

EUI — Series C — 11  
Viroli, La théorie de la société bien ordonnée  
chez Jean-Jacques Rousseau

European University Institute  
Institut Universitaire Européen  
Europäisches Hochschulinstitut  
Istituto Universitario Europeo

Series C

Political und Social Sciences  
Sciences Politiques et Sociales  
Politik- und Sozialwissenschaften  
Scienze Politiche e Sociali

11



Badia Fiesolana — Firenze

**La théorie  
de la société bien ordonnée  
chez Jean-Jacques Rousseau**

par

Maurizio Viroli



1988

Walter de Gruyter · Berlin · New York

*CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek*

**Viroli, Maurizio:**

La théorie de la société bien ordonnée chez Jean-Jacques Rousseau / par Maurizio Viroli. — Berlin ; New York : de Gruyter, 1988.

(Institut Universitaire Européen : Ser. C, Sciences politiques et sociales ; 11)

ISBN 3-11-011526-3

NE: Istituto Universitario Europeo <Fiesole>: European University Institute / C

© Copyright 1988 by Walter de Gruyter & Co., Berlin.

All rights reserved, including those of translation into foreign languages. No part of this book may be reproduced in any form — by photoprint, microfilm, or any other means — nor transmitted nor translated into a machine language without written permission from the publisher.

Dust Cover Design: Rudolf Hübler, Berlin. — Setting: Tipografia Giuntina, Florence, Italy  
Printing: Hildebrand, Berlin. — Binding: Verlagsbuchbinderei Dieter Mikolai, Berlin.  
Printed in Germany.

## Table des matières

Preface . . . . .	7
Remerciements . . . . .	9
Introduction . . . . .	13
<b>Les images de l'ordre entre nature et artifice . . . . .</b>	<b>22</b>
1. Connaissance de l'ordre et amour de l'ordre . . . . .	23
2. Ordre naturel et désordre artificiel . . . . .	28
3. Ordre naturel et "société bien ordonnée" . . . . .	36
4. La nécessité de l'artifice . . . . .	42
Notes . . . . .	46
<b>Désordre et inégalité . . . . .</b>	<b>53</b>
1. L'ordre comme degré et la place de l'homme dans le système des êtres . . . . .	53
2. Inégalités naturelles et inégalités artificielles . . . . .	60
3. Les différences et les inégalités . . . . .	63
4. Le prix des choses et l'estime des hommes . . . . .	68
5. Inégalité et conflit . . . . .	76
Notes . . . . .	89
<b>L'ordre politique . . . . .</b>	<b>95</b>
1. Le contrat social contre le désordre et l'ordre apparent . . . . .	95
2. Utilité et justice . . . . .	102
3. La liberté et la 'République' . . . . .	122
4. L'ordre républicain . . . . .	145
5. La dissolution de la République . . . . .	165
Notes . . . . .	171
Références bibliographiques . . . . .	189
Sources primaires . . . . .	189
Sources secondaires . . . . .	191



## Préface

Présenter un travail sur 'la société bien ordonnée' après deux siècles de réflexions sur la philosophie politique de Jean-Jacques Rousseau ne semble promettre ni compréhension nouvelle, ni intérêt actuel. On pourrait croire que la vigueur même d'une telle pensée, qui a fait véritablement époque, se serait évanouie avec le temps et aurait perdu son actualité politique, dépassée par le flux de l'histoire.

L'ouvrage de Maurizio Viroli nous démontre le contraire. Non seulement il nous fait prendre conscience combien le Rousseau vulgarisé aussi bien par le Rousseauisme que par l'Antirousseauisme est un mythe, mais il nous fait redécouvrir les traits décisifs de sa pensée originale, d'une actualité inépuisée:

Son *républicanisme rigoureux*, qui ne s'arrête pas à la forme de l'Etat, mais adresse à chaque gouvernement, monarchique, aristocratique ou démocratique, la question cruciale de sa légitimité: savoir, s'il 'règne entre le peuple et les chefs unité d'intérêt et de volonté', ou au contraire 'des intérêts différens et par conséquent des volontés opposées'. Pour un tel républicanisme, aujourd'hui encore, prime la distinction entre un 'gouvernement légitime ou populaire' et un gouvernement 'tyrannique', quelque forme que revête l'Etat.

Son *individualisme méthodologique*, qui lui fait constater que 'si l'opposition des intérêts particuliers a rendu nécessaire l'établissement des sociétés civiles, c'est l'accord de ces mêmes intérêts qui l'a rendu possible. C'est ce qu'il y a de commun dans ces différens intérêts qui forme le lien social, et s'il n'y avait pas quelque point dans lequel tous les intérêts s'accordent, nulle société ne sauroit exister'.

