générale est particulière par rapport à d'autres nations. « Ainsi, il n'est pas impossible qu'une république bien gouvernée fasse une guerre injuste »⁵. L'art

¹ *Du Contrat social*, I, VIII (*Oeuvres complètes*, t. III, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1964, p. 364).

² *Du Contrat social* (1^{re} version), I, III (*O.C.*, t. III, p. 289).

³ *Emile*, II, éd. Garnier p. 71 (*O.C.*, t. IV, Paris 1969, p. 311).

⁴ *Discours sur l'Inégalité*, p. 126.

⁵ *Discours sur l'économie politique*, p. 246.

politique réussit bien à tirer l'individu de l'état de nature et cela grâce à des « prodiges » qui sont « l'ouvrage de la loi »⁶. Mais l'état de nature persiste de nation à nation, et l'art, dans ce domaine plus vaste, est impuissant à opérer le même miracle, d'autant que l'état de nature, ici, équivaut à l'état de guerre. Si bien qu'« on a fait trop ou trop peu pour notre bonheur: [que] chacun de nous étant dans l'état civil avec ses concitoyens et dans l'état de nature avec tout le reste du monde, nous n'avons prévenu les guerres particulières que pour en allumer de générales, qui sont mille fois plus terribles; et [qu']en nous unissant à quelques hommes, nous devenons réellement les ennemis du genre humain »⁷.

Ce qui revient à dire que le pacte social n'a résolu un problème que pour en engendrer un autre, bien plus redoutable. Mais l'on ne saurait sérier ainsi les questions, comme si l'état de nature pouvait au moins être contenu en dehors des frontières nationales. Il pénètre dans l'ordre social même et, par là, compromet l'œuvre même de l'art politique et corrompt l'exécution du pacte. « Car vivant à la fois dans l'ordre social et dans l'état de nature, nous sommes assujettis aux inconvénients de l'un et de l'autre, sans trouver la sûreté dans aucun des deux. La perfection de l'ordre social consiste, il est vrai, dans le concours de la force et de la loi; mais il faut pour cela que la loi dirige la force; au lieu que, dans les idées de l'indépendance absolue des princes, la seule force parlant aux citoyens sous le nom de loi et aux étrangers sous le nom de raison d'Etat, ôte à ceux-ci le pouvoir et aux autres la volonté de résister, en sorte que le vain nom de justice ne sert partout que de sauvegarde à la violence »⁸.

Les rapports — ne serait-ce que potentiellement — conflictuels avec les Etats environnants obligent à subordonner la vie politique interne (la « police ») à la sûreté extérieure, ce qui conduit à installer la tyrannie au dedans et la guerre au dehors⁹. L'« indépendance absolue des princes » détourne ainsi « sous le nom de loi », la Volonté générale et usurpe la souveraineté: on assiste alors au processus que le *Contrat social* décrit sous le titre: « De l'abus du gouvernement et de sa pente à dégénérer » (III, x). Mais ce serait méconnaître le sens de ce phénomène et s'abuser sur la source du mal, si l'on s'en prenait seulement à l'absolutisme et à la forme monarchique de la constitution. Le souci de la sécurité s'impose à tout gouvernement, quelle qu'en soit la forme; et de tout Etat, quelle qu'en soit la volonté de paix, il est vrai de dire « que la plupart des soins qu'il faudrait consacrer à sa police, on est contraint de les donner à sa sûreté, et de songer

⁶ *Du Contrat social* (1^{re} version), I, vii (p. 310).

⁷ *Extrait du projet de paix perpétuelle*, p. 564.

⁸ *L'Etat de guerre*, p. 610.

⁹ *Emile*, V, p. 596 (*O.C.*, t. IV, p. 848).

plus à le mettre en état de résister aux autres qu'à le rendre parfait en lui-même»¹⁰.

