

Comment forcer quelqu'un à être libre ?

Une interprétation de la formule paradoxale de Rousseau dans le *Contrat social*

Introduction

Je rappelle d'abord brièvement le cadre bien connu. Le chapitre 6 du *Contrat social* explique que, une fois que les hommes se sont mutuellement engagés les uns envers les autres, qu'ils ont mis en commun toute leur personne, ils constituent un corps, nouveau et artificiel, un *corps social*. Il faut entendre par là que, de même que l'individu, ou homme particulier, dispose d'un intérêt et d'une volonté particulière pour réaliser cet intérêt qui lui est propre ; de même, l'ensemble des citoyens, formant une nouvelle unité, a aussi un intérêt, c'est-à-dire a le souci de faire son bien, et d'une volonté pour réaliser cet intérêt. De plus, la volonté du corps social, appelée volonté générale, s'incarne dans la loi, conçue et votée par le pouvoir souverain, et qui dès lors s'applique sans aucune discussion ou hésitation possible à l'ensemble des citoyens : puisque les citoyens ont eux-mêmes, directement, participé à son élaboration.

La première conséquence de cela, c'est que les citoyens deviennent en même temps des sujets. En cela ils doivent soumettre, subordonner, étouffer, en un mot anéantir leur volonté particulière pour mieux lui substituer la volonté générale. Voici donc ce qu'écrit Rousseau à la fin du livre 7 : « *Quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps : ce qui ne signifie pas autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre* ».

Bien sûr, cette formule est volontairement paradoxale et provocatrice. N'est-on pas libre justement dès lors que personne ne nous *force*, c'est-à-dire que personne ne nous contraint par l'application de la force à agir contre notre volonté particulière propre ? Dès le chapitre 3 du livre I, il a insisté sur le fait que « *la force est une puissance physique* » et que « *céder à la force est un acte de nécessité, non de volonté* ». Autrement dit, l'application de la force sur quelqu'un serait par essence, une tentative de nier sa liberté.

Et la question se pose à nouveau, presque de la même manière, dans le chapitre 2 du livre IV du *Contrat social*. Rousseau a tout à fait conscience de manipuler un paradoxe délicat quand il écrit (p. 440) : « *Mais on demande comment un homme peut être libre, et forcé de se conformer à des volontés qui ne sont pas les siennes. Comment les opposants sont-ils libres et soumis à des lois auxquelles ils n'ont pas consenti ?* »

Je voudrais essayer de répondre avec Rousseau à cette question, en abordant successivement trois points.

- D'abord, tâcher de comprendre de quelle liberté il s'agit au juste dans cette affirmation, en précisant ce que Rousseau entend dans ce concept de liberté civile.

- Ensuite, mieux définir ce qu'est un homme forcé d'être libre, c'est-à-dire, non pas seulement un homme puni par la loi, mais plus généralement, un homme qui s'efforce d'être

un citoyen. Je vais en effet faire l'hypothèse, que je propose ici comme une piste de réflexion, selon laquelle l'expression « être forcé d'être libre », au fond, ne s'applique pas seulement à ceux qui, comme le dit ici Rousseau, « refusent d'obéir à la volonté générale », mais plus généralement à tout citoyen qui *s'efforce*, c'est-à-dire qui s'applique à lui-même une force, qui s'efforce donc de substituer à sa volonté particulière, la volonté générale. Qui devient, de lui-même, sujet.

Il va donc s'agir d'affronter l'idée, qui apparaît d'emblée quand on lit cette phrase, qu'il y aurait, dans la cité rousseauiste, des hommes authentiquement libres, et qui en forceraient d'autres à suivre un chemin déjà tracé pour eux, en leur faisant « comprendre », par les châtements et les contraintes qu'ils sont dans l'erreur : comme si la liberté pouvait s'inculquer par la violence, ce que Rousseau n'a jamais dit (il dit même tout à fait le contraire dans le discours sur l'économie politique). L'hypothèse, en un mot, sera donc la suivante : être forcé d'être libre, c'est être un citoyen. Ou plutôt qu'est-ce que c'est qu'un citoyen ? C'est quelqu'un qui s'efforce d'être libre.

- Enfin, ce sera mon troisième point, il faudra examiner, à la lumière de ce qu'on aura dit, les accusations de théoricien du despotisme portées contre Rousseau et de voir quels présupposés ces accusations contiennent, sur le modèle de l'affirmation de Benjamin Constant, dans ses *Cours de politique institutionnelle* selon laquelle : « le *Contrat social est le plus terrible auxiliaire de tous les genres de despotisme* ». (1836, p. 166)

1. De quelle liberté parle-t-on ?

Tout d'abord, afin de comprendre de quelle liberté Rousseau parle ici, il faut en premier lieu revenir sur la distinction entre liberté naturelle et liberté civile, exposée notamment dans le chapitre 8 du livre I.

