Colette KOUADIO

Rousseau

Du Contrat Social

INTRODUCTION A LA LECTURE DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU.

Bibliographie: Dérathé: *Rousseau et la philosophie politique de son temps* (Vrin).
Starobinsky: *Rousseau, la transparence et l'obstacle* (Gallimard).

1 Éléments biographiques.

Jean-Jacques Rousseau naît à Genève le 28 juin 1712. Sa mère meurt à sa naissance et il est élevé par son père qui lit avec lui des romans et des œuvres de Plutarque. À dix ans, il est placé en pension chez un pasteur à la campagne où il passe deux années heureuses. Il entre ensuite en apprentissage chez un graveur. L'expérience est si pénible qu'il décide, en mars 1728, de quitter Genève.
Il est recueilli par un curé qui l'envoie à une dame charitable, chargée de le convertir au catholicisme, Mme de Warens. Il passera auprès d'elle sa jeunesse, abjurera le protestantisme et l'appellera maman. Mme de Warens, après avoir essayé de le faire entrer au séminaire, lui trouve un emploi chez le maître de chapelle de la cathédrale : Rousseau ne s'intéresse qu'à la musique. Après diverses aventures et expériences musicales, Rousseau s'installe en 1736 aux Charmettes, à la porte de Chambéry, avec Mme de Warens, qui avait décidé de le « traiter en homme ». Rousseau y vit dans un bonheur parfait; il décide de s'instruire et lit beaucoup.
Il sera ensuite précepteur à Lyon, puis se rend à Paris en 1741, à 29 ans, après un dernier séjour chez Mme de Warens, auprès de qui il a été remplacé.
À Paris, il tente d'abord sa chance avec un projet de nouvelle notation musicale. Le projet est refusé par l'Académie. Il se fait cependant des relations dans la meilleure société et obtient en 1743 une place de secrétaire de l'ambassadeur de France à Venise.
Revenu à Paris, dès 1744, il compose un opéra, « Les Muses Galantes », qu'il arrive à faire représenter. À la même époque commence sa liaison avec une lingère, Thérèse Le Vasseur, liaison qui durera toute sa vie. Leur premier enfant est déposé, comme les suivants, aux Enfants Trouvés, en 1746.
En réponse à une question de l'Académie de Dijon, il écrit le **Discours sur les sciences et les arts**, pour lequel il obtient le premier prix en 1750. Ses thèses suscitent une intense polémique. Il est désormais célèbre (il a 38 ans).
Rousseau entreprend alors une « réforme morale », se détourne des mondanités, de la ville, des arts et lettres. Le **Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes**, son premier texte philosophique, donnera les fondements théoriques de cette réforme. Ce texte, fut présenté comme le précédent au concours de l'académie de Dijon, mais n'obtint pas le prix. Rousseau, du reste, le destine à un plus large public. Le second discours sera publié en 1755. Rousseau, après être symboliquement retourné dans la Genève républicaine et avoir repris la religion calviniste, s'installe à la campagne, chez Mme d'Epinay, à l'Ermitage.
Après sa brouille avec Mme d'Epinay et les Encyclopédistes, il réside à Montmorency chez le comte de Luxembourg. C'est là qu'il compose simultanément **La Nouvelle Héloïse**, **Émile ou de l'éducation**, et le **Contrat Social**, qui paraissent en 1761 et 1762.
Un immense succès accueille **La Nouvelle Héloïse**, qui déclenche une sorte de mouvement social : les nobles retournent à la campagne. Mais **Émile** est condamné par le Parlement de Paris en raison des idées religieuses de la « Profession de foi du vicaire savoyard ».
Pour ne pas être arrêté, Rousseau s'enfuit vers la Suisse en juin 1762 et séjourne sur le territoire de Berne, puis à Môtiers. Mais le **Contrat Social** a été condamné à Genève. Pourchassé, Rousseau réplique aux attaques des pasteurs suisses dans les **Lettres écrites de la montagne** (1764) et entreprend de se justifier dans les **Confessions** (1764-1770), récit détaillé et sincère de sa vie.
Lapidé par les habitants de Môtiers alors qu'il s'adonnait à la botanique, il part pour l'Angleterre à l'invitation de David Hume. Mais il accuse aussitôt Hume de faire partie du « complot » qu'il voit se tramer autour de lui. Il revient en France où il continue son errance et épouse Thérèse à Bourgoin en 1768.
Ses dernières années se passeront à Paris, où il connaîtra un relatif apaisement. Il rédige, à la demande du comte Wielhorsky, des **Considérations sur le gouvernement de Pologne** (1772). Il se fait

juge de lui-même dans **Rousseau juge de Jean-Jacques** et entreprend de revivre son bonheur passé dans les **Rêveries d'un promeneur solitaire**, qui resteront inachevées. Rousseau meurt à Ermenonville, le 2 Juillet 1778, à 66 ans.

II La philosophie de Rousseau.

Rousseau pose un problème: celui de l'unité de son œuvre. Il semble que nous soyons en présence d'une œuvre contradictoire. Rousseau est à la fois écrivain et philosophe et il semble y avoir en particulier un fossé entre le Rousseau du cœur, celui du sentiment (exaltation de la nature, Rêveries etc.) et le Rousseau intellectuel à la fois auteur d'une pédagogie (**Émile**) et d'une importante œuvre politique (**Du Contrat Social**...).
Cette contradiction a été expliquée par certains en disant qu'il y aurait une sorte de tragédie chez Rousseau, que celui-ci, menacé de folie par des échecs sentimentaux, se serait réfugié dans les idées. Il deviendrait en somme intellectuel par dépit amoureux sans parvenir à détruire sa sensibilité.
Peut-être faut-il dépasser cette opposition, cette contradiction apparente du rousseauisme. Rousseau en fait ne se contredit pas mais cherche à retrouver l'unité de l'homme. On peut dire, en effet, qu'il existe chez Rousseau un rationalisme d'un type nouveau. Avant lui, chez Descartes par exemple, la raison s'oppose à l'affectivité et ne comporte, ne concerne que l'intellect c'est-à-dire la faculté de pensée. Chez Rousseau au contraire il semblerait qu'il y ait un essai de réconcilier les deux, de réconcilier intellect et sensibilité. La raison ne serait plus simple intellect mais essaierait d'englober les deux. Si c'est le cas alors le rousseauisme a une unité.
Si ce que nous venons de dire est vrai, cela signifie que Rousseau est peut-être la première figure du rationalisme moderne et ceci avant Kant qui lui ira jusqu'au bout de cette synthèse intellect/sensibilité.
Le problème central chez Rousseau est celui de l'homme. Dans **Émile** (livre I chapitre 1) il écrit: *« Notre véritable étude est celle de la condition humaine »*. Dans la préface au **Second Discours**, il dit: *« La plus utile et la moins avancée de toutes les connaissances humaines me paraît être celle de l'homme »*. On peut en conclure que la philosophie de Rousseau est une anthropologie philosophique (anthropologie du grec anthropos (homme) et logos (discours): discours sur l'homme). Il s'agit de retrouver l'unité de l'homme, unité qui ne doit rien perdre de la nature foncière de l'homme comme individu ni du reste de la sociabilité de l'homme comme dénaturation légitime. Il faut comprendre l'homme à la fois comme être naturel et comme être social. La théorie politique tout comme la pédagogie de Rousseau est liée à ces problèmes anthropologiques.
Il y a cinq grands thèmes rousseauistes:

- Thème de la nature bonne: l'homme *« bon naturellement »*
- Thème de la nature dénaturée. L'existence du mal montre que la nature a été défigurée dans les cultures, dans les sociétés (et, nous allons le voir, cela n'est imputable ni à l'homme ni à Dieu).
- Thème de la philosophie politique. Il faut changer le cours de l'histoire (et non le supprimer) pour que ce cours de l'histoire au lieu de s'opposer à la nature bonne de l'homme puisse au contraire établir une coïncidence entre le naturel et le culturel, le social en l'homme.
- Thème de la théorie de l'éducation. Il n'est pas de salut possible pour la société sans une meilleure éducation qui sauvegarde le naturel en l'homme. Complémentarité du **Contrat Social** et de l'**Émile** car il n'est pas de société bonne possible sans éducation de l'individu, l'éducation étant du reste une institution sociale.
- Thème de la religion naturelle. Le salut de la société est conviction intime dans la religion naturelle.

1 Thè me de la nature bonne.

Problème de la nature humaine: comment peut-on définir la nature de l'homme? La nature de l'homme c'est ce qu'est l'homme de façon innée indépendamment des modifications qu'il subit dans la société et dans l'histoire. L'état de nature serait dès lors un état antérieur à la société et à l'histoire.
L'idée que la nature est bonne est un thème typiquement chrétien. Remarquons en effet que le péché originel n'est pas un péché originaire. En d'autres termes, l'homme n'a pas été créé pécheur mais a péché après la création. Le péché n'appartient pas à l'essence de l'homme mais à son histoire.
Pour Rousseau la nature est bonne et pas seulement la nature de l'homme. Le comportement naturel des animaux relève aussi de cette bonté. La pitié, par exemple, une des deux passions naturelles de

l'homme, existe chez les animaux. Rousseau cite le cas du cheval qui s'écarte pour ne pas piétiner un animal blessé.
Le fond de l'homme chez Rousseau se confond avec la conscience de l'homme (cf. La voix de la conscience). *« Ce que je sens être bon est bon et ce que je sens être mauvais est mauvais »*. L'homme originairement est bon. La conscience est critère de la bonté de l'homme. L'existence même de la voix de la conscience qui est innée prouve que la nature est bonne. Si l'homme agit mal cela ne vient pas de son propre fond. L'homme n'est jamais absolument mauvais, diabolique. Pour Rousseau il faut distinguer l'être de l'homme du paraître de l'homme. L'homme paraît mauvais parce qu'il l'est devenu au cours de l'histoire mais il ne l'est pas dans son fond.
Dès lors il faut dénoncer ce paraître, ce que Rousseau opère dans deux textes importants:

- **Discours sur les sciences et les arts** où il dénonce le luxe dû à la culture, luxe qui a selon lui corrompu l'homme.
- **Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes** où il dénonce le processus historique qui a fait l'homme esclave quand il devait être libre.

Il veut séparer ce qui est constitutif de l'homme, ce que Rousseau sent en son propre fond, en son intimité (« *ce que je sens être bon est bon »*). Il veut séparer ce que l'homme éprouve et ressent en lui-même et qui constitue sa nature, de ce qu'il devient sous le poids des circonstances.

<u>Quelques remarques importantes:</u>

- <u>Première remarque:</u> il faut bien voir que lorsque Rousseau parle d'un état de nature qui aurait existé avant l'état social, avant le début de l'histoire, il ne pose qu'une hypothèse, une hypothèse purement théorique qui est simplement utile pour montrer les causes du malheur de l'homme. Cf. **Lettre à Christophe de Beaumont**: « *Cet homme n'existe pas direz-vous, soit mais il peut exister par supposition ».* cf. aussi le **Second Discours** : *« Il ne faut pas prendre les recherches dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet pour des vérités historiques mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels. »* L'état de nature n'a pas existé. Les primitifs eux-mêmes sont historiques et sociaux.
  Pourquoi dès lors parler de l'état de nature si ce n'est qu'une pure hypothèse? Pure hypothèse peut-être, mais hypothèse utile car elle permet de comprendre le social. Comment connaître le social, en effet, sans connaître l'individuel, si tant est qu'une société est une somme d'individus, mais comment connaître l'individu lui-même, tel qu'il est, indépendamment de la société, si tant est que tout individu a toujours été social? La seule solution est de construire une fiction : l'homme naturel. Imaginons l'homme tel qu'il serait s'il ne vivait pas en société, nous dit Rousseau. Enlevons de l'homme tous les traits qu'il doit à son existence sociale et nous saurons qui il est.
  Donc, l'état de nature n'a jamais existé. Il faut le construire. L'état de nature n'est pas une réalité historique mais une réalité purement anthropologique : il faut connaître ce qu'est l'homme. Il s'agit de découvrir le noyau de l'existence humaine derrière ce qui le cache, de voir l'homme tel que Dieu l'a créé.
  Cf. Image de Glaucus le marin. L'homme, dit Rousseau, est pareil à cette statue du Dieu Glaucus qui a passé un long séjour dans l'eau. La mer l'a défigurée. Elle est érodée. Des algues et des coquillages se sont collés dessus. Tel est l'homme en société. Pour retrouver la statue, il faut enlever ce qui la défigure (et aussi reconstituer ce que l'érosion a détruit). Pour retrouver l'homme naturel, il faut retirer ce que la société l'a fait être.
  Or, qu'est-ce qui caractérise l'homme naturel? Essentiellement deux passions (deux sentiments). Pour Rousseau, la passion est en son fond naturelle. Qu'est-ce que la passion? Classiquement, c'est le pouvoir du corps sur la raison. On peut aussi définir la passion par l'affectivité, le sentiment.
  Pour Rousseau, il y a deux passions naturelles : l'amour de soi et la pitié.
  - <u>L'amour de soi</u>: c'est une sorte d'instinct de conservation. Il *« nous intéresse à notre bien être et à la conservation de nous-mêmes »* (**Second Discours**). Rousseau nous dira qu'il faut que nous nous aimions plus que toute chose pour nous conserver.
  - <u>La pitié</u> *« nous inspire une répugnance naturelle à voir périr ou souffrir tout être sensible et principalement nos semblables »*. Tout être sensible c'est-à-dire même les animaux.

  Ces deux passions naturelles sont bonnes. Toutes les autres sont mauvaises mais justement toutes les autres passions viennent de l'histoire et de la société.
  Remarquons que ces deux passions primitives sont liées : l'homme aime autrui parce qu'il s'aime et uniquement à cause de cela. Ce n'est pas par souci de l'opinion des autres envers lui qu'il a pitié mais simplement par sentiment naturel. Il ne s'aime pas non plus par vanité car ça c'est l'amour propre. L'amour de soi est simple souci de conservation sans que la vanité entre pour quoi que ce soit dans les passions naturelles au contraire des passions sociales.

- Deuxième remarque : l'homme est bon naturellement mais la nature est antérieure à la morale. Rousseau dira dans le **Second Discours** que l'homme à l'état de nature n'est ni bon ni mauvais, tout simplement parce qu'il ignore la morale. La morale est une acquisition sociale. Cependant, dit Rousseau, nous qui savons ce que c'est que la morale, quand nous concevons l'état de nature par rapport à l'homme social, nous devons dire que l'homme naturel est bon. Il n'est pas bon par morale, ce qui impliquerait de réfléchir au bien et au mal, de choisir le bien. Il est bon sans avoir à réfléchir, sans calcul, spontanément. La morale implique la règle (« Tu dois faire ceci, tu ne peux pas faire cela. » — des contraintes à respecter, des règles à respecter). Or, par définition, la règle est sociale. L'homme naturel est spontanément bon mais il ignore ce qu'est la morale. Il n'est pas vertueux.
- Troisième remarque : ce thème de la bonté naturelle aura une grande influence sur la conception politique telle qu'elle est présentée dans le **Contrat Social**. Nous verrons que la volonté générale, c'est-à-dire la volonté du peuple en tant qu'il a le pouvoir législatif, ne se trompe jamais dans son intention. Elle veut toujours le bien même quand elle ne le voit pas bien. Elle peut mal se décider sur son intérêt mais ne se trompe pas en ce qui concerne ce qu'elle poursuit comme but. Ceci s'explique directement par la bonté naturelle de l'homme. Ce que je sens être bon est bon, ce que la volonté générale sent être bon est bon.

Si, cependant, le mal existe, si l'homme qui a toutes les possibilités pour être bon ne l'est pas, c'est que l'histoire a dénaturé l'homme.
L'homme naturellement est perfectible, c'est-à-dire qu'il est un être capable de devenir, de se transformer. Seulement il peut aussi bien se transformer en bien qu'en mal. Rousseau dira que l'homme aurait eu besoin d'une histoire dans laquelle ses virtualités pouvaient se développer dans le sens de la bonté naturelle en permettant à cette bonté de se manifester autrement que dans l'état de nature, par la raison par exemple. Bien voir que pour Rousseau la raison est une acquisition sociale.
Si l'homme, par définition, par nature, est un être de devenir, des bonnes circonstances auraient pu en faire un être bon non seulement par nature mais aussi par raison.
Les circonstances en ont décidé autrement. L'histoire, au lieu d'aller dans le même sens que la nature humaine en le perfectionnant, est allée dans le sens contraire.
Si l'homme est naturellement historique, si l'histoire est inscrite dans l'homme, il n'en reste pas moins que cette histoire dépend des circonstances.

II La nature dénaturée.

Il y aurait pu avoir une histoire conforme aux fins naturelles de l'homme. Mais l'histoire a été autre.
Rousseau ne met nullement en cause l'histoire en général. Ce qu'il remet en cause c'est une certaine histoire qui aurait pu être autre. Il ne s'agit dès lors pas d'arrêter l'histoire dans un utopique retour à la nature mais de changer le sens de l'histoire.
Rousseau n'a jamais été un adepte du retour à la nature. Ce contresens particulièrement tenace sur sa pensée est pourtant clairement réfuté par Rousseau lui-même. Cf. **Rousseau juge de Jean-Jacques**, livre qu'il a justement écrit pour répondre à ce genre d'attaque que lui faisaient certains penseurs de l'époque : *« La nature humaine ne rétrograde pas et jamais on ne remonte vers les temps d'innocence et d'égalité quand une fois on s'en est éloigné. »* Si l'état social actuel est mauvais ce n'est pas pour cela qu'il faut retourner vers l'état de nature. Il faut aller vers un état social meilleur.
D'où vient dès lors ce contresens sur Rousseau? Il vient surtout de Voltaire (*« Rousseau veut nous faire retourner à l'état d'animal à quatre pattes. »*). Voltaire n'a rien compris et le préjugé est tenace. Il tient peut-être à des raisons psychanalytiques et sociales qui font du thème du retour à la nature un thème trop répandu. En tout cas, tout ceci n'a rien à voir avec Rousseau lui-même, qui est très clair là-dessus.
Rousseau n'est donc pas contre l'histoire mais critique l'histoire telle qu'elle a eu lieu. Simple hasard. Les circonstances sont tout à fait fortuites. Rousseau parle de *« funeste hasard »*. L'origine du mal ne vient pas de la nature humaine mais du hasard. Dès lors pas de pessimisme. Le salut est possible. On voit que Rousseau, ici encore, a une doctrine conforme à celle du christianisme : le salut est possible.
Quel a été ce *« funeste hasard »*? Ce fut l'apparition de la propriété. Ce n'était pas le début de l'histoire. L'homme avait progressé avant. Mais c'est à ce moment que les choses se sont gâtées. En fait, ce qui est en cause est moins la propriété que l'apparition du propriétaire. Rousseau, on le verra dans le **Contrat Social,** n'est pas opposé à la propriété privée. Il parlera d'un droit de propriété accep-

table s'il est fondé sur le travail (cf. **Émile**). Rousseau reconnaîtra la propriété foncière à condition que nul n'en a plus que ce qu'il peut cultiver seul et que le propriétaire cultive effectivement son champ.
Ce qui est en cause ce n'est donc pas la propriété elle-même mais la perversion de la nature humaine lorsque l'homme devient propriétaire. Là est le danger. En effet celui qui possède veut acquérir davantage, accroître sa possession. Dès lors naît la cupidité et ceci dans le but d'avoir un certain éclat vis à vis des autres, dans le but de paraître. Or là est le danger : vouloir paraître alors qu'il faut être. L'être est bon, le paraître est le mal chez Rousseau. À partir du moment où l'on veut être estimé, l'amour de soi qui étai bon dégénère en cette mauvaise passion qu'est l'amour propre.
Vouloir être estimé c'est en effet vouloir l'être plus que les autres. De deux choses l'une : ou on y réussit et alors naissent la vanité et le mépris des autres, ou on n'y réussit pas et alors naissent la honte pour soi-même et l'envie envers les autres. Toutes ces passions sont mauvaises.

État de nature.	État social.
Amour de soi. →	Amour propre { Vanité, Mépris, Honte, Envie
Pitié.	

Dès lors il suffit que quelqu'un involontairement ne fasse pas ce qu'on attend de lui pour que l'autre se sente outragé et croie qu'on le méprise. Les querelles en naissent.
Ainsi l'histoire a eu une mauvaise direction à cause d'un funeste hasard alors qu'il aurait fallu qu'elle se développe en harmonie avec les sentiments. La véritable paix de la conscience n'est pas dans la solitude de la nature mais dans une nouvelle société. Pour cela il faut une communication entre les hommes, une transparence entre les hommes dans la sympathie. La propriété fait l'inverse. Elle ne nous ouvre pas aux autres, elle nous oppose aux autres. Elle crée l'inégalité, le pauvre et le riche, la vanité et le mépris. Seule l'égalité permet la communication entre les êtres dans la transparence, sous le regard du sentiment qu'est la sympathie. La propriété est génératrice d'inégalité. Le propriétaire confond amour propre et amour de soi.
Si c'est une bonne société et non un retour à l'état de nature qui doit permettre la transparence entre les hommes c'est que la bonté, si elle est nécessaire, ne suffit pas. Il faut aussi la vertu. Le vertueux est celui qui agit non par rapport à lui seul mais par rapport aux autres. Pour cela il faut raisonner et lier le raisonnement aux sentiments. Or ceci ne peut exister que dans l'état social car la raison pour Rousseau n'existe pas à l'état de nature. Seul existe l'instinct à l'état de nature. Qu'est-ce que l'instinct? Une aptitude innée à pourvoir à ses besoins sans intervention de la raison. La vertu n'existe donc qu'à l'état social. Seule une société bonne peut permettre le bonheur humain.
Il faut bien voir que le malheur de l'histoire n'est ni imputable à Dieu, ni totalement à l'homme. Les circonstances ont modifié l'homme. Ces circonstances viennent du hasard. Ce sont par exemple les catastrophes naturelles, l'augmentation démographique etc. Ces circonstances ont altéré le jugement de l'homme et alors même qu'il a voulu le bien, il a progressé dans la mauvaise direction. Pas de préméditation. Le premier propriétaire lui-même voulait le bien mais son jugement, corrompu par les circonstances, a fait le mauvais choix. Ce qui est gênant c'est qu'avant lui rien n'était encore perdu et puisqu'il est libre il aurait pu faire le bon choix. Mais le jugement étant corrompu, il n'a pas vu le bon choix. Il était libre incomplètement et ce n'est que partiellement sa faute. Après lui l'histoire allait dans la mauvaise voie. Pas de préméditation. L'homme a cru que c'était ainsi qu'on continue à progresser.
Pas plus que l'homme, Dieu n'est responsable. Sorte de théodicée ici. Ce n'est pas parce que le mal existe que Dieu n'existe pas. Dieu n'est pas responsable. Ce sont les circonstances.
Comme dans la religion, l'homme bon a connu la chute et, comme dans la religion, la Rédemption est possible. Cette Rédemption, c'est la philosophie politique qui l'expose.

III Thème de la philosophie politique.

Rousseau, s'il se rapproche de la religion chrétienne dans son idée de Rédemption, est moderne dans sa façon de concevoir cette Rédemption. Il pense que le salut de l'homme n'est pas transcendant mais immanent.

Transcendant : extérieur au monde.
Immanent : intérieur au monde.
Salut transcendant : christianisme. Le salut vient de Dieu, hors du monde.
Salut immanent : conception rousseauiste. Le salut passe par une transformation de la société. Régénérer la société.
Rousseau écrit : *« J'avais vu que tout tenait radicalement à la politique. »*
La bonne organisation politique doit sauvegarder la liberté naturelle de l'homme. Le **Contrat Social** va être une tentative de sauvegarde de la liberté de tous grâce à la recherche de l'intérêt commun. Il faut supprimer les volontés particulières, isolées et conflictuelles et les intégrer dans une totalité de manière à ce que puisse exister la transparence entre les êtres.
Le Contrat va être le fondement d'une nouvelle histoire, histoire qui est légitime dans la mesure où elle crée cette volonté générale qui va dans le sens des bonnes virtualités de l'homme, volonté générale qui est moins volonté de tous que volonté du général, de l'universel qu'est la raison. La régénération historique est possible. Il faut, et c'est la tâche du philosophe, rendre explicite, claire, cette nécessité qu'il y a de changer le sens de l'histoire pour la rendre plus conforme aux virtualités de la nature humaine.
Les bonnes institutions désabsolutisent l'individu. Qu'est-ce que l'absolu? Ce qui n'a aucun rapport à autre chose que lui-même. Contraire de relatif. Les bonnes institutions désabsolutisent les individus en ce sens qu'elles les rendent relatifs aux autres individus. Ils restent, certes, des individus mais identifiables au tout social parce qu'ils en sont les parties. La société ne doit pas être une collection d'individus toujours en conflit.
De tout ceci il résulte que les virtualités naturelles de l'homme ne se réalisent vraiment que dans la sphère non naturelle qu'est la sphère sociale. À l'état de nature l'homme est perfectible, ce qui veut dire qu'il n'est finalement rien d'autre qu'un ensemble de possibilités bonnes ou mauvaises que développe l'histoire. Quand l'histoire est mauvaise les possibilités mauvaises se développent. Dès lors il n'y a que dans la société bonne que se réalisent les possibilités naturelles bonnes. Les virtualités naturelles ne se réalisent que dans la vie non naturelle, quand on passe de la vie solitaire à la vie collective. La réalité des virtualités naturelles de l'homme, être qui peut utiliser le raisonnement et la conduite raisonnable, ne peut être que non naturelle. Elle passe par le social. Cela signifie, du reste, une perte de certains traits naturels, une perte de l'instinct, par exemple, rendu inutile par le développement de la raison. Mais, justement, le drame de l'histoire est que certains traits naturels sont demeurés chez l'homme alors qu'ils n'avaient plus de sens dans la vie collective et sont demeurés justement parce que les virtualités naturelles ne s'étaient pas développées. *« Les bonnes institutions sociales sont celles qui savent le mieux dénaturer l'homme. »* (**Émile**). Toute vie sociale est dénaturation par définition puisque la nature s'oppose au social. Mais une bonne dénaturation est compatible avec le fond de l'homme qui est bon.
Le but, la fin de la société, pour Rousseau, c'est la réalisation dans le tout qu'est la société des possibilités naturelles de l'homme si bien que le contrat social tient compte à la fois de la justice et en même temps de l'intérêt général. La collectivité est un tout <u>organique</u> et non une anarchie explosive.
<u>Qu'est-ce qu'un organisme?</u> Un tout dont les parties sont solidaires entre elles, où chaque partie a sa fonction propre, si bien que, si on en supprime une, le tout est détruit. Cf. exemple du corps humain : si on coupe la tête, il meurt. L'organisme est le contraire de l'agrégat où les parties sont seulement juxtaposées comme par exemple le tas de sable : on en enlève une partie, rien n'est changé, cela reste un tas de sable.
Pour Rousseau, le social ne peut être une simple juxtaposition d'individus à la manière d'un agrégat. Il est nécessairement un tout organique.
Il faut bien voir que le **Contrat Social** n'est pas un projet constitutionnel (à la différence des écrits sur la Corse et la Pologne) mais une sorte de matrice, de modèle de toute conception politique. Le **Contrat Social** nous donne les conditions de base d'une bonne dénaturation de l'homme mais ensuite celle-ci doit être réalisée, développée, par tel ou tel type de constitution politique. Il n'y a pas de constitution possible, viable, si elle ne respecte pas les règles de base du Contrat, pour Rousseau. Mais le Contrat lui-même n'est pas une constitution. Il est le fondement, la condition de toute constitution.
Le passage au social supprime le caractère absolu de la nature humaine mais pas la nature humaine. Encore une fois, ce que réalise la bonne société c'est une dénaturation qui va dans le prolongement de la nature humaine. L'homme n'est plus ce qu'il était naturellement puisqu'il est en société mais si la société est bonne, ce qu'il est devenu ne s'oppose pas à son fond naturel mais en est le prolongement, le développement, en tant que le fond naturel est surtout possibilités, virtualités. En somme, les possibilités naturelles de l'homme ne peuvent devenir que dans la bonne organisation sociale. Un état social bien compris permet de vivre selon son cœur (c'est-à-dire sa conviction, sa conscience), parce

qu'on vit aussi selon sa raison. Or le cœur c'est le naturel. La raison c'est une virtualité naturelle réalisée grâce à la société. La bonne organisation sociale associe donc nature et réalisation de ce qui, à l'état de nature, n'est encore que possibilité, nature et dénaturation.

IV Thème de la théorie de l'éducation.

Un autre thème important chez Rousseau est celui de l'éducation. On peut bien sûr l'expliquer par l'anxiété de Rousseau au sujet de sa propre enfance qui n'a pas été si heureuse. Il projettera du reste sur ses propres enfants son malheur enfantin. Persuadé qu'il ne peut éduquer vertueusement ses enfants dans une société qui ne repose pas sur le contrat, il les laissera à l'assistance publique. Mais c'est philosophiquement qu'il nous faut ici aborder le problème et non de façon psychanalytique.
Si seul le Contrat permet une bonne pédagogie, inversement la politique ne suffit pas si l'on n'éduque pas les individus dans la société juste. Une bonne société sans bonne éducation est vouée à l'échec.
Il n'est pas question de pédagogie dans le **Contrat Social** mais, en revanche, on parle de politique dans ce livre de pédagogie qu'est l'**Émile** (livre IV).
L'**Émile** et le **Contrat Social** datent de la même époque. L'essentiel de l'**Émile** est une pédagogie à finalité sociale. Il s'agit de rendre Émile social.
Cela pose bien sûr un problème : le pédagogue doit lui-même être formé socialement par quelqu'un qui lui-même a été formé etc. Mais si à l'origine personne n'a été formé dans une société correcte, il n'est pas de commencement possible. Régression à l'infini. Il est difficile de concevoir une éducation si personne n'est préalablement éduqué.
Il s'agit, en effet, pour Rousseau, par une bonne éducation de faire échapper Émile au mauvais déterminisme historique qui est le nôtre. Mais nous sommes tous dans l'histoire et il faudrait quelqu'un qui déjà a échappé à l'histoire pour éduquer Émile. Or, personne n'échappe à son temps. Cercle vicieux.
Il faut libérer l'homme par l'éducation des conséquences du sens funeste de l'histoire.
Rousseau part du fait que l'homme naturel ne raisonne pas puisque la raison n'est qu'une virtualité naturelle qui se développe en société. La pédagogie doit donc partir de l'être sensitif qu'elle va former. Il faut d'abord développer cette sensibilité qui existe mais de manière, elle-même, embryonnaire, virtuelle. L'enfant n'est qu'un ensemble de virtualités. Il n'est presque rien. Il faut apprendre l'enfant à sentir avant de raisonner car le sentir existe déjà, même s'il est à développer, alors que la raison est quasiment inexistante. Rousseau dira que l'enfant est paresseux et qu'il a tendance à remplacer ces différentes formes de sensibilités par la simple vision qui demande moins d'effort. C'est pour cela qu'il faudra réprimer l'impétuosité du regard.
Il faudra ensuite initier Émile à l'outillage. La pratique va en effet permettre le développement de la raison. En agissant, l'enfant va évidemment faire un certain nombre d'expériences c'est-à-dire qu'il va avoir un certain nombre de sensations qu'il va comparer. Or cette comparaison favorise le passage au jugement concret. Juger c'est comparer. L'expérience fait naître l'idée. Empirisme ici de Rousseau.
Puisque Rousseau est empiriste, pour lui plus l'enfant sera en rapport avec l'expérience sensible, plus sa raison se développera. C'est pourquoi il ne s'agira pas seulement de laisser faire le temps mais il faudra provoquer le développement du jugement concret par les jeux éducatifs et le travail. Importance du travail. Rousseau conseille même aux rois de donner un métier manuel à leurs enfants car, dit-il, *« nous approchons de l'état de crise et du siècle des révolutions où aucune position sociale ne sera plus stable. »* Cela veut dire que le travail sera nécessaire pour chacun. Il faut éduquer la sensibilité pour développer la pensée intellectuelle.
Mais, dit Rousseau, il faut que cela soit accepté par l'enfant et pour cela il faut provoquer l'opportunité, créer les occasions de rencontres pédagogiques fécondes.
La pédagogie va donc être liée au projet politique puisqu'il n'est pas plus de bonne pédagogie dans un mauvais système politique que de bonne politique sans bonne pédagogie. La transformation sociale et la transformation de la pédagogie vont ensemble.

V Thème de la religion naturelle.

La Rédemption politique et pédagogique ne suffisent pas. Il est nécessaire, pour Rousseau, de prendre en compte l'homme de l'intérieur. L'éducation et la politique rousseauistes renvoient à une exi-

gence intime de les réaliser. Pour que l'homme ait la conviction intime que pédagogie et politique sont des biens, il faut qu'ils aient une foi, une foi religieuse, qui prend la forme d'une religion naturelle.
Foi naturelle = idée d'une relation à un absolu devant lequel nous sommes comptables de ce que nous sommes et de ce que nous tentons de devenir. Cette foi, nous l'avons naturellement. Elle fait partie de la nature de l'homme. C'est elle qui rend possible pédagogie et politique.
Rousseau est, certes, contre le dogmatisme catholique et sa religion n'a rien de cléricale.
Il admet trois dogmes :

- l'existence de Dieu,
- l'immortalité de l'âme,
- la liberté de l'homme.

Mais Rousseau n'est pas un déiste. Son Dieu n'a rien à voir avec l'horloger de Voltaire. Ce n'est pas la vision intellectuelle de Dieu mais l'exigence d'un rapport interpersonnel de Dieu et soi-même par une sorte de présence immanente : *« Dieu plus intime à moi-même que moi-même »*, comme disait Saint Augustin. Ceci est dans la droite ligne de la conscience. Ici aussi, le cœur, la conscience me permet d'affirmer que Dieu existe parce que j'en suis intimement persuadé. Chez Rousseau importance du regard et surtout de la parole de Dieu. En effet, nous <u>sommes</u> sous le regard de Dieu, alors que nous nous contentons de paraître sous le regard des autres hommes. Dieu peut voir dans moi et ma vie intérieure est de l'ordre de l'être. Ce n'est que par rapport aux autres hommes que je parais.
La mauvaise société est la société où il n'existe plus que le paraître, la bonne société est celle dans laquelle l'être existe avec le paraître. On veut compter avec le jugement des autres (paraître), mais non par simple goût de prestige (sinon il n'y a plus que le désir de paraître, l'être disparaît et c'est la mauvaise société), mais parce qu'on veut compter avec le jugement de Dieu, ce qui veut dire qu'on veut être sans tricher car on ne triche pas devant Dieu.
La pédagogie et la politique ne sont opérantes que s'il y a un besoin intime du bien, une spontanéité naturelle pour le bien, bien qui, pour l'homme social, ne peut se trouver que dans la communauté. La religion naturelle est possible parce que l'homme est naturellement bon. Il s'agit d'une religion du sentiment plus que de la transcendance. Pour Rousseau il ne s'agit pas de faire la théorie des arrière-mondes. Dieu, c'est en l'homme qu'il faut le trouver, immanent à moi. À la limite, s'il y a transcendance c'est dans la nature, dans l'homme. Dieu est en l'homme.
À la limite, la révélation est, pour Rousseau, une bonne nouvelle qui se donne à l'intérieur de nous-mêmes. Toute autre révélation a un caractère complètement inutile. Autant dire que, pour Rousseau, l'histoire du Christ n'a pas d'autre valeur qu'une valeur symbolique.
À la base du rousseauisme, il y a à la fois un essai d'anthropologie scientifique et une théo-anthropologie. L'homme n'est pas divinisé mais tendance à la théo-anthropologie. Si Rousseau allait plus loin, il en viendrait à dire que Dieu c'est l'homme. Cet aboutissement, c'est Feuerbach qui le mènera à bien.