3. Cette contradiction, par où l'état de guerre prolonge, entre les nations, l'état de nature, ne corrompt pas seulement l'ordre civil: elle se retrouve au cœur même de l'individu. Celui-ci, partagé entre sa condition d'homme et son statut de citoyen, vit dans un conflit permanent. Il est bien rendu *un* en tant que citoyen, «dénaturé» donc selon la terminologie de l'*Emile*: cependant, sa citoyenneté ne l'unifie pas totalement, puisqu'elle laisse subsister en lui l'homme, et l'homme naturel, à l'égard de tous ceux dont il n'est pas le concitoyen. L'éducation civique et morale avait concilié son indépendance naturelle et le principe de pitié en lui avec ce qu'on pourrait appeler un universalisme restreint. Mais ce mouvement de *civilisation* s'arrête contradictoirement aux frontières nationales, au-delà desquelles le citoyen, en tant que soldat, est replongé dans l'état de nature. On ne saurait mieux commenter cette «contradiction manifeste»¹¹ que par un texte de Kant qui, de toute évidence, présuppose les analyses de Rousseau: «Quant à nous considérer comme déjà *moralisés*, il s'en faut encore de beaucoup. Car l'idée de moralité appartient encore à la culture... Mais aussi longtemps que des Etats consacreront toutes leurs forces à des vues d'expansion chimeriques et violentes, et entraveront ainsi sans cesse le lent effort de formation intérieure de la pensée chez leurs citoyens, les privant même de tout secours dans la réalisation de cette fin, on ne peut escompter aucun résultat de ce genre; car un long travail intérieur est nécessaire de la part de chaque communauté pour former à cet égard ses citoyens. Or tout bien qui n'est pas greffé sur une disposition moralement bonne n'est que pure chimère et faux clinquant. Le genre humain restera sans doute dans cette position jusqu'à ce que, de la manière que je viens d'indiquer, il se dégage laborieusement de la situation chaotique où se trouvent les rapports entre Etats»¹².

«...La manière que je viens d'indiquer...» consiste «à sortir de l'état anarchique de sauvagerie, pour entrer dans une *Société des Nations*», projet, ajoute Kant, que l'on trouve déjà «chez un Abbé de Saint-Pierre ou un Rousseau»¹³. Ce remède, tout ensemble, établit l'état civil entre les peuples et achève l'éducation morale de chaque citoyen. C'est pourquoi, en attendant que la conscience collective soit disposée à accepter une telle Société interétatique, Kant, plus tard, se bornera à anticiper le progrès de la conscience individuelle, et fera appel à la «raison morale pratique» (et à sa maxime: «Il ne doit pas y avoir de guerre, ni entre moi et toi dans l'état de

¹⁰ Extrait du projet de paix perpétuelle, p. 564.

¹¹ *L'Etat de guerre*, p. 610.

¹² I. KANT, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Septième proposition *if.* (trad. St. Piobetta, légèrement modifiée, Paris 1965, p. 39).

¹³ I. KANT, *Idée d'une histoire...*, éd. citée, p. 36.

nature, ni entre nous en tant qu'Etats») ¹⁴, c'est-à-dire, en dernière instance, à l'éveil moral de l'individu.

4. La Société des Nations, aboutissement lointain de l'impératif catégorique — voilà la solution kantienne d'un problème découvert et élaboré par Rousseau. Mais le réalisme politique de Rousseau (qui avait déjà critiqué le *Projet de paix perpétuelle*) ne se serait pas satisfait de cette réponse morale qui, en fait, suppose le problème résolu. Pour saisir, sur ce point, la véritable pensée de Rousseau, on doit comparer deux textes, séparés par une vingtaine d'années: le *Contrat social* où le problème est pour ainsi dire laissé en suspens et les *Considérations sur le Gouvernement de Pologne* où, face à une situation concrète qui ne souffre pas de délai, il est tranché dans un sens entièrement contraire à l'idéalisme kantien.