(a) Qu'en est-il, donc, de la liberté naturelle ?) Pour ce faire il faut d'abord rappeler que la liberté naturelle, loin d'apparaître comme un âge d'or, est au fond une liberté négligeable. Elle ne peut même pas être entendue comme une forme d'autonomie, puisque l'homme à l'état de nature ne se donne pas à proprement parler de règles ni de lois. Il est soumis à la logique du désir (« livré par la nature au seul instinct »), selon laquelle il agit en toute innocence. Il est néanmoins libre, ou indépendant, à défaut d'être autonome. Cela veut dire qu'il ne se soumet à aucun désir sinon le sien propre, qu'il ne vit sous aucune contrainte sinon l'amour de soi, qu'il ne connaît aucun souci sinon le souci, purement animal, de sa propre conservation, et enfin où la conscience de soi dont il dispose est également réduite à sa plus simple expression, c'est-à-dire à celle de son propre corps¹.

C'est également ce qui ressort de la lettre à Christophe de Beaumont, de 1763, qui est précieuse parce que Rousseau, qui cherche à se défendre contre l'archevêque de Paris, y présente de manière assez synthétique les grands axes de son système, 8 ans après le 2nd Discours. Et voici comment il présente l'état de nature : « *dans cet état, l'homme ne connaît que lui (...). Borné au seul instinct physique, il est nul, il est bête.* » (p. 935). Si l'on suit cette

¹ La liberté, pour l'homme à l'état de nature, consiste donc précisément en un « *un droit illimité à tout ce qui le tente et qu'il peut atteindre* » ainsi que l'écrit Rousseau. Mais il faut bien comprendre de quoi il s'agit ici.

idée, la liberté naturelle consiste donc à ne connaître que soi-même et n'avoir d'intérêt que pour soi, pour son bien-être. Certes, à l'état de nature, l'homme est heureux, mais d'un bonheur aveugle et grossier qui apparaît bien insignifiant.

(b) Rousseau contre Locke sur la liberté naturelle :) Pourquoi insister aussi lourdement sur cette liberté naturelle ? Cela me paraît important, parce que cela témoigne de son opposition à la continuité entre liberté naturelle et liberté civile chez Locke. Dans le même ordre d'idée, cette idée lockéenne d'une continuité de la liberté naturelle à la liberté civile, à laquelle Rousseau s'oppose, vient du *Traité du gouvernement civil* qui date de 1690. Elle est fondatrice dans la pensée libérale, puisqu'elle présuppose que les hommes sont pleinement libres tant qu'ils demeurent pleinement propriétaires d'eux-mêmes et qu'ils jouissent sereinement de leurs personnes et de leurs biens. Car dans cette optique, les hommes, créés à l'image de Dieu, disposent de la raison dès l'état de nature. Locke définit d'ailleurs la raison comme la loi de la nature (II, p. 145). Leur lumière naturelle suffit aux hommes pour être des hommes libres et accomplis. Ils n'ont besoin des lois et de l'Etat que pour renforcer leur capacité naturelle à se défendre et à punir.

Mais là encore, dans la lettre à C. De Beaumont, p. 951. Rousseau écrit : « *vous supposez, ainsi que ceux qui traitent de ces matières, que l'homme apporte avec lui sa raison toute formée, et qu'il ne s'agit que de la mettre en œuvre. Or cela n'est pas vrai ; car l'une des acquisitions de l'homme, et même des plus lentes, est la raison. (...) L'homme qui, privé du secours de ses semblables et sans cesse occupé à pourvoir à ses besoins, fait un progrès bien lent de côté-là. Il vieillit et meurt avant d'être sorti de l'enfance de la raison.* »

On saisit ici pleinement la raison pour laquelle Rousseau s'oppose à la conception lockéenne de la liberté naturelle, qui à ses yeux ne prend pas en compte la perfectibilité et l'historicité de l'homme. L'homme n'est pas *déjà* pleinement un homme : il le devient. A travers la sociabilité, il apprend à comparer, à raisonner, à s'élever vers l'abstraction et les idées générales. Ce point est important pour la suite, comme on va le voir.

On voit aussi là, entre parenthèse, que pour Rousseau la société n'est pas naturellement corruptrice. Et que l'expression galvaudée « l'homme est bon, et c'est la société qui le corrompt » donne lieu à des contresens fâcheux.

Cette expression relève du constat de fait et non d'une vérité de droit. Seule une société injuste et inégalitaire est corruptrice. L'état de société n'est pas en soi un état inhumain : il ne l'est que lorsque la propriété et l'inégalité créent la misère et la guerre. Mais une société juste, qui ne repose pas sur le principe de la propriété privée, est la condition nécessaire à l'humanisation de l'homme : ce que Rousseau dit un peu plus loin dans la même lettre à Christophe de B. : « l'homme est fait pour la société »...

c) La liberté civile selon Rousseau : Ce qui est important, désormais, pour comprendre en quoi consiste la véritable liberté pour Rousseau, c'est d'opposer frontalement liberté naturelle et liberté civile, plutôt que de faire de la seconde le prolongement de la première.

La liberté civile moralise l'homme, dit Rousseau. Il écrit dans le chapitre VIII, chapitre aussi court que décisif : « *l'homme, qui jusque-là n'avait regardé que lui-même, se voit **forcé** d'agir sur d'autres principes, et de consulter sa raison avant d'écouter ses penchants. Ses facultés*

s'exercent et se développent, ses idées s'étendent, ses sentiments s'ennoblissent [donc ils se transforment !], son âme tout entière s'élève à un tel point (je coupe) qu'il devrait bénir l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais et qui, d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme. »

Il faut lire la description de ce « *changement très remarquable* » comme une transformation de l'homme naturel. « *l'homme se voit forcé d'agir sur d'autres principes* » : c'est à peine quelques lignes plus bas, mais la formule bizarrement à moins retenu l'attention que la précédente. Ce qu'elle veut dire, c'est qu'une force s'applique, celle de la raison, qui le fait devenir autre chose, c'est-à-dire un homme accompli.