Son *volontarisme éclairé*, qui l'amène, en contradiction explicite avec la métaphysique de la 'volonté générale' souvent imputée à sa pensée, à concevoir 'que ce qui réalise la volonté est moins le nombre des voix que l'intérêt commun qui les unit: car dans cette institution chacun se soumet nécessairement aux conditions qu'il impose aux autres; accord admirable de l'intérêt et de la justice'.

Et finalement son humanisme social, que nous fait apercevoir la reconstruction ingénieuse de sa pensée à laquelle procède Maurizio Viroli, éclairant sa vision politique d'une 'société bien ordonnée' de toute la richesse des textes originaux.

Cela nous fait voir un Rousseau qui comprend les 'deux objectifs principaux' de tout système de législation, 'la *liberté* et l'*égalité*', comme liés entre eux et inséparables, 'parce que la liberté ne peut subsister sans égalité', ni dans les rapports de l'état legal, où il ne peut y avoir de liberté de chacun sans égalité devant la loi, ni dans les rapports de l'état social.

C'est Rousseau qui, au Siècle des Lumières, le constate déjà: un 'rapport qu'on ne compte jamais, et qu'on devrait toujours compter le premier, est celui des utilités que chacun retire de la confédération sociale'. Il en tire comme conclusion que 'c'est donc une des plus importantes affaires du gouvernement de prévenir l'extrême inégalité des fortunes, non en enlevant les trésors à leurs possesseurs, mais en ôtant à tous les moyens d'en accumuler, ni en bâtissant des hôpitaux pour les pauvres, mais en garantissant les citoyens de le devenir'.

Voilà la question clé de notre propre temps, qui, au moment historique auquel nous sommes arrivés, est justement en train de transformer cette vision politique d'une société bien ordonnée, telle que la concevait Jean-Jacques Rousseau dans l'ordre de la pensée, en une réalité quotidienne dans l'ordre des faits. Transformation qui, à la dimension d'un Etat de liberté et d'égalité juridique des droits et des devoirs, ajoute celle d'un Etat de liberté et d'égalité sociale des fortunes et des revenus, qu'on l'appelle aujourd'hui Etat social ou même Etat-providence.

Ces interrogations, ces réponses, réapparaissant au centre du débat politique de nos jours, redonnent à la pensée rousseauienne, à son républicanisme rigoureux, à son individualisme méthodologique, à son volontarisme éclairé, à son humanisme social, un intérêt nouveau.

Florence, le 1<sup>er</sup> décembre 1987

**Werner Maihofer**

## Remerciements

Je sais bien que tous ceux que je dois remercier n'aiment pas les remerciements. Néanmoins, il serait injuste de ne pas mentionner ceux qui ont rendu possible l'achèvement de cette étude.

Ce livre naît de la révision substantielle de la thèse de doctorat que j'ai défendue à l'Institut Universitaire Européen de Florence. Je désire en premier lieu témoigner ma reconnaissance la plus sincère au Prof. Werner Maihofer, Président de l'Institut, qui a été mon directeur de thèse et qui a suivi avec patience chaque phase du travail en m'indiquant les perspectives fondamentales de la recherche. Je voudrais aussi exprimer toute ma gratitude au Prof. Quentin Skinner, de l'Université de Cambridge, qui a lu et commenté tout le manuscrit et m'a encouragé à analyser la dette de Rousseau envers la tradition républicaine ancienne et moderne.

J'ai beaucoup profité aussi des discussions avec le Prof. Maurice Cranston (London School of Economics and Politics), et avec Athanasios Moulakis (Institut Universitaire Européen), qui m'a aidé à améliorer la forme et la substance de l'exposition.

Je dois aussi remercier tout particulièrement le Prof. et Sénateur Norberto Bobbio pour avoir accepté d'être membre de la commission de thèse et pour ses commentaires dont j'ai beaucoup profité au moment de la révision finale du travail. Je veux aussi exprimer toute ma gratitude au Prof. Salvatore Veca pour ses précieuses observations sur les nœuds théoriques les plus importants que j'ai rencontrés au cours de la recherche. Avec lui je voudrais mentionner aussi tous les amis du séminaire de philosophie politique de la Fondation Feltrinelli qui retrouveront aisément dans ces pages l'écho de nos discussions.

Enfin, *last but not least*, je veux témoigner toute ma reconnaissance à Mme Colette Kleemann qui ne s'est pas limitée (ce qui est déjà un travail fort ingrat), à corriger mon français, mais qui s'est aussi efforcée d'améliorer la forme du texte, ce qui est une entreprise bien plus difficile.