D'après le *Contrat social*, nous l'avons rappelé dès le départ, le « passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant ». Cette « moralité » sera ensuite prise en main, informée et restreinte par le Législateur, lequel entreprend d'« instituer un peuple », non le genre humain: la législation « doit être exclusive », alors que le christianisme « inspirant l'humanité plutôt que le patriotisme », tend « à former des hommes plutôt que des citoyens » ¹⁵. Toutefois « maintenant qu'il n'y a plus et qu'il ne peut plus y avoir de religion nationale exclusive... » (*C.S.*, IV, VIII, p. 335 *if.*), la fonction inaugurale du Législateur est assumée par l'action continuée de la « religion civile », qui semble concilier le nationalisme avec l'universalisme, l'homme avec le citoyen. Mais cette solution apparaît plutôt comme un compromis: c'est bien une religion de l'homme (mais ce n'est pas celle du Vicaire Savoyard) ¹⁶ et c'est bien une religion civile (mais qui manque du ressort puissant des religions antiques, n'étant plus une « religion nationale exclusive »).

D'autre part, la Cité du *Contrat social*, même décrite sous ses formes constitutionnelles diverses, est toujours envisagée en soi et comme en vase clos: le tout dernier chapitre seulement prévoit un élargissement de perspective: « Il resterait à appuyer [l'Etat] par ses relations externes; ce qui comprendrait le droit des gens, le commerce, le droit de la guerre et les conquêtes, le droit public, les ligues, les négociations, les traités, etc. » — Mais peut-on réserver ainsi une enquête complémentaire et, dans l'étude même de l'Etat, mettre entre parenthèses les rapports avec son environnement? Car on l'a vu: tout Etat, du fait même de sa situation géographique,

¹⁴ I. KANT, *Metaphysik der Sitten*, éd. K. Vorländer, Hamburg 1966, p. 185.

¹⁵ *Lettres écrites de la montagne*, p. 706.

¹⁶ Cf. H. GOUHIER, *Les Méditations métaphysiques de J.-J. Rousseau*, Paris 1970, p. 255.

est obligé de subordonner la vie politique interne à la défense nationale, en sorte que «la plupart des soins qu'il faudrait consacrer à sa police, on est contraint de les donner à sa sûreté, et de songer plus à le mettre en état de résister aux autres qu'à le rendre parfait en lui-même».

5. On comprend dès lors que, bien des années plus tard, Rousseau, parlant du *Contrat social*, ait pu dire: «C'est un livre à refaire»¹⁷. Ce jugement peut prêter à bien des interprétations, dont voici, à notre avis, la plus vraisemblable: constatant l'absence de tout droit international effectif, et abandonnant comme chimérique (ou comme prématuré) le projet esquissé à la fin du *Contrat*, Rousseau aurait conçu l'idée d'un remaniement à partir de cette situation même: détailler et renforcer les institutions, de manière à subordonner décidément la «police» à la «sûreté». Or les *Considérations sur le Gouvernement de Pologne*, où les références au *Contrat* sont fréquentes et dont la rédaction se situe à peu près à la même époque que ce jugement¹⁸, peuvent fournir des indications sur le sens dans lequel se serait orientée cette refonte du *Contrat*.