Il y a là un double mouvement décrit pour donner une idée de cette transformation : extension et élévation. Les idées s'étendent, se généralisent. Et c'est à partir de la contemplation de l'ordre et de l'organisation de la société que va naître en moi l'idée générale d'ordre et d'harmonie, et que cette idée va avoir un effet d'élévation morale : « les sentiments s'ennoblissent » en m'offrant un nouveau motif selon lequel agir en intégrant l'idée du bien.

Mais il faut maintenant tâcher d'expliquer précisément : en quoi cette nouvelle liberté civile me force-t-elle à être libre ?

Pour répondre à cette question, il est intéressant d'aller voir le *Manuscrit de Genève*, la première version du chapitre IV du *Contrat social*, où Rousseau rappelle la définition générale de la liberté – ce qu'il renonce à faire dans la version définitive, en soulignant simplement que le sens philosophique du mot liberté n'est pas de son sujet. Mais voici comment il la définit : « *vouloir et faire sont la même chose pour tout être libre* » (p. 296/297).

Autrement dit, l'acte libre définit une simple décision exécutée dans le corps physique. Le passage de la volonté à l'action se fait immédiatement, Si je veux cueillir une pomme, je vais lever le bras (c'est ma volonté) et me saisir de la pomme. C'est-à-dire que je vais produire une force naturellement proportionné à mon but.

Mais il n'en va pas de même pour le corps social, qui est une construction artificielle. Il faut trouver artificiellement, par le biais d'institutions, de procédures, et par l'établissement d'une constitution, le moyen de faire apparaître et de faire appliquer la volonté générale.

C'est là que la volonté générale doit montrer toute sa force. Cette force s'incarne dans la loi. La loi, comme le bras qui s'élève pour cueillir le fruit, tend vers un but : celui d'une libération vécue comme délivrance de son être stupide et borné. C'est la loi qui nous force à être libre, mais la loi n'est vécue comme une soumission : puisque, suivant la phrase là encore fameuse, « seule l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté ».

On retrouve cette idée dans une phrase que je cite souvent. Elle est inscrite sur le fronton du palais de justice de Bogota en Colombie, qui fait face à la statue de Bolivar – grand lecteur de Rousseau – La formule est de Francisco de Paula Santander, premier président de la grande république de Grenade, future Colombie : « *las armas os han dado independencia, las leyes os daran libertad* ». On peut interpréter cette phrase comme l'idée que, pour se constituer en tant que peuple, les habitants de de cette nouvelle république doivent se doter de loi qui, par leur force, loin de les soumettre, leur permettront d'accéder à l'autonomie.

On retrouve là, à travers Bolivar ou Santander, le rôle de la figure mythique du Législateur, de la « grande âme » telle que la voyait Rousseau. On voit bien dans ses textes l'admiration qu'il porte à un Lycurgue ou un Solon – figures auxquelles il lui-même rêvait peut-être de s'élever quand il concevait son projet des Institutions politiques ou même quand il écrit le *Projet de constitution pour la corse* en 1765.

Mais, et cela fait écho peut-être à l'intervention de M. Rodrigo hier, le rôle du législateur s'arrête là et il faut en lisant le chapitre VII du livre II et éviter le contresens qui consisterait à penser que le législateur, tel un prophète doué de préscience, serait dépositaire et protecteur de la volonté générale. Contrairement à ce qu'affirment beaucoup de ses détracteurs et à ce qu'on verra tout à l'heure, le contrat social n'est pas un messianisme ; Rousseau ne croit pas à l'homme providentiel, ni César ni tribun. Quelqu'un qui serait nécessairement un maître, c'est-à-dire tyran. Au contraire du tyran, le législateur se borne à proposer une forme institutionnelle pourra s'exprimer de manière autonome la volonté générale. Mais, rien de plus...

Parce que dès qu'une constitution est établie, on passe de la liberté naturelle à l'application de la liberté civile. Dès lors, par un effort de la raison, je vais devoir rechercher ce qui me permettra de sauvegarder le corps social, qui est le nouveau corps auquel je m'identifie.

On peut donner à cet effet l'exemple des impôts : Si je suis mon intérêt particulier, ce n'est évidemment jamais mon intérêt de payer des impôts. Mais en refusant de payer mes impôts, je reste à mon intérêt particulier. En cherchant à frauder le fisc, je reste un animal stupide et borné. Mais si je suis « mon intérêt général », si vous me permettez de le dire ainsi, alors en raisonnant je comprends qu'il est dans mon intérêt de payer des impôts, et de profiter ainsi de services publics efficaces. En effet si la loi me force à payer des impôts sous peine de punition ou de redressement, cela ne signifie pas autre chose que la loi me force à le libérer de mon être particulier.