Il va sans dire que nul autre que moi porte la responsabilité des défauts de ce livre. Par contre, si ce travail présente quelque intérêt, tout le mérite doit être attribué à ceux qui ont guidé ma recherche avec compétence et passion.

le 2 janvier 1986



Ce qu'on appelle union dans un corps politique, est une chose très-équivoque: La vraie union est une union d'harmonie, qui fait que toutes les parties, quelque opposées qu'elles nous paroissent, concourent au bien général de la société, comme des dissonances dans la musique, concourent à l'accord total. Il peut y avoir de l'union dans un état où l'on ne croit voir que du trouble; c'est à dire une harmonie d'où résulte le bonheur, qui seul est la vraie paix. Il en est comme des parties de cet univers, éternellement liées par l'action des unes la réaction des autres. Mais, dans l'accord du despotisme asiatique, c'est à dire, de tout gouvernement qui n'est pas modéré, il y a toujours une division réelle; le laboureur, l'homme de guerre, le négociant, le magistrat, le noble, ne sont joints que par ce que les uns oppriment les autres sans résistance: et, si l'on y voit de l'union, ce ne sont pas des citoyens qui sont unis, mais des corps morts ensevelis les uns après des autres.

Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*



## Introduction

1. Presque tout, chez Rousseau, est controversé. Un des points sur lequel il n'y a peut-être pas de divergences est que Rousseau s'est proposé d'établir une théorie du bon ordre politique, ou, pour employer une expression qui est révélatrice de son intention, la doctrine d'une "société bien ordonnée".

Toute société politique constitue un ordre politique, mais seul l'ordre politique qui satisfait certains critères moraux peut être considéré comme un *bon* ordre politique. Le but de la recherche de Rousseau sur la politique est justement celui de définir ces critères. D'après Rousseau, l'ordre en tant que tel n'a pas une valeur prioritaire; c'est le bon ordre politique qui représente une valeur car il est la condition nécessaire des valeurs prioritaires de la liberté, de la vertu, du bonheur. C'est Hobbes, non Rousseau, qui peut être envisagé comme le philosophe de l'ordre sans adjectif et la philosophie politique du *Contrat social* peut être avec raison interprétée comme la recherche d'une alternative théorique à l'ordre du *Leviathan*.

L'expression "société bien ordonnée", que nous trouvons au début de la première version du *Contrat social*, indique l'image d'une société où les hommes ont intérêt à être justes et modérés, c'est-à-dire à vivre en ordre et dans l'ordre. Les hommes n'ont pas créé de toute pièce la société où ils vivent. Les relations sociales se sont produites par le concours accidentel de plusieurs circonstances. Cependant, il est parfaitement légitime de chercher quelle serait la constitution politique que les hommes, s'ils pouvaient, décideraient d'établir. La doctrine politique de Rousseau s'inspire de l'idée que le hasard et l'arbitraire ne peuvent légitimer aucune institution politique: seules les institutions politiques auxquelles on peut imaginer que les hommes donneraient leur libre consentement, peuvent être dites justes.

Les hommes auxquels se réfère la doctrine de la société bien ordonnée sont les hommes "tels qu'ils sont". Ce sont des individus qui cherchent exclusivement leur bien et leur intérêt, ambitieux et dominés par l'amour propre qui les pousse à chercher la distinction et la supériorité. Pour cette raison ils sont en conflit permanent les uns avec les autres et leurs relations réciproques sont désordonnées. En outre, les relations sociales sont désordonnées lorsque les rangs et les places les plus élevés sont occupés par les hommes qui le méritent le moins. Enfin, chaque homme vit d'une manière désordonnée lorsqu'il est l'esclave de ses propres passions, notamment de l'ambition. Le bon ordre politique doit représenter la réponse au problème du désordre dans toutes ses dimensions. Chez Rousseau une société

est *bien* ordonnée quand les passions des hommes sont tempérées par les lois et par les mœurs, et quand une harmonie modérée prend la place du conflit généralisé. Il y a le *bon* ordre là où les plus vertueux et non les plus forts ou les plus astucieux obtiennent les premières places et là où, enfin, chacun peut dominer ses passions et jouir de la tempérance qui, est une des conditions principales du vrai bonheur.

L'opposition désordre-ordre est l'opposition principale autour de laquelle on peut reconstruire la doctrine politique de Rousseau et nous avons organisé notre recherche sur la base de cette dichotomie. Dans la première partie nous avons cherché à préciser les relations entre les diverses images de l'ordre; dans la deuxième nous avons analysé la notion de désordre; dans la dernière partie nous avons cherché à reconstruire la doctrine du bon ordre politique.