Conclusion.

On peut dire que la pensée de Rousseau est moderne car son concept de raison est moderne même si ce n'est pas sous la même forme qu'aujourd'hui. La forme de la raison chez Rousseau c'est le cœur c'est-à-dire une sorte de conviction fondamentale, de *dictamen* de la conscience. Ce cœur est une sorte de foi philosophique qui serait toute entière présente, toute entière à elle-même si l'état de nature était réel mais qui, puisqu'elle est perdue, puisque l'histoire l'a niée, doit être reconquise dans l'état civil. C'est le cœur qui est cause du changement nécessaire du sens de l'histoire. C'est pour le retrouver qu'il faut changer le sens de l'histoire. En effet, sans le cœur, l'homme est déchiré. Il faut le réconcilier avec lui-même. Sans le cœur, l'homme est déchiré avec les autres. Il faut le réconcilier avec les autres.
<u>Mais</u> il faut bien voir que l'unité du rousseauisme n'est pas complète. Certes il nous donne une matrice pour nous permettre de réconcilier le social et le politique mais cette unité n'est pas pleine car il ne nous dit pas comment faire pour y arriver et, de fait, quand il est obligé de montrer concrètement comment il faut procéder pour rendre la cité juste (ce qu'il fait dans ses projets pour le gouvernement de la Pologne et de la Corse), ce qu'il donne comme moyens ne sont pas ceux exposés dans le **Contrat Social** : il ne s'agit plus de réunir les hommes mais d'utiliser les institutions existantes et de les réformer. Discordances entre le **Contrat Social** et les textes sur les projets concrets de politique.
<u>Donc</u>, certaine unité du rousseauisme en ce sens que la contradiction n'est pas totale (il veut réconcilier la raison et le cœur, le social et le naturel), mais cette réconciliation est une possibilité proposée

plus qu'une réalité, puisqu'elle est montrée comme possible dans une société parfaite sans qu'on nous donne tout à fait le moyen concret de passer de la nature à la société.
Le problème, l'illusion de Rousseau est peut-être de faire de l'anthropologie spéculative c'est-à-dire de rechercher une conception de l'homme universelle, hors de l'histoire (et de fait le Contrat Social est hors de l'histoire — société valable quelle que soit l'époque — tout comme l'homme de la nature est hors de l'histoire), alors que peut-être l'homme n'est compréhensible que dans l'histoire, parce qu'il ne se réalise que dans l'histoire.

III Le Contrat Social et la philosophie politique.

I Place du Contrat Social dans l'œuvre politique de Rousseau.

1712-1750 : formation de Rousseau (autodidacte).
1750-1762 : élaboration des grandes œuvres.
1749 : **Premier Discours** (sur les sciences et les arts).
1755 : **Second Discours** (critique des thèses monarchistes).
1758 : **Lettre à d'Alembert sur les spectacles**.
1761-62 : **La Nouvelle Héloïse**, **Contrat Social**, **Émile**.
1765 : **Projet de gouvernement pour la Corse**.
1772 : **Projet de gouvernement pour la Pologne**.

On peut donc distinguer trois grandes périodes dans la pensée politique de Rousseau :

- Une partie critique → **Second Discours.**
- Une partie théorique → **Du Contrat Social.**
- Une partie pratique (application de la théorie) → **Projet de gouvernement pour la Corse**, **Projet de gouvernement pour la Pologne**.

II Conditions d'élaboration du Contrat Social.

Rousseau avait en projet d'écrire un ouvrage beaucoup plus étendu que le **Contrat Social**, ouvrage qui aurait eu pour titre **Institutions Politiques**. Cette idée remonterait à 1743, époque où, secrétaire de l'ambassadeur de Venise, il étudie systématiquement les théories politiques.
En 1775, les premiers fruits de son étude sur la politique donnent le **Second Discours**. Si, dans cet ouvrage, il critique sévèrement les thèses monarchistes, rien n'y prouve cependant qu'il soit déjà en possession de sa théorie du Contrat Social.
La même année, dans **L'Encyclopédie**, est publié le **Discours sur l'économie politique**. Il contient déjà quelques unes des idées les plus importantes du **Contrat Social** : ainsi celle de la volonté générale et de la loi. Mais le thème du Contrat Social joue un rôle tout à fait secondaire.
Printemps 1756, Rousseau s'installe chez Mme d'Epinay à l'Ermitage et travaille sérieusement à ses institutions politiques. Mais, rédigeant **La Nouvelle Héloïse** et l'**Émile**, il abandonne provisoirement son ouvrage.
En 1759, revenant à son travail sur les Institutions Politiques, il se rend compte que ce projet est trop vaste et y renonce. Désormais il s'en tient à la rédaction d'un plus petit ouvrage : le **Contrat Social**. Les restes du projet de l'ouvrage ont été édités sous le titre **Fragments politiques**.
En 1760, la première rédaction du **Contrat Social** est achevée. Elle nous restera sous le nom de **Manuscrit de Genève** (publié en 1882).
Rousseau va alors refondre cette première version et écrire la version définitive du **Contrat Social**. Il supprime le chapitre II du Livre I où il se livrait à une réfutation serrée de l'article **Droit Naturel**, écrit par Diderot pour **L'Encyclopédie** et il rajoute un ultime chapitre sur la religion civile qui peut paraître une pièce rapportée mais qui a une importance capitale. Il est motivé par nos remarques précédentes. Le lien interne entre les membres de la société civile que nous avons vu en germe dans le thème de la religion naturelle va appeler l'exigence d'une religion civile.

Le **Contrat Social** est donc une œuvre condensée et le comprendre nécessite un développement des idées de Rousseau. Texte condensé et donc riche de contenu.
En 1762, le livre est publié à Amsterdam et est immédiatement considéré comme scandaleux. Le livre est saisi à Rouen. Rousseau fuit à Genève mais là aussi on le condamne. On l'accuse de *« prêcher la subversion de tous les gouvernements »*. On dit ses livres *« téméraires, scandaleux, impies, tendant à détruire la religion chrétienne »*. Rousseau est soi-disant condamné pour sa conception religieuse. Les calvinistes de Genève le condamnent au nom de leur foi et les catholiques le considèrent comme irréligieux. Mais en réalité n'est-ce pas les idées démocratiques qui gênent les gouvernants? Le Sénat de Berne, les États de Hollande condamnent le livre et l'archevêque de Paris lance un mandement contre le livre.
En 1764, paraît un **Anti Contrat Social** de De Beauclair. Celui-ci s'intitule citoyen du monde mais défend en fait des idées monarchiques.

PLAN DU CONTRAT SOCIAL.

Deux parties :

I La Souveraineté.

Livre I : Nature et limites
Livre II : Application

II Le Gouvernement.

Livre III : Théorie
Livre IV : Pratique.

Livre I : Recherche du fondement légitime de l'ordre social

I Ce qu'il n'est pas

chapitre 2 : il ne s'agit pas du droit de nature
chapitres 3 et 4 : il ne s'agit pas de la force

II Ce qu'il est

chapitre 5 : c'est une convention
chapitre 6 : cette convention est le pacte social
chapitres 7 à 9 : examen des principes de ce pacte.

Livre II : la Souveraineté

chapitres 1 à 5 : conditions et limites de la Souveraineté.
Chapitres 6 et 7 : actes de la Souveraineté (lois et législateur)
chapitres 8 à 11 : Peuples et différents systèmes de législation

Livre III : théorie du gouvernement

chapitres 1 et 2 : Qu'est-ce que le gouvernement?
chapitres 3 à 7 : les diverses formes de gouvernement
chapitres 8 et 9 : toute forme de gouvernement n'est pas propre à tout pays
chapitres 10 à 15 : fonctionnement de la Souveraineté par rapport au gouvernement
chapitres 16 et 17 : comment est instituée la forme d'un gouvernement
chapitre 18 : comment prévenir l'usurpation du gouvernement

Livre IV : comment garantir la stabilité de l'État.

chapitre 1 : devenir de la volonté générale dans un petit État
chapitre 2 : précautions à prendre pour empêcher l'État de dégénérer
chapitre 3 : le problème des magistrats
chapitres 4 à 7 : les questions de la république romaine
chapitre 8 : la religion civile
chapitre 9 : le droit international.

Livre I

INTRODUCTION

1er § — Lecture.

Quelle est la double préoccupation exposée par Rousseau dans ce § ?

- Soucis de légitimité,
- Soucis de réalisme.

Il ne s'agit pas de créer dans sa tête quelque état idéal sans prendre en compte les réalités.
Ordre civil = droit public. Il s'agit d'examiner les principes du droit public c'est-à-dire les principes du fondement de toute société. Pour Rousseau il ne s'agit pas de s'occuper du droit positif c'est-à-dire des différentes formes de gouvernement qui existent. Il s'agit d'examiner ce qui est valable pour toute société quel que soit son gouvernement (aristocratie, monarchie, démocratie ou autre).
Il s'agit de rechercher les règles qui rendent possible une bonne politique.
Légitime ≠ légal. Rousseau ne se préoccupe pas du droit positif, de ce qui est conforme à la justice établie mais de ce qui est conforme à la justice idéale. Légitimité = justice par rapport aux principes du droit valable partout et de tous les temps.
Sûre : il faut trouver des règles sûres c'est-à-dire des règles ayant quelque garantie de durabilité.
Prendre les hommes tels qu'ils sont : préoccupation de réalisme de la part de Rousseau.
Cf. le texte sur le gouvernement de la Corse : *« Quand il s'agit de former un corps du peuple il faut commencer par connaître les hommes et les prendre tels qu'ils sont »*
Il faut allier à la fois la recherche d'une justice intemporelle et la prise en compte de la réalité humaine. La réalité humaine est ce sur quoi la justice va porter. Il s'agit des hommes tels qu'ils sont actuellement c'est-à-dire non pas naturellement mais dans la société : êtres de passion mais raisonnables.
Les lois telles qu'elles peuvent être : là aussi, exigence de réalisme. Les lois doivent pouvoir exister. Elles doivent être définies selon leurs possibilités d'existence. Rejet de l'utopie. Considérer les conditions d'existence.
Alliance entre le droit et l'intérêt : il faut trouver des règles non seulement conformes au droit, à la justice mais aussi conformes aux intérêts. Concilier les deux nécessités, chercher une harmonie entre les deux. Concilier les exigences de la raison (justice) et de la nature humaine (passions).
La justice exige la raison universelle. Cette raison est en germe dans tout homme mais elle ne se développe qu'à l'état social (à l'état de nature l'homme est sans raison); une société légitime est conforme à la justice c'est-à-dire à la raison universelle.
Utilité : c'est ce qui est considéré comme ayant une valeur d'existence pour l'homme. L'homme a des instincts, des passions qu'on ne peut supprimer. Puisqu'on ne peut les supprimer, il faut les harmoniser avec la justice. L'ordre social ne peut, en effet, être durable que si les hommes ont conscience que leur intérêt bien pensé coïncide effectivement avec la justice. Il s'agit de leur intérêt bien pensé c'est-à-dire de leur intérêt objectif mais non subjectif, non pas ce qu'ils croient être de leur intérêt mais ce qui est effectivement de leur intérêt. L'ordre social nécessite que les hommes prennent conscience que leur véritable intérêt coïncide avec la justice.

2ème § — Lecture.

Rousseau expose là la position de l'idéologue. Un homme politique doit se préoccuper d'action et non de beaux discours. Cependant lorsqu'on n'est pas au pouvoir, quand on n'a pas la possibilité matérielle de pratiquer ses idées, on est obligé de les exposer.

3ème § — Lecture.

Rousseau justifie ici sa démarche.
L'État libre auquel il est fait allusion est la République de Genève mais idéalisée. Les institutions de Genève ne sont en fait pas conformes au Contrat Social.
Souverain : le Souverain de la République de Genève est l'assemblée souveraine à savoir le Conseil Général. Du reste, il existait dans les institutions de Genève un petit conseil qui condamnera le **Contrat Social**. Rousseau sera accusé de prêcher la subversion, son livre sera considéré comme impie, tendant à détruire la religion chrétienne. Rousseau devra quitter Genève.

On voit, dès lors, que le Gouvernement de Genève n'est pas celui du **Contrat Social**. Il n'empêche que ce gouvernement a la sympathie de Rousseau parce que c'est le gouvernement le plus éloigné de la monarchie absolue. C'est une démocratie tempérée. Dans l'État de Genève, on vote. La volonté générale s'exprime donc par le suffrage. Chaque votant a le pouvoir législatif et fait donc partie du Souverain.
La fin de ce troisième § marque la faiblesse de Rousseau pour sa patrie. Il aime son pays raisonnablement parce que la forme de gouvernement de celui-ci est proche de sa conception du gouvernement juste.

CHAPITRE 1.

Il s'agit d'exposer le sujet du livre I.

§ 1 → problème examiné dans le livre 1.

§ 2 → la solution du problème, solution qu'il faut démontrer (sorte d'annonce de plan).

<u>§ 1 — Lecture.</u>

<u>L'homme est né libre</u> : il y a une liberté originaire de l'homme. Cette liberté correspond à la liberté naturelle. Or, il ne faut pas voir la liberté naturelle comme une liberté absolue. Il ne s'agit nullement d'une indépendance totale. Dire que l'homme est libre veut seulement dire qu'il ne dépend pas d'autres hommes. Mais il n'est pas pour autant totalement indépendant : il dépend de la nature.
Naturellement, par principe, l'homme n'a aucune dépendance par rapport à autrui. Cf. état de nature : les hommes vivent isolés.
Cf. chapitre 8 : *« La liberté naturelle n'a pour bornes que les forces de l'individu »*. Les forces c'est la dimension naturelle. Ces forces sont bien limitées. Nous dépendons naturellement de nos forces (c'est-à-dire de notre nature) et de la nature extérieure.
Dire l'homme est né libre veut donc dire que l'homme est naturellement indépendant par rapport à autrui (et non par rapport à la nature).
Cf. **Émile**, II : *« deux sortes de dépendances : celle des choses, n'ayant aucune moralité, ne nuit point à la liberté et n'engendre point de vices ; la dépendance des hommes étant désordonnée les engendre tous, et c'est par elle que le maître et l'esclave se dépravent mutuellement. »*
Remarquons que cette phrase, *« l'homme est né libre »*, est déjà polémique. Contre Bossuet qui disait: *« les hommes naissent tous sujets. »* Idée d'un assujettissement naturel.
La liberté est naturelle et, par conséquent, va être inaliénable (on ne peut ni la donner ni la vendre), car ce serait renoncer à sa nature d'homme.
« Partout il est dans les fers » : remarquons que ceci est en contradiction avec le § précédent (*« né citoyen d'un État libre »*, Genève serait-il une exception?). Rousseau fait ici une constatation de fait. Tout le monde est esclave, même les maîtres. Les maîtres aussi sont esclaves. Rousseau dira que la liberté consiste moins à faire sa volonté qu'à ne pas être soumis à celle d'autrui, que ne pas soumettre celle d'autrui. Soumettre la volonté d'autrui est le contraire de la liberté. Pourquoi? Servilité par dépendance par rapport aux préjugés de ceux qui gouvernent. Cf. Livre II de l'**Émile**. On crée ses propres chaînes en enchaînant les autres. Le maître dépend de l'esclave à la fois matériellement mais aussi en tant qu'il dépend de l'opinion de l'esclave. La liberté c'est se suffire à soi-même. Le maître, à force de dépendre de l'esclave, est incapable de se suffire à lui-même et a plus de besoins que les autres, car même le superflu lui est servi sur un plateau et devient donc un besoin.
« Je l'ignore » Rappelons que le processus qui va de la liberté naturelle à la servilité sociale a été décrit dans le **Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes** (dont le titre même indique qu'il traite du passage à l'esclavage). Mais rappelons aussi que dans le **Second Discours** la méthode est purement théorique (hypothétique) et non historique. Du reste, là n'est pas la question dans le **Contrat Social**, puisqu'il ne s'agit pas de rendre l'homme à la nature mais de décrire l'homme tel qu'il doit être dans une <u>société</u> juste. L'homme tel qu'il a été naturellement n'a pas d'intérêt dans la mesure où l'on ne peut plus retourner à l'état de nature. L'état social est maintenant une nécessité. Le tout est de savoir comment sera l'état social légitime. Le problème n'est plus celui de la liberté naturelle mais celui de la liberté civile.
« Rendre légitime »: implique la nécessité du changement. Le problème est de voir quelle pourrait être la liberté d'un homme dans la société. Le changement doit être maintenant un changement de droit (question de la légitimité). Il s'agit de passer d'un changement de fait (cours de l'histoire jusqu'à ce jour) à un changement de droit. Il s'agit d'infléchir l'histoire de façon à ce que les changements qui s'opéreront soient conformes à la légitimité c'est-à-dire au droit.

§ 2 — Lecture.

Il s'agit de l'annonce du plan.
Les chapitres V et VI montreront que la légitimité du droit passe par une convention. Mais auparavant il faudra examiner d'autres hypothèses pour les réfuter définitivement afin qu'on ne puisse plus les objecter à la théorie de Rousseau. Avant de voir quelle est la justice, il faut voir ce qu'elle n'est pas pour réfuter tous les arguments contraires.
Beaucoup ont vu en la force un principe de légitimité du droit. La force n'est-elle pas un droit, ne parle-t-on pas de droit du plus fort? Rousseau va opposer le point de vue de la force et celui du droit.
Rousseau d'emblée veut montrer que la question du recours à la force ne nous met nullement dans l'ordre de ce qui est légitime ou non mais dans l'ordre de ce qui est possible ou non physiquement.
La force ne peut se justifier car, sitôt qu'on est plus fort qu'elle, elle n'a plus de justification. Si le plus fort a raison, se révolter et y réussir c'est aussi avoir raison puisque c'est être à son tour le plus fort.
Si la loi du plus fort est fondée, se révolter contre elle est tout aussi fondé car une révolte réussie est une preuve de sa force. Or un droit est universel. Si la force n'est plus un droit quand on est plus fort qu'elle, elle n'est plus un droit du tout: elle n'est pas universelle. Aucune force ne peut se justifier car toute force qui la dépasse la rend injustifiable.
Si le droit du plus fort est un droit, alors on a le droit de se révolter contre lui par la force.
Si le droit du plus fort n'est pas un droit, on a le droit de se révolter parce que se révolter contre l'injustice c'est combattre l'injustice et donc être juste.
En fait, ce n'est pas sur la force qu'il faut fonder le droit (et ce sera la seconde partie de ce premier livre) mais sur le droit *« sacré »*. Est sacré ce qui est inviolable, tabou (or nous venons de voir qu'on peut violer la force), parce qu'il est juste en lui-même.
On ne peut justifier l'ordre social par un état de fait mais par un droit. Un état de fait est violable. Si l'état de fait est juste parce qu'il est un état de fait, le renverser est aussi juste car on institue un nouvel état de fait qui, en tant qu'état de fait, est aussi juste. Un état de droit, au contraire, inviolable car il est toujours valable. Le violer c'est passer au non-droit et non à un autre état de droit.
Première partie: le droit ne vient pas de la nature (c'est-à-dire de la force puisque le droit naturel c'est tout ce que ma force me permet). Naturel ≠ social.
Deuxième partie du livre I : ce droit vient de la convention. Une autre liberté que la liberté naturelle, une liberté sociale, ne peut venir que de la convention.
Rousseau va donc démontrer que ce qui fait autorité le fait non parce que cela a la force mais parce que cela a la valeur de s'imposer. C'est la convention qui va fonder cette valeur. Quelle convention? Toute convention n'a pas de valeur de droit.

CHAPITRE II.

Rousseau veut montrer que l'autorité ne se fonde pas sur quelque droit naturel. Or, il y a eu des penseurs (tels que Bossuet) pour dire que le roi avait une autorité naturelle sur les sujets de la même manière que le père a une autorité naturelle sur ses enfants. La famille est une société naturelle en tant qu'elle repose sur la génération biologique. L'homme se reproduit par deux parents.
Il y a eu aussi des penseurs (Grotius, Aristote) pour penser que les hommes naissent naturellement inégaux, qu'il y a donc des hommes nés pour être des maîtres et d'autres nés pour être esclaves, par nature. Il y aurait donc un droit naturel à l'esclavage. Réfuter les thèses du droit naturel passe donc par la réfutation de ces deux thèses.

Plan du chapitre:

- § 1 à 3 → problème de la famille.
- § 4 à la fin → problème de l'esclavage.

1) Problème de la famille:

La question ici est celle du pouvoir naturel du père. Toute l'argumentation de Rousseau est ici empruntée à Locke (philosophe anglais). Locke défendra l'idée que les enfants ne sont assujettis que lorsqu'ils sont faibles. L'autorité paternelle ne peut être que temporaire. Locke relativise l'autorité paternelle. Il s'agit de montrer que l'autorité paternelle, qui relève de l'inégalité naturelle entre les adultes d'une part et ceux qui ne le sont pas d'autre part, n'est pas absolument légitime. Elle ne l'est que par le soin que prend le père pour conserver ses enfants.
Rousseau ira plus loin encore : l'autorité paternelle n'est pas vraiment un droit. Le père ne peut aliéner la liberté de ses enfants, si tant est que la liberté soit inaliénable.

§ 1 — Lecture.

Explication d'une sorte de dialectique propre à la vie familiale. Il y a dissolution du rapport de dépendance familiale dès lors que la famille cesse d'être un besoin. Ce n'est pas pour cela que la famille est dissoute mais on passe d'un lien naturel à un lien de convention.
Qu'est-ce qu'une convention? Un pacte, un accord entre deux ou plusieurs personnes qui n'est pas nécessité par la nature. Décision volontaire. Quand le lien naturel cesse, parce que l'enfant n'a plus besoin de sa famille, on passe à un lien conventionnel c'est-à-dire que, librement, les personnes qui ont retrouvé leur indépendance naturelle, décident de rester ensemble. Le consentement est réciproque mais surtout volontaire et non nécessaire. Il est implicite et non explicite.
La permanence de la famille n'est que volontaire. Non seulement il n'y a pas d'obligation naturelle (et, en effet, pourquoi y aurait-il dépendance naturelle des enfants envers leur père alors que, naturellement, les enfants devenus adultes sont l'égal du père?), mais il n'y a même pas d'obligation morale ni de devoir de reconnaissance.
L'essentiel est la liberté de l'homme. En tant qu'hommes les enfants sont libres et, du reste, dès leur plus jeune âge. Dès lors ils ne sont pas obligés moralement de se soumettre à qui que ce soit, pas même au père. L'autorité paternelle ne peut donc venir que d'un contrat implicite, tacite.

§ 2 — Lecture.

Rousseau dit que *« cette liberté commune est une conséquence de la nature de l'homme »* L'homme est naturellement libre, par sa nature d'homme. Ceci est vrai même pour le petit enfant. Qu'est-ce qui fait, dès lors, qu'un lien naturel existe entre l'enfant et les parents tant que l'enfant n'est pas adulte?
Cela tient au fait qu'il y a un ajournement nécessaire de l'exercice de sa propre liberté aussi longtemps qu'on ne peut pas en être le maître. Nous n'avons pas une souveraineté immédiate sur notre propre liberté.
La première loi de la nature humaine est de veiller à sa propre conservation. Cette obligation est une obligation intime, implicite. Il s'agit de l'amour de soi, première passion naturelle : il faut s'aimer soi-même pour vouloir se conserver. Or, c'est la liberté qui permet d'assurer sa conservation. Mais le petit enfant n'a pas la force nécessaire à sa conservation. Si sa liberté naturelle existe rappelons-nous qu'elle a pour bornes les forces physiques de l'homme. La liberté d'un petit enfant est, dès lors, trop bornée pour lui permettre sa conservation. Le plein exercice de cette liberté est à venir.
Mais attention! Il faut bien voir que l'autorité paternelle ne porte pas sur un être de nature mais sur un être libre. Elle ne se justifie dès lors pas en elle-même (puisque la liberté est inaliénable) mais uniquement en fonction de sa finalité, à savoir sa propre disparition. L'autorité paternelle ne se justifie qu'en tant qu'elle va permettre à l'enfant d'acquérir l'exercice de sa liberté et donc qu'elle va lui permettre de se passer de l'autorité paternelle.
Une fois l'enfant devenu adulte, une fois qu'il aura acquis le plein exercice de sa liberté, il devient capable de se conserver lui-même. L'autorité paternelle perd sa finalité et donc sa justification.

§ 3 — Lecture.

Comparaison entre la famille et la société politique : la famille est le premier modèle des sociétés politiques. Le modèle est ce sur quoi on s'appuie pour penser ou construire le rapport politique.
Les théoriciens de l'autorité monarchique, tels que Bossuet et Ramsay, se fondent sur cette idée que la famille est le modèle des sociétés politiques pour légitimer le pouvoir royal. De même que l'enfant est naturellement soumis à son père, les sujets sont naturellement dans la soumission. Les hommes naissent sujets sous l'emprise monarchique, de la même manière que les enfants naissent sujets sous le régime paternel.
Rousseau n'adhère pas à ce modèle. C'est pourquoi il dit *« la famille est donc, si l'on veut, le premier modèle des sociétés politiques »*. Le *« si l'on veut »* ajoute une nuance restrictive. Il ne nie pas intégralement l'analogie mais n'en retient qu'une partie secondaire.
La famille est certes naturelle dans le sens qu'elle découle de la génération mais la famille implique aussi des rapports de convention. De toute façon la nature de l'homme ne se situe pas dans la reproduction (nature animale) mais dans sa liberté. Pour Rousseau c'est le caractère conventionnel de la famille, et non son caractère naturel, qui légitime la comparaison avec le modèle politique. On peut se référer à la famille pour expliquer la politique parce que la famille se maintient de façon conventionnelle. La famille, en tant que lien conventionnel entre êtres libres et égaux, est modèle de la société et non la famille en tant que lien naturel où l'enfant est soumis au père. La seule aliénation possible de la liberté tient dans l'utilité et non dans quelque autorité naturelle. Comme l'enfant aliène sa liberté au

père pour la conservation de lui-même, les hommes aliéneront leur liberté naturelle à la volonté générale (et non à quelque despote) pour échapper à la destruction qu'implique le maintien dans un état de nature devenu dangereux pour leur vie (cf. Chapitre VI).
De toute façon le pouvoir paternel ne peut être la norme du pouvoir politique : il y a réciprocité affective dans la famille naturelle. Le père éprouve de l'affection pour ses enfants. Il n'y a pas de réciprocité dans l'État, il n'y a pas d'attachement du chef envers ceux qu'il commande. Le chef, au contraire, préfère la misère du peuple à son bonheur quand elle lui est favorable. La famille est une société mais, en tant que naturelle, elle est provisoire et, en tant qu'elle se maintient, elle est conventionnelle.
Remarque: il n'est, à aucun moment, question de l'autorité maternelle dans ce texte. Ici Rousseau est fils de la société patriarcale de son temps.

2) Problème de l'esclavage.

On assiste ici à un déplacement de la question de la famille à la question de l'esclavage. Y a-t-il possibilité d'un pouvoir naturel du chef? Y a-t-il un droit naturel à l'esclavage? En d'autres termes, est-ce qu'il y a esclavage et despotisme parce que les hommes sont naturellement esclaves ou despotes ?

§ 4 — Lecture.

Mise en cause du point de vue de Grotius qui justifie le caractère absolu de l'autorité politique en prenant le fait pour le droit.
Grotius est un juriste hollandais (1583-1645) qui écrivit **Droit de la guerre et de la paix**. Grotius est un des théoriciens de l'aliénation de l'individu. Il défend une théorie naturaliste de l'esclavage.
Le raisonnement de Grotius est de fonder le fait par le droit c'est-à-dire qu'il justifie le caractère absolu de l'autorité politique par le fait que le pouvoir absolu existe (l'esclavage existe, donc il est légitime).
Or Rousseau oppose le droit et le fait. Ce n'est pas parce qu'on fait quelque chose qu'on a le droit de le faire. Un pouvoir n'est pas juste parce qu'il existe. La justice renvoie à un droit idéal et non à un droit positif. Il ne faut pas confondre légal et légitime. C'est la légitimité qui intéresse Rousseau.
Méthode plus conséquente = méthode plus rationnelle. Grotius est du côté des tyrans.

§ 5 — Lecture.

Critique ici de Grotius et de Hobbes.
Hobbes → philosophe anglais, auteur du **De Cive** (1642), et du **Léviathan** (1651). Hobbes s'est servi de la théorie du Contrat pour justifier l'absolutisme. À l'état de nature l'homme est un loup pour l'homme. État de guerre permanent. Pour y échapper les hommes décident de s'entendre en se soumettant à un chef ayant tout pouvoir sur eux et faisant régner l'ordre.
Grotius en vient à se demander si tous les hommes sont égaux voire s'ils sont tous des hommes. Ou bien seuls les chefs sont des hommes et les autres sont des sous-hommes, ou bien les sujets sont des hommes et les chefs sont des surhommes c'est-à-dire des dieux. Dans les deux cas rois et sujets sont de nature différente et les premiers ont droit à être des chefs parce qu'ils sont de nature supérieure alors que les autres, en tant qu'inférieurs, sont incapables de se conduire seuls. Grotius et Hobbes penchent pour la première solution : les chefs sont des hommes et les sujets du bétail. Comparaison avec le troupeau : les sujets sont des sous-hommes, du bétail. Seul le chef a qualité d'homme.

§ 6 — Lecture.

Rousseau, ici, continue le raisonnement du paragraphe précédent. Le raisonnement qu'expose Rousseau ici est un pseudo raisonnement. Il repose sur une procédure archaïque de raisonnement qui est en fait une assimilation frauduleuse, un sophisme. « De même ... , de même ... » : raisonnement analogique qui est une procédure archaïque de raisonnement (nous le devons à Platon). Mais de plus le raisonnement analogique ici repose sur un sophisme. D'un côté on a deux espèces différentes (le pâtre est de nature supérieure à celle des animaux de son troupeau), de l'autre côté on a deux sortes d'être de la même espèce (le pasteur d'homme de nature supérieure à celle de ses sujets).
Caligula : cf. Chapitre 8 du livre IV, §1.
Divinisation des rois et bestialisation des hommes.

§ 7 — Lecture.

En fait le raisonnement de Grotius, Hobbes, Caligula remonte à la théorie aristotélicienne de l'esclavage. Aristote écrit dans **La Politique**, livre I, chapitre 1 : *« La nature, par des vues de conservation, a créé certains êtres pour commander et d'autres pour obéir. »* Justification idéologique de l'esclavage par la théorie de l'inégalité naturelle (ce n'est pas éloigné, au fond, de la théorie des dons naturels). Il est des êtres incapables de se conduire eux-mêmes. Ils doivent dès lors être esclaves sinon ils mourront. Rousseau ne peut soutenir un tel raisonnement. Pour lui les hommes sont naturellement égaux et libres. Pour être esclave on n'en est pas moins homme. Pour Aristote, l'esclave est un sous homme. Ce n'est pas ce que pense Rousseau.

§ 8 — Lecture.

L'erreur d'Aristote est de prendre l'effet pour la cause. Aristote réfléchit sur un état de fait. L'esclavage existe et, lorsqu'on les regarde, les esclaves se comportent comme des sous hommes. On dirait qu'ils sont nés pour être esclaves. Ils aiment même leur esclavage et sont incapables d'initiatives, sont incapables de se conduire eux-mêmes sans maître. Mais le problème est de savoir si ce comportement est naturel (dans ce cas l'esclavage est fondé sur un droit naturel) ou si ce comportement est, au contraire, une conséquence de l'esclavage.
Pour Rousseau, Aristote prend l'effet pour la cause. Il voit dans le comportement des esclaves un comportement naturel expliquant leur esclavage sans voir que ce comportement est un comportement acquis, conséquence de leur situation d'esclave.
La meilleure preuve en est que l'esclavage, historiquement, n'a pas toujours existé. Est-ce à dire que les ancêtres des esclaves étaient d'une nature différente? C'est impossible puisque la nature se transmet de génération en génération.
Ensuite, et surtout, l'habitude, l'accoutumance, ont une certaine force. La coutume devient une seconde nature.
« Tout homme né dans l'esclavage » : tout homme né après que l'esclavage ait été institué, de parents esclaves.
Aristote avait raison en tant qu'il décrivait un état de fait mais ce n'est qu'une pseudo raison. Rousseau ne donne raison à Aristote que pour mieux lui donner tord. En fait l'argument d'Aristote est dangereux. Il ne vaut que pour qui naît dans l'esclavage. Il y a des esclaves par nature parce qu'il y a l'esclavage pour leur forger cette nature, parce que les premiers esclavages étaient contre nature. La nature d'homme libre des premiers esclaves a été forcée et seuls leurs descendants qui n'avaient rien connu de la liberté se sont soumis non plus par force mais par habitude, par la force de leur éducation d'esclave.
Aristote : l'esclave est fait pour être esclave car par nature il est sans volonté, sans liberté.
Rousseau : l'esclavage étouffe la nature de l'homme et donc son caractère d'homme libre et voilà pourquoi l'esclave apparaît comme ayant un comportement d'homme soumis et non d'homme libre. Les hommes ne sont pas par nature des esclaves, c'est l'esclavage qui les rend esclaves et disparaît alors le désir d'en sortir.
Les premiers esclaves étaient contre nature : les premiers esclaves étaient des hommes libres qu'on a forcés à se soumettre. Leurs descendants qu'on a élevés comme esclaves (qu'on a donc éduqué comme esclave) acceptent leur situation. Accoutumance sociologique.
Remarquons, du reste, que ce schéma n'est pas absolu. Les esclaves ont été loin de toujours se soumettre. Il y a eu de grandes révoltes d'esclaves comme, par exemple, celle de Spartacus. Mais Rousseau l'ignorait.

§ 9 — Lecture.

Rousseau va ici ridiculiser à partir de l'Écriture les théoriciens de la monarchie héréditaire. La supériorité des rois est une légende quasi religieuse (cf. autorité de droit divin, dont il sera d'ailleurs question au chapitre suivant). Rousseau va montrer qu'elle est contradictoire avec la religion.
Tout le monde descend d'Adam, donc tout le monde pourrait revendiquer le trône royal.
Il en est de même pour Noé puisqu'on sait que le déluge tua tous ceux qui n'étaient pas de sa famille.
La justification du patriarcat d'Adam tient uniquement à son existence d'homme unique.