Le projet de constitution pour la Pologne est élaboré précisément, non pas pour un Etat clos sur lui-même et susceptible d'une constitution idéale, mais pour un Etat plongé dans une insécurité perpétuelle, où le maintien de ses puissants voisins. Chacune des mesures que propose Rousseau tient compte de ce fait. Il ne peut donc faire fond sur aucun droit international, même réduit à quelques alliances («... ne comptez pas les alliances et traités pour quelque chose»)¹⁹. La fonction qui devrait être assumée par le droit des gens (peut-être à venir, mais qui pour l'instant n'existe pas) sera donc confiée aux seules institutions internes: c'est la constitution seule qui devra pourvoir à la sécurité des citoyens, ne serait-ce qu'en les rendant capables de résister à l'invasion, puis à l'occupation («Vous ne sauriez empêcher qu'ils vous engloutissent; faites au moins qu'ils ne puissent vous digérer»)²⁰. Dans une telle situation, il est clair qu'une «religion civile» (par où le *Contrat* avait tâché de concilier la religion de l'homme avec celle du citoyen) ne saurait suffire: aussi est-elle remplacée, dans le *Gouvernement de Pologne*, par une «éducation nationale»²¹. L'universalisme abstrait de l'époque (que Rousseau avait accueilli, dans son *Deuxième Discours*, en magnifiant, avec des accents qui ne sont qu'à lui, les «grandes âmes cosmopolites»)²² est ici décidément abandonné. Est supprimé, par là-même, tout conflit entre l'homme et le citoyen: non plus en visant une impossible

¹⁷ Jugement rapporté par Dussaulx (cf. C. E. VAUGHAN, *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, t. I, Oxford 1962, p. 445).

¹⁸ VAUGHAN, *ibid.*, n. 1.

¹⁹ *Considérations sur le Gouvernement de Pologne*, XV, p. 1037.

²⁰ *Considérations...*, III, p. 959 *if.sq.*

²¹ *Considérations...*, IV, p. 966.

²² *Discours sur l'Inégalité*, p. 178.

conciliation entre « humanité » et « patriotisme »²³, mais en éduquant les citoyens dans le seul culte du patriotisme, c'est-à-dire, au juste, en mettant à la place d'une religion civile, une religion qui, comme dans la Cité antique, sera une religion nationale.

La « contradiction manifeste » où l'anarchie des relations internationales maintient l'homme moderne ne se résoudra, dans un avenir lointain, que par l'instauration de la paix perpétuelle. Mais en attendant, la pression de l'histoire peut recommander de supprimer ce conflit en résorbant l'homme dans le citoyen, en le *dénaturant*. Rousseau a prévu, tout ensemble, la Société des Nations et le fait national. Il est inutile de préciser que, s'agissant de la Pologne, le nationalisme en question est un nationalisme défensif — ce dont l'histoire après Rousseau ne fournira pas tant d'exemples. Disons plutôt que ce sont les projets constitutionnels (pour la Pologne, et aussi pour la Corse) qui témoignent du réalisme de la philosophie politique de Rousseau, et par là, contribuent à faire acquitter même le projet de paix perpétuelle de toute accusation d'utopisme.

II

6. La dualité de l'homme et du citoyen se formule, et parfois se résout, en termes politiques. Cependant, il est un niveau où l'individu tend vers une indépendance qui, tout à la fois, requiert l'ordre social et le repousse comme un cadre trop étroit. C'est à ce niveau que se situe l'ultime et insurmontable conflit entre l'individu et la société — conflit que Rousseau a vécu lui-même et dont il a parlé, mais qu'il n'a jamais élaboré ni pris pour objet d'une recherche propre. On doit se borner ici à des indications.

Il est traditionnel de voir en Rousseau un précurseur du Romantisme. Ce mouvement même, par delà la diversité des définitions qu'il a suscitées, peut être considéré, de la manière la plus générale, comme le triomphe de l'individualisme. « On a dit cent fois, écrit A. Thibaudet, que le romantisme depuis Rousseau était l'insurrection, chez l'écrivain, du sens individuel contre la société »²⁴. Il est alors aisé d'établir un rapport généalogique avec les *Confessions*, les *Dialogues* et, surtout, les *Rêveries du promeneur solitaire*. Mais ce serait simplifier les choses, et s'enfermer dans le domaine de l'histoire littéraire ou, si l'on préfère, de l'histoire des idées. De fait, ce conflit entre individu et société, s'il se manifeste surtout dans les œuvres autobiographiques, s'enracine cependant dans la pensée philosophique de l'auteur. L'« individualisme » de Rousseau représente, non pas un triomphe, mais une quête, une revendication, parfois une conquête, et il faut en trouver le

²³ *Lettres écrites de la Montagne*, p. 706, note.