Là encore, j'insiste, il ne faut pas comprendre que celui qui ne veut pas payer d'impôts, qui fraude, est forcé d'être libre seulement dès lors qu'il est découvert par le FISC et qu'il est contraint de payer malgré lui, avec toutes les majorations et les pénalités qui s'appliquent dans ce cas. : l'expression « on le forcera d'être libre » ne s'applique donc pas seulement aux criminels qu'il conviendrait de punir.

Mais, est forcé d'être libre tout homme qui se pose la question de l'intérêt général et qui, ce faisant, s'oblige lui-même. Cette liberté civile doit se comprendre comme la libération d'un état de nature, de solitude, grâce à la raison. On n'est pas vraiment libre tant qu'on ne vit pas dans une société juste et soucieuse de l'intérêt général.

2. Le citoyen comme accomplissement de l'homme pleinement libre

Je voudrais alors montrer à quoi aboutit cette transformation induite par la liberté civile, c'est-à-dire comment elle transforme véritablement l'homme en citoyen.

a) le premier élément qui définit la citoyenneté comme une nouvelle liberté, c'est l'unité d'un corps artificiel, à laquelle l'homme peut s'élever, et se greffer, grâce à la raison. Ce n'est

pas une duplication de l'intérêt, un citoyen n'est en aucun cas victime d'on ne sait quel dédoublement de la personnalité. Mais sa volonté particulière se conforme à la volonté générale.

Quelle différence au fond entre la pitié qui anime l'homme naturel et la volonté générale qui anime le citoyen ? Dans les deux cas, il y a une extension de son être à autrui. Tout simplement, lorsque j'agis sous l'impulsion de la pitié, je suis encore soumis à la logique du désir, je ne suis pas pleinement libre puisque je ne me suis pas encore donné de loi qui m'oblige. Puisqu'il me semble ressentir physiquement la souffrance de l'autre, c'est toujours mon bien individuel ou particulier qu'aveuglément je cherche à protéger.

Rousseau dit que, à travers la pitié, l'homme se livre « étourdimement au premier sentiment de l'humanité ». Toutes les tensions et les paradoxes de la pensée de Rousseau sont dans cette expression. Certes, il y a l'apologie du sentiment naturel contre la philosophie froide et inhumaine. Certes, l'adverbe « étourdimement » est ironique. Mais pas seulement. Il dit aussi l'idée que Rousseau développera dans l'Emile – qu'on commence d'être pleinement et moralement humain quand on arrête d'être « étourdi »...

Mais lorsque, loin de me livrer à un sentiment, je raisonne au contraire, et par là-même j'étends mon être, non pas simplement à l'individu ou à l'animal actuellement devant moi, mais à l'idée générale du corps social auquel je m'identifie, alors la raison me livre un motif supérieur d'action, qui est l'unité commune dont je fais partie. C'est toujours mon bien que je veux faire, non plus aveuglément, mais moralement, rationnellement et en pleine conscience. Et donc... ce n'est donc plus le même bien.

A cet égard, dans l'Emile, Rousseau donne deux exemples. Le premier est celui du citoyen Pédarète :

« Le lacédémonien Pédarète se présente pour être admis au conseil des 300. Il est rejeté. Il s'en retourne tout joyeux de ce qu'il s'est trouvé dans Sparte 300 hommes valant mieux que lui. Je suppose cette démonstration sincère et il y a lieu de croire qu'elle l'était. Voilà le citoyen. »

Cet extrait est pour moi une illustration exemplaire de l'idée qu'on devient citoyen en étant forcé d'être libre. Pédarète est forcé d'être libre ! C'est-à-dire que la volonté générale, incarnée dans le conseil des 300, en le refusant en son sein, le force à réviser son ambition personnelle à l'aune de l'intérêt général, dans lequel réside son propre intérêt supérieur.

C'est donc l'intérêt de l'Etat, comme expression de l'unité du corps social, qui est l'intérêt qui motive les citoyens. Mais le point intéressant est le suivant : Cela ne veut pas dire que l'intérêt général prime sur l'intérêt particulier, comme si les deux se maintenaient l'un face à l'autre. En tant que citoyen, l'intérêt général devient mon intérêt. Rousseau parle alors de conformité.

Alors, comment passer de l'opposition à la conformité ? Cette question est cruciale. Dans le chapitre II du livre IV du *Contrat Social*, « des suffrages », p. 441 Rousseau décrit la façon dont se manifeste la volonté générale :

« quand on propose une loi dans l'assemblée du peuple, ce qu'on leur demande n'est pas précisément s'ils approuvent la proposition ou s'ils la rejettent :

- cela en effet reviendrait à faire de l'intérêt général le produit de l'intérêt individuel ou particulier, ou naturel, alors qu'il en est précisément le dépassement.

« mais, continue Rousseau, si elle est conforme ou non à la volonté générale qui est la leur :

- les citoyens n'ont plus comme mobile la volonté particulière. Voter, ce n'est pas chercher à faire entendre sa voix, ce n'est pas donner son opinion ! là où chacun par son vote cherche à donner son opinion, on entre dans la corruption de l'intérêt général. - on a bien ici l'effort de généralisation vers l'intérêt du corps social dans son entier : est-ce qu'il faut augmenter les impôts ? Si on comprend que je peux vouloir que l'Etat augmente mes impôts, alors on comprend ce que signifie être forcé d'être libre.