Conclusion.

Ce chapitre a l'avantage de faire le tour de la question d'un fondement de la politique dans la nature. Rousseau a montré qu'il y avait distinction entre le fait d'être esclave par nature et de le devenir par la force. Or, si la nature ne fonde pas l'autorité politique (ce qui n'a rien d'étonnant chez Rousseau qui

oppose état de nature et état social), n'est-ce pas l'utilisation de la force qui fonderait l'autorité en droit? Ne parle-t-on pas, en effet, de droit du plus fort? Ce sera l'objet du chapitre suivant.

CHAPITRE III.

L'esclavage n'est pas naturel. D'où vient dès lors l'esclavage sinon de la force. En est-il pour autant légitime au nom de quelque droit du plus fort? Le problème est hérité de Pascal.

Plan du chapitre:

- § 1 → contradiction interne de l'expression « droit du plus fort ».
- § 2 → la force n'ajoute rien au droit (l'expression est tautologique).
- § 3 → réfutation de l'argumentation chrétienne.
- § 4 → conclusion.

§ 1 — Lecture.

Rousseau part d'une constatation de fait qui est, du reste, le nœud du problème : le droit du plus fort est sujet au changement. On n'est pas nécessairement toujours le plus fort, ne serait-ce que parce qu'on vieillit. La force se perd. L'autre par la ruse (qui est une violence) peut profiter d'un petit instant d'inattention et c'est lui le plus fort.
Le droit du plus fort est sujet au changement. Or ce qui caractérise le droit c'est sa pérennité. Il est universel, valable de tout temps. Il y a donc contradiction à parler du droit lorsqu'on parle de la force.
Rousseau pose implicitement cette question : qui parle du droit du plus fort? C'est celui qui a été le plus fort, qui l'est peut-être encore mais qui risque de ne pas l'être toujours. Il veut fonder un état de fait nécessairement précaire en l'appuyant sur un droit qui n'est pas sujet au changement. Il va faire croire qu'il y a droit. Le plus fort a intérêt de parler de droit pour rester le maître. Cet intérêt purement subjectif se dissimule sous l'objectivité d'un soi-disant droit alors que, par essence, le droit est en contradiction avec la force.
Il n'existe pas de plus fort éternellement. D'abord parce que le plus fort, on ne sait pas qui sait. On peut rencontrer toujours quelqu'un de plus fort. La force est une notion relative, une notion purement physique, matérielle et, dès lors, variable (dans l'espace peut exister le plus fort mais aussi dans le temps car la force s'affaiblit) alors que le droit est une notion morale.
Il s'agit de moraliser un état de fait. Les forts moralisent un état de fait pour demeurer les plus forts (Nietzsche (ou Calliclès dans le **Gorgias**) prétend, au contraire, que les faibles inventent la morale pour dominer les forts, les culpabiliser et devenir au moins leurs égaux).
La force est moralisée. Rousseau souligne l'ironie apparente qu'il y a dans un tel droit : la force semble justement se passer de droit et en tenir lieu.
Mais ce droit est réellement établi en fait : l'état de fait montre bien que le droit du plus fort est établi comme droit. Il prétend réellement être un droit. Il édicte ce droit réellement.
La force se moralise donc parce qu'elle ne peut se passer de cette moralisation pour subsister.
Sans l'adjonction d'un droit le plus fort doit être d'une vigilance de tous les instants pour défendre son pouvoir. Le droit est finalement aussi une sorte de force que l'on a avantage à ajouter. S'il y a droit du plus fort il y aura en effet devoir d'obéir. Or le sentiment du devoir est un sentiment bien plus stable que la crainte.
Cette apparence du droit n'est en fait possible que s'il y a préalablement une force réelle. C'est la force qui est cause du prétendu droit. Or, pour Rousseau (qui, rappelons-le, cherche toujours quelle est l'autorité légitime), une autorité légitime se fonde sur le droit. Ce n'est pas le droit qui est fondé sur l'autorité. Le droit du plus fort est une inversion de terme.
Le droit et la force sont dans deux registres différents comme du reste le devoir et la force.
L'obéissance par devoir est un acte de volonté libre par définition. Rappelons que c'est dans le sens moral que Rousseau emploie les termes de droit et de devoir (au début du livre I, il a dit qu'il ne se préoccupait pas de droit positif mais de droit de raison, de moralité).

Agir par devoir n'est possible que si la volonté libre se force elle-même à obéir. Le devoir est un acte de volonté libre qui se force elle-même à obéir, si tant est que, comme le dit Rousseau, *« l'impulsion du seul appétit est esclavage et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté »* (chapitre 8 du livre I). La morale, le droit, est inséparable de la notion de liberté. Seul un être libre peut être moral. La morale implique liberté et universalité (le contraire de la force). Or, justement, *« Céder à la force est un acte de nécessité, non de volonté »*. On n'obéit pas librement à la force puisqu'on ne peut pas faire autrement (la liberté c'est aussi le pouvoir de dire non). Acte de nécessité : on ne peut pas faire autrement (est nécessaire ce qui ne peut pas ne pas être).
C'est tout au plus, nous dit Rousseau, *« un acte de prudence »*. La notion de prudence ici n'est pas prise dans son acception courante. La prudence est une notion qui renvoie au vocabulaire éthique (moral) et qui renvoie à Aristote. Rousseau dit que s'il y a un acte de morale dans le fait d'obéir au plus fort, c'est du côté de la prudence ou sagesse pratique. La prudence est un intermédiaire entre la nécessité et la volonté. La prudence au sens aristotélicien est une vertu caractérisée par l'excellence dans le calcul. Il s'agit de déterminer une sorte de juste milieu, une règle d'équité. Il y a calcul, ici, entre mourir et vivre. Ne pas mourir implique d'obéir. Je calcule que, pour vivre, il faut obéir : intelligence pragmatique.
La prudence c'est la volonté qui se soumet à la nécessité. Intermédiaire ente nécessité et volonté. Après tout il n'y a pas de nécessité, dans le sens où je reste libre de ne pas obéir mais ce n'est pas non plus un acte de pleine volonté car si je n'obéis pas je meurs.
Résumons donc ce que nous savons du « droit du plus fort »:

Droit.	**Force.**
Notion morale. Universalité. Obéir relève de la volonté.	Puissance physique. Fragilité. Obéir relève de la nécessité ou tout au plus de la prudence.

Droit et force relèvent de deux registres complètement différents. L'expression droit du plus fort est paradoxale qui prétend réconcilier deux inconciliables.
La force relève de l'état de nature alors que le droit relève de l'état civil.
L'état de nature n'est réglé que par la force. Ma liberté n'a de limite que ma force physique. Règne de la nécessité. La moralité qui est le droit n'apparaît qu'à l'état civil (cf. Chapitre VIII).
La force est règne de la violence et le droit le règne de la raison.
Il y a donc contradiction de terme dans l'expression droit du plus fort.
Rousseau va maintenant aller plus loin dans son argumentation : admettons même que le droit du plus fort soit réellement un droit. Après la démonstration d'une contradiction interne il faut montrer que la contradiction existe aussi dans les conséquences d'un tel droit, si tant est qu'il existât.

<u>§ 2 — Lecture.</u>

« Supposons un moment ce prétendu droit » → <u>Annonce d'un raisonnement de quel type?</u> Raisonnement *a fortiori* : qui peut le plus peut le moins. Même si ce droit existe (et nous savons qu'il n'est nullement un droit), il en résulte des contradictions.
« Galimatias » → Par définition, un galimatias est inexplicable. L'expression est donc une redondance. Il s'agit d'un véritable méli-mélo. Écheveau de contradictions que Rousseau essaie de démêler. Il y a trois moments à cette argumentation :

1. Si la force fait le droit, quand elle cesse il n'y a plus de droit.
2. Or un droit qui périt sans force n'ajoute rien à la force.
3. Donc le mot « droit » dans l'expression « droit du plus fort » n'a qu'un usage purement nominal qui n'apporte rien, qui ne sert pas à grand chose.

Nous avons vu que s'il y a droit du plus fort c'est la force qui est cause du droit (le droit se fonde sur l'autorité alors que, nous l'avons vu, c'est l'autorité qui devrait se fonder sur le droit). Il y a relation de causalité, quoique cette causalité fasse de l'effet ce qui devrait être la cause et réciproquement.
Or nous savons que dans toute relation de cause à effet si à même cause correspond même effet, quand la cause cesse l'effet cesse.
Or, nous l'avons dit, la force est variable. Dès lors le droit en devient aussi variable. Le changement de la cause entraîne le changement de l'effet.
L'impunité, dit Rousseau, va devenir un principe moral. Désobéir impunément c'est en effet être le plus fort. Si quelqu'un transgresse la force codifiée sans qu'il y ait sanction il est justifié parce que le plus fort a trouvé plus fort que lui. N'est pas plus fort celui qui ne peut pas nous punir de notre désobéissance. Dès lors il n'y a plus de devoir d'obéir. Argument de la surenchère, de l'escalade :

béissance. Dès lors il n'y a plus de devoir d'obéir. Argument de la surenchère, de l'escalade : tout le monde sera justifié et cherchera à être le plus fort. C'est une logique illogique. Le caractère périssable est contradictoire au droit. Il y a contradiction à considérer le droit comme périssable.
« S'il faut obéir par force, on n'a pas besoin d'obéir par devoir ; et si l'on n'est plus forcé d'obéir, on n'y est plus obligé. On voit donc que ce mot de droit *n'ajoute rien à la force »*. Le droit n'ajoute rien à la force puisque sans force il ne subsiste aucun droit et si la force existe tout le droit s'identifie à elle (il ne lui ajoute rien). Le droit n'est qu'un nom donné à la force pure.
Obligé ≠ forcé. Forcé = contrainte matérielle, physique. Obligé = contrainte morale, devoir, suppose la liberté.
Donc nous avons vu :

- que l'expression droit du plus fort est contradictoire si on donne au mot droit le sens usuel d'universalité morale.
- Que l'expression droit du plus fort est une tautologie si on donne au mot droit une acception plus large qui ferait du fait un droit. Autant dans ce cas parler de puissance, de force ou de fait. Il ne sert à rien d'y ajouter la notion de droit.

§ 3 — Lecture.

« Obéissez aux puissances. Si cela veut dire : Cédez à la force, le précepte est bon, mais superflu ; je réponds qu'il ne sera jamais violé. » Comment le serait-il puisque, par définition, si quelqu'un est plus fort nous obéirons contraint et forcé?
Cf. Montesquieu : *« Alcaran qui ordonne de se soumettre aux puissances n'est pas bien difficile à suivre puisqu'il leur est impossible de ne le pas observer. »*
Remarquons que Rousseau s'oppose dans ce texte à Pascal. Dans **Les Pensées**, celui-ci écrit :
« La justice sans la force est impuissante, la force sans la justice est tyrannique. Il faut donc mettre ensemble la justice et la force et pour cela faire que ce qui est juste soit fort ou que ce qui est fort soit juste (...) On n'a pas pu donner la force à la justice parce que la force a contredit la justice et a dit que c'était elle qui était juste. Ne pouvant fortifier la justice on a justifié la force afin que le juste et le fort fussent ensemble et que la paix fut qui est le Souverain Bien. »
Pascal défend le point de vue chrétien qui ne croit pas les hommes capables de connaître la justice (seul Dieu la connaît). Or il faut de l'ordre, dès lors l'ordre doit être fondé sur des rapports de force. Or justement Rousseau va répondre, dans ce troisième paragraphe, à l'argument chrétien.
La question se pose ici de savoir si le droit du plus fort n'a pas un fondement théologique et moral. L'expression « droit du plus fort » n'a pas de sens en elle-même mais n'en aurait elle pas un si le droit ne venait pas de la force en elle-même mais d'autre chose, de Dieu par exemple, qui la fonderait. Si la force venait de Dieu n'y aurait-il pas un authentique fondement pour en faire un droit?
« Toute puissance vient de Dieu, je l'avoue ». Il y a ici une allusion à Saint Paul selon qui toutes puissances vient de Dieu, qu'elles sont établies par Dieu et que celui qui leur résiste résiste à l'ordre de Dieu, ce qui est un sacrilège.
Cet argument n'est autre, évidemment, que l'argument féodal de l'origine divine du pouvoir civil. Royauté de droit divin. Désobéir au roi c'est désobéir à Dieu.
La royauté de droit divin existe encore en France à l'époque où Rousseau écrit. Cet argument est avancé par les partisans de l'obéissance passive tels que Bossuet et Calvin.
Bossuet dans **Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte** écrit : *« Les sujets n'ont à opposer à la violence des Princes que des remontrances respectueuses sans mutinerie et sans murmure et des prières pour leur conversion. »*
Calvin dans **Introduction de la religion chrétienne** affirme que *« si on réplique encore qu'il ne faut point obéir aux princes qui renversent en tant qu'en eux est l'ordre sacré de Dieu et qui pis est se montrent des bêtes enragées au lieu que les magistrats doivent représenter l'image de Dieu, je réponds que nous devons tant estimer l'ordre institué de Dieu qu'il nous convient d'honorer même les tyrans qui ont domination. »*
Selon Bossuet et Calvin la légitimité de la puissance est fondée sur un principe extérieur à cette puissance. L'existence divine fonde le droit de la puissance alors même que cette puissance serait illégitime en elle-même.
Il y a donc une progression dans l'argumentation de Rousseau. Il a démontré que la force est illégitime en elle-même. Bossuet et Calvin en seraient d'accord mais n'en affirmeraient pas moins que le plus fort a l'autorité légitime non pas en tant seulement qu'il est le plus fort mais en tant que cette force a un fondement divin.

Rousseau va, pour réfuter cet argument de droit divin, supposer à nouveau cet argument comme valable. Or cela entraîne des conséquences absurdes et il le montre par deux exemples. Il va donc y avoir réfutation au moyen de deux contre exemples.
Premier exemple: c'est parce que la puissance vient de Dieu qu'elle est bonne. L'argument repose donc sur l'idée que tout ce qui vient de Dieu sont bon, sacré et qu'il est donc sacrilège de se révolter (cf. Leibnitz : le mal lui-même est peut-être un bien. Antithéodicée de Rousseau, ici)
Dieu préside à tout, il a tout créé, y compris aussi les maladies. Est-ce à dire qu'elles seraient bonnes et sacrées et qu'on ne pourrait rien faire contre elles?
S'il est interdit de s'ériger contre la puissance parce qu'elle vient de Dieu, alors il sera pour la même raison interdit de s'élever contre la maladie. Si l'origine de la puissance entraîne l'immoralité du fait de s'élever contre elle, la maladie ayant aussi cette origine, il est immoral de se soigner. La maladie sera de droit divin. Cf. certaines sectes religieuses qui seraient assez d'accord avec cet argument, qui refusent de se soigner sous prétexte que si Dieu veut notre mort il ne faut pas s'y opposer et que s'il veut notre guérison alors il guérira sans que nous ayons besoin de nous soigner. Ces sectes ont au moins le mérite d'être cohérentes mais nous ne pouvons que moralement les condamner. Quant à Calvin et Bossuet ils n'ont pas même cette cohérence.
La même cause (l'origine divine) entraîne le même effet (l'interdiction de s'élever contre elle). C'est absurde. Ni Bossuet, ni Calvin ne nous interdisent de nous soigner.
C.Q.F.D. Une loi est réfutée si on peut lui opposer un contre exemple. La loi « ce qui vient de Dieu est sacré » est réfutée par le contre exemple de la maladie qui, elle aussi, vient de Dieu.
Deuxième exemple : ce deuxième exemple n'est pas un exemple au même titre. On peut dire qu'il y a progression dans le choix du second exemple par rapport au premier. En effet, le premier exemple portait sur un registre autre. La maladie n'est pas à proprement parler une puissance. On pourrait dès lors rétorquer à Rousseau que la maladie, certes, vient de Dieu, mais n'est pas une puissance et que seules les puissances sont sacrées. Eh bien, va dire Rousseau, non seulement on a le droit de résister contre ce qui vient de Dieu mais ceci est vrai aussi pour le cas particulier des puissances! On peut lutter contre les puissances. Exemple du brigand. *« Le pistolet qu'il tient est une puissance. »*. Rousseau va plus loin : si l'argument de l'origine divine de toute puissance est accepté, non seulement il faudra obéir à la force du brigand mais, de plus, il faudra lui obéir même lorsqu'il y a moyen de faire autrement. Comment se soumettre *« en conscience »* c'est-à-dire par devoir à une telle exigence? La légitime défense serait-elle immorale? Absurde!

§ 4 — Lecture.

Dès lors, nul n'est tenu de se soumettre à une autorité illégitime. Le droit à la résistance est affirmé par Rousseau.
Ainsi, si toute puissance vient de Dieu, on n'est cependant « *obligé d'obéir qu'aux puissances légitimes. »* Qu'est-ce à dire? Justement! Nous ne savons pas encore quelle est l'autorité légitime.
« Ainsi ma question primitive revient toujours » On a démontré que le droit du plus fort n'est pas un droit, mais la question de savoir ce qu'est l'autorité légitime se pose toujours. Nous savons seulement ce qu'elle n'est pas.

Conclusion.

- Logique de la place de ce chapitre dans le livre I : qu'est ce qui légitime une autorité? Ce n'est ni le droit naturel (chap. 2), ni le droit du plus fort (chap. 3), peut-être est-ce alors la convention et peut-être l'acte volontaire de soumission (ce sera le thème du chap. 4).
- Intérêt du texte: rigueur de l'argumentation:
    1. analyse quasi lexicale de l'expression droit du plus fort;
    2. montre que si ce droit existait il en résulterait des contradictions;
    3. si, au lieu de prendre ce droit en lui-même, on le fonde sur l'existence divine, nouvelle contradiction.
    4. Conclusion : le droit du plus fort n'est pas un droit.
- Intérêt du texte dans l'histoire de la philosophie :
    1. Ce texte est moderne dans la mesure où il rompt avec toute la tradition chrétienne. Il ouvre à une théorie de la résistance contre la force. De ce point de vue, on peut qualifier ce texte de révolutionnaire.
    2. Mais la thèse de Rousseau peut-être critiquable au moins dans deux directions possibles:
        — Est-ce la force ou la faiblesse qui s'érige en droit? (Cf. Nietzsche).

— Rousseau n'a-t-il pas une conception idéaliste du droit? La force ne fonde peut-être pas le droit « en droit », mais le fonde en fait, au moins inconsciemment. Cf. Marx: tout droit est avant tout théorisation sur le plan idéologique d'un rapport de force (classe dominante / classe dominée). C'est un rapport de force qui est cause inconsciente du droit. Pour asseoir sa domination la classe dominante invente un droit qui lui permet de maintenir cette domination. Cf. par exemple condamnation de la violence par le droit promulguée comme valable universellement alors qu'elle n'est qu'un moyen d'asseoir une violence économique (exploitation), protégée, elle, par la loi. Le droit est superstructure, idéologie. Il a des racines socio économiques inconscientes.

CHAPITRE IV.

Nous savons donc que l'autorité légitime ne se fonde ni sur la nature ni sur un droit du plus fort. Il ne reste, dès lors, que la convention c'est-à-dire un accord qui ne trouve pas son fondement dans la nature et qui est accepté par les partenaires de manière libre.
Or, il y a deux sortes de convention :

- soit une convention par laquelle on s'aliène;
- soit une convention fondée sur l'échange (donnant, donnant), ici l'échange de la vie contre la liberté.

Il s'agit de montrer que dans les deux cas l'esclavage ne peut se justifier car il est impossible d'aliéner sa liberté. Ce chapitre trouve son complément dans le chapitre 1 du livre II : de même que la liberté est inaliénable, la souveraineté, liberté du peuple, sera inaliénable.
Il s'agit donc de montrer que pas plus l'aliénation de soi que l'esclavage de guerre ne sont justifiables par convention.

Plan du chapitre:

- §1 → introduction.
- § 2 à 6 → nul homme ne peut aliéner sa liberté à un autre homme.
- § 7 à 13 → l'esclavage ne peut se justifier par la guerre:
  - § 7 à 11 → considération du droit de guerre.
  - § 12 et 13 → considération du droit de conquête.
- § 14 → Conclusion.

§ 1 — Lecture.

Nous avons ici un exemple de transition : on résume l'acquis et on ouvre au problème qu'il reste à examiner.
Résumé de l'acquis → résumé des deux chapitres précédents. L'autorité ne se fonde ni sur une autorité naturelle (chapitre 2), ni sur la force (puissance) (chapitre 3).
Reste la solution d'un pacte social. Mais il y a deux sortes de pacte : le pacte de soumission et le pacte d'association. Il ne sera question dans ce chapitre que des pactes de soumission. De tels pactes fondent-ils une autorité légitime?

1) Nul ne peut aliéner sa liberté à un autre homme.

§ 2 — Lecture.

Il s'agit pour Rousseau de réfuter les thèses de Grotius et de Hobbes. Pour Grotius et Hobbes, tout comme un homme particulier peut aliéner sa liberté à un autre, un peuple peut s'aliéner à un autre. Cf. Hobbes → aliéner sa liberté en faveur d'un seul pour qu'il soit garant de la sécurité en mettant fin à l'état de guerre permanent qui caractérisait l'état de nature.
Pour réfuter cette thèse, Rousseau devrait démontrer deux idées :

- pas plus qu'un individu ne peut s'aliéner à un autre, un peuple non plus ne peut s'aliéner (mais il est vrai que le premier terme — la question de l'individu — n'est pas le sujet du livre);
- la soumission d'un individu à un autre n'est pas de même nature que la soumission d'un peuple à un homme.

On ne peut fonder sur le même droit deux faits de nature si différente.
Donc il faut dissocier le cas du peuple de celui de l'homme pour montrer que le rapport maître/peuple n'est pas un véritable contrat. Personne ne peut s'aliéner volontairement.
Aliéner = donner ou vendre.
« Or un homme qui se fait esclave d'un autre ne se donne pas; il se vend, *tout au moins pour sa subsistance : mais un peuple pourquoi se vend-il? »* Ce que veut dire ici Rousseau c'est que la raison de l'aliénation n'est pas la même pour l'homme ou pour le peuple. Un homme s'aliène pour sa subsistance mais Rousseau ne veut pas se préoccuper de ce cas car le problème ici est politique et ne concerne donc que le peuple. Rousseau ne se préoccupe pas de savoir si l'individu peut ou non s'aliéner même pour sa subsistance.
Ce qu'il y a de certain, c'est qu'un peuple ne s'aliène pas pour sa subsistance. En effet, ce n'est pas le peuple qui obtient sa subsistance du roi mais au contraire le roi qui tire sa subsistance de ses sujets. Bien plus, l'esclave aliène ses moyens de subsistance (sa propriété). Rousseau fait apparaître ici un paradoxe : l'homme aliène une grande part de sa subsistance et il s'aliène lui-même. Bref, il donne tout et n'obtient rien. Il s'agit d'une vente où l'on ne vous paie pas ce que vous vendez puisqu'on se vend soi-même <u>et</u> ses biens. Ce qui serait donné en contrepartie appartiendrait au maître puisqu'en possédant l'esclave il possède aussi les biens de l'esclave. Le maître ne donne rien. Il ne s'agit pas d'un échange mais d'un don unilatéral.
Rousseau combat cette théorie. Nous verrons qu'il le fait au nom d'une loi naturelle : la qualité naturelle de l'homme est d'être libre.

<u>§ 3 — Lecture.</u>

Rousseau va ici réfuter une objection qui pourrait se présenter : ce n'est pas la subsistance du peuple que le maître assure mais sa tranquillité et sa protection.
C'est l'argument de Hobbes qui prétend que seul une sorte de despote peut assurer la tranquillité des hommes en supprimant l'état de guerre permanent. Pour Hobbes seul le despotisme, assurant l'ordre, la paix, peut empêcher la guerre de tous contre tous. C'est pour échapper à l'insécurité permanente de la guerre de tous contre tous qu'il y aura contrat entre le peuple et le despote, le peuple se soumettant au despote pour obtenir la paix en échange de sa liberté. Cf. aussi féodalisme. Dans le système féodal les vassaux avaient droit de protection. Lors des guerres, les paysans pouvaient trouver asile dans le château.
Pour Rousseau, il s'agit d'un pseudo contrat; Rousseau dénonce le caractère illusoire de la sécurité sociale. Le despote fait un usage discrétionnaire des libertés qui lui sont aliénées. Qu'importe la tranquillité si on est dans la misère. Leur tranquillité, à la limite, est une de leur misère. Caractère illusoire d'une sécurité temporaire. À la limite il n'y a pas plus de bonheur dans cette tranquillité que dans la guerre. On ne peut être heureux si on est esclave puisque soumis à l'arbitraire du prince qui peut tout faire pour empêcher ce bonheur. La tranquillité ne donne pas le bonheur. On ne peut être heureux sans liberté. La liberté est condition du bonheur. Comment être heureux quand on est exposé à toutes les vexations possibles? Et les vexations existeront nécessairement si on est esclave; pourquoi le maître se gênerait-il?
Rousseau ne prend pas en considération le noyau positif du rapport féodal qui a sans doute existé au début de la féodalité mais l'aspect de plus en plus négatif de ce rapport. Autrefois, une protection était réellement assurée mais, au temps de Rousseau, c'est la monarchie centralisée. Il n'y a peut-être pas de guerre civile mais une drôle de tranquillité quand on est soumis aux « vexations du ministère » (expression de l'époque). La monarchie absolue se caractérise par son arbitraire. Cf. les lettres de cachet par lesquelles le roi, sans justification, pouvait faire embastiller qui il voulait.
La prison aussi est un lieu de tranquillité. Il y règne la paix. On n'y est pas heureux pour autant. Est-ce un idéal politique que la prison? Thème du Cyclope. Il s'agit d'une allusion à **l'Odyssée** d'Homère. Passage où Ulysse et ses compagnons sont prisonniers du Cyclope, géant à œil unique qui les nourrit pour ensuite les dévorer.
Rousseau va maintenant considérer le principe de l'esclavage volontaire et montrer qu'il ne peut se fonder sur un droit. Il a d'abord montré que l'esclavage n'est pas un échange (§ 2), qu'il est tout au plus un pseudo échange (§ 3). Il va maintenant montrer que le principe même d'un contrat donnant naissance à l'esclavage est absurde. La question de droit va maintenant être considérée.

<u>§ 4 — Lecture.</u>

D'abord, appréciation générale de caractère logique.
« Chose absurde et inconcevable »: absurde signifie contradictoire et inconcevable signifie qui ne peut être posé logiquement.

Ceci est dû à la qualité fondamentale de l'homme : la liberté est inaliénable. Renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa qualité d'homme. Il est impossible de faire cela quand on est dans son bon sens.
Histoire de fou. Seul un fou donne tout et renonce jusqu'à ce qu'il est sans avoir rien en échange. Si c'est absurde pour un individu ce l'est encore plus pour tout un peuple car on multiplie l'absurdité par le nombre de ceux qui constituent ce peuple.
Rousseau critique Grotius. Remarquons que Rousseau simplifie un peu Grotius pour mieux le réfuter. Grotius était plus nuancé et distinguait liberté civile et liberté personnelle. Pour Grotius il s'agit d'aliéner sa liberté civile et ce n'est pas pour autant perdre la liberté personnelle. L'aliénation dont il est question chez Grotius est aliénation de la liberté civile c'est-à-dire aliénation du droit de décider en ce qui concerne l'intérêt commun et non l'intérêt de chacun.
Si Rousseau ne respecte pas la lettre du texte de Grotius, il y a quand même respect du fond et de l'esprit. En effet aliéner sa liberté civile c'est être sujet aux abus. Si on aliène sa liberté civile au tyran, celui-ci ne se préoccupera pas de la liberté individuelle. Rousseau réfute la thèse de Grotius telle qu'elle est en fait appliquée. La liberté que Rousseau prend avec le texte de Grotius n'est qu'apparente.

§ 5 — Lecture.

Rousseau va opérer une première réfutation du principe même du peuple esclave. Cette première réfutation est importante mais non centrale. Il va y avoir gradation dans la réfutation du principe de l'esclavage du peuple par convention.
L'argument qu'il s'agit de réfuter est l'argument consécutif. Sous prétexte qu'un peuple de parents s'est soumis volontairement à un despote, les enfants consécutivement seront-ils soumis à ce despote en droit, par conséquence? La réponse ne peut être affirmative que s'il y a un droit naturel paternel absolu du père sur l'enfant. Du reste le droit paternel est une des justifications de la pérennité de l'absolutisme par les partisans de la monarchie absolue. Rousseau va combattre cet argument (comme le fait du reste Locke) en disant que la liberté appartient à son possesseur, qu'on ne peut aliéner un être humain à sa naissance. On ne peut vendre la liberté d'autrui car on ne peut vendre ce qui ne nous appartient pas.
Cf. Chapitre 2. Le droit de paternité n'est pas absolu mais relatif et ceci en deux cas:

1. le droit du père sur son enfant ne concerne que le devoir de lui assurer sa subsistance pour lui permettre plus tard d'être libre. Seule la conservation de l'enfant fonde le droit du père car sans le père l'enfant meurt. Mais l'enfant adulte est libre. Le père n'a plus de droit sur lui et dès lors s'il avait vendu ou donné ce droit à un despote, ce droit ayant disparu, le despote ne le possède pas non plus.
2. Du reste, même si le père avait vendu son droit paternel au despote, ce n'est pas un droit absolu qu'il aurait vendu car, même enfant, l'homme est libre et dès lors on ne peut vendre sa liberté. Le père avait le droit d'assurer la subsistance de l'enfant et non de le réduire en esclavage. L'enfant n'était pas capable d'assurer l'exercice de sa liberté mais n'en était pas moins libre.

En conséquence, même si un peuple s'aliénait volontairement, il faudrait renouveler cette aliénation à chaque génération. Le père ne peut décider à l'avance de la destinée de ses enfants. De même le peuple ne peut décider de la liberté du peuple qui le suivra dans l'ordre des générations. Aucun gouvernement de l'époque ne peut affirmer que son pouvoir réside dans une décision de ses contemporains. Aucun souverain absolu n'est donc justifiable.
En admettant que, malgré cela, un père aliénait la liberté de ses enfants (ou un peuple celle de ses descendants), ce n'est, de toute façon, qu'un état de fait et non de droit. Ce n'est pas légitime.
Remarque : la notion de peuple dans ce chapitre est encore une notion vague. Elle ne sera déterminée précisément qu'au chapitre 7.

§ 6 — Lecture.

Ici Rousseau va donner l'argument de fond qui s'oppose à un esclavage par convention.
La liberté est inaliénable. Quelle que soit la monnaie d'échange on renonce à tous ses droits si on est esclave et il n'y a pas de dédommagement possible car le dédommagement devient propriété du maître. Pas de milieu. Être libre c'est être homme et donc avoir des droits, renoncer à sa liberté c'est renoncer à être homme et donc renoncer à tout droit. On ne peut être entre la liberté et la non-liberté; il n'y a pas de milieu. On ne peut ne pas être libre tout en ayant quelques droits. On ne peut donc renoncer à sa liberté pour obtenir quelque droit que ce soit (droit à la protection, ou autre droit, d'ailleurs) car en renonçant à sa liberté on se prive de tout droit.

L'homme qui renonce à sa liberté n'est plus un homme moral (et n'est donc plus un homme du tout car seul l'homme est être moral). La liberté est condition de la moralité (développer). Ôter toute volonté à ses actions c'est leur ôter toute moralité car il n'y a pas de moralité sans volonté puisque la volonté est le fondement de la liberté. Contrainte physique qui déshumanise l'homme. Aliéner sa liberté c'est se déshumaniser.
Il n'y a nul dédommagement possible, nulle contrepartie. La liberté est inéchangeable. On ne peut aliéner sa personne dans l'échange car l'échange suppose qu'on obtienne quelque chose. Or, on perd tout sans rien obtenir. Perte pure et simple. Atteinte à la nature de l'homme.
En fait, une telle convention est vaine et contradictoire. Il ne peut y avoir de contrat quand il y a sacrifice total de l'un et simple promesse de l'autre. Le tyran peut bien faire toutes les promesses possibles en échange de la liberté de l'esclave, il ne sera nullement tenu de les tenir. Son autorité absolue sur l'esclave lui permettra de ne pas tenir ses promesses. Obéissance sans borne et autorité absolue.
Autorité absolue = autorité qui ne se discute pas.
Obéissance sans borne = on ignore jusqu'où elle peut aller.
L'esclave n'a plus la possibilité de faire respecter le contrat : *« N'est-il pas clair qu'on n'est engagé à rien envers celui dont on a droit de tout exiger? Et cette seule condition, sans équivalent, sans échange, n'entraîne-t-elle pas la nullité de l'acte? Car, quel droit mon esclave aurait-il contre moi, puisque tout ce qu'il a m'appartient et que son droit étant le mien, ce droit de moi contre moi-même est un mot qui n'a aucun sens? »* Il ne s'agit pas d'un contrat car un tel contrat n'est respectable et respecté que par un seul des deux contractants.
Il ne peut y avoir contrat que si les contractants restent libres. C'est la seule solution pour que, si l'un ne respecte pas le contrat l'autre peut le lui faire respecter. Le contrat ici est faussé d'avance. Tout peut être objet de contrat sauf ce qui est la condition même du contrat, à savoir la liberté. Le contrat est, en effet, par définition, un accord librement consenti par des partenaires. Seule la liberté permet le contrat car il n'y a pas de contrat sans réciprocité. Sans cela pas de garantie. Ce n'est que parce que je reste libre que je peux, par ma liberté, contraindre l'autre à respecter ses promesses. L'esclave ne le peut pas.

2) L'esclavage ne peut se justifier par la guerre.

a) Considération du droit de guerre.

§ 7 — Lecture.

Ouverture d'un nouvel argument. Ce paragraphe est un paragraphe de transition. Autre origine possible du droit d'esclavage.
Puisque l'esclavage ne peut résulter d'une aliénation volontaire, peut-il résulter d'un droit de guerre. La thèse ici est plus plausible que la précédente. Ici il semble bien y avoir échange. Le vainqueur a le droit de tuer le vaincu. Il lui propose d'échanger sa liberté contre sa vie.
Ceci suppose que le vainqueur ait effectivement le droit de tuer le vaincu, sans quoi ce droit à l'esclavage s'effondrerait. Ici le droit à l'esclavage est issu d'un autre droit. Le problème est de savoir si le droit qui est cause est effectivement un droit, ce que Rousseau va réfuter.

§ 8 — Lecture.