²⁴ A. THIBAUDET, *Réflexions sur le Roman*, Paris 1938, p. 135.

témoignage originaire, non pas tant dans les écrits intimes, que dans la théorie politique, parce que c'est contre la pression de la société que l'individu se cherche, se découvre et tâche de défendre, sans y parvenir entièrement, ses droits.

Depuis le traité *Du Citoyen* de Hobbes (1642), les théoriciens construisent l'Etat à partir d'un *consensus* entre des hommes qui, auparavant, vivaient dans l'état de nature, où tous avaient leur indépendance et les mêmes droits (que l'on appellera plus tard les «droits subjectifs»). Ces hommes sont bien des individus, mais sans que leur individualité comme telle soit prise en compte: le contrat de société ne peut se conclure qu'à la condition que tous les hommes soient considérés comme égaux.

Chez Rousseau, la théorie politique ne se sépare pas de la pédagogie, civique et morale, et du problème de la civilisation. Par là, le rôle de certains individus, hors du commun, va devenir déterminant, que ce soit à l'intérieur même de l'Etat, ou qu'il s'agisse de l'auteur même qui élabore cette théorie, et qui l'annonce et la propose à ses contemporains.

La théorie politique de Rousseau présuppose une critique de la société et de la civilisation modernes, critique qui prend appui sur l'idéal de la Cité antique. Mais cette Cité n'existe plus, et celui qui prononce cette critique, se place, en cela même qu'il la formule, en dehors de la société actuelle, soit qu'il parle en son propre nom, soit qu'il emprunte la voix de Socrate, de Caton, de Fabricius ou encore, s'adressant aux Académiciens de Dijon, en se supposant «dans le Lycée d'Athènes, répétant les leçons de mes maîtres, ayant les Platon et les Xénocrates pour juges, et le genre humain pour auditeur»²⁵.

En invoquant cette tradition illustre, Rousseau, tout à la fois, s'intègre dans la société qu'il prétend instruire, et, par cette ambition même, se met en face d'elle et, par là, s'en exclut. Cette même ambivalence se retrouve dans l'action des grands individus au sein même de la société.

La critique de la civilisation contemporaine, dans son exaltation des valeurs antiques, s'en prend principalement, et cela dès le *Discours sur les sciences et les arts*, à la *médiocrité*, à laquelle elle oppose la figure du *grand homme*: héros ou génie²⁶. Or le statut du grand homme varie selon les textes et le contexte: toujours est-il que voilà un individu qui, par cela même qu'il est, se situe en dehors ou au-dessus de la foule. Il peut se mettre au service de la communauté, comme Moïse, Lycurgue, Numa ou le Législateur du *Contrat social* (qui «est à tous égards un homme extraordinaire dans l'Etat»²⁷). Il peut encore rendre des services à l'Etat, tout en dépassant,

²⁵ *Discours sur l'Inégalité*, p. 133.

²⁶ Cf. *Anthropologie et politique: Les principes du système de Rousseau*, Paris 1974, p. 92 sq.

²⁷ *Du Contrat social*, II, VII, p. 382.

d'autre part, les frontières étroites par son action ou par son savoir: telles sont les « grandes âmes cosmopolites, qui franchissent les barrières imaginaires qui séparent les peuples »²⁸, ou encore les héros de l'esprit; Bacon, Descartes, Newton, « ces précepteurs du genre humain »²⁹.