2. L'analyse des relations entre les diverses images de l'ordre (ordre moral, ordre naturel, ordre politique), nous a amené à l'une des questions les plus discutées dans la longue histoire des études rousseauistes: nature et artifice. L'opposition entre l'"homme naturel", essentiellement bon et l'"homme artificiel" devenu méchant et malheureux par effet des institutions sociales, est un des thèmes au centre des discussions qui suivirent la publication des deux Discours. Cet aspect de sa pensée a trouvé chez Kant<sup>1</sup> l'interprète le plus attentif et de nos jours a été repris par Ernst Cassirer.<sup>2</sup>

A ce propos, nous avons cherché à expliquer que la doctrine politique de Rousseau se fonde sur l'idée d'un double artifice, plutôt que sur l'opposition nature-artifice. Le premier artifice (l'"art commencé") consiste dans les "arts" et dans les mauvaises institutions politiques; l'autre artifice (l'"art perfectionné") est l'art politique, l'art sublime qui trouve ses maîtres dans les grands 'Législateurs' et qui a pour but l'institution de la bonne communauté.

Le rapport entre nature et artifice a été souvent discuté par les interprètes de Rousseau du point de vue de la relation entre ordre naturel et ordre politique. Ses contemporains, par exemple, jugeaient de la validité de sa doctrine politique en prenant l'ordre naturel comme le modèle de l'ordre véritable.<sup>3</sup>

En des temps plus récents, l'analogie entre l'"état civil" et l'"état de nature" a été défendue par Emile Durkheim. Son interprétation représente un exemple particulièrement significatif d'une lecture 'naturaliste' de la pensée politique de Rousseau et il nous semble utile alors de la discuter attentivement. Chez Rousseau, écrit-il, l'état civil

consiste dans une sorte d'anarchie pacifique où les individus, indépendants les uns des autres, sans relations entre eux, ne dépendent que de la force abstraite de la nature. Dans l'état civil – continue Durkheim – les individus sont en dehors les uns des autres, soutenant entre eux aussi peu de relations personnelles que possible, mais dépendent d'une force nouvelle, surajoutée aux forces naturelles, qui a cependant la même généralité et la même nécessité: c'est la volonté générale".<sup>4</sup>

Par contre, nous avons insisté sur la différence entre l'image rousseauienne de l'ordre politique et l'ordre naturel. En premier lieu les individus, dans une société bien ordonnée, ont entre eux des relations très étroites et forment une commu-

nauté. Il en va tout autrement quand on observe la condition d'isolement où se trouvent les hommes dans l'état de nature. En outre les lois auxquelles les citoyens obéissent dans l'état civil sont bien différentes des lois auxquelles ils sont soumis dans l'état de nature. Dans le premier cas il s'agit de lois que les citoyens eux-mêmes se sont données; dans le deuxième, il s'agit de lois que les hommes reçoivent de la nature (ou mieux, de Dieu) et qu'ils ne peuvent pas transgresser. Enfin, le principe de l'ordre naturel est la conservation du 'tout'. Le principe du bon ordre politique est au contraire la liberté et la sûreté des particuliers. Durkheim a raison quand il écrit que la vie collective a très peu de points d'attache avec l'ordre naturel, mais il n'est pas exact d'affirmer que Rousseau a cherché à fonder dans la nature l'être social. Au contraire, Rousseau remarque à plusieurs reprises le caractère tout à fait artificiel des institutions politiques.

3. L'analyse de la conception du désordre nous a amené à traiter la question de l'inégalité. D'après Rousseau, l'inégalité représente un problème pour la théorie politique en tant qu'inégalité morale, c'est-à-dire en tant qu'inégalité de la valeur que chaque individu a aux yeux de la communauté. Dans cette perspective le problème de l'inégalité est étroitement lié à celui de l'identité personnelle. L'identité personnelle se forme au moyen de l'opinion que les autres ont de nous et elle est le résultat de cette comparaison. Par conséquent, chez les hommes qui vivent isolés dans l'état de nature, on ne peut pas parler d'identité personnelle. Mais aussitôt que les hommes commencent à se comparer, et que l'opinion des autres devient importante, chacun cherche la distinction, la supériorité, ou mieux, la conviction chez les autres qu'il leur est supérieur. Chez Rousseau l'inégalité n'est pas un problème abstrait; elle fait sentir ses effets dans la vie des individus et influence l'opinion que chacun se fait de soi-même. L'inégalité morale devient concrète et visible, pour ainsi dire, dans le regard des autres et dans la façon dont ils nous traitent. L'inégalité qui offense est d'après Rousseau l'inégalité injuste, c'est-à-dire l'inégalité qui s'appuie sur l'arbitre et sur le hasard, non pas l'inégalité qui se justifie par les mérites et par la vertu. La société est donc la condition nécessaire pour la formation de l'identité individuelle, mais en même temps la vie en société fait naître spontanément les inégalités morales et la passion pour la distinction.