« Chacun, conclut Rousseau, en donnant son suffrage dit son avis là-dessus : du calcul des voix se tire la déclaration de la volonté générale. Quand donc l'avis contraire au mien l'emporte, cela ne prouve autre chose sinon que je m'étais trompé, et ce que j'estimais être la volonté générale ne l'était pas.

- Autrement dit, là encore, dans le vote, je suis forcé d'être libre. Là se trouve peut-être une question que l'on peut adresser à Rousseau : il ne semble pas vouloir envisager l'hypothèse qu'une majorité de citoyens puisse se tromper et être dans l'erreur. La volonté générale ne peut pas errer : Si les citoyens sont des citoyens, s'ils sont conduits par la raison et le souci de leur corps commun, alors ils agiront sous l'égide d'une seule volonté raisonnable².

Tout ce développement explique bien, je crois, l'idée d'être forcé. Il y a bien une force exercée. Mais elle n'est pas exercée par quelqu'un d'autre. Dans la formule : « on le forcera d'être libre, qui est « on » ? Il est impersonnel : c'est la volonté générale qui exerce la force, c'est-à-dire personne d'autre que le citoyen lui-même. Donc du point de vue du citoyen, « on me force » et « je m'efforce » sont deux propositions équivalentes – si on les renvoie bien à la volonté générale.

Cela produit l'idée que la volonté générale est le seul concept qui permet de ne pas réduire la démocratie à la tyrannie de la majorité, qui imposerait sur l'ensemble des citoyens un intérêt particulier écrasant. Dans ce cas, toute liberté disparaîtrait immédiatement, et on retomberait dans l'aliénation à un maître : le droit du plus fort deviendrait ici le droit des plus nombreux. Et c'est en cela que Rousseau se méfie de la démocratie représentative³.

² Dans le *Discours sur l'économie politique*, on peut lire une phrase qui continue presque celle du *Contrat social* : « Voulez-vous que la volonté générale soit accomplie ? faites que toutes les volontés particulières s'y rapportent ; et comme la vertu n'est que cette conformité de la volonté particulière à la générale, pour dire la même chose en un mot, faites régner la vertu. » (p. 252)

³ On voit là encore comment Rousseau s'est éloigné de Locke, comme le souligne Robert Derathé dans un livre très important et très connu, *Rousseau et la science politique de son temps*. « Toute la doctrine de Locke, écrit Derathé, tend à établir la souveraineté de l'individu. Rousseau a été au contraire, avec Hobbes et vraisemblablement sous son influence, le partisan le plus résolu et le plus ardent de la souveraineté de l'Etat. » (p. 117/118) l'Etat devient en effet incarnation de l'unité commune, de l'unité du corps social.

Au contraire, bien loin d'être une unité synthétique de volontés particulières plurielles, la volonté générale est une unité simple, qui n'est pas établie par addition, mais par abstraction, c'est-à-dire par arrachement à soi-même. C'est ce que dit le *Manuscrit de Genève*, p. 286 : « que la volonté générale soit dans chaque individu un acte pur de l'entendement, qui raisonne dans le silence des passions. » On peut imaginer que ce type de passage a pu tout spécialement intéresser Kant...

b) Autre point important. Cette vertu, c'est une dénaturation⁴. L'homme civil et vertueux, le citoyen, est un homme dénaturé. Il faut insister sur ce mot, parce qu'il nous permet de lutter contre des malentendus tenaces sur un supposé naturalisme indépassable chez Rousseau. Rousseau n'est pas, en ce sens un physiocrate ! la société n'est pas à l'image de la nature ! c'est là un contresens que font beaucoup de ceux qui voient en Rousseau un théoricien du despotisme. Pour illustrer cette identification au corps social comme dénaturation, Rousseau va prendre un nouvel exemple après celui de Pédarète, plus provocateur encore :

« Une femme de Sparte avait cinq fils à l'armée et attendait des nouvelles de la bataille. Un ilote arrive, elle lui en demande en tremblant. – vos cinq fils ont été tués. – Vil esclave, t'ai-je demandé cela ? – Nous avons gagné la victoire. La mère court au temple et rend grâce aux dieux. Voilà la citoyenne. »

On ne peut pas être plus clair sur le fait que la perfectibilité est une dénaturation. Une citoyenne, c'est une mère dénaturée – comme on peut dire qu'un citoyen est un père dénaturé. Autant il est naturel qu'une mère tremble pour ses enfants. Autant une citoyenne, qui ne va plus se vivre comme mère particulière mais comme partie du corps social, va trembler d'abord pour sa cité. De ce point de vue on ne peut guère accuser Rousseau d'être soumis à un idéal de nature. Le citoyen (et la citoyenne !) verra son intérêt dans la cité et non plus dans son être privé, ici incarné par les enfants et au fond l'idée de famille, dont Rousseau ne fait pas le modèle pour la société.

c) la valeur de la loi contre la gestion des passions. Cette dénaturation montre bien que la loi et l'action du souverain n'ont pas pour but ce qu'on pourrait appeler une simple « gestion des passions ». J'entends par là que la fin des hommes à l'état de nature et leur fin au sein de la société civile serait la même. Les hommes sont habités par leurs passions, et la raison ne peut que réguler les passions. Mais en aucun cas elle ne peut les transformer.