Le problème est de savoir si, effectivement, on a le droit de tuer le vaincu, sans quoi l'argument s'effondre. Il faut montrer que le droit de tuer n'est pas impliqué par l'état de guerre et ne peut en aucun cas légitimer l'esclavage.
Le premier temps du paragraphe est dirigé contre Hobbes. Selon Hobbes, rappelons-le, l'état de nature est un état de guerre constante et c'est pourquoi les hommes décident de se soumettre à un roi. Nous savons déjà que, s'ils se soumettent uniquement pour obtenir protection, il s'agit d'un contrat de dupes. Mais, puisque selon Hobbes il y a un état de guerre à l'état de nature, les vainqueurs de cette guerre n'ont-ils pas le droit de tuer les vaincus et donc de leur prendre la liberté en échange de leur vie? Ceci n'est pas possible pour Rousseau, tout simplement parce qu'il n'y a pas de guerre à l'état de nature. Les hommes, à l'état de nature, ne se rencontrent que rarement. Le problème du droit de guerre ne concerne donc pas les individus entre eux dans l'état de nature mais les États ente eux dans l'état social.
La guerre ne concerne pas les individus de l'état de nature mais les États de l'état social pour deux raisons :

1. l'état de nature n'est pas un état de guerre (ou de paix) pour l'excellente raison que les hommes ne s'y rencontrent pas.
2. L'état de nature ne peut être générateur de droit. Il n'y règne que la force et le vainqueur serait le plus fort. Or, rappelons que de la force ne peut naître un droit. Quand deux individus s'affrontent, il y a un simple rapport de force. Le droit moral, le droit de raison n'existe pas à l'état de nature. Le droit naturel est un simple rapport de force. Mais ici c'est le droit de raison qu'on recherche et non le droit de nature. Un droit de raison ne peut résulter des querelles de l'état de nature.

Pour Rousseau il faut distinguer les querelles entre individus et les guerres entre États. Les querelles entre individus relèvent (à l'état de nature) d'un simple rapport de force. Pas de droit et en particulier pas de droit de tuer. Les guerres entre États relèvent d'un tout autre rapport. Les États sont des personnes morales (et non physiques). La guerre, de fait, ne concerne que les rapports entre États. La paix aussi car la paix est, tout comme la guerre, un rapport juridique entre États.
Les individus ne sont ni en paix ni en guerre. Ils peuvent être tout au plus en bonne entente ou en querelle. La paix et la guerre sont des notions juridiques.
Second temps du paragraphe: opposition entre les rapports de personnes et les rapports de choses. La guerre ne vient pas de querelles de personnes mais est issue des relations réelles c'est-à-dire de relations qui concernent des sociétés concrètes. Il n'y a pas guerre parce que quelques personnes ne s'entendent pas mais pour des raisons de propriété. Il n'y a guerre que parce que les États veulent s'exproprier. Les guerres ont pour objet d'annexer des territoires (cela a été effectivement très longtemps le cas, jusque et y compris la guerre 14-18).
Or, justement, il ne peut y avoir de guerre entre individus pour la propriété:

- ni à l'état de nature parce qu'à l'état de nature la propriété n'existe pas. La propriété naît du droit civil. À l'état de nature existe la possession c'est-à-dire que ce que l'on possède on l'a, non en fonction d'un droit civil, d'une loi, mais en fonction de ce droit naturel qui n'est pas à proprement parler un droit car il se confond purement et simplement avec l'état de fait. Ce que j'ai, j'y ai droit. La propriété, elle, naît du droit civil.
    - Possession → droit naturel (droit = fait, c'est le fait qui fait le droit).
    - Propriété → droit civil (ce que j'ai est fondé en droit, c'est le droit qui fait le fait).
- ni à l'état civil. En effet, le droit de propriété exclut la guerre entre les personnes. S'il y a des différents entre individus pour des questions de propriété, ceux-ci n'ont pas à se mettre en guerre pour cela. Il suffit de s'adresser à la justice qui réglera le différent. L'État règle les différents. Quant au vol, la société le châtie. Il n'entraîne donc pas la guerre. C'est, du reste, la raison d'être d'une législation sur la propriété.

Donc, la guerre a lieu entre États et non entre personnes, et pour des raisons de propriété.

§ 9 — Lecture.

Les combats singuliers ne sont pas légitimes. Bonne politie = bonne organisation politique.
Pour Rousseau les duels sont une survivance absurde. Il n'y a pas de motif de combat singulier parce que le législateur (l'État) est seul habilité à faire justice. On ne se fait pas justice soi-même en se battant contre celui qui nous a offensé.
Du reste le gouvernement féodal interdira lui-même les duels (Louis XIV). Signalons quand même que la pratique perdurera jusqu'au XIXème s.

§ 10 — Lecture.

Rousseau montre à nouveau que la guerre n'est pas une relation entre individus, qu'elle ne peut dès lors qu'être une relation entre États.
Ce que veut montrer Rousseau, c'est que l'argument selon lequel on a le droit de tuer les vaincus se fonde sur l'idée que les guerres se font avec des hommes, avec des personnes physiques.
Il est vrai que ce sont des individus qui sont à la bataille. Il n'empêche que, pour Rousseau, on ne peut nullement en conclure que les guerres aient lieu entre individus. Les guerres ont lieu entre États et les individus ne sont en fait que les instruments de l'État. Les individus défendent l'État. Ils ne sont donc concernés par la guerre qu'accidentellement. Ce n'est pas en tant qu'individus qu'ils sont en guerre, ce n'est pas en tant qu'hommes (liberté naturelle), ni en tant que citoyens (liberté civile), mais en tant que soldats qui exercent une fonction ayant un sens non par rapport à leur individualité mais par rapport à l'État qui est en guerre. Ils ne sont que les instruments de l'État et c'est l'État, et non eux, qui est en guerre.

Par conséquent, si un État est vaincu, le soldat désarmé cesse d'être un soldat et redevient, soit citoyen de son État, si celui ci garde quand même son autonomie, soit simplement homme, si l'État est vaincu et soumis. Alors on n'a plus le droit de le tuer puisqu'il n'est plus soldat.
On a le droit de tuer le soldat car il représente l'État que l'on veut vaincre. C'est l'État qu'on veut abattre en utilisant ce moyen de la mort des soldats. Mais, une fois qu'il n'est plus soldat, on n'a plus le droit de le tuer car il ne représente plus l'État et que c'est l'État qui est visé et l'État seul, non l'individu.
La guerre finie, l'hostilité est devenue impossible et l'on n'a pas le droit de tuer l'ennemi qui, du reste, n'en est plus un. Ceci tient au fait que l'État vainqueur n'a pas vaincu des hommes mais un État.
L'État vainqueur ne peut vaincre des hommes car il n'y a pas de rapport (même d'hostilité) entre deux choses de nature différente (et l'État est de nature différente de celle des individus). Il ne peut y avoir ni rapport de guerre, ni rapport de paix, ni rapport du tout entre deux choses de nature différente. Pas même niveau donc impossible. Comme on ne peut comparer que des choses ayant une nature commune, il n'y a de rapport qu'entre choses de même nature. Ceci est du reste vrai partout : cf. en physique. Il ne peut y avoir interaction qu'entre corps ayant quelque chose en commun : masse, flux magnétique etc.

§ 11 — Lecture.

Rousseau veut montrer que la pratique de la déclaration de guerre a une valeur pour signaler aux citoyens qu'ils vont avoir entre eux des relations de soldat à soldat. En l'absence d'une déclaration de guerre, on ignore que les hommes sont devenus accidentellement des soldats. Dès lors, si un étranger agit dans un pays en volant, pillant, faisant des prisonniers, il n'y a pas guerre mais brigandage. Dans ce cas il n'y a aucun droit de guerre. Il y a simplement des brigands. Il n'y a pas de droit de tuer, de voler par droit de guerre car il n'y a pas guerre.
Mais quand il y a guerre, parce qu'il y a eu déclaration de guerre, il n'y a pas non plus droit de tuer et de voler. Dans les guerres les princes justes ne portent atteinte qu'à ce qui concerne l'État et non les individus. Puisqu'ils sont en guerre contre un État, il est normal qu'ils fassent ce qu'il faut pour anéantir l'État. Ils s'emparent de ce qui appartient au public c'est-à-dire à tous et donc à l'État. Mais il n'est pas normal qu'ils s'attaquent à ce qui appartient au particulier et qui donc n'appartient pas à l'État car ils n'agiraient plus alors selon ce but qui est de détruire l'État.
Encore une fois, la guerre est relation d'État à État et non d'individus à individus. Il faut respecter la vie et les biens des individus.
Si un prince ne respectait pas ces règles, on serait en droit, par légitime défense, d'agir de même envers lui. C'est en ce sens qu'il *« respecte des droits sur lesquels sont fondés les siens. »*
Certes, ce que dit Rousseau est contraire à la pratique de bien des guerres. Mais Rousseau discute des droits et non des faits.
L'objectif de la guerre est de détruire cet adversaire qu'est un État. Tant que les soldats sont armés, on a le droit de les détruire car cela est conforme au but visé : détruire l'État c'est détruire ses moyens de défense que sont les hommes en arme. Mais lorsque l'État est vaincu, les motifs de destruction des soldats sont éteints car la fin est atteinte. Quand on a atteint la fin qui est de vaincre l'État, on n'a plus à utiliser les moyens c'est-à-dire détruire les soldats. Il n'y a donc alors plus de droit de tuer. La guerre ne donne aucun droit qui ne soit nécessaire à sa fin. On peut envisager une guerre sans perte humaine. La mort, si elle est inutile à la fin de la guerre, n'est pas un droit. Nul droit de tuer ne déborde le droit de guerre.
On remarquera que la question de savoir s'il existe ou non des justifications en droit de faire la guerre n'est nullement abordée par Rousseau. Le problème n'est pas de savoir s'il est juste ou non de faire la guerre mais seulement de savoir ce qu'il est juste ou non de faire quand guerre il y a.
Grotius et les poètes → Grotius se référait aux poètes.
Puisqu'on n'a pas le droit de tuer, on n'a donc pas le droit d'échanger la vie du vaincu contre sa liberté. Le droit de conquête (ou droit d'asservir) va aussi s'effondrer.

b) Considération du droit de conquête.

§ 12 — Lecture.

Commence ici l'examen du dernier point : le droit de conquête.
Pas plus que le droit de tuer les vaincus ne vient du droit de guerre, pas plus n'en découlera le droit de conquête.

L'absence de droit de tuer les vaincus (parce qu'ils ne sont plus des combattants) ruine en son principe le droit d'asservir et donc ruine le droit de conquérir. On n'a pas le droit de conquête, on n'a pas le droit d'asservir. Comment, en effet, échanger la liberté contre la vie alors qu'on n'a aucun droit sur la vie? Le vaincu n'a pas à donner sa liberté pour conserver sa vie car le vainqueur n'a pas le droit de lui enlever la vie. Le droit de conquête n'existe pas.
Rousseau dit qu'on a le droit de tuer l'ennemi quand on ne peut pas le rendre esclave. Il s'agit du droit de tuer lorsque l'ennemi n'est pas désarmé et qu'il ne veut pas se rendre. Dans ce cas il reste soldat. On peut le tuer.
Dès lors lorsqu'on dit qu'on a droit de faire esclave celui qu'on peut tuer, c'est le contraire qu'il faudrait dire.
Pour Grotius c'est le droit de tuer qui entraîne le droit à l'esclavage. Pour Rousseau, au contraire, c'est l'impossibilité de l'esclavage qui entraîne le droit de tuer.
Dire à quelqu'un qu'on le fait esclave parce qu'on a le droit de le tuer est absurde. Dans la mesure même où on le fait esclave, on n'avait pas le droit de le tuer, et donc pas le droit de le faire esclave. Le droit de tuer ne fonde pas le droit à l'esclavage.
Ainsi il n'y a pas échange entre la vie et la liberté (et donc pas de droit à l'esclavage).
En fait, il faudrait justifier le droit de tuer en dehors du combat pour justifier le droit à l'esclavage. Mais il n'y a pas de droit à l'esclavage si on ne peut tuer. Contradiction. Échange inique, illégitime. Échange de dupes. L'un donne sa liberté, l'autre ne donne rien car cette vie qu'il prétend épargner il n'avait aucun droit sur elle. Cercle vicieux. Il est impossible de justifier la conquête, la prise de possession de la vie d'un individu par le fait qu'il ait survécu. Il est impossible aussi de justifier la survie par l'esclavage.

§ 13 — Lecture.

Argument *a fortiori*. Supposons ce droit de tuer (et ce droit n'existe pas), on arrive quand même à des contradictions (et comme ce droit n'existe pas, les contradictions n'en sont que plus grandes). Nous retombons ici dans les galimatias du droit du plus fort. Si ce droit existe, c'est en fait le droit du plus fort. Non droit mais rapport de force. Les conséquences seront les mêmes que celles du droit du plus fort.
En ce qui concerne le rapport de force à l'intérieur d'un État, les sujets avaient droit de se rebeller puisque, si cette rébellion était réussie, ils devenaient les plus forts. Ils ont toujours le droit de se soulever car ils n'ont aucun devoir d'obéissance. Ils sont forcés d'obéir.
Bien plus, le vainqueur ne ferait que semblant d'être indulgent en laissant la vie. Il ne fait pas grâce au vaincu. Son état est un état de mort car l'esclave est mort à sa vie d'homme puisqu'il est dépossédé de sa nature d'homme qui est d'être libre. Mort lente et profitable à qui la provoque. Exploitation.
L'état de guerre subsiste dans le sens où le rapport est un rapport de force. Assujettir c'est prolonger la guerre, c'est laisser couver le feu de la belligérance. Cf. 18 juin 1940 : la France a perdu une bataille et non la guerre. L'occupation est belligérance latente. La guerre continue.
La conquête n'est pas l'arrêt de la guerre car, de même qu'il faut une déclaration de guerre pour commencer, il faut un traité de paix pour terminer (à condition bien sûr que ce ne soit pas qu'un papier comme le traité de Versailles.
La conquête ne suppose aucun traité de paix. Dès lors quand un peuple est victime d'un manque de justice, de loyauté, c'est l'état de guerre permanent.

§ 14 — Lecture.

Le cercle est bouclé. Rousseau a fait le tour de la question. Le droit d'esclavage est nul parce qu'illégitime et absurde. Il y a critique de caractère juridique et de caractère logique.
Illégitime → critique juridique.
Absurde → critique logique.
Rousseau finit le texte par une formule humoristique pour tourner en ridicule et critiquer le plaisir du vainqueur qui, ne considérant pas les choses selon la raison, se croit tout permis. Écrite selon cette formulation, la position des absolutistes montre tout son cynisme. Il faut se rappeler que les colonies françaises étaient alors pleines d'esclaves noirs. L'esclavage ne disparaît qu'en 1848.

CHAPITRE V.

Rappelons que, dans tout ce livre I, il s'agit de trouver quelle est l'autorité légitime. Nous savons qu'il ne s'agit ni d'une autorité naturelle, ni d'un droit du plus fort. Il ne reste dès lors que la convention

pour fonder l'autorité légitime. Or, nous savons déjà que cette convention ne peut être aliénation volontaire.
Que sera, dès lors, cette convention?
Il semble que Rousseau pourrait répondre tout de suite. Or ce n'est nullement ce qu'il fait. Le chapitre 5 pourrait sembler une pause dans cette recherche par élimination successive de l'autorité légitime. En fait il n'en est rien. Avant de dire quelle sera la forme d'autorité légitime, il faut montrer qu'est-ce qui la rend nécessaire. Il faut légitimer la nécessité de la convention que sera ce pacte social avant de dire ce que sera ce pacte social. Qu'est-ce qui rend nécessaire le pacte social? Il faut montrer la nécessité de la première convention avant de montrer en quoi elle consiste. Ce texte a une position centrale dans le livre I, ce qui n'est nullement un hasard de composition. Rousseau le place juste au milieu du livre, parce que ce chapitre est capital.

Plan du chapitre:

- § 1 → Qu'est-ce qu'un peuple? La réponse à cette question passe par la réponse à la question contraire : qu'est-ce qu'il n'est pas ?
- § 2 → question de l'origine du peuple est la première question à se poser en politique : qu'est-ce qui fait qu'un peuple est un peuple?
- § 3 → répondre à cette première question suppose de remonter à une première convention. Remonter à cette première convention est donc nécessaire.

§ 1 — Lecture.

La première phrase du paragraphe annonce une forme de raisonnement que nous avons déjà rencontré. Laquelle? Raisonnement *a fortiori*. Supposons même que tout ce qu'on a réfuté (à savoir l'esclavage naturel et consenti et le droit du plus fort), on ne l'ait pas réfuté. Rousseau se place ici dans la pire des hypothèses. Si, dans cette pire des hypothèses, il parvient à montrer que ses adversaires ont tord, alors ils n'en auront que d'autant plus tord, vu ce qui a déjà été réfuté. Qui peut le plus peut le moins. Si Rousseau parvient dans cette pire des hypothèses à l'emporter sa position sera très forte.
« Les fauteurs du despotisme n'en seraient pas plus avancés. » Texte polémique, ici encore. Les adversaires sont clairement désignés. Les partisans du despotisme sont les usurpateurs du pouvoir. Il ne s'agit pas du roi car un roi, pour Rousseau, est un prince légitime choisi par un peuple, par le souverain qui est le peuple lui-même.
Va suivre une série d'oppositions qui opposent d'une part les absolutistes et d'autre part la société telle que la conçoit Rousseau.
Ceci montre comment Rousseau conçoit la société. Il l'expose par opposition à un autre type de société qu'il n'appelle d'ailleurs pas « société » et qui correspond à ce que veulent les royalistes.
On voit l'argument : admettons que vous, absolutistes, ayez raison, ce qui découle de votre conception de l'origine de l'autorité ne donne pas une société. En conséquence, vous qui prétendez trouver les fondements de ce qu'est la société, vous vous trompez nécessairement.
« Il y aura toujours » Le « toujours » renvoie au point de vue du droit, droit valable toujours et en tous lieux.
Énumérons ce qu'est la société pour Rousseau et ce qu'elle est pour les monarchistes.

Première lecture possible : mise en rapport des termes.

« Société » de fait.	**Société de droit (conception de Rousseau).**	**Point de vue considéré**.
Soumettre une multitude.	Régir une société.	Méthode de gouvernement (principe)
Hommes épars asservis à un seul successivement (temporalité).	**?**	Mode de constitution de la société.
Maître/esclave.	Chef/peuple.	Rapport gouvernement/citoyens.
Agrégation.	Association (corps politique).	Nature de la société.

Le chef est un particulier. Intérêt privé.	Bien public.	But poursuivi par la société (volonté particulière ou générale).
À la mort du chef, dissolution d'une société qui était, en fait, déjà dissoute.	**?**	Avenir possible (fin).

Bien public : il s'agit de l'intérêt général par opposition à l'intérêt privé.
On remarque dans ce tableau deux cases vides:

1. celle du mode de constitution de la société bonne en droit. En fait ce mode de constitution sera le Contrat Social et Rousseau ne l'énoncera qu'au chapitre suivant. Il ne peut donc déjà en parler;
2. celle de l'avenir possible de la société. Mais justement cet avenir est tributaire de la reconduction du Contrat ou au contraire de sa violation et nécessite donc pour être énoncé de connaître le Contrat lui-même.

Deuxième lecture possible: examinons tour à tour les deux formes de cité que nous donne Rousseau.
1) La société de droit : nous avons ici toutes les caractéristiques de la société rousseauiste. Ces conditions énoncées, l'énoncé du contrat social en découlera directement.
Régir une société et non soumettre une multitude. Régir = notion juridique. C'est la gestion par délégation de citoyens libres. La gestion suppose une société qui soit une. (« *Une société* »). La libre association se trouve impliquée ici si on refuse la soumission (régir et non soumettre). Ce sera bien une caractéristique du Contrat.
Un peuple et son chef par opposition au maître et aux esclaves. Si l'on oppose le peuple aux esclaves, cela signifie que le peuple est constitué de citoyens libres. Plus de rapport de soumission de maître à esclaves car tous les membres sont égaux et le chef ne le sera que par délégation. Il ne sera chef que si tous le veulent. Son chef. Il est leur chef car ils l'ont choisi. Le possessif est ici important.
Association → terme même du Contrat.
Bien public → il s'agit de l'intérêt général qui sera voulu par la volonté générale qui est la volonté de l'ensemble du peuple.
2) L'État despotique : d'abord, ce que l'on peut souligner, c'est que cet État sera éphémère. Il reste épars à la mort du chef. Remarquons qu'il reste épars c'est-à-dire qu'il ne le devient pas, il l'a toujours été.
Si la société rousseauiste se caractérise comme un tout, une unité, dont le chef lui-même n'est qu'une partie, l'État despotique, au contraire, se caractérise par l'unicité de chacun, y compris des sujets.
Cf. les termes employés :

- multitude (c'est-à-dire agrégat sans unité);
- hommes épars;
- successivement (pas contrat global mais échelonnement dans le temps. L'autorité a besoin de vaincre tour à tour chaque individu pour qu'il se soumette car nul ne le fait volontairement. Autorité doit à chaque fois s'affirmer. Elle est à chaque fois remise en cause puisqu'il suffit qu'un seul ne se laisse pas asservir et asservisse son chef);
- un seul;
- un maître;
- des esclaves (« des » implique la multitude, par opposition à un peuple);
- agrégation;
- un particulier;
- intérêt privé (séparé de tous les autres). Aucun lien entre le chef et ses sujets, d'où la précarité d'un tel État : les sujets n'ont aucun intérêt à rester sujets;
- épars, sans liaison.

Notons la conception organiciste du tout social selon Rousseau. À ce sujet, l'exemple du chêne est intéressant. Quand le feu le consume il n'est plus qu'un minéral et le minéral est un agrégat et non un organisme.
Objection → le chêne, avant de flamber, n'était-il pas un organisme végétal ? peut-être l'exemple est-il mal choisi puisque la société despotique n'a jamais été un organisme mais toujours un agrégat. Cependant Rousseau choisit cet exemple à cause du caractère symbolique du chêne. C'est l'image de la force et le despotisme se fonde sur la force.
Tas de cendres → tas = multiplicité, agrégat.

Nous avons vu ce qu'est la véritable société. Le problème est maintenant de savoir ce qui la fonde. Comment naît cette société, quelle en est l'origine, si tant est que la question de l'origine préoccupe beaucoup Rousseau. C'est cette question de l'origine qu'il faut maintenant mettre en évidence.

§ 2 — Lecture.

Appel ici à Grotius. La critique se précise. La polémique est toujours lancée contre les absolutistes mais ici en particulier contre Grotius. Rousseau prend une phrase de Grotius pour montrer son insuffisance voire ses contradictions.
Un peuple se donne à un roi. Cf. chap. X du livre III : le roi n'est pas un despote. Il est un souverain légitime parce qu'il est nommé par le peuple. Le peuple se donne un roi. Remarquons que, pour Rousseau, un peuple se donne un roi mais il ne se donne pas à un roi (ce qui est très différent). La souveraineté est inaliénable et le roi n'a jamais que le pouvoir exécutif et non le pouvoir législatif.
Mais, ici, Rousseau s'est placé dans la pire des hypothèses : *« quand j'accorderais tout ce que j'ai réfuté jusqu'ici »*.
Quoi qu'il en soit, que le peuple se donne à un roi ou se donne un roi, il n'en reste pas moins vrai que cela est déjà un acte civil qui suppose donc l'existence de la société. Ce n'est pas un acte naturel mais civil. Il faut qu'il y ait déjà société. Si un peuple se donne à un roi, c'est qu'il y a déjà peuple donc que ce peuple s'est formé, qu'on est déjà passé de l'état de nature (où les hommes sont séparés) à l'état civil (où l'existence du peuple a sens). Avant de se donner à un roi il faut être peuple car

si l'on se donne on le fait volontairement. Pour cela il faut que s'exprime une volonté générale, sinon ce n'est pas un peuple qui se donne mais ce sont des individus.
Les absolutistes inversent le schéma sans voir qu'ils se contredisent. Pour eux c'est la prise du pouvoir par le roi qui fonde la société et l'autorité crée l'État. Pour Rousseau, au contraire, ce n'est pas l'autorité qui fonde la société mais le peuple qui crée l'autorité en déléguant au gouvernement le pouvoir d'appliquer les lois. Le peuple existe avant.
Trouver le fondement de l'existence sociale ne peut consister à le chercher dans un acte d'élection qui justement suppose l'existence sociale. Le faire serait tomber dans un cercle vicieux. La question est donc celle de l'origine (question importante chez Rousseau — Le rappeler).
La question est de savoir qu'est-ce qui fait un peuple. Qu'est-ce qui, à partir d'une multitude agrégée, fait l'unité d'un peuple? Rousseau a partiellement répondu déjà : ce sera une association. Mais surtout il pose ici le vrai problème. Après avoir refusé toutes les conceptions antérieures, est posé le vrai problème, problème qu'ont ignoré aussi bien les partisans de l'esclavage naturel que ceux du droit du plus fort ou de l'esclavage volontaire : qu'est-ce qui fait qu'un peuple est un peuple? Ils se trompent tous car ils n'ont pas cherché à savoir ce que c'est qu'un peuple. Ils n'ont pas vu le vrai problème parce qu'ils ne savent pas ce que c'est qu'une société.
Telle est la vraie question : qu'est-ce qui fonde l'existence d'un peuple?

§ 3 — Lecture.

Une convention antérieure est nécessaire parce qu'il faut l'unanimité des suffrages au moins une fois.
Deux possibilités dans l'hypothèse de Grotius:

- élection unanime du roi. Dans ce cas pas de problème. Le contrat se confond avec la première décision commune, à savoir l'élection. Tous décident de se soumettre. Mais l'hypothèse est peu probable. Pourquoi tout le monde aliénerait ainsi volontairement sa liberté qui, en fait, est inaliénable. Il faudrait un peuple de fou, nous a dit le chapitre 4.
- Élection non unanime. Dans ce cas pourquoi, même s'ils sont en minorité, ceux qui ne sont pas d'accord se soumettraient-ils? Leur désir vaut celui des autres et ils ont le droit de ne pas renoncer à leur liberté qui est leur humanité. Dans l'état de nature chacun est libre de lui même. Pourquoi donc se soumettraient-ils alors que ce sont d'autres qu'eux qui l'ont décidé?
  Mais ne doivent-ils pas se soumettre à la majorité? Dans ce cas il faut avoir décidé d'abord que la minorité se pliera à la majorité. Or une telle décision est une décision qui relève déjà de l'état civil. Il faut donc que la société existe déjà. Il faut qu'un pacte social ait eu lieu qui, lui, soit unanime. Il faut que, unanimement, tous acceptent qu'en cas de divergence la majorité l'emporte. Qu'un seul refuse la clause de la majorité et, même s'il est minoritaire, il ne devra pas se soumettre puisque, justement, il n'accepte pas que la majorité l'emporte sur lui.

L'unanimité est le point de départ nécessaire pour que l'unanimité ne soit ensuite plus nécessaire. Il faut que chacun accepte de léguer une part de sa liberté en laissant la majorité décider. Si un seul refuse de laisser cette part de liberté nul ne peut l'y obliger. La liberté naturelle est droit naturel.

Il faut un pacte originel, unanime. Ce sera une caractéristique supplémentaire du Contrat. Le tout social, la nécessité que le peuple soit un, exige, au moins une fois, l'unanimité, sans quoi le peuple ne serait pas un.

Conclusion du chapitre:

Il faut donc remonter à une première convention. Les arguments absolutistes sont, cette fois, définitivement réfutés au nom de la conception d'une société qui soit une, qui soit un tout, une association en vue du bien public.
Cela ne supprime pas la possibilité d'une monarchie mais ce n'est pas elle qui fonde le pacte mais le pacte qui la fonde. Le roi n'est pas un despote.
La convention sera unanime.

CHAPITRE VI.

Après avoir montré ce que n'est pas l'autorité légitime, après avoir montré que seule une convention peut fonder la société politique, Rousseau va pouvoir montrer ce qu'est le fondement théorique de toute société et donc de toute autorité légitime (puisque la société est, par définition, conforme à la justice). Chapitre clef qui est le nœud même de tout l'ouvrage et a donné le titre même du livre.
Plan du chapitre:

- § 1 à 4 → nécessité et conditions du passage de l'état de nature à l'état social. Position du problème fondamental auquel le pacte répond.
  - § 1 → Nécessité du passage.
  - § 2 à 4 → Conséquences de cette nécessité, moyen d'y remédier. Conditions du passage.
- § 5 à 9 → conséquences de ces conditions. Réponse au problème fondamental : clause du pacte social, son énoncé.
- § 10 → conséquences du contrat social.

1) Le problème fondamental.

a) Nécessité de la sortie de l'état de nature.

§ 1 — Lecture.

« Suppose » → qu'est-ce que cela signifie? Ordre de l'hypothèse théorique. Rien ne prouve l'existence empirique. Raisonnement *a reflexione* et non *a tempore*. Hypothèse logique et non historique en vue de comprendre.
Obstacles, résistance, force → termes empruntés à la physique. Pourquoi? Deux raisons:

- l'état de nature est le domaine des lois physiques naturelles et non de la morale ou du droit. Il précède, est antérieur à la morale et au droit.
- Réalisme rousseauiste (exigence de scientificité). Conditions objectives, palpables. *« prendre les hommes tels qu'ils sont »*, disait le préambule du livre I.

Le réalisme rousseauiste se place toujours cependant dans le cadre d'une hypothèse. Prendre les hommes tels qu'ils sont, parle de forces, mais reste hypothétique.
Le réalisme rousseauiste pourrait recevoir une forme symbolique à la manière d'un problème de physique.
Soit R, les obstacles à la conservation, les résistances.
Soit F, les forces de conservation (force physique qu'a l'individu pour se défendre).
Début de l'état de nature : F > R.
Mais R augmente. Le milieu devient plus hostile. Pourquoi? *« Les circonstances »*, répond Rousseau. On peut très bien imaginer ces circonstances : augmentation de la population, raréfaction des ressources, augmentation des besoins etc.

Le passage de l'état de nature à l'état civil est présenté comme une loi naturelle, physique. L'état civil est nécessaire et non contingent car c'est une question de vie ou de mort.
Cf. **Second Discours** : les circonstances font naître l'histoire. L'immédiateté des besoins devient médiateté. Augmentation des besoins. Nécessité dès lors de diviser le travail. Nécessité d'entrer dans l'histoire vient de l'augmentation de la population, des catastrophes naturelles etc.
La société est nécessaire. Par là même, elle est bénéfique pour la conservation de l'homme et, contrairement à ce qu'en a dit Voltaire, Rousseau ne pense pas à un retour possible à l'état de nature. Dans le **Second Discours**, Rousseau écrit : *« la société naissante fit place au plus horrible état de guerre »*. On pense à Hobbes, mais chez Rousseau l'état de guerre n'est pas la situation naturelle de l'homme. Elle est un second état de nature. Les circonstances, en effet, amènent la propriété et l'augmentation de la population fait que les hommes se rencontrent, qu'un embryon de société est suscité. La propriété amène un second état de nature qui est un état de guerre où on ne peut subsister sans mourir.
Un état de guerre où l'homme est en danger de mort ne peut subsister car l'homme a une passion naturelle qui s'appelle l'amour de soi. Qu'est-ce que l'amour de soi? Passion qui fait que nous voulons nous conserver nous-mêmes. Nous voulons nous conserver nous-mêmes et dès lors nous voulons passer de l'état de nature à l'état social qui sera la seule manière de se conserver soi-même.

b) Conditions du passage de l'état de nature à l'état civil.

§ 2 — Lecture.

« Les hommes ne peuvent engendrer de nouvelles forces » Finitudes humaines. L'homme est un être fini. Ici aussi réalisme de Rousseau. Prendre les hommes tels qu'ils sont. Les hommes ne peuvent se changer eux-mêmes. Leurs forces physiques sont limitées. Objection possible : l'outil? Mais le progrès est à son tout début. L'outil n'accroît pas encore les forces de l'homme. Il n'y a pas encore de machines.
Dès lors, il faut unir les forces qui existent. Physiquement, l'état social ne change pas vraiment l'homme.
« unir » → cf. L'union fait la force.
« Diriger » → suppose l'apparition d'une conduite consciente raisonnée.
Remarquons que Rousseau emploie toujours des termes de physique. On pourrait presque employer le concept scientifique de « forces concourantes ».
« qui existent » → prendre les hommes tels qu'ils sont (cf. le début du livre I)
« plus d'autre moyen » → nécessité à nouveau répétée de la société. La société est nécessaire à la conservation. Certes, il ne s'agit pas d'une nécessité absolue. Après tout on peut ne pas s'associer. Mais dans ce cas c'est la mort. Nécessité si on veut la vie (donc nécessité hypothétique, conditionnelle). Seulement, tout homme naturellement veut la vie (amour de soi) et, par conséquent, la nécessité hypothétique existe comme si elle était absolue.
« Agrégation » → ce terme semble en contradiction avec le chapitre précédent. En quoi ? La société juste doit être une association et non une agrégation. En fait il ne s'agit que d'une contradiction apparente. Rousseau ne peut pas encore parler d'association puisque celle-ci exige une condition supplémentaire non encore énoncée (elle le sera au § suivant).
Une association est une agrégation à laquelle s'ajoute une condition supplémentaire : le maintien de la liberté de chacun dans le contrat, dans la création réelle d'un tissu social. Quelle sera la forme d'agrégation en question ? La réponse sera « une association ». Dans la société du Contrat, les forces de tous vont *« agir de concert »* et donc il ne peut y avoir simple juxtaposition. En cela c'est une association et non esclavage. Dans l'esclavage il n'y a pas union de forces mais rapport de forces qui s'opposent.
On pourrait à nouveau symboliser l'exigence que présente le second paragraphe sous forme mathématique : si R > F, il faut nF car nF > R. Somme de forces.
Finitude de la nature hostile autant que de la nature humaine. Une cause peut tuer un homme s'il est seul à se défendre. Mais quand ils sont 1000, c'est différent.
« un seul mobile » → Rousseau n'emploie pas le terme d motif. Quelle est la différence entre motif et mobile? Un motif est raisonné. Avoir de motifs pour agir c'est avoir des raisons d'agir. Le mobile, au contraire, est irraisonné. Mobiles du criminel : ne relèvent pas de la raison. Cf. les crimes passionnels.
Ici encore niveau de la non-raison, niveau infrarationnel. La raison, pour Rousseau, ne peut naître que dans l'état social. Or, nous sommes avant le contrat donc avant le lieu d'émergence de la raison. Nous sommes encore au niveau de la nature, avant la raison et le droit. Nous sommes dans le lieu des lois purement naturelles, physiques, de la passion (qui n'est autre que l'amour de soi), du mobile

(la conservation) et non du motif. Il y aura un seul mobile à l'agrégation de la somme des forces, une seule cause et un seul but, le besoin biologique de conservation, conservation des hommes que leur dicte l'amour de soi, conservation mise en péril par les circonstances.
L'intention ne suffit pas. Il faut mettre en pratique les forces, il faut les *« faire agir de concert »*.
Remarquons les nombreux termes insistant sur le fait qu'il doit y avoir union → unir
somme
un <u>seul</u> mobile
de concert.
Nous avons donc une exigence bien précise : les hommes doivent s'unir pour se conserver. Cela semble sans problème. Or, justement, un problème va surgir au paragraphe suivant. Il semble que nous allons être en présence de deux exigences contradictoires.