Mais ce préceptorat s'adresse au « genre humain », précisément, plutôt qu'à la Cité. Rousseau se fait de la science et, plus généralement, de la civilisation, une idée aristocratique — on dirait aujourd'hui élitiste. « J'avoue dit-il dans la *Préface de Narcisse*, qu'il y a quelques génies sublimes qui savent pénétrer à travers les voiles dont la vérité s'enveloppe, quelques âmes privilégiées, capables de résister à la bêtise de la vanité, à la basse jalousie, et aux autres passions qu'engendre le goût des lettres. Le petit nombre de ceux qui ont le bonheur de réunir ces qualités, est la lumière et l'honneur du genre humain; c'est à eux seuls qu'il convient pour le bien de tous de s'exercer à l'étude »³⁰. Mais Rousseau ne fait pas voir en quoi cette étude contribue au « bien de tous ». Bien au contraire, « Tout peuple qui a des mœurs, et qui par conséquent respecte ses lois et ne veut point raffiner sur ses anciens usages, doit se garantir avec soin des sciences, et surtout des savants, dont les maximes sentencieuses et dogmatiques lui apprendraient bientôt à mépriser ses usages et ses lois; ce qu'une nation ne peut jamais faire sans se corrompre »³¹. C'est là tout le sujet du *Discours sur les sciences et les arts*. Il ne s'agit pas du tout, dans cette œuvre, de critiquer les sciences, les Beaux-Arts ou la Philosophie, mais uniquement de montrer que les acquisitions des Sciences et des Arts, dues au génie d'une élite restreinte, ne sont accessibles à la foule qu'à travers des livres de vulgarisation où ces créations se dégradent, et sont rabaissées à un niveau où les vulgarisateurs (« cette foule d'auteurs élémentaires qui ont écarté du temple des Muses les difficultés qui défendaient son abord »)³² et les usagers se corrompent mutuellement.

7. Cette distinction entre l'individu d'exception et le peuple tient étroitement à la conception rousseauiste de la perfectibilité. Pour un peuple, la perfectibilité, comme le montre la *Lettre à Philopolis*, est faculté de vieillissement et de décrépitude, parce que « l'état de société [a] un terme extrême auquel les hommes sont maîtres d'arriver plus tôt ou plus tard »³³, mais il n'en va pas de même pour l'individu: « Je ne sache pas qu'aucun philosophe ait encore été assez hardi pour dire: Voilà le terme où l'homme peut parvenir et qu'il ne saurait passer. Nous ignorons ce que notre nature nous permet d'être; nul de nous n'a mesuré la distance qui peut se trouver entre un homme et un autre homme. Quelle est l'âme basse que cette idée

²⁸ *Discours sur l'Inégalité*, p. 178.

²⁹ *Discours sur les sciences et les arts*, p. 29.

³⁰ *Préface de Narcisse*, O.C., t. II, Paris 1961, p. 970.

³¹ *Ibid.*, p. 971.

³² *Discours sur les sciences et les arts*, p. 28 sq.

³³ *Lettre à Philopolis*, O.C., t. III, p. 232.

n'échauffa jamais, et qui ne se dit pas quelque fois dans son orgueil: combien j'en ai déjà passé! Combien j'en puis encore atteindre! Pourquoi mon égal irait-il plus loin que moi?»³⁴ Texte remarquable, où l'individu repousse les limites de son génie loin au-delà de l'égalité naturelle ou civique. Tout lien est ici rompu avec la Cité, à laquelle le génie ne doit rien, même pas sa première formation: « Il n'a point fallu de maîtres à ceux que la nature destinait à faire des disciples... Des maîtres ordinaires n'auraient pu que rétrécir leur entendement en le resserrant dans l'étroite capacité du leur »³⁵.

Un rapport cependant semble subsister ici entre l'homme et la communauté, et ce serait le plus paradoxal. Rousseau écrit dans la *Lettre à M. de Beaumont*: « Je trouvais que... le développement des lumières et des vices se faisait toujours en même raison, non dans les individus, mais dans les peuples: distinction que j'ai toujours soigneusement faite, et qu'aucun de ceux qui m'ont attaqué n'a jamais pu concevoir »³⁶. L'individu est ici formellement exempté de la loi, naturelle et historique, qui commande le développement et la vie des Etats. Mais l'on peut se demander si le génie ne pousse pas sur le terrain d'une Cité corrompue, voire même, bien que Rousseau ne le dise pas explicitement, si la dépravation d'un peuple n'aurait pas comme finalité subsidiaire de produire des génies. Il est clair, en tout cas, dans ce contexte, que la figure du grand homme s'évade entièrement du cadre étatique.