C'était déjà le cas chez Machiavel. Par son habileté, sa *virtù*, pense Machiavel, le prince suscite et alimente dans le peuple les passions qui lui sont le plus utiles, pour assurer à la fois son autorité et la stabilité de l'Etat. Mais le prince ne réforme pas le régime des passions humaines.

C'est encore le cas chez Hobbes. La crainte du souverain permet de tenir en respect les passions naturelles, elle les domestique ; mais sitôt que l'autorité du souverain faiblit, que la

⁴ (p. 249) : « les bonnes institutions sociales sont celles qui savent le mieux dénaturer l'homme, lui ôter son existence absolue (c-à-d individuelle) pour lui en donner une relative, et transporter le moi dans l'unité commune. En sorte que chaque particulier ne se croie plus un, mais partie de l'unité, et ne soit plus sensible que dans le tout. »

crainte refait surface, alors les passions de l'homme le rejettent à l'état de nature, dans la défiance et la guerre.

Chez Locke non plus, le passage à l'état civil ne transforme pas fondamentalement la nature humaine. Elle ne fait que la protéger et la renforcer, ainsi qu'il l'écrit dans le chapitre XI : « *les obligations des lois de la nature ne cessent point dans la société (...) ainsi les lois de la nature subsistent toujours comme des règles éternelles.* » Et il ajoute que les lois civiles « *doivent être conformes à celles de la nature, c'est-à-dire à la volonté de Dieu* ». On touche là au fondement du jusnaturalisme, et au fondement métaphysique du concept libéral d'individu, déjà libre et moral, étranger à l'idée de progrès, puisqu'il est à l'image de Dieu. Ainsi que le résumé admirablement Robert Derathé, dans le livre *Rousseau et la science politique de son temps* p. 130 : « chez Locke, toute moralité est antérieure à la formation des sociétés civiles ».

En revanche, et en opposition aux trois auteurs que je viens d'évoquer brièvement, ce n'est pas le cas pour Rousseau, selon qui les lois *transforment littéralement* la nature humaine. Pour rassembler tout ce qu'on a dit ici en un mot, la perfectibilité de l'homme implique un positivisme juridique et moral. Il ne s'agit pas seulement de réguler les passions humaines, il s'agit, en les raisonnant, de les moraliser. Ce n'est plus le même souci de soi, puisque ce n'est plus le même *soi*. C'est pour mon propre bien que je conclus un pacte social ; mais dès lors qu'il est conclu, l'idée même de conservation n'a plus le même sens, puisque je n'ai plus le même corps !

Un citoyen qui a vu ses idées s'élever et sa raison se former, ne saurait retomber à l'état de nature et revenir à l'état de sauvage. Tout au plus sa raison peut-elle se dépraver ou se corrompre : c'est ce que Rousseau décrit dans l'amour propre et dans la 2nde partie du 2nd Discours. Il y a donc indiscutablement un effet profond, décisif et historique sur l'homme réalisé par le politique.

Transition : Mais celui qui est attaché à sa sphère individuelle, le libéral, peut faire une objection : n'y a-t-il pas là, dans cette volonté de moralisation, un coup terrible porté contre la liberté humaine ? Cette volonté de dépasser l'individu ne revient-elle pas à une volonté de nier l'aspiration de chacun à l'autonomie et au bonheur ? On retrouve là une grande objection, bien connue, contre le Contrat social : il consisterait, fondamentalement, à instituer un régime despotique qui, en écrasant l'individu, écrase l'humanité de l'homme.

3. Les critiques de la liberté rousseauiste : est-elle indirectement, une justification de la tyrannie ?

Dans un troisième point, je voudrais évoquer la funeste postérité de l'expression « on le forcera d'être libre » en évoquant les critiques qui font du *Contrat social* une légitimation théorique de tous les despotismes, et même aux yeux de certains, des totalitarismes du 20^e siècle qui prônaient un dépassement de l'individualisme et une sorte de régénération de l'homme. Ces totalitarismes, le stalinisme comme le nazisme, pouvaient-ils se réclamer du *Contrat social* de Rousseau pour théoriser leur idéologie, pour justifier les guerres et les crimes qu'ils ont commis ? L'historien des dictatures du 20^e siècle, Bruno Bruneteau, a de manière très intéressante affronté cette question dans un article publié en 2014 dans une revue

disponible sur internet *Juspoliticum*. L'article s'intitule : *l'interprétation du totalitarisme en tant qu'extrémisme du mythe de la volonté générale*.

Je voudrais quant à moi rapidement considérer deux de ces objections : celle de Jacob Talmon dans *Les origines de la démocratie totalitaire*, publié en 1952 et traduit en français en 1966. Et celle du genevois Jan Marejko dans son livre *Jean-Jacques Rousseau et la dérive totalitaire*, publié quant à lui en 1984, et qui fait la synthèse de cette querelle et de ses enjeux.

a) Voyons d'abord l'argument de Jacob Talmon. Selon Talmon, la dissolution de la volonté particulière, ou l'individu, dans la volonté générale, suppose l'anéantissement de l'individu « réel » au profit d'une vision d'un homme régénéré, un homme nouveau, qui porte le nom de « citoyen ». Ce que Talmon appelle la « *démiurgie de l'homme nouveau* » : « L'objectif est de créer un nouveau type d'homme, une pure créature politique, sans attachements personnels, publics ou privés, ni intérêt particulier, ainsi que Rousseau les nomme ».