<u>§ 3 — Lecture.</u>

La force et la liberté de chacun constituent son droit naturel, son instrument de conservation inaliénable. Renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa condition même d'être humain. <u>Liberté à l'état de nature ?</u> c'est la simple indépendance des hommes à l'égard des êtres et des choses. Elle n'en existe pas moins. La liberté est instrument de conservation. Car elle me permet de choisir la solution la plus adéquate à mes besoins. Renoncer à sa liberté c'est perdre ses instruments de conservation.
Si la liberté est condition de notre conservation, il y a bien, au moins en apparence, une contradiction qui fait problème. <u>Laquelle?</u>
D'une part, il faut aliéner ses propres instruments de conservation, pour survivre. S'unir c'est bien apparemment limiter notre liberté.
D'autre part aliéner ses instruments de conservation c'est y renoncer et donc apparemment renoncer à sa survie.
Paradoxe : pour survivre, je dois renoncer à ma survie.
La réponse à ce paradoxe va lever une autre objection que nous avions soulevée précédemment à savoir le fait que Rousseau, au paragraphe précédent, parlait d'agrégation et non d'association. Pour que la contradiction soit levée, il faut que l'on puisse s'unir sans aliéner ces instruments de conservation que sont les libertés. Or ceci ne serait pas possible si la forme d'union n'était pas une association. Encore faut-il voir laquelle.
L'esclavage, le despotisme, tomberaient dans la contradiction exposée puisque l'esclavage consiste à aliéner ses moyens de conservation et donc à mettre sa propre survie dans les mains d'un autre qui peut, selon son bon plaisir, l'assurer ou non. C'est surtout se soumettre à un intérêt particulier qui a peu de chance d'être conforme au sien.
Le seul moyen pour que l'union ne nous fasse pas perdre nos propres instruments de conservation n'est-il pas qu'elle soit une association, association de tous au profit de tous. Laquelle? Celle qui répond aux critères exposés au paragraphe suivant.

<u>§ 4 — Lecture.</u>

Nous avons ici tous les critères à respecter, critères qui forment un problème auquel le Contrat Social va apporter la solution. Quels sont ces critères:

- <u>Forme d'association</u> et non d'agrégation car seule une association permet de répondre à l'objection de l'esclavage;
- <u>défende et protège</u> → question de la conservation, de la survie;
- <u>toute la force commune</u> → une seule force dans l'union. Force importante mais une (car pas agrégation). Importante (et supérieure à R) car somme de toutes les forces des individus, mais une car toutes les forces sont concourantes, vont dans le même sens, ne s'opposent pas;
- <u>la personne et les biens</u> → non seulement l'existence mais aussi ce qu'on possède. Il ne s'agit pas ici de la propriété mais des possessions naturelles. Or la possession naturelle n'est pas garantie. Elle ne devient propriété que si elle est garantie par un droit. Des formes de bien existent avant la société comme, par exemple, le droit naturel au premier occupant.

On remarquera le balancement entre le point de vue individuel et le point de vue collectif dans le texte :

Réciprocité: le tout, l'ensemble social défend chacun mais n'est autre que { Chaque associé ←——— toute la force commune défend

l'ensemble des chacuns Chacun $\xrightarrow[\text{s'unit}]{}$ à tous

pas aliénation qui soit esclavage { chacun obéit à lui-même.

Il faut rester aussi libre c'est-à-dire qu'il y a deux conditions au pacte social :

- union, association d'individus
- liberté individuelle sauvegardée.

Est-ce vraiment possible ? N'est-ce pas contradictoire? Peut-on être libre en s'unissant à tous, peut-on s'unir à tous et n'obéir qu'à soi-même? Dans l'énoncé même du problème du pacte figure bien la sauvegarde de la liberté car, comme le dit le chapitre 4, *« renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa qualité d'homme »*. Il doit y avoir un engagement à la fois librement consenti et qui ne peut comporter comme clause l'aliénation de la liberté. Le pacte doit consister en une association où chacun garde sa liberté. Est-ce possible? La question est posée. Il reste à y répondre et c'est le thème du second moment du texte : les clauses du contrat social.

2) Clause du pacte social, son énoncé.

§ 5 — Lecture.

« Déterminées par la nature de l'acte » Il faut remarquer que, depuis le début, nous sommes dans l'ordre de la nécessité. Pas d'arbitraire, pas de place laissée au hasard. Les clauses sont conditions suffisantes mais aussi nécessaires.
Exigence de nature. En fait la nature de l'acte dépend directement du problème dont il est la réponse. La question posée détermine tous les caractères, toutes les déterminations de ce que doit être l'acte. La nature même du contrat est d'être conciliation de la double nécessité de l'union et de la sauvegarde de la liberté.
« la moindre modification les rendrait vaines et de nul effet » → conditions nécessaires autant que suffisantes. Nécessaires. Par là même toute société existante est fondée sur le pacte. Le contrat social n'est pas un idéal mais une réalité. Cependant attention à bien voir de quel type de réalité il s'agit.
Toute société, dit Rousseau, naît d'un pacte tacite (donc non énoncé). C'est un pacte réel mais non en tant qu'historique (cf. *« je suppose »*) mais en tant qu'il est logiquement à l'œuvre dans toute société existante. Logiquement à l'œuvre mais non énoncé. Il y a un caractère non historique et non juridique du contrat puisqu'il n'est pas entériné. Rousseau, dès lors, est le premier à mettre en forme ce que les hommes font. Implicitement admise, pour Rousseau, est l'idée que, en chaque homme, existe, comme *dictamen* de la conscience, une conception de la justice qui impliquerait le respect de la liberté et la reconnaissance du contrat comme mise en pratique de cette liberté (cf. Introduction à Rousseau — conscience bonne de l'homme).
Le pacte est logiquement à l'œuvre dans toutes les sociétés mais il faut bien voir que tout État n'est pas une société. Le despotisme n'est pas pour Rousseau une société.
Partout → pas d'exception là où il y a vraiment société. Le fait qu'un peuple soit un peuple implique le pacte. Universellement valable en droit, en « principe ». Mais, le pacte étant violé, *« chacun rentre alors dans ses premiers droits »*. Cf. Livre III, chap. 10, cas où il y a usurpation. *« À l'instant que le gouvernement usurpe la souveraineté le pacte social est rompu; et tous les simples citoyens, rentrés de droit dans leur liberté naturelle sont forcés mais non pas obligés d'obéir »*. L'État tyrannique n'est donc nullement fondé sur le Contrat, il est rupture du Contrat.
Rousseau parle ensuite de deux sortes de liberté. Lesquelles?
Liberté naturelle → premiers droits. Le droit naturel est antérieur au Contrat.
Liberté conventionnelle → limitée par la volonté générale (nous le verrons).
Par le Contrat, certes l'homme perd sa liberté naturelle, ses droits naturels, mais il en acquiert d'autres. Là où il y a violation du contrat existe dès lors le droit à la résistance en vertu du droit naturel retrouvé. On retombe dans le simple rapport de force.
Le Contrat doit nous laisser libres. La tyrannie ne nous laisse pas libres. Elle est violation du Contrat.
Peut-être à l'origine y-a-t-il eu une forme de contrat tacite mais ensuite usurpation.
Cf. chap. 5 : la condition première est celle d'une première convention antérieure à l'éventuelle soumission du peuple à un roi.
La liberté conventionnelle implique bien le renoncement à la liberté naturelle mais elle n'est pas renoncement à toute liberté. C'est une autre forme de liberté.

Cf. Chap. 8 : la liberté naturelle n'a pas de limite mais elle est bornée. En droit elle est illimitée, en fait elle est bornée car je ne suis pas tout puissant. Finitude humaine. Limites à ma force.

La liberté conventionnelle au contraire est limitée. Elle est limitée par la volonté générale.

§ 6, 7 et 8 — Lecture.

Quelles sont les clauses du Contrat? Une seule clause définit la nature du Contrat: *« l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté »*.
Aliénation totale → aliénation sans réserve, sans condition. Dès lors le droit naturel est complètement aboli et ne subsiste nullement à l'état social.
Aliénation de quoi? Non seulement des droits (c'est-à-dire des droits naturels) mais de chaque associé lui-même, de sa personne. Pas aliénation de quelques uns, ni même de la majorité (comme ce serait le cas dans une monarchie despotique ou une aristocratie despotique) mais de chacun c'est-à-dire de tous. Unanimité est nécessaire à la première convention.
Pas non plus aliénation de chacun à quelques autres mais de chacun à tous. Je ne me donne en fait à personne mais à un tout dont je fais moi-même partie. Je me donne, certes, mais en contrepartie je reçois, comme il sera dit.
Viennent ensuite diverses justifications de cette unique clause. Elles sont au nombre de trois et vont nous montrer que le Contrat permet de sortir de l'état de nature en échappant au droit du plus fort.

a) *« Chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous; et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres »*. En quoi ceci est déjà compris dans l'unique clause énoncée? Ceci renvoie à l'expression *« chaque associé »* de l'énoncé de la clause. Dès lors la rendre onéreuse aux autres, c'est la rendre onéreuse à soi-même. Elle est égale pour tous car tous se soumettent et non quelques uns au plus fort. Le Contrat répond au souci du chapitre précédent de ne pas laisser la possibilité du droit du plus fort. Pas de plus fort car tous se soumettent. C'est différent de l'état de nature où il y a inégalité de forces et donc inégalité de droit naturel. Ici, il y a égalité de droit.
b) *« Nul associé n'a plus rien à réclamer »* Pourquoi? Parce que nous n'avons plus aucun droit naturel. En quoi ce second point est-il compris dans l'énoncé de l'unique clause? Reprend l'expression *« avec tous ses droits »*. Nous avons aliéné la totalité de nos droits naturels et ne pouvons donc plus les revendiquer. Certes nous aurons des droits (qui relèveront du droit positif) mais plus de droits naturels. S'il restait quelque droit naturel, le droit positif ne pourrait rien contre lui. Il n'est pas en effet du même ordre. Le droit naturel est individuel, subjectif et dépend uniquement de nos forces, de notre puissance. Le droit positif au contraire est social. Dès lors si le droit naturel subsiste la société ne peut pas trancher puisque ce droit ne lui a pas été confié. Si deux droits naturels entrent en conflit, qui tranchera? Ce ne peut être le tout social. Rousseau dit *« il n'y aurait aucun supérieur commun »* : si l'un des droits n'est pas aliéné, ce droit ne participe pas au tout. Dès lors, le tout ne peut juger. Pour qu'on puisse juger deux individus, il faut qu'ils participent du tout. Si les individualités ne reconnaissent pas le tout, celui-ci ne peut les juger en droit. Tout au plus la société pourrait les contraindre à suivre son jugement mais alors nous sortons du domaine du droit justement pour passer au domaine de la force. Par conséquent, si le tout ne peut juger, qui va juger sinon celui qui possède le droit naturel? Qui des deux tranchera lorsque deux droits individuels entreront en conflit? L'un des deux? Pourquoi pas l'autre? Chacun prétend être *« son propre juge »* puisque le droit naturel est subjectif, puisque le droit naturel se confond avec la puissance individuelle, avec la force individuelle. Mais alors qui va trancher sinon le plus fort des deux? Il n'y a plus de droit positif, plus de société mais un état de nature qui subsiste. Le Contrat ne nous fait pas sortir de l'état de nature. Pire, si nous sommes juges pour une chose, nous prétendons l'être pour tout. L'état de nature subsiste.

« Association tyrannique » → le plus fort va l'emporter.

« Association vaine » → même plus d'association. L'état de nature subsiste. L'association est vaine car elle demeure une simple agrégation et manque son but qui est de créer un état social. Anarchie au sens étymologique du terme à savoir absence d'état, d'organisation sociale.

« Nécessairement » → cf. § 4 de ce texte. La moindre modification les rend vaine. Il suffit qu'un seul droit naturel ne soit pas aliéné au tout et c'est la catastrophe.

La clause d'aliénation de tous les droits est donc bien nécessaire.

Nous avons vu que les deux premières justifications des clauses nous ont expliqué le début de l'unique clause à savoir *« l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits »*. Il reste à justifier la formule *« à toute la communauté »*.

c) *« Chacun se donnant à tous ne se donne à personne »*. Les deux premières justifications de la clause (*« chaque associé »* et *« aliénation totale »*) permettaient de sortir de l'état de nature par l'abandon par chacun sans nulle exception de tous ses droits sans exception. Ils répondaient donc à la première exigence posée dans la première partie du texte à savoir la nécessité de s'unir pour quitter l'état de nature. La troisième justification répond, elle, à la seconde exigence, à savoir que chacun conserve néanmoins sa liberté.

Chacun se donnant à tous ne se donne à personne. La conception rousseauiste diffère ici radicalement de la conception hobbienne où le contrat se fait d'individu à individu et non d'individu à ensemble. Chez Hobbes qui ne connaît que les individualités la société n'apparaît pas comme chez Rousseau.

L'aliénation totale ne signifie pas la soumission à la volonté d'autrui ni la renonciation à la liberté. Le pacte social plaçant chacun sous la direction de tous et donc aussi de soi, chacun s'unissant aux autres n'obéit qu'à lui-même.

« Pas un associé sur lequel on n'acquière le même droit qu'on lui cède sur soi » Chacun se donne à tous et donc aux autres. Je donne mes droits au tout. Mais je suis partie de ce tout. Or, chacun donne la même chose. En tant que faisant partie du tout je suis donc à la fois donneur et receveur puisque je suis aussi dans le tout qui reçoit les autres. L'individualité disparaît.

Il y a une différence entre l'unité du corps qui reçoit et cet ensemble d'individualités qui se donne. L'individualité va participer à une réalité d'une autre nature qui est unité.

« Plus de force pour conserver ce qu'on a » → cf. § 1 du chapitre. C'est la vie qui est préservée et aussi ce qu'on possède. Cf. aussi le chapitre 8 : la propriété est assurée dans l'état social. Je peux posséder un bout de terrain, il n'empêche que l'ensemble du pays est à tous puisqu'il est territoire de l'État avec des frontières précises. La possession légalisée devient propriété.

Il y a bien liberté car on ne se contente pas de donner, on reçoit. Le Contrat a pour exigence de nous protéger, de nous défendre, nous en tant que personnes aussi bien que nos biens comme le précisait le problème fondamental auquel le Contrat Social apporte une réponse. Rien ne naît de rien. La nouvelle force ne pouvait être créée qu'à partir des forces anciennes, que par l'union des forces individuelles lors du contrat. De même nos droits ne peuvent être fondés et protégés par le tout que parce que nous avons aliéné nos droits au tout. Le tout ne crée rien mais redistribue ce qui lui a été donné mais le redistribue avec plus de garantie (garantie de tous et non d'un individu) et de force (car toutes les forces agissent dans le même sens et ne s'opposent plus, ce qui les annuleraient partiellement).

	Enoncé de l'unique clause		**justifications**
Sortie de l'état de nature	a) Aliénation de <u>chaque associé</u>	——→	condition égale pour tous
	b) avec tous ses droits	——→	nul n'a à réclamer
sans perdre sa liberté	c) à toute la communauté	——→	chacun se donnant à tous ne se donne à personne

On voit que la clause unique du contrat est adéquate au problème qu'elle résout. Tout est respecté:

- On sort de l'état de nature.
- On garde sa liberté
- On a la protection des personnes et des biens que n'assure plus la nature.
- On s'unit à tous.
- On reste libre.

L'énoncé du pacte social qui occupe le § suivant n'est qu'un résumé de tout ce que nous venons de dire :

<u>§ 9 — Lecture.</u>

Remarquons que la notion de pacte social implique une conception <u>juridique</u> de la naissance de la société. La société est de l'ordre du droit. Pas une conception historique de la société. Hypothèse théorique et non conception historique. La société est de l'ordre du droit.

<u>Remarquons le balancement :</u> le Contrat s'effectue dans les deux sens :

Sens individu → tout Sens tout → individu

}

personne puissance	droit naturel →	direction de la volonté générale	Nous recevons chaque individu « en corps ». C'est le tout que nous recevons et non chaque individu.

Il y a une grande différence entre l'unité du corps qui reçoit (et redonne) et les multiples unités qui se donnent comme unités mais reçoivent non des unités mais l'ensemble du corps.
Il faut remarquer l'apparition du terme de volonté générale.
Volonté générale ≠ volonté particulière.
Chaque individu pour Rousseau possède une volonté ou, plus exactement, deux types de volonté : la volonté particulière, arbitraire, et, d'autre part, une volonté raisonnable. Par sa nature même l'homme est libre, doué de volonté.
Le Contrat a lieu lorsque chacun abandonne sa volonté particulière au profit de la volonté autonome, raisonnable. Cette volonté générale est une unité constituée par l'union de l'ensemble des volontés particulières. Mais nous ne nous soumettons pas à une ou quelques volontés particulières mais, justement, à la volonté générale.
« Chacun de nous met en commun sa <u>personne</u> » → l'individu est donc une unité qui se suffit à lui-même. Mais il n'existe qu'avant le pacte. Après le pacte, il n'existe plus et dès lors Rousseau n'emploie plus le terme de « personne » mais celui de « membre ». Un membre est inséparable du reste de l'organisme. Partie indivisible du tout. Le tout est une unité qui ne peut être divisée (c'est pourquoi la volonté générale sera indivisible).
Tel est donc ce contrat social dont nous avons vu en ce second moment du texte qu'il est une réponse adéquate au problème fondamental que posait le premier moment du texte avec ses deux exigences indissociables. Il reste maintenant à considérer les conséquences du contrat social, les changements opérés.

<u>3) Conséquences du pacte social.</u>

<u>§ 10 — Lecture.</u>

« A l'instant » → Caractère immédiat du changement qui s'opère. Sorte de saut qualitatif. Passage à une sphère autre. La conséquence porte essentiellement sur la transformation d'un agrégat d'unités particulières en formation d'une unité <u>une</u>.
Les termes employés pour désigner le tout social sont ordinairement ceux qu'on emploie pour désigner les personnes humaines:

- Membres,
- unité,
- moi commun,
- vie,
- volonté.

Le corps social est une véritable personne.
Suit toute une série de définitions : le tout social peut recevoir, selon les cas, des noms divers:

Cité République Corps politique	Association et non agrégation —Unité	Vu de l'extérieur par peuples étrangers
État Souverain	passif actif	Vu de l'intérieur (par les membres du corps social).
Puissance		Vu par comparaison aux autres corps sociaux

<u>État</u> : passif. C'est le peuple (ensemble) en tant qu'il observe les lois, en tant qu'il se soumet à la volonté générale.
<u>Souverain</u> : actif. C'est le même peuple, le même ensemble en tant qu'il <u>fait</u> les lois.
Sorte de réflexivité : le corps va se donner des lois à lui-même. Cf. formule du chapitre 8 : *« l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté »*. Le Souverain sera législateur. C'est tous et non un seul qui seront compétents politiquement. L'ensemble du corps social va légiférer et tous vont

se soumettre volontairement aux lois qu'ils ont eux-mêmes forgées. Ils sont libres. Remarquons que le pouvoir législatif naît directement du contrat. Le Souverain c'est le peuple en tant qu'il exerce son pouvoir législatif.
Puissance : toujours l'ensemble social mais cette fois par comparaison avec les autres sociétés. La notion de puissance implique la notion de force. On peut dès lors penser qu'entre les différents États, qui sont autant d'individus collectifs, demeure une sorte d'état de nature où les rapports sont des rapports de force. Le Contrat Social fait naître une force, une puissance qui assure la protection des individus y compris contre les peuples voisins.
Ceci concerne la vision du tout. Mais, à l'intérieur de ce tout, demeurent des individus, ne serait-ce que biologiquement.
D'où la définition supplémentaire de trois termes :
Peuples → citoyens vus comme ensemble, individus vus comme participant à la collectivité.
Citoyens → individus participant au Souverain c'est-à-dire légiférant.
Sujets → individus en tant qu'obéissant aux lois.

Plan individuel		**Plan collectif**
		Cité
Peuple	←——————→	République
		Corps politique
Citoyen	←——————→	Souverain
Sujet	←——————→	État

La dernière phrase est une indication méthodologique, à savoir la nécessité de définir les mots qu'on emploie, de se forger des concepts précis. Exigence de rationalité.

Conclusion.

Caractère rigoureux de ce texte:

- problème est posé,
- clauses du contrat comme réponse au problème,
- conséquences de ce contrat.

Mais surtout conséquences importantes de ce texte sur le problème politique. Pour Rousseau, il y a réciprocité entre les individus. Chacun conserve bien dans l'état social sa liberté qui est inaliénable. Le Souverain est législatif (suffrage universel). Chacun a le droit de vote parce que tous sont citoyens, tous ont compétence politique.
Le Contrat crée un corps politique et moral. Il faut bien remarquer que, au moment du contrat social, il ne suffit pas qu'il y ait une majorité de gens d'accord. L'unanimité est nécessaire. Ce n'est qu'ensuite, par ce contrat, qu'on peut décider que la majorité décidera quant à l'adoption d'une loi (en acceptant chacun de se soumettre à la volonté générale c'est-à-dire à la volonté majoritaire). Cette unanimité permet la réversibilité entre commander et obéir. Nous commandons tous car nous sommes tous membres du corps social et nous obéissons tous parce que nous ne sommes qu'une partie de ce tout. Nous commandons tous et obéissons tous. Nous sommes tous compétents en politique parce que tous membres du Souverain, parties prenantes en politique. Par le Contrat nous sommes tous compétents politiquement.
Le pacte étant énoncé, il reste maintenant à en examiner précisément les conséquences à travers ses principes. C'est l'objet des trois derniers chapitres et en particulier le chapitre 7 de ce livre I.

CHAPITRE VII.

Ce chapitre porte, comme son titre l'indique, sur le corps politique en tant qu'il est actif. Les chapitres de la fin du livre I portent sur les conséquences du contrat. Une de ces conséquences est l'apparition du Souverain, corps politique actif, qu'il faut donc examiner.

Plan du chapitre:

- § 1 et 2 → engagement individuel dans le contrat.
- § 3 à 5 → Caractère absolu du Souverain (il ne subit aucune obligation).
- § 6 à la fin → Examen des actions du Souverain sur l'individu.

1) Engagement individuel dans le Contrat.

§ 1 — Lecture.

La formule dont il est question est le pacte social.
Rousseau examine ici ce que signifie le fait d'être membre du Souverain, contractant dans le pacte social. Il y a dans le Contrat, par le fait même qu'il est au profit de la communauté, un rapport entre chaque individu et la communauté dans laquelle il s'engage par le Contrat.
Le Contrat crée donc un nouveau type de rapport : le rapport entre les particuliers et le public.
L'individu est engagé sous un double rapport:

- comme membre du souverain envers les particuliers,
- comme membre de l'État envers le Souverain.

Membre du Souverain → actif. Ce sont eux qui font les lois. Chacun est partie du tout et participe donc au rapport du tout sur les particuliers. Le tout est en rapport au particulier mais chacun fait partie du tout. Dès lors chacun est comme partie du tout en rapport avec les particuliers.
En tant que je participe au vote des lois, j'agis sur les particuliers qui se soumettront à cette loi.
Membre de l'État → passif. Il s'agit de l'ensemble social en tant qu'il obéit aux lois et non en tant qu'il les fait. Là l'individu se soumet au Souverain.
L'individu a un double engagement envers le tout : il fait agir le tout et se soumet à ce tout qu'il a fait agir.
Objection: l'individu semble dès lors se soumettre à lui-même. Or, s'il se soumet à lui-même, il s'agit de droit moral et non de droit civil. La morale concerne en effet le comportement individuel. M'obliger moi-même est la définition même de la liberté. Je choisis ma loi. Si je choisis vraiment je peux en changer.
Mais Rousseau rejette l'objection. Il n'y a pas identité entre la responsabilité d'un acte strictement individuel et l'acte et la liberté de l'individu dans le Contrat. L'homme ne s'oblige pas lui-même directement mais par l'intermédiaire du tout, ce qui est très différent.
Le fait que l'homme soit devenu, par le Contrat, citoyen et sujet a changé quelque chose. Tout en étant libre, il n'est plus obligé envers lui-même mais envers quelque chose d'autre. Il n'est plus son propre souverain. L'obligation renvoie au tout dont il fait partie. La liberté civile n'est pas la liberté naturelle et si elle a ses droits, elle a aussi ses devoirs.
L'individu est engagé vis à vis de ce dont il fait partie et non vis à vis de lui-même.

§ 2 — Lecture.

En contrepartie, la liberté absolue qui était celle de l'être de nature, celle de l'individu, et qui est maintenant relative, se retrouve maintenant comme liberté absolue du Souverain.
De la même manière que l'homme de la nature est son propre maître, le Souverain est son propre maître et ceci vient de ce que l'individu à l'état de nature est justement un individu, comme est individu le Souverain. Il y a une unité du Souverain et si le citoyen n'est plus cet individu, c'est qu'il n'est plus unité indépendante mais partie, élément d'une unité.
Le Souverain n'est subordonné à rien. Il n'est pas de loi fondamentale obligatoire pour le corps du peuple. Ce serait contre la nature du corps politique que de s'imposer une loi qu'il ne pourrait remettre en question ensuite. La volonté générale est libre puisque c'est une volonté.
Aucune décision issue d'une délibération publique n'est tabou. Tout peut toujours être remis en question par le Souverain. Si une loi s'avère mauvaise on peut en faire une autre. Le Contrat lui-même peut être remis en question. Le Souverain peut décider d'annuler le Contrat : chacun retournera dans la liberté naturelle.
Cf. Livre II, chap. 12 *« en tout état de cause, un peuple est toujours le maître de changer ses lois, même les meilleures; car, s'il lui plaît de se faire mal à lui-même, qui est-ce qui a droit de l'en empêcher? »* Voir aussi Livre III, chap. 18 : *« il n'y a dans l'État aucune loi fondamentale qui ne se puisse révoquer, non pas même le pacte social ; car si tous les citoyens s'assemblaient pour rompre ce pacte d'un commun accord, on ne peut douter qu'il ne fût très légitimement rompu. »* Le Souverain est sans limites dans l'ordre qui est le sien.
Rapport avec les autres États : différent. Les États agissent l'un envers l'autre comme les individus de l'état de nature agissaient les uns envers les autres. L'État peut donc s'engager envers les autres États comme les individus de l'état de nature ont pu s'engager les uns envers les autres, à condition, évidemment, que cela ne le mette pas en contradiction avec le Contrat, c'est-à-dire qu'il ne renonce pas à sa faculté législatrice dans les affaires intérieures, à condition que le peuple garde sa souveraineté.

Quand Rousseau dit qu'il n'y a pas de loi que le Souverain ne puisse remettre en question, il condamne implicitement la conception théocratique qui subordonnait le pouvoir à la loi divine.

2) Le caractère absolu du Souverain.

§ 3 — Lecture.

Sacralisation par Rousseau du Souverain et du pacte : *« sainteté du contrat »*. Il est saint car il a l'aspect d'une Rédemption. De l'état de bête brute qu'est l'état de nature on est passé à un état qui permet le plein épanouissement des individus. Dès lors la rechute dans l'état de nature serait un acte stérile et non créateur.
Le Souverain est une personne publique et une personne publique libre. Il ne saurait donc pas plus s'aliéner lui-même que ne peut s'aliéner l'individu libre. Ce serait se nier lui-même, se renier, tout comme c'est se nier comme homme que de s'aliéner quand on est un individu humain.
Le souverain a une liberté absolue, sans limites, mais à condition de conserver cette liberté. S'aliéner volontairement c'est renoncer à sa volonté et donc se contredire. Le Souverain ne peut s'aliéner. Ce serait une véritable négation. Il ne peut non plus aliéner une partie de lui-même, ce qui le constitue. La Souveraineté n'est sans limites que lorsqu'elle persévère dans son être et non dans une liquidation de soi.
La Souveraineté est inaliénable. Sainteté du Contrat. Agir contre lui est un acte négateur. Il est inaliénable.
La Souveraineté ne connaîtra pas d'aliénation conventionnelle. Elle ne peut connaître d'aliénation que forcée (défaite) mais ce ne sera pas juste puisque Rousseau, au chapitre 4, a réfuté le droit de conquête.
L'aliénation du territoire national est impossible. Renoncer à son territoire c'est, d'une certaine manière, procéder à sa propre liquidation. C'est abaisser sa puissance. Du reste, renoncer à une partie du territoire, c'est aussi donner ceux qui y vivent. Cf. l'Alsace en 1870 : on ne donne pas seulement un territoire à l'Allemagne mais aussi les alsaciens, contre leur grès. Or, dans le Contrat Social, les hommes ont décidé volontairement d'appartenir à une communauté. On n'a pas le droit de les faire changer de société contre leur gré. Si le corps social est vraiment un tout, il est indivisible et donc on ne peut ainsi donner une partie de ses membres.

§ 4 — Lecture.

Idée de la protection publique : il y aura auto défense quand un membre (en tant que membre) sera atteint. Atteindre un membre c'est attaquer le tout puisque le tout est un et que ses membres en sont les parties. Il doit donc y avoir autodéfense de tout le corps car atteindre quelqu'un c'est atteindre tout le corps.
De même si chacun constitue le tout, atteindre le tout c'est atteindre chacun.
La question est évidemment celle de la menace extérieure : problème de la guerre.
Unité de l'intérêt et de la justice. Nous avons intérêt au juste. Le bien commun est l'intérêt de tous donc de chacun en tant que chacun fait partie du tout et c'est aussi la justice car le Contrat est la seule source de l'autorité légitime. Le Souverain et ses membres se doivent donc mutuellement protection.

§5 — Lecture du §.

Cette exigence de la protection mutuelle est nécessairement satisfaite parce qu'il y a identité entre Souverain et citoyens, entre le tout et les parties. Il n'y a pas de garant à trouver pour empêcher le Souverain de nuire aux sujets, tout au moins pas de garant extérieur. Le garant est intérieur. Il vient de la nature même du contrat. Pourquoi le Souverain nuirait-il à ses membres puisque ses membres c'est lui-même? On ne nuit pas à soi-même. Le Souverain ne peut vouloir son propre malheur.
[Analogie entre la manière d'opérer du Souverain envers ses sujets et l'être selon Spinoza. Spinoza → tout être tend à persévérer dans son être. Jamais il ne se nuit à lui-même même lorsqu'il croit qu'il le fait.]
Il n'y a pas de nocivité possible du Souverain parce que la souveraineté est le peuple quand il statue sur lui-même. Auto-conservation.
Le Souverain, de plus, ne peut nuire à quelque particulier déterminé car il ne statue jamais sur le particulier. Son pouvoir est législatif et les lois, par définition, s'appliquent au général puisqu'elles sont issues de la volonté générale. Ce n'est pas la tâche du Souverain de s'occuper des particuliers.

« Le souverain, par cela seul qu'il est, est toujours ce qu'il doit être » . S'il n'est pas tout à fait ce qu'il est, il ne peut être ce qu'il doit être puisque l'énoncé du pacte social précisait que la moindre modification du pacte le rendait nul. Dès lors, s'il est, il est parfait. Imparfait, il n'est plus.

3) Examen des actions du Souverain sur l'individu.

§ 6 et 7 — Lecture du §.

Tout vient de ce que l'individu est deux choses à la fois. Il est un individu, ayant des intérêts particuliers tout en étant une partie du tout. Il a, à la fois un moi particulier tout en ayant un moi commun. Chaque individu est contractant et personne privée. En tant que tel il a donc des intérêts propres. Il peut y avoir conflit entre l'intérêt commun et ce que l'individu peut vouloir. Même dans le Contrat, l'individu continue d'exister comme individu. Dès lors il peut être obnubilé par son intérêt particulier et va chercher des arguments pour accepter ses droits tout en refusant les devoirs que le Contrat lui impose. Les droits sont en effet de toute façon conformes à l'intérêt particulier alors que les devoirs (qui ne sont pourtant que contrepartie des droits) peuvent paraître désavantageux. Il n'y a pas de droit sans devoir. Si l'individu ne veut que des droits, l'État va périr.
État → personne morale. Cf. Chap. 6. Il a un moi commun, une vie, une volonté. C'est ainsi que l'État est considéré par le citoyen mais il peut arriver que le moi égoïste considère au contraire l'État comme une pure abstraction.
Remarquons que ceci risque toujours d'arriver car, dit Rousseau, son existence est « *naturellement indépendante »*. Sorte de subsistance de l'état de nature inadmissible. Le moi particulier est issu de l'état de nature. Le moi égoïste veut garder les avantages de l'état de nature et de l'état social en gommant les désavantages des deux. Impossible. Une subsistance de l'état de nature rend l'existence sociale impossible puisque rappelons que toute modification du contrat l'annule. Or, l'une des clauses du contrat était une aliénation sans réserve de chacun. Nul ne doit la rendre onéreuse aux autres (voir chap. 6). Nul ne doit faire peser les devoirs sur les autres en ne prenant que les droits.

§ 8 — Lecture.

Le Souverain doit veiller à ce que les clauses du Contrat soient remplies.
Il est légitime que le Souverain impose l'autorité du Contrat à tout contractant. Il faut forcer l'homme à être libre. Qu'est-ce que cela veut dire? Cela signifie qu'il faut obliger l'homme à accepter la seule liberté concevable en société c'est-à-dire la liberté civile (et non la liberté naturelle). Ceci est une assurance contre la sujétion. Que serait, en effet, un homme qui accepterait les droits sans accepter les devoirs de la société sinon un futur despote? Les avantages que sont les droits sont produits par les devoirs. Par exemple, l'avantage de la protection contre l'ennemi n'est possible que s'il y a le devoir du service militaire, le droit aux écoles, aux hôpitaux n'est possible que s'il y a le devoir de payer ses impôts etc. Donc quelqu'un qui jouirait des droits que permettent les devoirs des autres sans lui même avoir des devoirs serait dans l'exacte position du maître qui a tous les droits face aux esclaves qui auraient les devoirs. Parasite social comme tout despote.
La liberté passe parfois par la force. Forcer l'homme à être libre, parce que se passer de cette force ouvrirait à une force bien plus grave, celle des despotes. C'est une garantie contre la dépendance.

Conclusion.

Rousseau a donc examiné une première conséquence du contrat, à savoir l'apparition du souverain. Il va maintenant considérer une seconde conséquence : les effets du pacte social sur l'individu.

CHAPITRE VIII.

Il s'agit d'examiner ici le passage de l'état de nature à l'état civil, de comparer ce qu'il y avait avant avec ce qu'il y a après, de montrer de quoi le passage est porteur, l'homme naturel devenant ce que Rousseau appelle par ailleurs *« l'homme de l'homme »* c'est-à-dire l'homme en tant qu'il a réalisé les virtualités qui étaient en lui. Texte anthropologique. Pour la première fois dans le livre « homme » ne désigne plus l'individu par opposition à la masse mais le terme générique, collectif.