La théorie rousseauienne de l'inégalité se fonde sur l'analogie entre le processus par lequel on attribue un prix aux choses et le processus par lequel on estime les hommes. Chacun, vivant en société avec les autres, reçoit des degrés d'estime de la même manière que les choses reçoivent un prix. De même que le prix des choses est fixé par l'acheteur et non par celui qui possède la marchandise, de même l'estime dont chacun jouit lui est attribuée par les autres. Rousseau s'inspire sur ce point des moralistes de l'époque et des grands auteurs politiques, notamment Pufendorf et Hobbes. Posé d'une telle manière, le problème de l'inégalité morale parmi les hommes se traduit dans la question des critères par lesquels les hommes sont estimés et honorés. Afin que la société soit bien ordonnée, il faut que certaines qualités (la vertu, l'humanité, le courage, la modération) soient plus honorés que d'autres (richesse, naissance, pouvoir). La bonne communauté politique se caractérise par la manière d'estimer les individus et par la manière d'établir les différents

degrés d'honneur. L'égalité, qui d'après Rousseau doit inspirer la bonne constitution politique, n'est pas une égalité arithmétique qui attribue à chacun la même chose, mais une égalité géométrique ou proportionnelle. Afin que le corps politique soit bien constitué, il faut que les honneurs et l'estime publique soient attribués en proportion des mérites et des services rendus à la communauté c'est-à-dire à la vertu: *vera nobilitas virtus (sola)est*. Chez Rousseau nous retrouvons l'idée classique de la juste proportion,<sup>5</sup> qui était devenue, surtout dans les écrits de Cicéron et de Salluste un des concepts centraux de la théorie politique républicaine. Et nous retrouvons un problème qui était lui aussi bien connu des auteurs politiques républicains: comment peut-on rendre compatible l'égale liberté (*aequa libertas*) avec les différents degrés d'honneur et de dignité? (*dignitas* et *honores*)

En outre l'inégalité représente un problème pour la théorie politique en tant qu'inégalité sociale. L'extrême inégalité des fortunes est en effet incompatible avec l'existence d'une constitution politique qui déclare l'égalité de droit. Par contre, l'attention des critiques s'est souvent concentrée sur la question de la propriété privée. Le commentaire de Voltaire du célèbre passage qui ouvre la deuxième partie du *Discours sur l'origine de l'inégalité* est l'exemple le plus significatif d'une tradition interprétative qui voit dans Rousseau l'adversaire de la propriété privée:

Quoy, celui qui a planté, semé et enclos na pas droit au fruit de ses peines. Quoy – cet homme injuste ce voleur aurait été le bienfaiteur du genre humain! voylà la philosophie d'un gueux qui voudrait que les riches fussent volez par les pauvres.<sup>6</sup>

Cette perspective a trouvé des partisans de nos jours aussi et Rousseau est devenu le prédécesseur de Marx.<sup>7</sup> Cette interprétation ne nous semble pas convaincante. Rousseau n'a jamais pensé que l'abolition de la propriété privée soit la solution au problème de l'inégalité.

La propriété est un droit sacré établi par le pacte social. Toute mesure de confiscation serait donc illégitime. A propos des inégalités sociales, Rousseau insiste plutôt sur la nécessité que l'Etat se pose le problème de la justice distributive afin de modérer, d'une manière qui évoque les idées d'Aristote,<sup>8</sup> les inégalités extrêmes. Rousseau n'abandonne pas le principe fondamental de la doctrine jusnaturaliste qui voit dans l'Etat la garantie du droit de propriété. Mais il remarque en même temps que l'Etat doit promouvoir, afin de conserver sa légitimité, la modération des inégalités sociales.

4. Comme pour la théorie de l'inégalité, la doctrine du contrat social a été un des points sur lesquels se sont concentrées les critiques des auteurs politiques et des interprètes. La critique la plus importante peut-être de la théorie rousseauienne du contrat social ne se trouve pas, à notre avis, chez les auteurs d'inspiration empiriste ou utilitariste,<sup>9</sup> mais chez Hegel et il nous semble utile de nous arrêter un moment sur certains passages de la *Philosophie du Droit*, sans pourtant prétendre épuiser un problème si difficile, et si important, que le rapport Rousseau-Hegel.