Et vers où s'échappe-t-il? C'est vers un monde nouveau, situé hors des limites de l'Etat. Rousseau a fait ici une découverte, qui ne recevra sa formulation classique qu'avec Hegel, mais qui n'en remonte pas moins à Rousseau. « Le goût de la philosophie relâche tous les liens d'estime et de bienveillance qui attachent les hommes à la société, et c'est peut-être le plus dangereux des maux qu'elle engendre. Le charme de l'étude rend bientôt insipide tout autre attachement »³⁷. Et la découverte de ce « charme » ébranle les valeurs de la tribu, lors même que le philosophe prétendrait les consolider: « Jusqu'alors les Romains s'étaient contentés de pratiquer la vertu; tout fut perdu quand ils commencèrent à l'étudier »³⁸. Socrate même « ne fit que mettre en leçons » la vertu dont d'autres avaient donné « l'exemple »³⁹. Car cette réflexivité met en question la Cité, et elle est contre nature⁴⁰. C'est à la suite des analyses de Rousseau, que Hegel prendra plus tard le parti de la démocratie athénienne contre Socrate: il a « énoncé le principe, par où le monde intérieur a trouvé son domaine et se sépare de ce

³⁴ *Emile*, I, p. 41 (*O.C.*, t. IV, p. 281).

³⁵ *Discours sur les sciences et les arts*, p. 29.

³⁶ *Lettre à M. de Beaumont*, p. 471, Garnier (*O.C.*, t. IV, p. 967).

³⁷ *Préface de Narcisse*, p. 967.

³⁸ *Discours sur les sciences et les arts*, p. 14.

³⁹ *Emile*, IV, p. 379 (*O.C.*, t. IV, p. 626).

⁴⁰ *Anthropologie et politique*, p. 74.

qui, jusqu'alors, a été le monde objectif. C'est à partir de là que des individus ont pu se satisfaire d'un monde idéal, sans s'attacher à l'Etat»⁴¹.

Ce « monde idéal », ce peut être le monde des idées, le domaine de la création artistique, le champ de l'imaginaire, la sphère du sentiment d'existence et de l'extase; ce peut être encore, comme Jaspers l'a dit des univers de Strindberg ou de Van Gogh, celui de la schizophrénie. Le monde, en un mot, où l'individu se retire et s'abrite, libre de tout attachement à l'« Etat ».

Ici encore, comme entre l'homme et le citoyen, Rousseau a découvert un conflit fondamental, qui ne devait tomber que bien après lui dans le domaine public, qui, à notre époque, a pris une de ses formes extrêmes dans le rejet de ce qu'on a appelé les auteurs « maudits », et que le XX^e siècle, pas plus que l'effort de Rousseau, n'est parvenu à surmonter.

On voit bien qu'il s'agit ici de tout autre chose que de l'individu, confortablement installé dans ses revendications « libérales » qui, fort de ses « droits subjectifs », argumenterait contre le *Contrat social* comme contre un « marché de dupes ».

8. Le génie d'un philosophe ne consiste pas toujours à « résoudre » les problèmes, et les problèmes insolubles, mais tout d'abord, comme Aristote l'avait dit, à les bien poser.