Plan du chapitre:

- § 1 → opposition état de l'homme dans la nature / état de l'homme en société.

- § 2 → les concepts de liberté et de propriété sont à la base de ce changement.
- § 3 → naissance de la moralité.

§ 1 — Lecture.

Ce passage → rapport au chapitre 6 qui définit le pacte social. Derrière ce chapitre l'idée de perfectibilité est sous-jacente. On passe de la puissance (nature) à l'acte (culture).
Changement remarquable → Rousseau signale ce changement qu'il va préciser en définissant le point de départ et le point d'arrivée. Mais il ne va pas nous donner la forme précise, le déroulement précis de ce changement.
Suit un jeu d'oppositions entre plusieurs termes de registre différent.

État de nature.	État civil.
Instinct	justice
Impulsion physique	devoir } moralité
appétit	droit } moralité
penchant	raison

Le pacte n'est pas seulement constitutif d'un lien social. Il a aussi des effets intérieurs à chaque contractant.
Ces changements sont remarquables c'est-à-dire qu'on peut s'en rendre compte. Ils sont visibles.
L'homme à l'état de nature est réduit à l'instinct, instinct qui, rappelons-le, consiste à agir immédiatement par ses moyens propres sans la considération de ce qui est juste et de ce qui est injuste. Conduite spontanée. L'instinct était finalisé. Il visait à la conservation de soi, fin donnée par la nature, et était un instrument organique.
Considération maintenant de la justice c'est-à-dire de ce qui doit être. La justice c'est l'appel à la raison qui donne à l'action la moralité qui lui manquait auparavant. À l'état de nature la question de la moralité ne se posait pas. La nature est le règne de l'impulsion, de la sensation. Le droit vient de la société. C'est le pays organisé en association civile qui donne à l'homme la moralité dans ses actions et l'amour de la vertu (cf. **Émile**, livre V). La vie à l'état isolé n'oblige pas à la moralité. Les relations sont intermittentes. La morale est superflue car on n'a que des rapports physiques avec les choses. Voir aussi l'éducation → ce qui est valable pour l'état de nature est valable pour l'enfant. La naissance de la moralité chez l'enfant est inséparable pour Rousseau du rapport social. La conscience du devoir prend lieu et place de l'impulsion physique. Il n'agit plus par impulsion mais par devoir.
L'homme social écoute et entend. Il fait appel au droit.
Le critère de l'impulsion est l'appétit. Qu'est-ce que l'appétit? Une tension vers ce dont on a besoin. L'appétit est subjectif et porte sur un objet particulier.
Justice, droit et devoir, au contraire, ont un caractère d'universalité. Ils s'appliquent à plusieurs individus et à plusieurs objets (général). Droit et devoir passent par la détermination de ce qui est universellement légitimé par chacun. L'individu se décentre. Il consulte sa raison avant ses penchants. Il y a donc disposition d'une raison qui n'existait pas auparavant parce qu'elle n'avait pas l'occasion de se développer. L'homme de la nature n'a pas de raison. Le droit naturel avant la société fait intervenir des principes antérieurs à la raison. Au contraire le droit social sera raisonné. L'avènement de la raison est corrélatif de l'association des individus.
Désormais chaque individu va subordonner ses modes d'action antérieurs aux modes d'action nouveaux : il consulte *« sa raison avant d'écouter* ses penchants ». Écouter → obéir. Consulter → réfléchir.
Or, nous dit Rousseau, ce changement est bénéfique. Certes, il y a des avantages naturels perdus : la liberté naturelle n'avait pas d'autre borne que les forces physiques. Maintenant, au contraire, les penchants sont limités. On ne peut plus les satisfaire spontanément, au gré de ses impulsions.
Mais, comparativement aux avantages perdus, les avantages gagnés sont si grands qu'ils ôtent tout désir de retourner en arrière. Le Contrat est bénéfique pour soi-même. Ce chapitre raye donc toutes les interprétations d'un Rousseau du retour à la nature. La transformation est bénéfique. Cf. *« l'en arracha pour jamais »*.
Les facultés s'exercent et s'étendent. Les moyens physiques et intellectuels vont avoir un champ d'action plus vaste. Moyens physiques → les techniques se développent avec la raison.
Les sentiments s'ennoblissent : respect des autres. Ici rapport aux hommes et non plus aux choses. Son âme s'élève. Apparaît la vertu. La vertu naît de l'état social. Cf. **Émile**, chap. 96 : *« Né dans le fond d'un bois il eut vécu plus heureux et plus libre mais n'ayant rien à combattre pour suivre ses pen-*

penchants il eut été bon sans mérite, il n'eut point été vertueux et maintenant il sait l'être malgré ses passions. »
Seule la liberté qui dépend de la raison crée la vertu. Car il n'y a d'acte vertueux que libre. On n'a aucun mérite d'être bon si l'on n'est pas libre. Les instincts et les penchants déterminent l'homme. Par sa raison il se détermine lui-même.
L'homme gagne donc en humanité. Il n'est homme qu'en étant citoyen.
Instincts, penchants, etc. caractérisent l'homme seul. La société élève donc l'homme en dignité et le fait homme.
L'homme de la nature n'est pas homme mais *« animal stupide et borné »*. Stupide : être de l'immédiat. Il ne réfléchit pas. Il ne passe pas par la médiation de la réflexion mais agit sur l'instant. Borné : si la nature est illimitée en droit (on a le droit de tout faire), elle est bornée. Il est impossible à l'homme d'aller au-delà des bornes que constituent son impulsion et ses moyens organiques d'action.
« Si les abus de cette nouvelle condition ne le dégradaient souvent au-dessous de celle dont il est sorti ». L'homme peut tomber plus bas que l'état de nature. Rousseau ne nie pas que la moralité ne caractérise pas toujours le réel. Il peut y avoir des abus de la nouvelle condition. Or cela ne veut pas dire que la société réelle serait mauvaise parce que la nature continuerait d'y agir clandestinement. Il n'y a pas résistance de la nature à la société. Mais il peut y avoir dans la société même des perversions. Après tout, il y a des conceptions injustes de la justice (théorie de l'inégalité par exemple que Rousseau condamne). Il ne s'agit nullement d'une survivance de la bête dans l'homme mais la nouvelle condition engendre aussi des vices. Si la vertu n'est que sociale, il en est de même pour le vice.
Cf. remplacement de l'amour de soi par l'amour propre. On tient compte de l'image qu'on donne aux autres.
L'innocence de la nature vient de ce qu'il n'y a ni vertu ni vice dans la nature. L'homme de la nature est en deçà de toute moralité.

§ 2 — Lecture.

Les concepts de liberté et de propriété sont à la base de ce changement. Le balancement dont il s'agit est le balancement entre l'état social et l'état de nature. L'opposition va être nettement marquée.

État de nature	**État social**
liberté naturelle	liberté civile
possession	propriété

Liberté naturelle : sa base est uniquement matérielle.
Possession : fait physique. Je prends ce que mes forces me permettent de prendre.
L'état de nature se caractérise par un droit illimité, même s'il a des bornes. La limite renvoie au droit et la borne au fait. Le droit de nature n'est pas vraiment un droit car tout droit est limité. Le droit ici se confond avec le fait. Tout ce que je peux faire j'en ai le droit. Tout homme a droit sur tout à l'état de nature. La seule borne ce sont les forces.
Mais, malgré son caractère illimité, la liberté naturelle est liée à l'insécurité tout comme la possession. La possession n'est pas stable car elle ne repose sur aucun droit.
La liberté civile comme la propriété sont limitées. Elles ont pour limite la volonté générale mais finalement celle-ci n'est que la volonté individuelle en tant que volonté droite. Finalement si la liberté civile a des limites c'est en tant que les individus eux-mêmes la limitent. Limite non imposée de l'extérieur au contraire des bornes de la liberté naturelle qui sont imposées (on ne décide pas de ses forces. Le droit, au contraire, est institué par les lois issues des individus eux-mêmes).
Possession : droit du premier occupant. J'ai pris donc j'ai le droit. Mais pas de garantie, droit du premier occupant ou effet de la force. On peut me la prendre.
Propriété : fondée sur un titre positif c'est-à-dire issu du contrat (donc d'une convention) par opposition à la nature.

§ 3 — Lecture.

Problème de la moralité.
La société est productrice d'une liberté autre que naturelle en deux sens:

- extérieurement se situe la liberté civile. Elle est extérieure dans le sens où c'est celle que la volonté générale (et non pas moi) décide de m'accorder (même si cette volonté générale c'est aussi moi).

- Intérieurement se situe la liberté morale. C'est de cette dernière qu'il est ici question.

Rousseau oppose ici l'impulsion irréfléchie à l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite, cette loi étant une loi pensée par la raison. L'arbitraire n'est pas la liberté. La liberté naturelle est peut-être liberté à l'égard des autres mais elle est esclavage vis à vis de soi.
Rousseau renvoie ici bien sûr en parlant de *« loi qu'on s'est prescrite »* à la loi qu'on s'est prescrite par le Contrat, à savoir respecter la volonté générale.
Ici Rousseau ouvre la problématique de la liberté mais refuse de la traiter. Là n'est pas son sujet. Ce sera Kant qui systématisera la pensée de la liberté mais chez Kant la loi n'est plus la loi politique mais la loi universelle de la raison.

Conclusion.

On le voit, le Contrat a changé l'homme lui-même en instituant liberté et propriété. Si Rousseau ne s'appesantit pas sur le terme de liberté qui concerne plus l'individu que la société dont il traite ici, la propriété, en revanche, demande une analyse. Ce sera l'objet du chapitre suivant.

CHAPITRE IX.

L'objet de ce chapitre est l'examen du problème de la propriété. *« Domaine »* et *« réel »* sont des termes de droit.
Domaine → possession d'un bien, propriété.
Réel → ce qui a rapport aux biens par opposition à ce qui a rapport aux personnes.

Plan du chapitre:

- § 1 → possession naturelle et possession publique.
- § 2 à 4 → question du droit du premier occupant.
- § 5 à 7 → avantages du Contrat Social pour ce qui concerne le problème de la propriété.
- § 8 → conclusion de ce chapitre.

§ 1 — Lecture.

L'homme naturel, lorsqu'il devient membre de la société par le contrat social se donne totalement. Il aliène la totalité de ses droits naturels c'est-à-dire de ses forces. Or, ce qu'il possède, nous dit Rousseau, est une force c'est-à-dire un instrument naturel de conservation. Être en possession d'un champ que l'on cultive est effectivement une force. Elle m'aide à me conserver moi-même en m'aidant à me nourrir. On a plus de force quand on possède un champ que lorsqu'on se contente de cueillette. La cueillette est aléatoire : je ne suis pas certain de trouver des fruits toute l'année. Avoir un champ c'est au contraire une nourriture assurée. Avoir une possession est une force et relève du droit naturel. Or, nous avons vu qu'un des éléments de l'unique clause du Contrat était l'aliénation totale de tous ses droits. L'homme doit donc aussi aliéner ses possessions à la communauté. Les possessions ne sont pas hors du Contrat. Cependant l'homme ne donne que ce qu'il a c'est-à-dire la simple possession, l'acte de détenir les choses, et non leur propriété.
Certes, il faut bien voir que si j'aliène mes biens au tout, cela ne va pas signifier que la société s'appropriera ce que j'abandonne. La seule chose qu'elle va faire va être de créer, d'assurer la conversion possible d'une simple possession en propriété et, grâce à sa force propre, à en garantir le maintien. Les individus vont devenir propriétaires de la terre et la communauté ne la leur prend pas. Il n'en reste pas moins que, d'une certaine manière, la possession passe au tout dans la mesure où il va se constituer un territoire national. On peut dire, en ce sens, qu'il y a possession publique. L'aliénation est donc surtout symbolique mais nécessaire (pour la défendre contre les États).
Or, Rousseau parle de possession publique et non de propriété publique et il dit que *« ce n'est pas que, par cet acte, la possession change de nature en changeant de mains, et devienne propriété dans celles du souverain »***.** Ce n'est donc pas le Contrat seul qui va transformer la possession en propriété. Tout au plus pouvons nous dire que la possession est propriété en puissance lors de l'instauration du contrat social. Il y a propriété en puissance puisque par la suite le souverain va créer la propriété. De même le contrat social, en lui-même, ne rend pas les individus propriétaires. Ils ne le sont qu'en puissance après le contrat social. Le passage effectif de la possession en propriété ne se fait pas lors du Contrat (même si c'est le contrat social qui va le rendre possible). Ce n'est qu'après l'établissement des lois sur la propriété qu'édictera ensuite le Souverain que naîtra vraiment la propriété.

C'est ce qui fait dire à Rousseau que la possession publique n'est pas *« plus légitime »* qu'avant le contrat social. Elle est simplement assurée par la force de tous qui peut la défendre contre une attaque éventuelle des autres c'est-à-dire des autres États. Si, aux yeux des membres de l'État, l'édiction des lois sur la propriété va effectivement transformer la possession en propriété, elle ne sera jamais propriété aux yeux des autres États. Pourquoi? Il n'y a pas de société des puissances. Chaque puissance demeure vis à vis des autres dans l'état de nature. Les autres États ne reconnaissent pas le contrat social. Ils ne reconnaissent donc pas les lois édictées par le Souverain issu du Contrat et pas non plus les lois sur la propriété. S'il pourra donc y avoir propriété des individus reconnue par l'État, il ne peut y avoir que possession vis à vis des autres États. Tout au plus, vis à vis des autres puissances, le Souverain pourra prétendre au droit de premier occupant. Ce droit de premier occupant, il l'obtient des particuliers qui, eux-mêmes, ont été les premiers occupants de leur terre, avant le contrat car le fait de premier occupant, sinon son droit, est naturel. Il faut donc qu'il y ait effectivement eu fait de premier occupant. Le souverain pourra se prévaloir vis à vis des autres États d'une légitime possession d'un domaine public sous la condition expresse que ses membres soient les premiers occupants du territoire. Ceci va permettre à Rousseau de condamner dans la suite du chapitre l'annexion des territoires d'un autre État dans le cas, par exemple, du colonialisme.
S'il y a premier occupant, l'État pourra se justifier de sa possession vis à vis des autres États et, par là même, garantir la propriété individuelle. On voit par là combien l'aliénation toute symbolique de la possession individuelle au tout est nécessaire, car on ne discute pas la propriété privée si la possession publique est justifiée par le Souverain vis à vis de l'extérieur.
Si les autres États ne reconnaissent pas les lois internes de l'État car elles sont issues d'un Contrat qui n'est pas le leur, le problème est de savoir pourquoi ils reconnaîtraient ce droit de premier occupant dont, pourtant, nous allons voir qu'il n'est pas à proprement parler un droit naturel, alors que, cependant, le rapport entre les États demeure un état de nature. Répondre à cette question suppose l'examen de ce qu'est le droit de premier occupant.

§ 2 — Lecture.

Parler de *« droit de premier occupant »* à l'état de nature constitue un abus de langage. Pourquoi? À l'état de nature il n'y a que le fait du premier occupant. Il faut en effet se rappeler que le droit naturel, pour Rousseau, consiste en un simple fait. Parlons donc plutôt de fait de premier occupant. À l'état de nature, le fait d'être plus fort et de l'emporter par la force est tout autant un droit naturel. Du reste à l'état de nature le droit de premier occupant n'a aucune garantie. Si quelqu'un a assez de force pour vous prendre le terrain que vous occupez, il en a le droit naturel. On voit bien que le droit de premier occupant à l'état de nature est à peine un droit. Il est moins droit que le droit du plus fort.
Cependant, si à l'état de nature le droit de premier occupant est à peine un droit, il est cependant un droit social en puissance : l'état social pourra le reconnaître comme droit à l'état social alors que le fait du plus fort est un droit purement naturel qui disparaît complètement comme droit à l'état social comme il a été démontré au chapitre III.
Le droit du plus fort ne peut être reconnu comme droit de raison car il est spoliation. Au contraire le droit de premier occupant va pouvoir être reconnu comme droit de raison car les terrains étaient inoccupés auparavant. Le droit de premier occupant est plus réel car il correspond au besoin, à de dont on a besoin pour subsister et qu'on met en valeur. Le droit du plus fort n'est pas réel parce qu'il renvoie à une simple nécessité physique. De toute façon il ne sera vraiment reconnu comme droit, nous dit Rousseau, *« qu'après l'établissement de celui de propriété »* Pourquoi? Il faut d'abord que le corps politique, le Souverain, décide qu'il y aura propriété. Il pourrait en effet décider que tous les biens resteront communs, que, comme dans l'état de nature, *« les fruits de la terre sont à tous, mais la terre n'est à personne »* ou encore que la terre n'est qu'au souverain. Il faut donc d'abord que le corps politique décide de vivre sous le régime de la propriété privée. Ensuite seulement il pourra décider que c'est par la première occupation que le droit de propriété s'établira. Par l'établissement du droit de propriété le fait de premier occupant est transformé en droit.
Rousseau dit que *« tout homme a naturellement droit à tout ce qui lui est nécessaire »* Pourquoi? Cela vient de l'amour de soi, passion naturelle qui fait que l'homme veut se conserver lui-même. Tout ce qui est nécessaire à l'homme est un droit naturel car il est dans l'axe de l'amour de soi. Or, l'établissement du droit de propriété qui crée le droit de premier occupant limite le droit naturel qu'a chacun à tout ce qui lui est nécessaire. Cf. *« mais l'acte positif qui le rend propriétaire de quelque bien l'exclut de tout le reste. Sa part étant faite, il doit s'y borner, et n'a plus aucun droit à la communauté. Voilà pourquoi le droit de premier occupant, si faible dans l'état de nature, est respectable à tout homme civil. On respecte moins dans ce droit ce qui est à autrui que ce qui n'est pas à soi. »* Ce que veut dire ici Rousseau c'est que l'apparition du droit de propriété est moins la reconnaissance de la

possession de l'autre que reconnaissance de la limite de ma possession. La propriété des autres est limite de ma propriété. Le droit crée la distinction entre le permis et le défendu. Cela signifie que si la possession naturelle n'avait pour unique référence que soi-même (« Je » possède et par conséquent « tu » ne possèdes pas ce que je possède), la propriété crée la reconnaissance du droit de tous à une possession et par là-même la reconnaissance de la limitation nécessaire de « ma » possession. On respecte le droit d'autrui parce que l'on veut que tous soient respectés (rappelons que, selon les termes du Contrat, nul n'a intérêt à le rendre onéreux aux autres car l'égalité ferait qu'on serait soi-même lésé). On accepte la limitation de sa propriété parce qu'elle est garante de la propriété de chacun. Par là on respecte moins la propriété d'autrui que la limitation de sa propre propriété garante de la propriété effective de chacun. Le je n'est plus au centre. L'apparition du juste implique la limitation. La délimitation du permis implique celle du défendu. Il m'est permis de posséder, il m'est donc défendu de posséder davantage. L'apparition du droit implique une limite du droit, limite qui n'existait pas à l'état de nature. La propriété implique, comme tout droit, la reconnaissance de ses limites. Or quelles sont justement les limites de ce droit de premier occupant? C'est le thème du § suivant.

§ 3 — Lecture.

« Autoriser » → notion de droit. Il ne s'agit plus de la constatation d'un fait mais de la reconnaissance d'un droit. Or quelles sont les conditions qui nous font reconnaître le droit?

1. Que le terrain ne soit habité par personne. Évidence. Sinon il n'y aurait pas droit de premier occupant puisqu'il n'y aurait même pas fait du premier occupant.
2. Le droit du premier occupant est fondé sur l'amour de soi (il a été dit au § précédent que cela relève de la nature). Chacun doit avoir ce dont il a besoin. Mais ce n'est pas seulement pour l'amour de soi, c'est aussi parce qu'il faut qu'il y ait assez de terrain pour les autres. Cf. **Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes**: Rousseau y dit que lorsque toutes les terres furent occupées chacun ne pouvait plus s'enrichir qu'aux dépends des autres. De là vint l'inégalité, les conflits la domination etc. Il faut donc, pour éviter dominations et conflits, que chacun s'en tienne à ce dont il a besoin sinon d'autres n'auront même pas ce minimum et, le Contrat n'étant pas profitable à tous, se transformera en tyrannie des propriétaires sur les non-propriétaires. Autrement dit le Contrat sera rompu. Rousseau met ici en cause non l'inégalité mais l'inégalité excessive, car, en effet, les besoins peuvent être différents. Or, chacun a droit à ce dont il a besoin. Donc ce droit peut être différent.
3. Aspect dynamique : non vaine cérémonie (comme planter un drapeau, occupation par marquage) mais par le travail. On ne sera justifiable de sa possession que si on la fait fructifier par le travail et la culture. Véritable détermination des conditions concrètes qui justifient l'occupation. Il ne peut y avoir établissement de la propriété que selon ces conditions. Autrement dit, si je laisse en friche mon terrain, je ne peux prétendre à sa propriété et quelqu'un d'autre (qui, lui, serait en mesure de travailler dessus) peut demander d'entrer en sa possession. Il n'y a possession que quand on use ce qu'on possède. Usage productif. Le travail fonde la propriété. Cf. **Émile**, épisode du jardinier. Rousseau fait jardiner Émile. Il lui fait planter des fèves et lui dit : « ces fèves vous appartiennent ». dans la terre il possède quelque chose car ce quelque chose est le fruit de son travail. Le travail fait que nous entrons en possession de la terre car nous y mettons quelque chose de nous mêmes et qui donc nous appartient : notre travail. Celui qui ne travaille pas n'a rien à lui dans la terre. Nous avons, en revanche, le droit d'exclure les autres de l'usage d'une chose que nous avons façonnée au moyen de nos facultés et à laquelle nous avons donné forme.

Objection : si le droit de propriété est fondé sur le besoin et le travail, ceux-ci existent à l'état de nature et la propriété, dès lors, ne naît pas de l'état social mais de l'état de nature. Ce droit à la propriété n'est-il pas un droit naturel? En fait il n'en est rien. Pour Rousseau la propriété est un régime juridique qui ne peut pas exister avant le contrat. Cependant l'occupation fondée sur le travail et le besoin a tout ce qu'il faut pour devenir une propriété : il ne lui manque que la sanction du contrat.

§ 4 — Lecture.

Rousseau veut ici montrer qu'aucune justification de propriété de premier occupant n'est possible en dehors des trois conditions posées. Et ceci est valable pour tous (y compris pour les États, ce qui va expliquer pourquoi il avait dit qu'un État peut se justifier d'un territoire national vis à vis des autres États par le droit de premier occupant de ses membres).
Remarquons le ton polémique du texte (interrogations qui se succèdent).

Or que dit-il?
D'abord que la force n'est pas un argument et encore moins un droit (ceci a été démontré au chapitre 3).
Ensuite qu'on n'a pas le droit de s'emparer d'un territoire immense si cela a pour contrepartie d'engendrer la misère du reste du genre humain (et ceci même si on est le premier occupant) sinon on est un usurpateur.
Rousseau condamne ici toute forme de colonialisme. Référence historique : exemple de Balbao. Rousseau proteste contre la formation des grands empires coloniaux (caractère ici subversif du texte). Il met en cause le féodalisme mais aussi la pensée bourgeoise qui repose sur l'idée de l'appropriation par le travail des autres. Pour Rousseau, on ne peut être propriétaire que par son propre travail.
Rousseau veut fonder la société sur la petite propriété et ceci constitue une tentative pour limiter les abus de l'appropriation.
Mais le retour à la petite propriété est-il possible? Peut-être utopique. Sens de l'histoire va plutôt vers la grande propriété.

§ 5 — Lecture.

Les terres des particuliers réunies deviennent territoire public. Si les hommes s'unissent, ils unissent leurs biens et donc leurs terres. La constitution du Souverain s'accompagne donc de la constitution d'un territoire national. Le droit de souveraineté devient *« réel et personnel »*. Le droit du souverain devient réel c'est-à-dire qu'il a rapport aux biens. Il devient personnel car il a rapport aux individus.
« Cela met les possesseurs dans une plus grande dépendance et fait de leurs forces mêmes les garants de leur fidélité ». Les biens font partie des forces de l'homme. Comme le droit du Souverain s'étend aussi à leurs biens (il est dit dans le Contrat qu'ils aliènent leurs biens), à l'ensemble des biens des hommes rapprochés les uns des autres et formant un tout comme l'ensemble des personnes qui les possèdent, les biens sont garants de la fidélité des personnes. En effet, le souverain en cas d'infidélité peut leur retirer leurs biens. Le souverain du contrat en aura le droit. Puisque le souverain possède le territoire, il peut exercer une contrainte sur les individus qui ont besoin de leur possession et qui sans elles n'ont plus de force pour survivre. La propriété devient donc contrainte d'être fidèle au souverain si on veut la garder. Force de l'État (issue des forces de tous) est garante de l'engagement réciproque des individus dans le respect de la propriété. Ce qui est valable pour un l'est pour tous. Tenir le terrain c'est tenir les habitants car sans ces terrains ils ne sont rien.
Toute la théorie de Rousseau repose, bien sûr, sur le présupposé que la propriété privée est condition optimale pour que chacun puisse être garanti dans son droit. Or, ce que ne voit pas Rousseau c'est que la propriété privée, quand elle existe, tend historiquement à l'extension de la propriété individuelle et à la diminution du nombre de propriétaires. Alors que Rousseau voit dans la propriété privée la condition de l'égalité du droit, en fait l'histoire montre le contraire. La propriété privée quand elle existe tend nécessairement à l'inégalité du droit car, comme le dit Rousseau lui-même dans la note en fin de chapitre *« dans le fait les lois sont toujours utiles à ceux qui possèdent et nuisibles à ceux qui n'ont rien »*.
Quoi qu'il en soit, Rousseau voit que, même dans les conditions contestables (France et Angleterre sont à l'époque des pays coloniaux), la politique porte sur les territoires et non, comme autrefois, sur les individus. Ceci explique que Rousseau a pu dire au chapitre 4 que l'objet des guerres est la propriété, l'annexion des territoires.

§ 6 — Lecture.

Rousseau procède ici à une justification de l'aliénation de départ : l'aliénation fait que, paradoxalement, il n'y a pas spoliation par la communauté mais au contraire confirmation de la possession non plus comme simple possession mais comme propriété.
L'usurpation devient droit. Usurpation : mot très fort. Le mot usurpation est ici pris au sens étymologique. Usurpare : « s'emparer par l'usage sans aucun droit à l'acquisition ». ce n'est pas condamnable dans la nature (à l'état de nature on a droit de faire tout ce qu'on peut faire), mais ce n'est pas non plus justifié. L'usurpation dans la société, en revanche, est condamnable. Aussi longtemps qu'il n'y a pas de contrat il n'y a pas de prétention possible à la propriété de ce qu'on possède. On possède mais ce n'est pas établi en propriété. Le fait de donner au souverain est donc le moyen de créer un droit qui n'existait pas : les citoyens ont acquis ce droit parce qu'en abandonnant la possession ils voulaient, d'une volonté commune, qu'on leur assurât en échange tout ce qui était compatible avec l'égalité dans la liberté. De fait, être propriétaire n'est pas tant être légitimé dans sa possession que d'être dépositaire du bien public. Il faut qu'il y ait possession publique pour qu'il y ait appropriation individuelle.

Le rapport du souverain à la propriété est distinct du rapport du propriétaire à la propriété. Alors que le souverain s'occupe de l'appropriation et de l'expropriation, le propriétaire s'occupe de la gestion de la terre. Cette distinction explique que l'aliénation ne dépouille pas l'individu.
La propriété est donc assurée par le souverain contre chacun et contre l'étranger. L'État qui a la force de la loi veille au respect des lois. Cette force qui résulte de la somme des forces individuelles permet de défendre cette propriété contre l'extérieur puisqu'elle est bien de tous et qu'attaquer la propriété de l'un c'est attaquer le tout. Ceci est donc avantageux pour chacun. Leur propriété est garantie, elle n'est plus sujette à l'usurpation de la part du plus fort comme à l'état de nature.

§ 7 — Lecture.

Est évoqué ici le cas d'un contrat entre gens qui ne possèdent rien naturellement. Supposons, par exemple, une population qui décide d'aller s'installer quelque part en émigrant.
Dans ce cas il y a plusieurs possibilités:

1. La volonté générale peut décider que la propriété sera collective (la propriété collective qui exclut la propriété privée est donc possible pour Rousseau).
2. La volonté générale peut décider qu'il y aura partage. Il y a alors deux nouvelles possibilités:
    - partage égalitaire, nivellement qui exclut dès lors l'éventuelle différence des besoins entre les individus;
    - partage proportionnel où la proportion est décidée par le souverain.

Quelles que soient les modalités de l'appropriation c'est-à-dire de l'établissement du droit social de la propriété, de toute façon le droit de chacun passe par le droit de tous. L'appropriation personnelle est structurée par les conditions globales de l'appropriation. C'est l'égalité civile et morale du contrat qui devient critère de décision à la place de l'inégalité physique du droit du plus fort (cette inégalité certes n'est pas supprimée mais n'est plus la pierre angulaire, le critère de décision comme c'était le cas dans l'état de nature).
Cf. **Second Discours** : la plus grave des inégalités est l'inégalité sociale. Par conséquent le vrai contrat doit donner satisfaction à tous dans le contrat. Si chacun est satisfait dans le contrat alors bonne société. C'est le souverain (tous) qui doit décider de l'appropriation car seul le souverain, en tant qu'il est l'ensemble des individus, peut seul donner cette satisfaction. C'est à lui de décider car sinon la communauté aurait moins de pouvoir sur chacun (la propriété, rappelons-le, est présentée comme garante de la fidélité des sujets) et dès lors le souverain serait faible. Si c'était chacun et non le tout qui décidait, il n'y aurait pas lien social car pour la propriété subsisteraient de simples individualités. Or les hommes ne peuvent être de simples individus mais des membres du Souverain. Donner tous ses droits au souverain a été montré au chapitre 6 comme nécessaire sinon le contrat est de nul effet. Dès lors le droit de décider qui aura telle ou telle propriété doit être donné au souverain et non conservé par les individus.

§ 8 — Lecture.

« Au lieu de détruire l'égalité » On pourrait reprocher, en effet, à l'apparition de la propriété de supprimer le droit naturel qu'ont tous les hommes aux choses et qui est égal pour tous. Mais Rousseau fait remarquer que l'état de nature est aussi un état d'inégalité : les hommes sont à l'état de nature dans des conditions inégales parce qu'ils n'ont pas les mêmes forces physiques (dans lesquelles il faut comprendre les biens qu'ils détiennent). Cette inégalité naturelle ne sera pas supprimée, réduite à zéro, ni, du reste, portée à exagération. Elle sera subordonnée à une nouvelle égalité qui sera, nous dit Rousseau, *« morale et légitime »* c'est-à-dire conforme au droit, fondée sur lui. En imposant le respect du droit à la propriété chez nous comme chez les autres elle supprime cette impulsion qui poussait les plus riches à s'agrandir encore, contenus qu'ils sont maintenant par la communauté toute entière. Elle garantit les hommes contre l'accroissement des inégalités. Elle retire aux riches le plus grand avantage que comportait pour eux leur richesse c'est-à-dire la possibilité de l'augmenter. Le critère de l'appropriation n'est plus la force. Inégaux peut-être quant aux biens, les hommes sont égaux en ce qu'ils peuvent tous compter sur une égale protection de la communauté contre toute atteinte portée à leur droit, si pauvres qu'ils soient.
L'égalité morale et légitime ne supprime pas mais règle, compense, le fonctionnement de l'inégalité naturelle. La marge de variation de l'inégalité physique sera très étroite si cette égalité existe.
En fait la volonté générale ne peut convenir d'un soi-disant droit qui donnerait le maximum de propriété à quelques uns car il n'y aurait plus d'intérêt général. La volonté générale, si elle décide qu'il y aura inégalité, ne peut concevoir une inégalité trop grande. C'est le sens de la note de Rousseau à la fin du

chapitre (la lire). S'il y a inégalité de propriété l'égalité morale et légitime risque de ne pas être une égalité de fait : *« Sous les mauvais gouvernements, cette égalité n'est qu'apparente et illusoire; elle ne sert qu'à maintenir le pauvre dans sa misère, et le riche dans son usurpation. »* L'égalité morale et légitime (c'est-à-dire l'égalité de droit qui fait que chacun a droit à la protection de la communauté pour protéger ses biens) risque de devenir une pure apparence, une égalité formelle qui n'empêche pas les riches d'exploiter légalement le pauvre. *« Dans le fait, les lois sont toujours utiles à ceux qui possèdent et nuisibles à ceux qui n'ont rien. »* Les lois sont utiles aux riches et d'autant plus qu'ils possèdent beaucoup. *« D'où il suit que l'état social n'est avantageux aux hommes qu'autant qu'ils ont tous quelque chose, et qu'aucun d'eux n'a rien de trop. »* Il faut que l'inégalité inévitable des biens reste comprise dans les limites telles qu'il y ait plus d'inconvénients que d'avantages pour le riche à pratiquer l'injustice (parce que la sanction de la loi s'il est pris lui reviendrait plus cher que ce qu'il y gagnerait) et pour le pauvre de s'y prêter.
Rousseau expliquera par ailleurs ce qu'il entend par là en disant qu'il faut *« que nul ne soit contraint de se vendre pour être trop démuni ou en position d'acheter autrui pour être trop riche »*. L'égalité n'exclut pas les différences de propriété mais doit les rendre minimes.
On voit que, même si pour Rousseau la volonté générale peut décider une certaine inégalité de propriété, elle doit faire en sorte que cette inégalité soit peu importante. L'égalité stricte de droit doit s'accompagner d'une inégalité limitée des biens. Il faut réduire l'inégalité des biens pour que la loi soit au service de tous. Mais n'est-ce pas utopique? Cf. Marx : l'existence même de la propriété privée crée historiquement un agrandissement des propriétés et une diminution du nombre des propriétaires et par conséquent une inégalité des droits.

Conclusion du chapitre.

Il n'y a donc aucune sûreté de possession en dehors de l'établissement de la société. L'acte contractuel et son aspect négatif (l'aliénation totale) sont condition de la garantie de la propriété et le processus de mise en place de cette garantie consiste en une aliénation des individus qui est prise de possession publique, et une possession publique que la communauté comme souveraineté dépose en propriété à égalité de droit et de devoir pour chacun.
La convention de possession individuelle en propriété individuelle se fait selon le critère du besoin et du travail. Il y a donc implicitement chez Rousseau une sorte de démocratisme économique de la propriété individuelle. Cela correspond, par conséquent, à la revendication de ceux qui doivent tout ce qu'ils font à leur travail et à leurs moyens de travail. Derrière ce texte il y a l'idéologie du producteur libre et indépendant qui sert d'opérateur. Ni féodal, ni capitaliste, ni socialiste, c'est plutôt l'idéologie petite bourgeoise (couche intermédiaire du petit propriétaire).
Conclusion du livre I.