Hegel discute la doctrine du contrat comme une théorie normative qui concerne la définition des droits de l'Etat par rapport aux droits et aux intérêts des citoyens. D'après les doctrines jusnaturalistes, les droits des princes et de l'Etat sont

envisagés comme l'issue d'un contrat. Leur fondement est une volonté commune qui résulte de l'accord des volontés privées. La conséquence de ces doctrines tient dans le principe que la raison d'être de l'Etat consiste dans la protection de la vie et des biens des individus.

D'après Hegel, l'erreur réside dans la transposition d'une institution de droit privé, tel que le contrat, dans "une sphère qui est d'une nature tout à fait différente et plus éminente".<sup>10</sup> Rousseau, remarque Hegel, a le grand mérite d'avoir établi la volonté comme principe de l'Etat.

Mais – ajoute Hegel – comme il n'a conçu la volonté que sous la forme déterminée de la volonté individuelle [Fichte fera de même plus tard] et que la volonté générale n'est pas ce qui est rationnel en soi et pour soi dans la volonté, mais seulement ce qui se dégage comme intérêt commun dans chaque volonté individuelle consciente d'elle-même, l'association des individus dans l'Etat devient, dans sa doctrine, un contrat. Ce contrat a pour fondement le libre arbitre des individus, leur opinion, leur consentement libre et explicite.<sup>11</sup>

D'après Rousseau l'Etat n'est pas "le rationnel en soi et pour soi", comme le veut Hegel, mais il tire sa rationalité du fait qu'il est la condition nécessaire pour la sauvegarde de la liberté, des biens et de la personne des individus; ce qui signifie que l'Etat est rationnel aussi longtemps qu'il accomplit cette fonction. Pour cette raison la doctrine de Rousseau a la grave responsabilité d'avoir détruit "le divin existant en soi et pour soi, son autorité et sa majesté absolues".<sup>12</sup>

Pour Hegel, les doctrines qui fondent la liberté sur l'"acquiescement des individus" conduisent l'Etat à la ruine, comme le prouve l'exemple de la Diète Polonoise, où nulle décision ne pouvait être prise sans que chaque individu donne son consentement. Et même plus dangereuse est l'idée que "seul le peuple détient raison et sagesse et sait le vrai". D'après Hegel, les partisans du principe suivant lequel la loi n'est pas valable s'il n'y a pas consentement unanime des sujets, ne comprennent pas que leurs doctrines conduisent nécessairement à la dissolution de la Constitution politique:

Si l'on prend pour seul fondement de la liberté politique le principe de la liberté individuelle, à savoir que pour tout ce qui se fait par et pour l'Etat, chacun doit donner son consentement, il n'existe en fait aucune constitution.<sup>13</sup>

Les conséquences pratiques des idées de Rousseau sur la liberté furent – ce point est souligné soit dans la *Philosophie du Droit*, soit dans le chapitre 'L'absolue liberté et la terreur' dans la *Phénoménologie* – les excès de la Révolution Française.<sup>14</sup> Hegel ne se posait pas par rapport à Rousseau dans une position de simple opposition théorique. Il cherchait plutôt à répondre au déficit intellectuel que Rousseau avait posé: comment peut-on vivre dans une communauté politique et rester en même temps un individu libre? Mais il était également convaincu que, pour élaborer une doctrine de l'Etat et de la liberté moderne, il faut employer des instruments théoriques tout à fait différents de la théorie du contrat social.<sup>15</sup>

Il est intéressant de noter que la critique de n'avoir pas compris l'importance de la Constitution a été adressée à Rousseau également par Benjamin Constant, bien

que pour des raisons tout à fait différentes de celles de Hegel. Tandis que Hegel reproche à Rousseau d'avoir ouvert la voie, par ses théories, à la dissolution de la Constitution, entendue comme l'"organisation de l'Etat et le processus de sa vie organique", B. Constant reproche à l'auteur du *Contrat social* de n'avoir pas compris la nécessité de limiter, par la Constitution, le pouvoir souverain. Les critiques de Hegel et de Constant se concentrent l'une et l'autre sur la théorie du contrat social et de la souveraineté du peuple, mais la première est faite au nom de l'unité de l'Etat et la deuxième au nom de la sauvegarde de la liberté individuelle contre les interférences arbitraires de l'autorité souveraine.