Bien entendu, cette démiurgie constitue à ses yeux la matrice des totalitarismes du 20^e siècle, qui subordonnent l'individu à une idéologie totalisante : c'est-à-dire que l'individu ne devient qu'une partie d'un tout dans lequel il se fond et qui devient dès lors une unité et un horizon indépassable. Le rapprochement a même été fait dès 1939 dans un article cité par Bruneteau, de l'historien anglais Alfred Cobban, qui voit dans l'effacement de l'individu dans la volonté générale une préfiguration du slogan nazi *Ein Volk, ein Reich, ein Führer*.

Critiquant, dans cette même veine, le despotisme de la volonté générale, Talmon écrit, p. 42, une phrase qui me paraît décisive :

« Comme dans le cas des matérialistes, ce n'est ni l'expression de soi des individus, ni le déploiement de leurs facultés particulières, ni la réalisation de leur être propre et unique qui est le but final [du politique], mais l'oblitération de l'individu au sein d'une entité collective, qui accepte de se fondre dans cette existence. »

Ce qui est intéressant dans cette phrase, c'est que l'oblitération de l'individu est considérée comme la négation de la personne humaine. En creux, Jacob Talmon indique, fidèle à la perspective libérale, ce que doit être le but du politique : la réalisation de l'individu, considéré comme primat et finalité indépassable, unité naturelle et sacrée. C'est à partir de ce présumé que la volonté générale de Rousseau est condamnable, puisqu'il s'agirait alors de nier l'homme réel, défini comme naturel, pour le forcer à devenir ce qu'il n'est pas, quelque chose de contre-nature et donc immoral. Et cela devrait sous faire sous l'égide d'un guide, d'un despote, figure tutélaire d'une nation régénérée.

Mais si l'on postule que la personne humaine ne se réduit pas à son individualité, et que la politique a bien pour but de dénaturer l'homme, c'est-à-dire qu'un progrès moral doit être considéré comme possible, alors dire que les individus se reconnaissent et s'identifient en tant qu'autorité souveraine, unique, supérieure à la somme des individus, n'est plus considéré comme l'ombre du totalitarisme, mais comme une conception de la politique, dans son essence même, qui vise à lui donner la noblesse la plus élevée possible. Car quoi de plus noble que de se faire violence à soi-même pour chercher à devenir meilleur que ce que l'on est ? Il est là, le souci du devenir chez Rousseau.

Certes, il n'y a pas de devenir dans l'événement de l'instauration du peuple. Mais c'est parce que le devenir est tout entier du côté de l'homme, qui est en perpétuel devenir, qui cherche à s'élever, vers l'exemple de Pédarète, par exemple. Ou alors faut-il, comme le font les libéraux comme Talmon, accepter le présupposé de la moralité naturelle, d'une fixité de la nature humaine, d'une réduction de l'homme à l'individu ? C'est le cœur je crois de l'intention philosophique de Rousseau : ne pas réduire l'homme à un individu, et ainsi rendre possible le progrès moral.

D'ailleurs cette idée du progrès moral, on peut la retrouver dans le discours de Victor Hugo contre la peine de mort à l'Assemblée le 15 septembre 1848 : « partout où la peine de mort est prodiguée, la barbarie domine ; partout où la peine de mort est rare, la civilisation règne ». Dans la forme, je trouve cette phrase très rousseauiste. L'idée de Victor Hugo est qu'en supprimant la peine de mort, on va forcer par la loi le respect de la vie humaine. Cette force, pense-t-il peut renverser l'opinion publique, de telle manière à ce qu'elle se moralise et qu'elle rejette bientôt majoritairement la peine de mort. C'est à chacun de juger si ca a été le cas en France depuis 1981.

b) Argument de Jan Marejko (1984) Jan Marejko présente dès l'introduction de son livre, *Jean-Jacques Rousseau et la dérive totalitaire*, paru en 1984, sa critique de Rousseau comme celle d'un ancien admirateur, désormais converti au libéralisme et au christianisme. La thèse qu'il défend dans ce livre se propose comme un dépassement de la dérive totalitaire à laquelle Rousseau, par sa critique de l'individualisme, ne peut pas échapper.

La critique fondamentale de Marejko est la suivante : l'identification de tous les hommes à la volonté générale doit se comprendre comme une suppression de l'altérité, et conduit inévitablement au totalitarisme. Cette apparente douceur du totalitarisme le plus inhumain, il la reconnaît par exemple chez le débonnaire mais très athée M. de Wolmar, dans *La Nouvelle Héloïse*. M. de Wolmar, un peu à la manière d'un Big Brother orwellien, accomplit le totalitarisme non en imposant des contraintes, mais au contraire en suscitant l'amour d'un intérêt supérieur – c'est en ce sens que Marejko parle d' « amour totalitaire ».