A partir de Hobbes, jusqu'à Pufendorf, Barbeyrac ou Burlamaqui, la théorie du pacte social avait servi surtout à fortifier l'absolutisme: l'Etat omnipotent est requis pour protéger efficacement les personnes et les biens, et l'individu a tout intérêt à se soumettre à ce puissant Léviathan qui, seul, peut lui assurer la sécurité et la paix — cette paix dont Pascal, dans un texte d'inspiration hobbenne, avait dit qu'elle était « le souverain bien ». Mais Rousseau ne voit pas dans les guerres civiles le pire des maux (*C.S.*, III, ix, note), et ne croit pas que la seule préoccupation du citoyen soit sa sécurité. Aussi bien, d'après le schème du *Contrat social*, la « personne particulière de chaque contractant » ne devient pas seulement un *sujet*, mais encore un citoyen « comme participant à l'autorité souveraine ». — Cette formulation toute nouvelle, et apparemment contradictoire, du problème politique et de sa solution, n'a pourtant rien d'utopique: bien au contraire, elle prétend énoncer les clauses du contrat qui « sont partout les mêmes, partout tacitement admises et reconnues »; elle indique, autrement dit, les conditions de possibilité de tout Etat quel qu'il soit. Et c'est pourtant en mettant au jour ces conditions, que le *Contrat social* renferme (et jusqu'à nos jours conserve) son impulsion révolutionnaire.

Si, contrairement à la théorie consensualiste de la tradition, l'individu-sujet se taille une part de la souveraineté, les conditions sont posées, sinon constitutionnelles, du moins anthropologiques, qui permettront à l'homme

⁴¹ G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, éd. G. Lasson, t. III, Hamburg 1976, p. 644.

d'exception, en proportion de son génie et selon le jeu des circonstances, d'assumer une souveraineté d'un autre ordre: comme législateur, conseiller du prince, censeur des mœurs, critique des civilisations-guirlandes et, pour finir, créateur d'un monde autonome qui défie l'Etat clos au nom de l'humanité, du rêve, du sentiment d'existence, au nom aussi des valeurs dont l'Etat ne garde que la contrefaçon idéologique.

Dans la VI^e *Promenade*, Rousseau a porté ce mouvement libérateur à son plus haut point, quand il imagine qu'il eût été « possesseur de l'anneau de Gygès: il m'eût tiré de la dépendance des hommes et les eût mis dans la mienne ». Puis, développant cette fiction de toute-puissance, il poursuit: « Peut-être aurais-je eu dans des moments de gaieté l'enfantillage d'opérer quelques fois des prodiges: mais parfaitement désintéressé pour moi-même et n'ayant pour loi que mes inclinations naturelles, sur quelques actes de justice sévère, j'en aurais fait mille de clémence et d'équité. Ministre de la providence et dispensateur de ses lois selon mon pouvoir, j'aurais fait des miracles plus sages et plus utiles que ceux de la légende dorée et du tombeau de St Médard ».

Mais ici non plus, nous ne sommes pas dans l'utopie; la retombée s'effectue aussitôt, et en deux mouvements: « Tout bien considéré, je crois que je ferai mieux de jeter mon anneau magique, avant qu'il m'ait fait faire quelque sottise ». Enfin, rejoignant la réalité c'est-à-dire les hommes, c'est-à-dire les autres, il avoue « que je n'ai jamais été vraiment propre à la société civile... et que mon naturel indépendant me rendit toujours incapable des assujettissements nécessaires à qui veut vivre avec les hommes ».

Pas un instant, il ne songe à se demander si cette incapacité qui l'a empêché de vivre avec les hommes, ne l'a pas investi de l'autorité de les instruire. Rousseau est aux antipodes de la psychose du surhomme et de sa démesure. Et il termine ainsi: le tort de mes contemporains « n'a donc pas été de m'écarter de la société comme un membre inutile, mais de m'en proscrire comme un membre pernicieux ». Jusque dans son extrême solitude, Rousseau a accepté de se juger et de se voir jugé d'après le standard du bon citoyen. En comparaison du romantisme du siècle suivant, et du romantisme, plus proliférant encore et plus insidieux de notre propre époque, il est saisissant de lire cet aveu de modestie chez l'auteur qui est à l'origine de la société moderne et du modernisme.