Pour Constant, l'erreur de Rousseau n'était pas celle d'avoir fondé l'autorité de l'Etat sur la volonté des individus, mais d'avoir théorisé la plus totale soumission des individus à l'Etat.<sup>16</sup> Par le *Contrat social*, remarque Constant, les individus confèrent au souverain un pouvoir absolu et la seule différence qu'il y a entre Rousseau et Hobbes est que Rousseau attribue un caractère absolu à la souveraineté du peuple, tandis que Hobbes soutient la légitimité du gouvernement absolu d'un seul.<sup>17</sup>

Les rapports entre Rousseau et Hegel d'une part et entre Rousseau et Constant d'autre part, mériteraient une étude spécifique qui serait très utile pour l'analyse de la pensée politique du XIX<sup>e</sup> siècle. En ce qui concerne notre recherche, nous nous bornons à observer que tant l'interprétation de Hegel que celle de Constant ne rendent pas pleine justice à la pensée de Rousseau. En effet d'après Rousseau, l'institution et la conservation de la constitution politique légitime sont en même temps les conditions principales de la sauvegarde de l'unité de l'Etat et de la liberté des citoyens. L'autorité souveraine de l'Etat ne se fonde pas sur la volonté arbitraire des individus, mais sur la volonté générale, qui est, ou mieux doit être, une volonté rationnelle s'exprimant par des lois universelles. Si la volonté arbitraire des individus (ou des factions) se substitue à la volonté générale, l'autorité souveraine n'est plus légitime, ce qui signifie à la fois qu'il n'y a plus d'unité du corps politique ni de liberté. La doctrine politique de Rousseau se fonde sur le principe de la souveraineté de la loi, et donc de la volonté rationnelle, non sur la souveraineté de la volonté individuelle, comme le lui reprochait Hegel.

Il en est à peu près de même pour les critiques de Constant. Ce qui n'est pas convaincant c'est l'affinité qu'il établit entre Rousseau et Hobbes, considérés comme les partisans du pouvoir absolu (que ce soit le pouvoir absolu du peuple, ou le pouvoir absolu du Prince). En réalité, Rousseau s'oppose de la manière la plus nette à Hobbes précisément là où Hobbes déclare que le souverain est au dessus des lois civiles et il remarque, sans aucune ambiguïté, que si le souverain est au dessus des lois civiles il est alors un despote. Le peuple lui-même, lorsqu'il exerce la souveraineté, est soumis aux lois fondamentales ou constitutives de la République. Constant a raison de remarquer la nécessité que tout pouvoir politique soit limité et réglé par des Constitutions, mais cette exigence avait bien été reconnue par Rousseau, qui ne s'est jamais déclaré partisan de la démocratie absolue, mais de la démocratie bien tempérée.

À notre avis, l'interprétation la plus exacte de la doctrine rousseauienne du contrat social n'est pas celle de Hegel ni celle de Constant, mais celle de Kant. Kant analyse cette doctrine comme une "simple idée de la raison"<sup>18</sup> qui a pour but

la détermination des règles fondamentales d'une constitution politique "entièrement légitime", c'est-à-dire d'"une république". Il fait sien la lettre et l'esprit de la conception de Rousseau. Il reprend la lettre parce qu'il définit lui aussi la constitution politique légitime comme une 'république' (par opposition, comme chez Rousseau, au despotisme). Il en comprend l'esprit parce qu'il envisage le pacte social comme l'artifice théorique qui seul puisse fonder la constitution politique légitime.

En outre Kant remarque, sans voir dans cela la destruction de la "majesté absolue" de l'Etat, que le contrat originaire est une "coalition de chaque volonté particulière et privée". Ce qui signifie que les conditions de légitimité de l'Etat sont définies à partir (du point de vue normatif) de l'intérêt des individus. Au lieu de voir dans la doctrine du contrat la justification d'un Etat despotique qui prive les individus de leur liberté et de leurs droits, Kant y voit la fondation d'une constitution politique qui assure la liberté.

L'acte par lequel le peuple se constitue lui-même en Etat, ou plutôt la simple idée de cet acte, qui seul permet d'en concevoir la légitimité, est le *contrat originaire*, en vertu duquel tous (*omnes et singuli*) dans le peuple déposent leur liberté extérieure pour la reprendre aussitôt comme membres d'une république, c'est-à-dire du peuple en tant qu'Etat (universi). Et l'on ne peut pas dire que l'homme dans l'Etat ait sacrifié à une certaine fin *une* partie de la liberté extérieure qui est innée en lui; mais il a renoncé entièrement à la liberté sauvage et déréglée pour retrouver une dépendance légale, c'est-à-dire dans un état juridique, sa liberté en général intacte, puisque cette dépendance résulte de sa propre volonté législative.<sup>19</sup>

Ce texte de Kant n'aurait pas convaincu Constant. Celui-ci aurait reconnu que le contrat social assure la liberté, mais il aurait ajouté que la liberté dont parle Kant, suivant Rousseau, est précisément le type de liberté qu'il définit comme "liberté des anciens" et que Isaiah Berlin aurait plus tard défini "positive liberty".<sup>20</sup> Chez Constant, comme chez Berlin, la liberté entendue comme autonomie, c'est-à-dire soumission à la loi qu'on s'est donnée, ne suffit pas pour garantir la liberté la plus importante, celle des modernes ou 'négative'. Mais est-ce que la doctrine politique de Rousseau est seulement concernée par la liberté positive?