L'examen des principes du Contrat Social terminé, Rousseau va procéder ensuite à l'examen de la souveraineté c'est-à-dire du pouvoir législatif, du corps social en tant qu'il se manifeste par les actes de la volonté générale. Le livre II traite des conditions et limites de la souveraineté et de la loi (c'est-à-dire de l'acte même du Souverain).

LIVRE II.

RESUME DES CHAPITRES 1 ET 2.

Chapitre 1 : la souveraineté est inaliénable.

La volonté générale a pour fin le bien commun et non l'intérêt particulier de chaque individu. Elle a pour fin ce qu'il y a de commun dans les divers intérêts. La souveraineté est inaliénable et surtout inaliénable à quelque particulier (à un despote par exemple) car l'intérêt de ce particulier ne coïnciderait pas longtemps avec l'intérêt général et, de toute façon, on n'aurait nul garant de cette coïncidence. S'aliéner serait donc pour le Souverain se dissoudre lui-même car renoncer à la recherche du bien commun, qui était la raison même du contrat social, au profit de l'intérêt du despote et renoncer au Contrat lui-même.

Chapitre 2 : la souveraineté est indivisible.

La volonté générale est indivisible car elle est celle de tout le peuple et non d'une de ses parties. La diviser est aussi ridicule que de diviser le corps humain. C'est ne pas voir que le Souverain est une personne publique.
On divise la Souveraineté parce qu'on prend pour parties du Souverain ce qui est, en fait, émanation du Souverain, application de la loi.
La royauté héréditaire est condamnable car le droit de nommer un roi est une partie essentielle de la souveraineté et, en acceptant la transmission héréditaire, le souverain y renonce. Il laisse la souveraineté se diviser. La seule royauté possible est celle où le roi est élu par le souverain lui-même.

CHAPITRE III.

Après avoir montré que la volonté générale, qui n'est autre que la volonté du Souverain, est inaliénable c'est-à-dire qu'elle ne peut se soumettre à un intérêt particulier (à un roi par exemple) et qu'elle est indivisible (en volontés particulières), bref avoir montré les caractéristiques extérieures de cette volonté, il reste maintenant à la voir à l'œuvre. Peut-elle se tromper? C'est une question importante car la volonté générale a le pouvoir législatif et donc décidera de l'avenir du peuple. C'est elle qui met en œuvre la fin même que s'est donné le peuple en concluant le pacte. Peut-elle se tromper ou, mieux, quelles sont mes conditions pour qu'elle ne se trompe pas?

Plan du chapitre:

- § 1 → Volonté générale, morale et vérité. La volonté générale veut toujours le bien (intention) mais peut se tromper.
- § 2 → Volonté générale et volonté de tous.
- § 3 et 4 → Nécessité d'une absence de communication entre les individus et donc abolition des partis sont les conditions pour que la volonté générale ne devienne pas volonté de tous.

§ 1 — Lecture.

« La volonté générale est toujours droite » Rousseau énonce ici une thèse générale que nous allons analyser. Cette vérité générale renvoie au titre et annonce ce qui va être expliqué ensuite.
Volonté générale → elle s'oppose à la volonté particulière. Elle est issue de l'ensemble des membres du corps social et non de la somme de ses membres (nous y reviendrons). Volonté indivisible (cf. Chapitre précédent).
Elle est toujours droite → elle est conforme au droit, à la règle morale.
Elle tend à l'utilité publique, mais l'atteint-elle? Il ne suffit pas d'y tendre pour l'atteindre.
Utilité publique → utilité de l'ensemble du corps social et non de la somme de ses membres ou de chacun de ses membres.
Générale et publique sont deux termes en relation. La volonté tend à l'utile (elle agit en fonction d'une fin qui peut lui être extérieure) mais elle est en même temps conforme au droit. Dire que la volonté générale est à la fois toujours droite et qu'elle tend à l'utilité publique c'est répéter ce que Rousseau a déjà plusieurs fois énoncé : l'utilité et le bien se rejoignent. Bien et bon se confondent. Cf. Livre I, préambule : *« Je tâcherai d'allier toujours, dans cette recherche, ce que le droit permet avec ce que l'intérêt prescrit afin que la justice et l'utilité ne se trouvent point divisées »*. Mais c'est le bon qui est ramené au bien chez Rousseau (différent de Spinoza : pour Spinoza, au contraire, l'utile est ce que nous appelons bien et il n'y a pas de bien transcendant). Pour Rousseau, existence d'un bien transcendant qui est aussi utile pour l'homme.
Cette vérité générale étant énoncée, se pose pourtant de suite une objection: les délibérations n'ont pas toujours la même rectitude.
Rectitude → conformité à la raison. Ainsi la volonté générale ne s'oriente pas toujours conformément à la raison. En fait cette objection n'en est pas une. Ces deux assertions en apparence contradictoires (la volonté générale est toujours droite et les délibérations publiques n'ont pas toujours la même rectitude) sont conciliables. La volonté générale tend vers l'utilité mais peut ne pas l'atteindre. Loi de tendance et non de fait. La volonté générale est droite par essence c'est-à-dire quand elle agit seule mais encore faut-il que cette essence agisse seule, qu'elle ne soit pas modifiée par des causes extérieures à savoir une volonté particulière. *« On veut toujours le bien mais on ne le voit pas toujours ».* « On », ici, désigne le peuple.

On veut toujours le bien → la volonté est toujours droite.
On ne le voit pas toujours → la raison n'est pas toujours à l'œuvre.
Il ne suffit pas de vouloir le bien. Il faut aussi savoir ce qu'est le bien. La raison doit aider la volonté. La volonté droite ne suffit pas, il faut aussi la raison. Cf. Jugement chez Descartes : la volonté a besoin de l'entendement pour que le jugement soit vrai. Le jugement est vrai lorsque la volonté veut ce que l'entendement, la raison, conçoit clairement. La différence réside en ce que Descartes considère le jugement de l'individu, alors que Rousseau considère ici le jugement de cet autre individu qu'est le peuple.
« Jamais on ne corrompt le peuple mais souvent on le trompe ». « On » ici ne désigne plus le peuple mais quelqu'un d'autre. Par essence la volonté du peuple est droite. On ne peut la corrompre car ce serait changer son essence, cela même qui la définit. Est essentiellement bonne. Il n'est pas question de morale dans les erreurs de la volonté générale parce que justement ce sont des erreurs et non des fautes. Erreur de jugement mais jamais faute morale. Moralement toujours bonne mais peut se tromper. Question de logique et non de morale. Le peuple ne peut vouloir son propre malheur. Pas de volonté du mal, pas de diabolisme de la part du peuple. On pourrait dire du peuple ce que Platon disait de l'individu : nul n'est méchant volontairement.
On le trompe. Il ne se trompe pas lui-même. Qui le trompe? Il veut le bien mais on lui fait croire que telle chose mauvaise est le bien. Qui est ce on? Cela ne peut être qu'une volonté particulière, quelque roi ou aristocrate à qui la souveraineté a pu être confiée. Ceux-ci suivent leur intérêt particulier et font croire au peuple que cet intérêt est conforme à l'utilité publique que veut la volonté générale. Dès lors le peuple paraît vouloir le mal. Apparence. Il veut le mal non pas en tant qu'il est mal mais en tant qu'il croit qu'il est le bien.
Ainsi, on le voit, la volonté générale est droite mais qu'est-ce qui fait qu'elle est toujours droite? Après tout chacun cherche son intérêt particulier et non celui de l'ensemble.
Nouvelle objection : n'y a-t-il pas plutôt lutte entre les intérêts particuliers que constitution d'une volonté générale toujours droite? Non! Car il y a une grande différence entre la volonté générale et la volonté de tous. Montrer en quoi consiste cette différence permettra de réfuter l'objection. C'est l'objet du second §.

§ 2 — Lecture.

Différence affirmée ici entre volonté générale et volonté de tous. Voyons ce qui caractérise ces deux formes de volonté.

Volonté générale	Volonté de tous
Regarde l'intérêt commun	Regarde l'intérêt privé
Somme des différences	Somme de volontés particulières

On peut dire que la volonté générale est la somme algébrique des volontés particulières alors que la volonté de tous est la somme arithmétique des volontés particulières.
Somme arithmétique : on se contente d'ajouter des quantités (ici de juxtaposer des volontés particulières). Conglomérat. Volonté de tous est somme des volontés particulières c'est-à-dire somme arithmétique d'unités non affectées du signe + ou -. Les différences subsistent comme telles. La volonté de tous est agrégat de volontés particulières. Chacun s'occupe de son intérêt propre et c'est le désordre (à moins que les plus forts ne l'emportent et fassent triompher leur intérêt). Quand la volonté de tous prévaut, ce que les volontés particulières ont en commun ne transparaît pas. Chacun revendique pour lui refusant de se soumettre à la majorité. Dans ce cas le plus fort triomphera. Chacun veut et ne veut pas la même chose que les autres. Lutte d'intérêts.
La volonté générale, au contraire, est somme algébrique des volontés particulières. La somme algébrique est une somme où les différences sont gommées. Si on décide d'affecter du signe + une volonté particulière donnée et du signe - la volonté particulière complètement opposée, leur somme ne laissera subsister aucune différence car elles s'entre-détruisent. En somme, la volonté générale c'est quand on considère dans la somme des volontés particulières uniquement ce qu'elles ont en commun indépendamment des différences qui, de toute façon, s'entre-détruisent mutuellement puisque, si l'on veut une chose de façon particulière, un autre veut le contraire. Ceci se manifeste dans le vote où si quelqu'un vote oui et un autre non les deux votes s'annulent.
La volonté de tous insiste sur les différences entre volontés particulières. Lutte d'intérêts. La volonté générale est la volonté de tous dont on a retiré les différences entre volontés particulières. On ne considère plus l'agrégat des volontés particulières, l'ensemble des volontés particulières dans leur intégralité mais uniquement ce qu'elles ont en commun. La volonté générale est ce qu'ont en commun les volontés particulières.

La volonté générale n'est pas tout à fait l'ensemble de ses parties. Elle ne se réduit pas à ses parties car elle a des propriétés que n'ont pas les parties. Elle est unique alors que les parties sont dissemblables. Elle a des propriétés que n'a pas la simple somme des parties que représente la volonté de tous car elle est unité.
La volonté générale prend corps dans l'ensemble des citoyens, des hommes qui ont renoncé à leurs droits particuliers en faveur de cet ensemble qui et constitué par eux-mêmes après le Contrat Social. L'objet de la volonté générale est l'égalité en vue de la liberté dans la mesure où celle-ci est compatible avec l'égalité.
La volonté générale est donc la volonté des citoyens qui acceptent de se soumettre à la majorité (c'est-à-dire aux volontés communes). Ce qui n'empêche pas que les citoyens restent des hommes, des sujets c'est-à-dire des êtres particuliers qui ont des intérêts particuliers différents par définition les uns des autres.
L'ensemble des citoyens donne la volonté générale.
L'ensemble des hommes, des sujets, donne la volonté de tous.
Quand la volonté de tous prévaut, absence d'intérêt commun. Lutte des forces.
Mais le Contrat Social a posé un intérêt commun qui a donné naissance à une volonté générale. Cf. Chapitre I : *« c'est ce qu'il y a de commun dans les différents intérêts qui forme le lien social; et s'il n'y avait pas quelque point dans lesquels tous les intérêts s'accordent, nulle société ne saurait exister »*.
Il y a donc toujours quelque chose de commun et ce quelque chose de commun n'apparaît que mieux au travers des différences plus nombreuses. Plus les hommes sont nombreux et plus les hasards des particularités subjectives s'entre-détruisent. S'ils sont 3 il y a une chance qu'ils aient la même volonté subjective mais s'ils sont 100 000, il y a peu de chance que ce qu'ils aient en commun soit une subjectivité.
Ainsi la volonté générale sera droite et la volonté de tous pourra se tromper car ce qui reste en commun est conforme à la raison. Ce qui est subjectif peut varier d'un individu à l'autre mais non ce qui est conforme à la raison. La volonté générale est d'autant plus droite qu'elle résulte d'un plus grand nombre d'individus. L'avis que partagent 100 000 hommes a davantage de chances d'être conforme à la raison que celui commun à 3 ou 4 individus.
Ici, d'une certaine manière, Rousseau rejoint Spinoza. Spinoza dira des hommes passionnés que, plus ils sont nombreux, plus leur avis à l'issue de la discussion sera conforme à la raison. Les opinions fausses divergent. Seules les quelques opinions vraies sont communes. Le dénominateur commun ne peut être que conforme à la raison. La volonté générale ne peut donc errer. La volonté de tous, elle, peut errer.
Il faut bien voir cependant que Rousseau apporte une petite restriction à son propos. Il écrit *« il y a <u>souvent</u> bien de la différence ... »* S'il y a <u>souvent</u> de la différence cela veut dire qu'il n'y en a pas <u>toujours</u>.
Cf. Note de Rousseau : *« S'il n'y avait point d'intérêts différents, à peine sentirait-on l'intérêt commun, qui ne trouverait jamais d'obstacle ; tout irait de lui-même, et la politique cesserait d'être un art. »*. Si pas de différences de volontés particulières, plus de différence entre volonté générale et volonté de tous. Mais il faut bien dire que cela n'existe que lorsque tous les hommes sont raisonnables, image idyllique qui relève de l'utopie.
Donc, la plupart du temps, la volonté générale et la volonté de tous diffèrent. Quelles sont les conséquences de cette distinction? D'abord il faut veiller à ce que la volonté générale prévale sur la volonté de tous. Comment? C'est ce qu'expose le § suivant.

<u>§ 3 et 4 — Lecture.</u>

Rousseau expose d'abord les conditions positives pour que la volonté générale prévale, puis les conditions négatives, ce qu'il faut faire et ce qu'il ne faut pas faire.
— <u>ce qu'il faut faire:</u>

1. il faut un peuple informé. On ne lui cache rien. Peut-être existence de conseillers scientifiques et techniques. Le peuple doit savoir quel est son bien véritable. À sa volonté déjà moralement bonne, droite, s'ajoutent des connaissances vraies. Le peuple n'est pas complètement ignorant. Nécessité donc de certains moyens d'information, d'une circulation d'idées, d'une certaine vie culturelle. C'est possible car la compétence politique n'est pas un don mais relève du bon sens de chacun. Quand tous gouvernent tous peuvent s'informer collectivement, mettant chacun à la disposition de tous les connaissances objectives. Si le peuple n'est pas informé, certes il continue à vouloir son bien mais il ne le voit pas. Il est aveugle et ne peut décider le bien car il ignore ce qu'est le vrai bien. Ignorance morale mais non immoralisme.

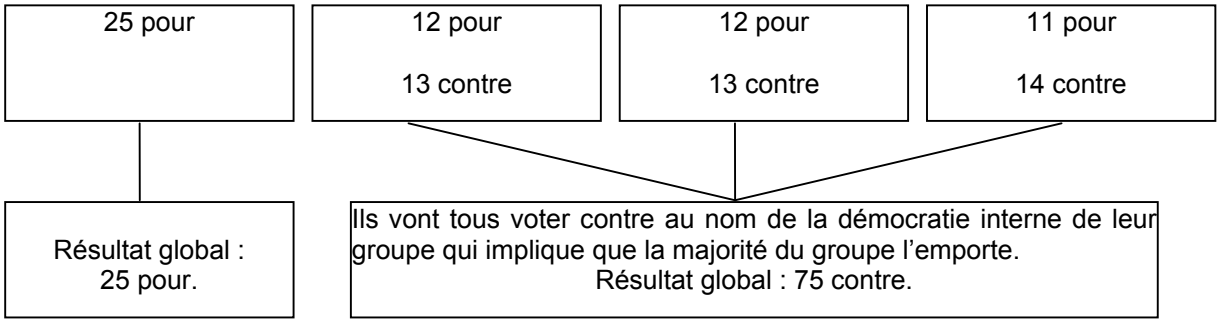
2. Il faut qu'aucune communication n'existe entre eux. Chacun doit donner son avis mais sans connaître l'avis d'autrui sinon le résultat serait faussé. Cf. sondages d'opinion qui influencent plus ou moins le vote des autres. Moutons de panurge ou influence du démagogue ou du plus fort qui fait pression. Le résultat est alors faussé. Il faut voter à bulletin secret et non à main levée et dans le secret de l'isoloir.

— ce qu'il ne faut pas faire : le contraire, à savoir la communication. Pour cela il faut viser à la suppression *« des brigues, des associations partielles »*. Pourquoi? Parce que les brigues et associations partielles relèvent d'un genre bâtard. Elles sont intermédiaires entre la volonté générale et les volontés particulières. Elles sont dès lors à la fois particulières et générales : particulières par rapport au Souverain, générales par rapport à leurs membres. Sorte d'intermédiaires à la fois plus générales que les individus (elles en comptent plusieurs) mais moins générales que l'État dont elles ne regroupent pas tous les membres.

Ordinairement la volonté générale est bonne parce que les membres du Souverain sont suffisamment nombreux pour que les différences soient gommées comparativement à l'éclatante évidence des points communs. Si, au contraire, il y a formation d'associations, il y aura, de fait, moins de volontés particulières qui donneront leur avis. Par conséquent le résultat sera moins général. Chaque association n'exprime qu'une volonté, le résultat des volontés particulières de ses membres. Elle vote comme si elle était association de volontés identiques même si ses membres sont si nombreux qu'il est absolument impossible qu'ils soient en tout point absolument d'accord. Discipline dans les associations (ce qu'on appelle la discipline de parti). On se plie à la majorité du groupe et on vote conformément à ce que la majorité du groupe a décidé. Or le résultat global, lorsque la totalité des groupes aura décidé, n'est pas nécessairement conforme à ce qu'aurait été le résultat si chacun avait voté individuellement, indépendamment de l'association dont il fait partie.

Par exemple, soit 100 personnes dont 60 sont favorables à une loi et 40 contre cette même loi. S'ils votent individuellement la loi est adoptée à une large majorité.

On suppose que ces 100 personnes sont groupées en 4 associations de 25 personnes, chacune de ces associations décidant de voter unanimement selon la position qu'adoptera la majorité de ses membres:



Ainsi la loi sera rejetée alors même que ceux qui lui sont favorables sont majoritaires. L'existence d'associations fausse le jeu démocratique.

Bien plus, si une association est majoritaire, elle va devenir une sorte de super volonté particulière qui va faire la loi (cas limite du cas précédent). Si 60 % de la population décide de s'associer à cause de quelque intérêt commun, elle l'emportera toujours. Mais ce n'est plus la volonté générale qui triomphe car la volonté générale est issue des 100 % de la population. De fait, 60 % seulement ont la parole et 40 % n'ont rien à dire. Il n'y a plus action en vue de l'utilité commune mais en vue de l'intérêt de 60 % seulement de la population.

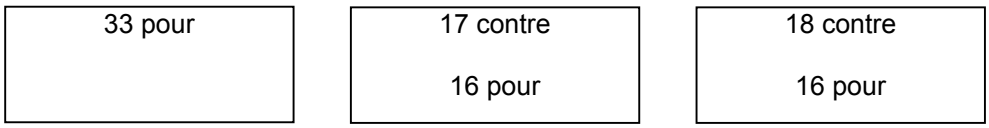
Qu'est-ce que cela implique concrètement? À la suppression des partis politiques. Pour Rousseau, l'existence des partis ruine le jeu normal de la démocratie. La volonté particulière qui sera celle de chaque parti comme résultat d'un processus d'obéissance est systématique et non pas due au hasard. Or la volonté générale doit être issue du hasard des volontés particulières.

Rousseau veut exclure les partis politiques car la liberté d'association politique détruit l'égalité politique et fait qu'on ne suit plus l'intérêt général mais l'intérêt particulier.

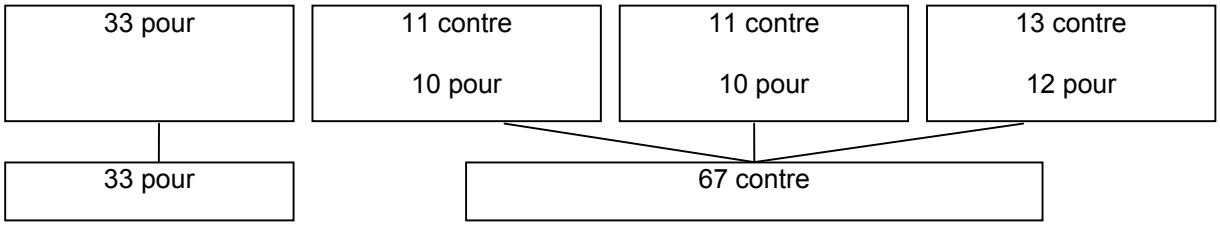
Ceci est une conséquence du caractère indivisible de la volonté générale. Cf.. Livre II chap. 2 : *« Car la volonté est générale, ou elle ne l'est pas; elle est celle du corps du peuple, ou seulement d'une partie. »*

Le rôle de l'individu dans l'État doit primer et cela ne peut se faire pour Rousseau que par l'interdiction des partis. Avec l'existence des partis, le rôle de l'individu dans l'État se réduit à assez peu de choses.

Au quatrième §, Rousseau tire la conséquence de tout ce qui précède. S'il faut (négativement) qu'il n'y ait pas de société partielle dans l'État, cela signifie qu'il faut positivement que chaque citoyen n'opine que d'après lui. Individu face à lui-même est paradoxalement la seule condition d'une volonté qui ne soit pas celle d'un groupe particulier à l'exclusion de tout autre, d'une volonté qui ne se trompera pas dans la recherche de l'intérêt général car elle ne sera pas volonté particulière par rapport à l'État.
Allusion au grand Lycurgue. Lycurgue est l'organisateur légendaire de l'État spartiate. Il avait partagé les terres en parts égales ce qui provoque l'enthousiasme de Rousseau. Égalisant les fortunes, il élimina les classes sociales et aussi les partis puisque nul n'avait plus de raison de s'allier contre les autres vus que tous, sans exception, avaient les mêmes intérêts.
L'absence de partis n'est pas antidémocratique. Ce n'est pas la multiplicité des partis qui fonde la démocratie mais la démocratie authentique qui rend les partis inutiles et fonde donc leur inexistence. Nul n'a à s'associer avec les autres pour défendre ses intérêts bafoués dans une société vraiment égalitaire, conforme au pacte social. Et les partis sont nuisibles car s'associer pour revendiquer des droits quand tous ont les mêmes droits c'est revendiquer pour avoir davantage et dès lors vouloir opprimer les autres. Dans une société égalitaire les partis sont nuisibles.
Rousseau ajoute que, néanmoins, s'il existe des partis alors il faut veiller à ce qu'ils soient les plus nombreux possibles et égaux quant au nombre de leurs adhérents. Pourquoi? Pour que la somme des volontés de chacun soit suffisamment grande pour que la volonté soit presque générale.
Il faut qu'il soit le plus nombreux possible. Reprenons l'exemple pris ci-dessus. Si, au lieu de 60 voix pour la loi et 40 voix contre, nous avons 65 voix pour et 35 contre, il est impossible que 4 partis égaux aboutissent au total à un vote contraire au vote individuel. Mais cela le redevient s'il y a 3 associations:



Donc, plus il y a d'associations et plus elles deviennent particulières, plus leur ensemble a de chance d'être conforme à la volonté générale. Chacune, représentant moins de personnes est plus particulière.
Il faut de plus que, s' il y a associations, elles soient les plus égales possibles. Reprenons notre exemple. Nous avons dit qu'il ne marche plus si 65 personnes sont favorables à la loi et 35 contre avec quatre partis égaux. Mais si ces quatre partis sont inégaux, cela fonctionne à nouveau, à nouveau le vote normal est faussé:



Les voix contre l'emportent à nouveau par 67 votes contre 33, soit un renversement complet par rapport à un vote sans discipline de parti.
Il est donc important à la fois de multiplier les partis et de les rendre les plus égaux possibles afin qu'ils se contrebalancent mutuellement.
Allusion à Solon, Numa et Servius.
Solon : législateur athénien, il abolit les dettes et divisa les citoyens en quatre classes selon leur fortune. Certes, cette division favorisait les riches mais empêchait pourtant qu'il n'y ait que deux partis (les riches et les pauvres).
Numa : roi légendaire de Rome. Selon Plutarque, que lisait Rousseau, Numa, pour atténuer les conflits à Rome qui semblait encore être composée de deux nations (romains et sabins), imagina de former une foule de petites associations de métiers.
Servius : roi légendaire de Rome auteur de l'organisation politique par centuries.
Donc on peut dire que, pour Rousseau, les partis sont à proscrire et, si vraiment il n'y a pas moyen de détruire complètement des associations, il faut en multiplier le nombre et les rendre égaux. C'est la seule condition d'une véritable démocratie.

Conclusion:

Texte à nouveau bien construit:
§ 1 : la volonté générale est bonne mais on peut la tromper
§ 2 : le meilleur moyen de la tromper est de la transformer en volonté de tous
§ 3 et 4 : que faire pour l'éviter.
Pour Rousseau on peut dire que la volonté générale ne peut errer à condition qu'elle demeure générale c'est-à-dire qu'elle ne soit :

- ni trompée (fausse information);
- ni réduite à la volonté de tous (mais alors le pacte social n'existerait plus et il n'y aurait qu'un état de guerre permanent entre intérêts particuliers);
- ni divisée par l'existence d'associations.

Maintenant que l'on sait comment faire pour que la volonté générale ne se trompe pas, il reste à savoir quel sera son objet. Avant de la faire décider quelque chose encore fallait-il savoir si elle était habilitée à cela, si elle trouverait le vrai. Maintenant qu'on en est sûr, il reste à savoir quel est son champ d'action, quelles sont les bornes de son champ de décision. Bref, quelles sont les bornes du pouvoir souverain? Ce sera l'objet du chapitre suivant.
Reste cependant une question à poser à l'issue de ce chapitre? L'inexistence de tout parti, de tout groupe est-elle possible et souhaitable? Elle suppose une société sans classe mais existe-t-il des sociétés sans classe? Peut-il en exister? Ce n'est en effet que s'il n'y a pas de classe qu'il peut ne pas y avoir d'association. Rousseau ne voit pas que l'économie crée des groupes d'intérêt, que l'histoire forme spontanément des groupes. C'est là une critique fondamentale que la pensée contemporaine peut faire à Rousseau. Le rousseauisme repose sur l'illusion que la société sans classe. Or, là où il y a des classes l'absence de parti est dangereuse. Cf. Hegel. Sans parti, il n'y a rien pour défendre l'individu qui se retrouve seul face à l'état. Pas d'intermédiaire entre le tout et l'individu. Ce dernier ne peut être qu'écrasé.
Remarquons qu'historiquement cette méfiance contre les partis organisés a joué un rôle important dans les assemblées révolutionnaires. Mais la vie a été plus forte que la théorie : les Jacobins ont constitué un véritable parti politique.

RÉSUMÉ DES CHAPITRES 4 A 6.

Chapitre 4 : des bornes du pouvoir souverain.

Si L'État est une personne morale ayant pouvoir absolu sur tous ses membres, il n'en reste pas moins que les individus sont à la fois membres du Souverain et Individus. Rousseau dit que l'individu aliène au Souverain ce qui importe à l'usage commun. Ce qui est inutile à la communauté n'a pas besoin d'être aliéné. Il n'en reste pas moins que le Souverain décide ce qu'il est utile ou non d'aliéner.
Inversement, le Souverain ne peut obliger, ni même vouloir obliger, les individus à faire quelque chose d'inutile à la communauté.
Les engagements dans le Contrat étant mutuels, vouloir le bien pour autrui c'est le vouloir pour tous et si la volonté générale est toujours droite c'est que chacun veut son propre bonheur.
La volonté générale, par conséquent, ne peut s'appliquer à un particulier sans s'appliquer à un autre. Elle doit s'appliquer à tous, elle doit valoir pour tous.
Si, dès lors, il y a une difficulté, un conflit entre un particulier et la volonté générale, c'est-à-dire s'il y a un procès où l'un des partis est quelque particulier et l'autre le corps social, ce n'est évidemment pas la volonté générale qui peut trancher (car elle ne serait pas volonté générale mais volonté générale moins les volontés des particuliers qui lui sont opposés et donc volonté particulière).
La volonté générale ne peut trancher les affaires d'un particulier car ses compétences ne portent que sur ce qui est l'affaire de tous. Elle tranche, par exemple, sur la propriété mais non sur ma propriété.
Puisque le pacte social est un pacte égalitaire, tout acte de la volonté générale doit obliger et favoriser également tous les citoyens. Dès lors le souverain ne peut jamais en droit charger un sujet plus qu'un autre car alors l'affaire devient particulière et il n'est plus compétent.
La volonté générale est sans limite : en ce qui concerne les problèmes généraux, elle a tout pouvoir. Mais elle est bornée en tant que tous les problèmes ne sont pas de sa compétence, en tant qu'elle ne peut juger sur le particulier mais uniquement sur le général.
Pour le reste (ce qui concerne l'individu et ne nuit pas à l'intérêt général), l'individu en est parfaitement libre.
Les hommes ont donc avantage au contrat : ils conservent les avantages individuels et acquièrent les avantages sociaux. Leur vie est protégée, car ils l'ont donnée au Souverain afin qu'il la protège.

Mais, s'ils ont donné leur vie au souverain, celui-ci n'a-t-il pas le droit de vie et de mort sur eux ? c'est le thème du chapitre 5.

Chapitre 5 : du droit de vie et de mort.

Question de la peine de mort. Puisque décider la mort d'un individu semble être un acte qui porte sur le particulier, la volonté générale n'outrepasse-t-elle pas ses droits? L'homme n'a certes pas droit au suicide, dit Rousseau, mais il a droit de risquer sa vie pour la conserver (se jeter par la fenêtre pour échapper au feu est un droit).
En conséquence, puisque le contrat social a pour fin avouée la conservation des contractants, on peut, dans ce but, confier sa vie au souverain, même si ce n'est pas sans risque, au sens où donner sa vie c'est risquer qu'on vous la prenne en vous tuant.
Dans la mesure où la fin est la conservation de tous, si le Souverain juge que tel ou tel péril est utile à la conservation de tous, il a le droit de faire risquer leur vie aux individus (cas de la guerre, par exemple).
Si les individus se sont tous engagés dans le Contrat à œuvrer pour la conservation de leur vie, ils s'engagent dès lors, au cas où ils assassinent quelqu'un à accepter qu'on les prive de cette vie.
Certes les individus, en prenant cet engagement, ne veulent pas mourir. Ils prennent cet engagement pour garantir leur vie contre les autres qui, eux aussi, ont pris le même engagement, mais c'est une nécessité pour l'État d'exiger que les contractants prennent, vis-à-vis de lui, l'engagement de se soumettre à la mort si on les reconnaît comme assassins. En effet, la peine capitale étant la plus redoutable, elle est la plus propre à produire un effet d'intimidation.
De plus, le malfaiteur est rebelle contre, non pas telle ou telle loi, mais contre l'ordre civil tout entier. Tuer c'est attaquer l'État tout entier car l'ordre civil a pour but la conservation de la vie. Tuer c'est remettre en cause le principe de l'État, sa raison d'être. L'État devient alors un individu qui n'a qu'un moyen de défendre son existence : tuer celui qui l'attaque.
Dans une société fondée sur le respect de la vie, il n'est pas d'acte plus grave que l'assassinat.
Néanmoins, tuer quelqu'un étant un acte particulier (puisque cela porte sur un individu), ce ne sera pas de la compétence de la volonté générale mais du gouvernement.
Pour les autres méfaits que le crime, il suffira de retrancher l'individu de la société sans attenter à sa vie.

Chapitre 6 : de la loi.

S'il n'y a point de volonté générale sur un objet particulier, lorsque la volonté générale statue sur un objet général, il y a loi. Ce qu'on ordonne sur un objet particulier n'est pas une loi mais un décret.
En ce sens, la volonté générale peut statuer qu'il y aura des privilèges et même dire quelles sont les qualités requises pour les posséder mais ne peut jamais en donner un nominalement à tel ou tel individu particulier. C'est le peuple, et non quelque particulier, qui doit décider de la loi.
Problème : la volonté générale n'est juste que suffisamment informée c'est-à-dire éclairée par la raison. Or, lorsque la volonté générale naît du contrat social, les hommes sortent tout juste de l'état de nature. Ils sont donc encore des bêtes stupides et bornées que seules les « bonnes lois » peuvent rendre raisonnables.
Mais ils ne peuvent faire de bonnes lois sans être éclairés par la raison. Cercle vicieux.
Seules les bonnes lois peuvent rendre les hommes raisonnables et seuls les hommes raisonnables peuvent faire de bonnes lois. Il est impossible que des bêtes stupides et bornées puissent faire de bonnes lois.
Seule solution : les premières lois seront faites par quelqu'un d'autre que la volonté générale, par un législateur, afin de rendre les hommes raisonnables. Après quoi, les hommes devenus raisonnables, pourront promulguer eux-mêmes d'autres lois sans risque de se tromper et sans recours au législateur. Le législateur est celui qui va informer la volonté générale qui veut son bien mais ne le voit pas toujours. Il va lui faire voir.
Mais ce recours au législateur n'est-il pas dangereux ? si le législateur auquel on a recours est un homme violent, il peut en profiter pour devenir un despote et s'emparer du pouvoir. Comment l'éviter ? c'est le thème du chapitre 7.

CHAPITRE VII.

Le législateur est celui qui donne les lois à un peuple différent.
Ce chapitre est lié à deux thèmes :

- d'abord au thème de l'histoire ancienne (et il y a une prédilection de Rousseau pour l'histoire ancienne) ;
- ensuite une influence certaine de Machiavel et notamment du **Discours sur la première décade de Tite Live** où Machiavel décrit le Grand Caractère, c'est-à-dire le Prince, comme un homme hors du commun, demi-homme, demi-Dieu, légendaire. La différence entre Machiavel et Rousseau est que, si pour Machiavel le législateur doit s'emparer du pouvoir, pour Rousseau, au contraire, le Prince ne doit avoir aucun pouvoir.

Plan du chapitre :

- § 1 → caractère généraux du législateur.
- § 2 à 8 → statut temporaire et exceptionnel du législateur.
- Fin du texte → la nécessité d'un mensonge.

§1 — Lecture.