Il écrit p. 143 : « *il n'y a plus, chez Rousseau, respect pour la loi, pas plus qu'il n'y a obéissance à la loi. Respect et obéissance renvoient à une distance entre souveraineté et conscience individuelle. Une telle distance n'existe pas dans le système politique de Rousseau. Personne ne peut y désirer être le souverain dont il exécute les ordres, puisque chacun est déjà souverain et ne peut obéir à qui que ce soit. Obéir à soi-même comme le voudra Kant plus tard ? Il y a trop de sophismes dans cette position pour qu'on puisse la prendre au sérieux.* »

J'ai personnellement du mal à comprendre en quoi le devoir moral kantien peut constituer un sophisme et Jan Marejko ne prend pas malheureusement pas la peine de l'expliquer.

Mais il insiste néanmoins sur le fait qu'à ses yeux une société libérale sans aspiration religieuse conduit à ce qu'il appelle à de nombreuses reprises « l'atomisation de l'individu », c'est-à-dire à l'esseulement et au repli sur soi, à une liberté de jouissance qui s'avère mortifère. Mais cependant cette société libérale n'est pas du tout à rejeter car elle seule permet à chacun de retrouver le signe de la présence de Dieu dans le monde. Un peu à la manière Kierkegaard, que Marejko ne cite pourtant jamais : il écrit p. 214 : « l'infini que nous portons en nous se marque dans un corps qui n'est jamais satisfait de ce qu'il a ».

Autrement dit, forcer quelqu'un à être libre est soit : l'œuvre illégitime et inhumaine d'un Etat totalitaire qui cherche là encore l'oblitération de l'individu et la fin de l'altérité ; soit : l'œuvre légitime et humanisante du Christ en nous qui permet de nous élever vers une surnature. Ainsi Marejko écrit : « *notre chair elle-même n'appartient déjà plus à la nature... pourquoi ne pas croire qu'elle puisse s'engager tout entière dans une surnature ?* » nous sommes dans ce cas forcés à être libres, au sens chrétien du terme, parce que ce n'est plus nous qui agissons, mais c'est l'action de Dieu en nous qui opère, et à laquelle nous devons simplement nous rendre disponible.

Ainsi, pour dépasser la liberté contradictoire et funeste du *Contrat social*, il n'y a qu'une obéissance et une soumission très augustinienne à l'œuvre que Dieu accomplit en nous, dans notre chair, qui peut encore constituer une voie de salut : Et on retrouve là l'idée de soumission à un maître. p. 221 : « *Le disciple chrétien n'est jamais parfaitement libre. Il suit un maître immortel* » vers la cité céleste.

Au fond, la thèse de Jan Marejko est que, si l'on n'est pas chrétien, on est secoué de Charybde en Scylla (III, 2) : de l'atomisation de l'individu dans la démocratie libérale, ou de l'oblitération de l'individu dans le totalitarisme communiste. Il faut dépasser Rousseau, il faut « mettre la politique au second plan ».

Conclusion

Cette question de la liberté politique chez Rousseau, au-delà de sa dimension technique et historique, nous conduit à la question primordiale et décisive de la nature et de l'ambition du pouvoir politique.

Si on se place du point de vue libéral et que nous faisons de l'individu une réalité indépassable, une fin en soi pour parler comme Kant, alors l'Etat doit nécessairement, pour être légitime et démocratique, se contenter de réguler, et, au fond, de gérer les passions humaines. Il faut alors présupposer une *nature humaine* fixe, et comprendre à travers le concept d'individu un enfermement sur soi. Du point de vue libéral, on ne peut pas forcer quelqu'un à être libre, et personne ne peut se forcer lui-même à l'être, puisqu'à la vérité il l'est déjà pleinement. Mais l'individu libéral semble dans ce cas figé, et atomisé.

Rousseau s'oppose à cette conception libérale avec l'intention suivante. Le politique, loin de devoir se réduire à une force protectrice et gestionnaire, doit avoir pour mission de conduire un progrès, c'est-à-dire une amélioration matérielle et morale de l'homme dans un dépassement des passions individuelles. Cela est certes dangereux à penser : mais c'est à ce prix peut-être que l'on donne toute sa valeur et sa noblesse au politique. Mais c'est également à ce prix qu'on donne toute sa noblesse à l'homme. L'homme qui peut en devenant citoyen, se forcer à être libre, c'est-à-dire devenir suffisamment maître de lui-même pour s'élever au-dessus de lui-même avec toute la noblesse dont il est capable.⁵

⁵ On retrouve cela par exemple, dans le discours de Victor Hugo contre la peine de mort à l'Assemblée le 15 septembre 1848 : « partout où la peine de mort est prodiguée, la barbarie domine ; partout où la peine de mort

En guise de dernier mot, c'est bien de cela dont il s'agit, pour Rousseau : faire de la politique une recherche de noblesse. Cette noblesse n'est pas un retour à une société de privilèges, mais l'effort pour s'élever à une certaine hauteur morale, au sens stoïcien du terme. Il faut entendre par là l'effort de se plier à une discipline vertueuse, l'effort de produire une vision d'avenir, et de mobiliser l'opinion publique autour de cette vision. Car force est de constater que, plus qu'un peuple, c'est cette vision d'avenir qui manquent cruellement aujourd'hui.

est rare, la civilisation règne ». L'idée de Victor Hugo est qu'en supprimant la peine de mort, on va faire en sorte que