5. Dans la troisième partie de notre étude, nous avons cherché à expliquer que la conception de la liberté ne se prête pas à être définie selon les concepts de liberté négative ou de liberté positive. D'après Rousseau la liberté ne peut être qu'une: la liberté républicaine. Il s'agit de la liberté dont les individus jouissent en vertu de la loi et en vertu de la bonne constitution politique et qui les met à l'abri de la dépendance de la volonté privée des autres hommes. Elle est 'positive' parce qu'elle consiste dans l'obéissance aux lois que les individus ont approuvées; elle est 'négative' parce que la souveraineté de la loi protège chacun des torts, des offenses, des invasions arbitraires des autres, qu'ils soient privés ou magistrats. La liberté qui repose sur la souveraineté de la volonté générale et sur la vigueur de la loi est le plus grand bien dont les individus peuvent jouir dans une société bien ordonnée. Elle s'évanouit aussitôt que la République perd son bon ordre et dégénère en despotisme (ou tombe sous la domination d'une puissance étrangère).

L'analyse de la conception de la liberté nous a permis de mettre en évidence la

dette intellectuelle de Rousseau envers les auteurs politiques républicains. Cette dette concerne aussi bien les auteurs grecs et latins que Machiavelli. La “société bien ordonnée” de Rousseau, où les individus peuvent vivre libres et en sûreté, montre une affinité profonde avec la “*repubblica ordinata bene*” des *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. Au delà de toutes les divergences, Machiavelli et Rousseau parlent le même langage républicain. Cependant, même si l’image d’une république bien ordonnée présente chez l’un et chez l’autre presque les mêmes caractères, elle est envisagée de deux perspectives différentes. Machiavelli ne se pose pas le problème de justifier la république; il se pose le problème des moyens pour la réaliser. Chez Rousseau il s’agit en premier lieu de justifier la république à partir des prémisses individualistes qu’il partage avec l’école du droit naturel et il est très peu concerné par le problème de l’établissement concret d’une république. Machiavelli et Rousseau appartiennent tous les deux au républicanisme moderne et étaient tous deux, partisans de l’idée classique de la politique, entendue comme l’art par lequel les hommes établissent et préservent une *respublica*. Néanmoins, ils étaient républicains d’une manière différente et ils ont traité de la république avec des accents différents qui révèlent des glissements importants à l’intérieur du langage républicain et mettent en lumière les dilemmes de la politique républicaine. La dette de Rousseau envers les écrivains politiques républicains est finalement aussi importante que celle des jusnaturalistes, laquelle a été si bien analysée par Robert Derathé dans son œuvre *Rousseau et la science politique de son temps*. Par contre, le républicanisme de Jean-Jacques Rousseau n’a pas encore été soumis à des études suffisamment approfondies.<sup>21</sup> Les racines du républicanisme de Rousseau remontent aux lectures d’enfance et à l’atmosphère culturelle de Genève.<sup>22</sup> Le souvenir de la République de Genève et la lecture des auteurs classiques, concourent à la naissance de l’idéal de la communauté heureuse et tranquille où la liberté de chacun est protégée par les lois que le peuple se donne, et se conserve par la vertu des magistrats et des citoyens.

Alors que la doctrine politique républicaine se fonde sur la vertu et la communauté, la doctrine politique du jusnaturalisme s’appuie sur l’intérêt et envisage la fonction de l’Etat comme la protection des intérêts privés. La première pose dans l’amour pour la patrie et l’identification avec la communauté les conditions essentielles pour le maintien du bon ordre politique et de la liberté. La deuxième parle le langage de l’intérêt et du calcul rationnel. Rousseau utilise l’une et l’autre. Mais est-il possible d’être en même temps républicain et ‘contractualiste’?

Dans la dernière partie de notre recherche nous nous sommes efforcés de répondre à cette question, que nous croyons fondamentale. Le modèle du contrat social et les idées propres de la tradition républicaine sont utilisés par rapport à des problèmes différents et relativement autonomes. Rousseau se sert du premier lorsqu’il traite de la justification rationnelle de l’autorité politique légitime, tandis que la tradition républicaine lui suggère plutôt les indications qui concernent l’existence réelle et la conservation du bon ordre politique. Mais lorsque Rousseau est concerné par l’existence ou la possibilité d’une communauté politique et confronté surtout avec le problème de la formation de la vertu civile, le langage du choix rationnel laisse la parole à un autre langage qui se fonde sur les notions d’identité commune et d’appartenance.