On remarque d'abord, dans ce paragraphe, un balancement entre l'état de l'homme et l'état de Dieu, entre humain et Dieu. Le législateur doit connaître l'homme (rappelons le souci de réalisme de Rousseau : prendre les hommes tels qu'ils sont) mais il ne faut pas qu'il soit homme (car sinon il suivra son intérêt particulier et ne sera qu'un despote dont on n'a jamais vu qu'il puisse conduire le pays conformément à la volonté générale).
« qui vit toutes les passions des hommes, et qui n'en éprouvât aucune » → éprouver les passions c'est justement agir selon ses passions et promulguer des lois qui seront l'expression d'une volonté particulière. Ne pas les éprouver c'est au contraire agir selon la raison et donc conformément à la volonté générale. Mais il faut voir les passions, car sinon on ne connaît pas l'homme tel qu'il est au sortir de l'état de nature et on ne peut adapter la législation à ce qu'il est.
« qui n'eût aucun rapport avec notre nature, et qui la connût à fond » → même raison. Il faut prendre les hommes tels qu'ils sont naturellement.
« dont le bonheur fût indépendant de nous, et qui pourtant voulût bien s'occuper du nôtre » → caractère désintéressé du législateur. S'il est intéressé, il risque d'agir selon sa volonté particulière. Il ne doit donc avoir aucun intérêt dans la Cité tout en s'occupant de notre bonheur. Philanthrope.
« qui, dans le progrès des temps se ménageant une gloire éloignée, pût travailler dans un siècle et jouir dans un autre. » → le législateur accepte de donner des lois aux hommes, de construire une œuvre dont les fruits sont à venir. Il vit dans son siècle mais sa gloire viendra plus tard, dans un autre siècle.
« Il faudrait des dieux pour donner des lois aux hommes » → les hommes sont incapables de se donner des lois. Ici, Rousseau souligne lui-même le caractère utopique de ce recours au législateur et cette phrase est un aveu d'impuissance.

§ 2 — Lecture.

Caligula → cf. Livre 1 chap. 2. Caligula partait du fait qu'il y a des chefs et des sujets pour en déduire la supériorité de nature des premiers sur les seconds.
Platon → allusion au **Politique** où Platon définit le philosophe roi comme un pasteur d'hommes. Dans **Le Politique,** Platon s'attache à montrer la difficulté d'être roi. L'homme royal possède le savoir véritable, ce qui n'est certes pas à la portée de tout le monde. Platon se fait une haute idée du pouvoir royal. Le roi serait dans le monde, s'il existait et si le gouvernement parfait pouvait se produire hors des idées, comme un des dieux dont parle Rousseau.
Cependant l'homme royal ou le prince de Caligula se distinguent du législateur de Rousseau en tant que le législateur ne sera pas un prince, ne sera pas un roi, ne détiendra pas le pouvoir.
Or, dit Rousseau, s'il est difficile d'être prince, il sera encore plus difficile d'être législateur puisque le Prince ne fait qu'appliquer les lois.
Ici Rousseau joue sur les similitudes et les différences de sa conception avec celle de Platon. Platon disait l'art du prince difficile (similitude). L'art du législateur l'est d'autant plus, car le prince ne fait qu'appliquer les lois (différence : pour Platon, le prince est en même temps législateur, alors que pour Rousseau il ne l'est pas).
Chez Rousseau, le législateur propose des lois
le Souverain en décide → chez Platon, un seul personnage.
le prince les applique.
Pour Rousseau, le prince ne fait qu'exécuter la loi. Il est membre du gouvernement qui détient le pouvoir exécutif. En aucun cas il ne promulgue les lois, sinon il serait un despote imposant sa volonté

particulière, et nous verrons qu'il ne faut, en aucun cas, que le législateur ne promulgue ou applique les lois.
Allusion à Montesquieu, **Grandeur et décadence des Romains**, chap. 1 : rétroaction entre institutionnalisation et formation des princes selon l'institution. Le législateur fait les institutions qui font les rois.

§ 3 — Lecture.

Dans ce paragraphe, Rousseau tend à montrer que l'entreprise du législateur est une entreprise presque impossible. Elle suppose, en effet, une forme supérieure d'homme, une inspiration créatrice de génie. Il s'agit de convertir l'homme de nature en homme de l'homme. Il faut que s'opère une conversion complète ou ce tout indépendant qu'est l'individu devienne partie dépendante du tout social. Le problème est donc celui de la dénaturation complète de l'homme jusque dans sa puissance. Rappelons que pour Rousseau le législateur intervient pour l'édictions des premières lois fondamentales alors que les hommes sortent à peine de l'état de nature et sont donc encore des bêtes stupides et bornées incapables de se donner des lois. Dans de telles conditions, tout reste à faire pour faire de l'homme naturel un homme social.
Il faut altérer la constitution de l'homme : Rousseau, dans l'**Émile**, montre l'opposition absolue entre l'état de nature et la société établie par le contrat. Le vice d'une société antérieure au contrat est justement qu'elle n'altère pas la nature de l'homme dont les tendances, saines dans l'état de nature, deviennent des défauts si elles subsistent à l'état social.
Il faut *« substituer une existence partielle et morale à l'existence physique et indépendante que nous avons tous reçue de la nature »* → cf. **Émile**. L'homme naturel est tout pour lui (pour soi-même), il est l'unité numérique, l'entier absolu qui n'a de rapport qu'à lui-même ou à son semblable. L'homme civil n'est qu'une unité fractionnaire qui tient au dénominateur et dont la valeur est dans son rapport avec l'entier qu'est le corps social. Les bonnes institutions sont celles qui savent ôter à l'homme « son existence absolue pour lui en donner une relative et transporter le Moi dans l'unité commune c'est-à-dire dans le Moi social ». Ce passage de l'individualité au tout est aussi passage de la dimension purement physique de l'état de nature à la dimension morale de l'état social.
« Il faut, en un mot, qu'il ôte à l'homme ses forces propres pour lui en donner qui lui soient étrangères, et dont il ne puisse faire usage ... au plus haut point de perfection qu'elle puisse atteindre. » La dénaturation complète de l'homme s'accompagne d'une dénaturation jusque dans sa puissance : la force morale donnée par la justice doit prendre la place de la force naturelle et physique. Il faut que le tout de la force publique soit égal et même supérieur à la somme des forces naturelles des individus. Rappelons que, si l'on a quitté l'état de nature, c'est que les forces qui nuisent à la conservation dans cet état l'emportent sur celles que chaque individu peut employer pour s'y maintenir. Il faut que les hommes forment par agrégation une somme de forces qui puisse l'emporter sur la résistance. Dès lors la somme totale doit être la plus grande possible, voire être plus grande que la simple somme des forces individuelles. Plus la force sociale est grande, plus la législation est bonne. Il y a plus de force dans la totalité que dans l'addition de tout ce qui est constitutif du tout. La force supplémentaire est la force de la raison.

§ 4 — Lecture.

Le législateur est un *« homme extraordinaire dans l'État »*. Qu'est-ce à dire ? cela veut dire qu'à toutes les caractéristiques des autres membres de l'État il fait exception. Exceptionnalité aussi bien dans sa personnalité (cf. § 1) que par sa fonction.
Ce que fait cet homme comme législateur n'est pas un acte de volonté générale ni un acte de gouvernement. Il n'est ni souverain, ni magistrat (ni gouvernant, ni prince). Il n'entre pas dans la constitution, car son action est pré-constitutionnelle. Il existe avant toute constitution. Par conséquent, dire que son emploi est exceptionnel veut dire aussi qu'il est temporaire. Cela n'existe qu'une fois (pour les premières lois qui sont aussi les lois fondamentales). Ensuite, on n'aura plus besoin de législateur.
Le législateur a une fonction marginale mais transcendante (fonction supérieure).
Paradoxe, *« celui qui commande aux hommes ne doit pas commander aux lois »*, et inversement. Celui qui commande aux lois est le législateur. Or il ne participe pas à la Souveraineté, à la volonté générale en tant qu'elle se manifeste dans la loi. Donc le commandement qu'il exerce sur les lois se distingue de l'acte par lequel le souverain les édicte. En quoi consiste-t-il donc ? Le législateur est celui qui voit le bien du peuple et le lui indique sans détenir aucun pouvoir quant à l'exécution de ses préceptes. Proposant les lois, il est aussi celui qui les rédige. Or celui qui rédige les lois ne doit avoir aucun droit législatif. Le droit législatif (pouvoir d'accepter ou de refuser les lois, pouvoir d'en promul-

guer de nouvelles ou d'en abroger d'anciennes) est un droit incommunicable même lors de la naissance d'une société, lorsque le législateur est encore nécessaire, car la volonté générale est inaliénable.
Le législateur doit être impuissant. Ses pouvoirs sont limités. Le législateur est exclu du souverain. Son rôle doit se borner à éclairer le corps politique comme peuple souverain mais il ne doit pas décider à sa place, ce qui serait réintroduire l'arbitraire d'une volonté particulière. Cf. *« autrement ses lois, ministres de ses passions, ne feraient souvent que perpétuer ses injustices, et jamais il ne pourrait éviter que des vues particulières n'altérassent la sainteté de son ouvrage »*. Le législateur a une position singulière et originale au cœur du Contrat social, car il se voit exclu du Souverain, précisément pour que l'autorité du Souverain puisse être maintenue.
Le législateur n'est pas celui qui promulgue les lois mais celui qui indique au peuple souverain celles qui sont bonnes pour lui. Dès lors, il permet de prévenir l'errance de la volonté générale (cf. Chap. 3 Livre II *« On veut toujours son bien mais on ne le voit pas toujours »*) tant que les hommes ne sont pas suffisamment raisonnables (et ils ne le sont pas, au sortir de l'état de nature).
C'est donc du concours du souverain et du législateur que naît une loi. Celle-ci est un acte, l'acte de la volonté générale , éclairée par le législateur. Remarquons au passage que le rôle du législateur comme conseiller n'est guère éloigné du rôle du philosophe auprès du roi ou du peuple roi, chez Kant. La volonté générale voulant son bien mais ne le voyant pas toujours, c'est le peuple roi incapable de libre jugement.
Sainteté de l'ouvrage du législateur → n'étant pas possesseur du pouvoir, il n'altère pas son œuvre par la prise en compte de quelque intérêt particulier.

§ 5 — Lecture.

Rousseau recourt ici à l'histoire ancienne et moderne pour donner des exemples montrant que le législateur ne peut être sans inconvénient souverain.

- ou les législateurs se sont efforcés de ne pas être rois : cas de Lycurgue. En réalité, la lecture de Plutarque ne prouve nullement que Lycurgue ait *« abdiqué de la royauté »*, quand il voulut donner des lois à Spartes. Il était le tuteur du roi, son neveu, et se contenta de s'éloigner pour aller à Candie, en Asie, avant de changer les lois de Spartes.
- ou le roi fait appel à des étrangers pour être législateurs. Genève fit appel à Calvin. L'allusion ici porte sur son rôle politique et non sur son rôle de théologien que Rousseau condamnera dans **Lettres de la Montagne**. Remarquons que les Polonais et les Corses en firent autant puisqu'ils firent appel à Rousseau, qui rédigea pour ces deux pays un projet de Constitution.

Si l'histoire montre donc que les cités sages firent en sorte que législateur et roi ne soient pas confondus, elle montre aussi que celles qui firent le contraire virent naître des tyrannies → cas des decemvirs qui, à l'origine, ne devaient être que législateurs mais qui se retrouvèrent bientôt seuls maîtres de Rome, surtout à partir de la seconde année de leur pouvoir.

§ 6 — Lecture.

Même les decemvirs qui firent un usage tyrannique des lois dont ils étaient à la fois législateurs et promulgateurs, respectèrent néanmoins les Romains comme sources de législation. À la fin de leur première année de leur pouvoir, ils affichèrent les tables de lois au forum pour que les citoyens romains puissent proposer des améliorations (certes revues ensuite par les decemvirs avant d'être approuvées par le Sénat).
§ 7 — Lecture.

Le législateur élabore les lois fondamentales mais ne décide pas de leur promulgation ou non. Il est entendement mais seule la volonté générale décide (est volonté). De la législation, c'est le peuple lui-même qui décide.
Cf. Chap. 15, livre III : *« Toute loi que le Peuple en personne n'a pas ratifiée est nulle »*. C'est le peuple qui ratifie et pour cela délibère. Le législateur n'a d'autre rôle que d'informer un peuple non encore raisonnable mais c'est le peuple qui décide. Le peuple peut voter seul car il est bien informé par le législateur (il ne veut pas seulement son bien, il le voit).
Le législateur ne peut avoir d'autre pouvoir que celui-là, car la Souveraineté est inaliénable. Cf. Livre II, Chap. 1 : il est impossible qu'on ait quelque garantie que l'accord qui peut se réaliser par hasard entre une volonté particulière (celle du législateur) et la volonté générale soit durable et constant. Il n'y a dès lors qu'un moyen de le savoir : faire voter le peuple en écartant les partis et les brigues, c'est-à-

dire en s'assurant la liberté des suffrages, de façon à voir si la volonté générale veut ce que le législateur propose. Le peuple bien informé par le législateur ne peut pas, dès lors, ne pas voter son bien.

§ 8 — Lecture.

Double difficulté qui va attirer dans la troisième partie l'artifice du recours à la religion :

- d'un côté l'entreprise est au-dessus du pouvoir d'un homme (puisque Rousseau a dit que seul un Dieu pouvait être législateur)
- d'un autre côté le législateur n'a pas de pouvoir, au contraire, par exemple, du philosophe roi.

Ce sont ces deux aspects qui nécessitent le recours à la religion.

§ 9 — Lecture.

Ici se pose le problème de la communication. Il y a, en réalité, une grande distance entre l'entendement du législateur et l'imaginaire du peuple qui, rappelons-le, sort de l'état de nature, de l'état de bête stupide et bornée. Il y a décalage absolu entre la conscience et les formes de pensée du peuple et la pensée du législateur. Le peuple, à peine sorti de l'état de nature, ne comprend ni l'abstraction, ni la généralité. Le peuple est encore englué dans la particularité. Il ne pense que le particulier, il n'a pas l'aptitude à comprendre que c'est dans l'abstraction qu'est le meilleur. Le peuple n'a pas la familiarité de l'abstraction.
En fait, la difficulté qu'a le législateur à se faire comprendre est la raison même pour laquelle on a recours à lui. C'est parce que les hommes sortis de l'état de nature sont encore des animaux stupides et bornés incapables de voir leur biens qu'on a recours au législateur puisqu'aussi bien seules les lois sociales déjà existantes les rendront raisonnables et leur permettront de ne plus avoir recours au législateur.
Mais pour éclairer le peuple qui, même dans l'étape du législateur, décide en dernière instance des lois, le législateur doit informer ce peuple (puisqu'il supplée à leur raison déficiente). Mais, puisqu'ils ne sont pas raisonnables, il ne peut les informer au moyen de la raison. Ainsi, si le peuple ne voit pas son bien parce qu'il n'est pas encore raisonnable, le législateur ne peut l'informer de son bien au moyen de cette raison qu'il n'a pas puisque seules les lois la lui donneraient.
Cercle vicieux → pour comprendre le législateur parlant raisonnablement il faudrait déjà des lois. Mais pour qu'il y ait ces lois, il faut comprendre le législateur.
Les hommes ont besoin du législateur parce qu'ils ne sont pas raisonnables mais s'ils ne sont pas raisonnables ils ne peuvent comprendre le législateur.
Comment échapper à ce cercle sans fin ? *« Ainsi donc le législateur ne pouvant employer ni la force ni le raisonnement, c'est une nécessité qu'il recoure à une autorité d'un autre ordre, qui puisse entraîner sans violence et persuader sans convaincre »*. Il faut recourir à une autre autorité qui persuade sans convaincre (c'est-à-dire qui entraîne l'adhésion sans que la raison intervienne) et qui soit sans violence. Cet ordre, à la fois distinct de la violence et de la raison, c'est l'ordre des représentations et sentiments religieux : on va faire croire que les lois ont une origine divine. En fait, ce n'est bien sûr pas le cas. Le faire croire n'est qu'un moyen adapté au niveau inférieur de la pensée du peuple, aux limites de son entendement, pour obtenir qu'il accepte de se plier aux lois. Mais ce n'est pas Dieu mais un homme (même s'il est surhumain), le législateur, qui est l'origine des lois et c'est la volonté générale, fondée sur le Contrat indépendant de la religion, qui en fait des réalités.

§ 10 — Lecture.

Ce que Rousseau veut obtenir, parce que telle est la condition de la liberté, c'est que les lois civiles s'imposent aux hommes avec la même nécessité impersonnelle que les lois physiques, si bien que, s'y pliant, ils aient le sentiment de n'obéir à aucune volonté particulière c'est-à-dire d'être libre, car la dépendance des choses n'est pas contraire à la liberté. Pour cela il faut que les lois passent pour des actes de la volonté divine, la même que celle par laquelle s'est formé l'homme, l'organisme humain. La volonté de Dieu, ainsi conçue, est la plus proche d'une volonté impersonnelle.
Les hommes restent donc libres. Il n'y a pas contrainte violente.
Les hommes sont persuadés. La foi n'est pas de l'ordre de la raison.
Il faut donc recourir à la sacralisation des lois, faire apparaître une origine divine du législateur. Du reste ce ne paraîtra pas absurde aux yeux du peuple, car cela cadrera bien avec la grandeur du législateur. Son œuvre est quasi divine et il n'est donc pas scandaleux de recourir aux dieux. Mais, para-

doxalement, ce n'est pas à cause de sa grandeur seule qu'il est logique de recourir aux dieux, c'est surtout à cause de son impuissance (il ne peut se faire comprendre autrement).

§ 11 — Lecture.

Raison sublime → raison infinie. Incommensurabilité entre l'ordre de la législation et l'ordre des préoccupations humaines toujours en deçà. Problème de crédibilité du législateur aux yeux de ceux qui ne le croiraient pas sans cet artifice. Cependant, Rousseau ne veut pas que l'œuvre la plus haute, celle du législateur, ne puisse s'accomplir qu'aux moyens de subterfuges et que le législateur doive être un imposteur. Ce ne sont pas de *« vains prestiges »* qui seront le signe et la garantie de sa mission. Il est à la portée de n'importe qui d'être un charlatan mais les charlatans ne viennent pas au bout de leur mission, n'accomplissent pas leur mission.
« La grande âme du législateur est le vrai miracle qui doit prouver sa mission ». Grande âme ici signifie sagesse, intelligence, prévision, imagination réaliste, toutes ces qualités portées et possédées à un degré surhumain. Seul le législateur doué de grande âme réussira à venir au bout de sa mission et non le charlatan car, à l'opposé du charlatan, le législateur est (malgré l'utilisation religieuse) quelqu'un qui agit selon la raison et, justement, ce qui est durable c'est le rationnel. Ce n'est qu'après des siècles qu'on reconnaît le législateur dans le caractère durable de son œuvre.
Allusion aux tables de pierre, achats d'oracle etc. Rousseau suit ici l'interprétation, très fréquente dans la philosophie des Lumières, des oracles antiques (cf. à ce propos Fontenelle, Voltaire, d'Holbach etc.)
Référence aux législateurs théocratiques : la loi judaïque est l'œuvre de Moïse qui disait s'inspirer de Dieu (pour Rousseau, ce n'est donc pas Dieu qui a inspiré Moïse mais, en législateur habile, il a eu recours à Dieu).
L'enfant d'Ismaël : il s'agit de Mahomet.
« L'orgueilleuse philosophie » dont parle ici Rousseau fait allusion à la tragédie de Voltaire, **Mahomet**, où celui-ci taxe d'imposture ce qui, pour Rousseau, est une manifestation de génie.
Aveugle esprit de parti : il s'agit sans doute ici d'une allusion à l'église catholique.

§ 12 — Lecture.

Warburton : théologien anglais mort en 1770, auteur d'un traité sur **l'Alliance de l'Église avec l'État** et qui voulait démontrer qu'il y avait une authentique mission divine de Moïse. Rousseau ne veut pas justifier la théocratie (gouvernement par les dieux). Le recours à la religion n'est qu'une fiction du législateur. Ce n'est pas Dieu qui donne les lois. On se sert de la religion pour un jour pouvoir s'en passer, lorsque les peuples seront suffisamment raisonnables pour n'avoir plus besoin d'un législateur.

Conclusion.

Cette intervention du grand homme dans la société du Contrat Social est, en somme, assez inattendue. Sans doute, dans le **Second Discours**, Rousseau laissait entendre que, pour rendre les lois sacrées aux yeux des hommes il faudrait peut-être faire appel à la religion. Mais la théorie du Contrat Social avait précisément pour objet d'apporter une autre solution, purement laïque. Ce qui frappe dans le Contrat c'est que la création du monde civil procède d'une démarche collective. C'est le corps politique qui se crée lui-même. Avec le législateur c'est un tout autre principe qui apparaît : le principe de l'individu supérieur au groupe qui vient compromettre toute la logique de la théorie.
En fait, ce recours au législateur vient d'une contradiction de la théorie rousseauiste du contrat. C'est parce qu'il a supposé que l'État a été fondé par un acte volontaire de tous les membres d'une société cherchant une solution rationnelle aux difficultés de l'état de nature qu'il se heurte à une difficulté : comment des êtres sortis de l'état de nature peuvent-ils faire des lois raisonnables alors que seule la société crée la raison ? Cette contradiction tient au fait que la société bonne ne peut naître, pour Rousseau, que d'un acte de raison. Alors, il devra recourir au législateur. Ainsi, paradoxalement, alors que Rousseau, en démocrate convaincu, pense que le peuple peut gérer lui-même ses affaires, il en vient à croire que le peuple qui n'a pas l'habitude de la liberté est un enfant facile à tromper. Et Rousseau se retrouve d'accord avec les conceptions de d'Holbach qu'il déteste : le législateur doit veiller au bonheur du peuple incapable d'y pourvoir lui-même. Rousseau est finalement un pessimiste : il faut par la religion tromper le peuple pour son bien. La théorie du contrat social est pessimiste. Le législateur lui-même est présenté comme utopique : *« il faudrait des dieux pour donner des lois aux hommes »*.
Le défaut du contrat social vient de ce que l'établissement de la société civile ne naît pas de l'évolution même de la société mais d'une raison descendue du ciel qui impose la liberté.

Quoiqu'il en soit le législateur est une fiction qui n'existe qu'à la naissance de la cité. Une fois ces lois données et le peuple les ayant votées puisque l'artifice religieux les lui a fait voir comme bonnes, le peuple devient raisonnable et capable de s'informer lui-même ; le législateur, son œuvre accomplie, quitte la société juste. Tout serait parfait si le législateur n'était pas un demi-dieu …

RESUME DES CHAPITRES 8 A 12.

Les chapitres 8 à 10 concernent tous trois le peuple.
Chapitre 8 → problème de la nature du peuple.
Chapitre 9 → territoire occupé par le peuple.
Chapitre 10 → peuple considéré du point de vue démographique.

Chapitre 8 : du peuple.

S'il faut prendre en compte, comme il a été dit, les hommes tels qu'ils sont, il faut tenir compte du peuple tel qu'il est avant d'instituer les lois. Il y a des peuples qui peuvent être légiférés et d'autres non.
L'intervention du législateur ne peut se faire sur n'importe quel peuple ni, sur un peuple, à n'importe quel moment. La docilité est plus grande chez les jeunes peuples que chez des anciens qui ne peuvent être corrigés. Il est des peuples qui n'ont pas de jeunesse : y ont été précocement établies de mauvaises coutumes.
Si certains peuples sont trop corrompus pour avoir une bonne législation, il y a des crises, des révolutions qui peuvent opérer une véritable renaissance et faire réapparaître la jeunesse du peuple et permettre de nouvelles lois bonnes. Mais ce sont des cas particuliers et, de toute façon, cela ne peut intervenir qu'une fois. Si on peut passer de la barbarie à la liberté (c'est-à-dire de l'absence de peuple à la constitution d'un peuple), on ne peut reconquérir la liberté qu'on a laissé perdre.
Lorsqu'on a été habitué à la liberté, on peut difficilement y renoncer, mais c'est également le cas lorsqu'on a été habitué à l'esclavage. (Cf. ,au plan individuel, la description de l'esclave tellement habitué à ses fers qu'il en aime son esclavage).
Il ne faut pas prétendre donner une bonne législation à un peuple qui vient de naître (immature, barbare) , mais il ne faut pas non plus le prendre trop tard. Ni enfance (parce que les barbares ne peuvent se conduire raisonnablement), ni vieillesse (trop tard car ils sont habitués à l'esclavage). Il faut que les individus veuillent une bonne législation (suffisamment mûrs pour cela) mais il faut le faire aussitôt qu'ils le veulent, car après il sera trop tard.
La législation doit être conforme à la nature d'un peuple et doit intervenir quand le peuple est encore jeune et docile, ce qui ne veut pas dire enfant. Le législateur doit être assez perspicace pour trouver le bon moment.

Chapitre 9 : suite.

Il est nécessaire qu'il y ait un optimum territorial. Le territoire national ne doit pas être trop grand (car il est difficile de gouverner un grand nombre d'individus qui risquent de ne pas avoir suffisamment d'intérêts communs), ni trop petit (car il deviendrait difficilement défendable en cas d'attaque d'États plus importants).
Les États trop grands coûtent cher à gouverner (et les impôts sont plus importants) car il y a beaucoup d'échelons intermédiaires entre l'individu et l'État. De plus, il est difficile de faire respecter les lois et le peuple aime moins ses chefs qu'il ne connaît pas (plus on est nombreux, moins on se connaît). Il y a beaucoup plus de risques de divergences entre les provinces (à l'époque, il n'y a ni poste, ni téléphone).
Un État trop petit sera vite absorbé par les peuples voisins.

Chapitre 10 : suite.

Le nombre d'habitants doit être en rapport avec la superficie du territoire national. Il doit y avoir assez de terrains pour nourrir tout le monde mais pas plus. S'il y a trop de terrains, la garde est coûteuse et les voisins vont vouloir les prendre. S'il n'y en a pas assez, on dépend des voisins et on va vouloir les attaquer.
Ce rapport homme / territoire peut varier

- en fonction de la fertilité des sols ;
- en fonction des climats ;

- en fonction des tempéraments (certains ont plus de besoins que d'autres) ;
- en fonction de la fécondité des femmes (question de la prévision démographique) ;
- en fonction de la nature du terrain (montagneux, proximité avec la mer qui permet la pêche …)

Le tout est qu'il n'y ait nulle famine ni discorde sans quoi les peuples sont vulnérables à la guerre et surtout manquent de raison et acceptent de mauvaises lois. La faim et le désordre troublent la raison. Peur.
Rousseau conclut alors sur les conditions d'une bonne législation.

Chapitre 11 : des divers systèmes de législation.

La fin d'une bonne législation est la liberté et l'égalité, les deux étant liés. Égalité non absolue de richesse (il suffit que l'inégalité ne soit pas trop grande). C'est parce que la force des choses tend à instaurer l'inégalité que la législation doit la maintenir.
Mais les moyens utilisés pour atteindre cette double fin (liberté, égalité) doivent varier en fonction des situations locales. Selon la topographie, l'économie doit varier ainsi que selon les caractères ethniques des habitants. Il faut que le législateur réalise l'harmonie entre les rapports naturels et les lois. Pas un seul modèle. Il faut trouver celui qui convient.

Chapitre 12 : division des lois.

Il y a plusieurs sortes de lois.

- Les lois fondamentales règlent les relations du tout au tout.
- Les lois civiles règlent les relations des membres entre eux ou des membres avec le corps tout entier. S'ils ne doivent pas trop dépendre des autres membres, il importe qu'ils dépendent du tout.
- Les lois criminelles règlent les relations entre l'homme et la loi (pour punir ceux qui ne la respectent pas).
- Les mœurs ou coutumes sont au cœur des individus et permettent aux autres lois d'exister. Législation invisible, non codifiée, qui réside dans le souci, propre à chacun, de respecter la loi (cf. introduction : *dictamen* de la conscience. Conscience bonne en chacun de nous permet les lois).

Les livres I et II ont été consacrés au problème de la souveraineté, instance législative. Les deux livres suivants sont consacrés au problème du gouvernement, instance exécutive de la société du contrat.

INDEX

A

amour de soi 4, 6, 16, 34, 44, 47

B

Bossuet 14, 15, 16, 21, 22

C

Contrat 2, 3, 5, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 17, 31, 32, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 51, 53, 57, 60, 62, 63

D

Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes 2, 4, 14, 47
droit de premier occupant.....46, 47, 48
droit divin.....18, 21, 22
droit du plus fort15, 19, 20, 21, 22, 23, 29, 30, 32, 37, 47, 49

E

esclave.....4, 14, 18, 19, 24, 25, 26, 29, 30, 63
état de nature 3, 4, 5, 6, 7, 9, 13, 14, 17, 19, 20, 23, 26, 27, 32, 33, 34, 35, 37, 38, 39, 41, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 58, 59, 60, 61, 63

G

Grotius.....15, 17, 18, 23, 25, 28, 29, 31, 32

H

Hobbes 17, 18, 23, 24, 26, 33, 37

L

l'état de nature 49
liberté civile 14, 25, 27, 41, 43, 45
liberté naturelle .. 7, 14, 15, 16, 17, 27, 32, 36, 41, 43, 44, 45
Locke 15, 25
loi10, 15, 16, 20, 22, 23, 24, 27, 33, 39, 40, 41, 45, 49, 50, 51, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 64
lois . 12, 13, 32, 33, 34, 39, 40, 41, 42, 45, 46, 49, 50, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64

N

nature . 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 58, 59, 60, 61, 63, 64

P

Pascal 19, 21
pitié 3, 4
possession6, 10, 27, 29, 35, 38, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51
propriété... 5, 6, 24, 25, 27, 33, 35, 38, 43, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 57

S

Second Discours ..... *Voir* Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes
souverain.... 13, 16, 23, 25, 30, 32, 36, 40, 41, 42, 43, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 56, 57, 60, 64

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION A LA LECTURE DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU. 2

I Éléments biographiques. 2

II La philosophie de Rousseau. 3

I Thème de la nature bonne. 3

II La nature dénaturée. 5

III Thème de la philosophie politique. 6

IV Thème de la théorie de l'éducation 8

V Thème de la religion naturelle 8

Conclusion. 9

III Le Contrat Social et la philosophie politique. 10

I Place du Contrat Social dans l'œuvre politique de Rousseau. 10

II Conditions d'élaboration du Contrat Social. 10

PLAN DU CONTRAT SOCIAL. 12

LIVRE I 13

INTRODUCTION 13

1er § — Lecture. 13
2ème § — Lecture. 13
3ème § — Lecture. 13

CHAPITRE I. 14

§ 1 — Lecture. 14
§ 2 — Lecture. 15

CHAPITRE II. 15

1) Problème de la famille: 15
§ 1 — Lecture. 16
§ 2 — Lecture. 16
§ 3 — Lecture. 16
2) Problème de l'esclavage. 17
§ 4 — Lecture. 17
§ 5 — Lecture. 17
§ 6 — Lecture. 17
§ 7 — Lecture. 18
§ 8 — Lecture. 18
§ 9 — Lecture. 18
Conclusion. 19

CHAPITRE III. 19

§ 1 — LECTURE. 19
§ 2 — LECTURE. 20
§ 3 — LECTURE. 21
§ 4 — LECTURE. 22
CONCLUSION. 22

CHAPITRE IV. 23

§ 1 — LECTURE. 23
1) NUL NE PEUT ALIÉNER SA LIBERTÉ À UN AUTRE HOMME. 23
§ 2 — LECTURE. 23
§ 3 — LECTURE. 24
§ 4 — LECTURE. 24
§ 5 — LECTURE. 25
§ 6 — LECTURE. 25
2) L'ESCLAVAGE NE PEUT SE JUSTIFIER PAR LA GUERRE. 26
§ 7 — LECTURE. 26
§ 8 — LECTURE. 26
§ 9 — LECTURE. 27
§ 10 — LECTURE. 27
§ 11 — LECTURE. 28
§ 12 — LECTURE. 28
§ 13 — LECTURE. 29
§ 14 — LECTURE. 29

CHAPITRE V. 29

§ 1 — LECTURE. 30
§ 2 — LECTURE. 32
§ 3 — LECTURE. 32

CHAPITRE VI. 33

1) LE PROBLÈME FONDAMENTAL. 33
§ 1 — LECTURE. 33
§ 2 — LECTURE. 34
§ 3 — LECTURE. 35
§ 4 — LECTURE. 35
2) CLAUSE DU PACTE SOCIAL, SON ÉNONCÉ. 36
§ 5 — LECTURE. 36
§ 6, 7 ET 8 — LECTURE. 37
§ 9 — LECTURE. 38
3) CONSÉQUENCES DU PACTE SOCIAL. 39
§ 10 — LECTURE. 39
CONCLUSION. 40

CHAPITRE VII. 40

1) ENGAGEMENT INDIVIDUEL DANS LE CONTRAT. 41
§ 1 — LECTURE. 41
§ 2 — LECTURE. 41
2) LE CARACTÈRE ABSOLU DU SOUVERAIN. 42
§ 3 — LECTURE. 42
§ 4 — LECTURE. 42
§5 — LECTURE DU §. 42
3) EXAMEN DES ACTIONS DU SOUVERAIN SUR L'INDIVIDU. 43
§ 6 ET 7 — LECTURE DU §. 43
§ 8 — LECTURE. 43
CONCLUSION. 43

CHAPITRE VIII. 43

§ 1 — LECTURE. 44
§ 2 — LECTURE. 45

§ 3 — LECTURE. 45
CONCLUSION. 46

CHAPITRE IX. 46

§ 1 — LECTURE. 46
§ 2 — LECTURE. 47
§ 3 — LECTURE. 48
§ 4 — LECTURE. 48
§ 5 — LECTURE. 49
§ 6 — LECTURE. 49
§ 7 — LECTURE. 50
§ 8 — LECTURE. 50
CONCLUSION DU CHAPITRE. 51
CONCLUSION DU LIVRE I. 51

LIVRE II. 51

RESUME DES CHAPITRES 1 ET 2. 51

CHAPITRE 1 : LA SOUVERAINETÉ EST INALIÉNABLE. 51
CHAPITRE 2 : LA SOUVERAINETÉ EST INDIVISIBLE. 52

CHAPITRE III. 52

§ 1 — LECTURE. 52
§ 2 — LECTURE. 53
§ 3 ET 4 — LECTURE. 54
CONCLUSION: 57

RÉSUME DES CHAPITRES 4 A 6. 57

CHAPITRE 4 : DES BORNES DU POUVOIR SOUVERAIN. 57
CHAPITRE 5 : DU DROIT DE VIE ET DE MORT. 58
CHAPITRE 6 : DE LA LOI. 58

CHAPITRE VII. 58

§1 — LECTURE. 59
§ 2 — LECTURE. 59
§ 3 — LECTURE. 60
§ 4 — LECTURE. 60
§ 5 — LECTURE. 61
§ 6 — LECTURE. 61
§ 7 — LECTURE. 61
§ 8 — LECTURE. 62
§ 9 — LECTURE. 62
§ 10 — LECTURE. 62
§ 11 — LECTURE. 63
§ 12 — LECTURE. 63
CONCLUSION. 63

RESUME DES CHAPITRES 8 A 12. 64

CHAPITRE 8 : DU PEUPLE. 64
CHAPITRE 9 : SUITE. 64
CHAPITRE 10 : SUITE. 64
CHAPITRE 11 : DES DIVERS SYSTÈMES DE LÉGISLATION. 65
CHAPITRE 12 : DIVISION DES LOIS. 65

INDEX. 66

TABLE DES MATIERES 67