

DU CONTRAT SOCIAL

ou

Abolir les pouvoirs de fait au profit d'une légitimité vraie

Nous allons proposer une approche globale de la philosophie politique de Jean-Jacques Rousseau ou réfléchir à la politique fondée en philosophie, c'est-à-dire à la recherche d'une légitimité vraie opposable à l'acceptation des pouvoirs de fait. Autrement dit, il s'agit d'établir quelle(s) forme(s) doit revêtir cette légitimité vraie.

► Présentation générale

A cette fin, nous aurons en tête deux concepts-clés : la *force* au sens propre, c'est-à-dire toute capacité à exercer physiquement une contrainte, une coercition sur quelque tiers que ce soit, dont Rousseau dit que jamais, elle ne « fait droit » ; l'autre terme-clé est celui de « droit », seule médiation pour promouvoir un « ordre social » émancipé du jeu de la force brute, à ce titre cet ordre est bien désirable , soit, mais sur quoi le droit lui-même repose-t-il si, précisément on exclut la force à son fondement, si on n'en récuse l'origine naturelle ? Ce sont ces questions qu'il convient d'éclairer pour concevoir une société riche d'une légitimité vraie.

A côté de ces deux concepts-clés, la force et le droit, qui jouent chacun dans un périmètre propre, il y a une notion confuse : elle s'appelle *pouvoir établi*, pouvoir dont l'histoire est le vecteur ; ce pouvoir, pour notre philosophe, règne sur un domaine, celui du fait ou de l'*apparence*. Autrement dit, l'histoire, aussi longtemps qu'elle ne fait pas place à l'établissement du « contrat », ne véhicule qu'une caricature de la légitimité vraie, c'est-à-dire la légitimité illusoire du pouvoir établi (qu'on peut nommer légitimité de *fait* et non de *droit*).

A partir de ces précisions, on va pouvoir définir la position rousseauiste du rapport « droit/fait ».

1°) L'ordre du droit doit pouvoir s'unir avec l'*intérêt* ; en effet chacun sait que tout individu reste mû par des exigences impossibles à nier, par exemple, préserver sa santé, nourrir les siens, pouvoir les éduquer, se protéger de la brutalité du monde, etc., aussi ordonner sa conduite à ce que le droit va prescrire ne se donnera pas comme une sujétion à une instance d'emblée coercitive, ce qui supposera qu'on puisse définir les conditions de sa non-coercition : ce que fera le « contrat » ; autrement dit, en s'alliant à ce que l'intérêt prescrit, le droit pourra se définir comme l'*intérêt vrai*, **mais**

2°) tout ce que l'intérêt prescrit ne doit pas être systématiquement pris pour objet du droit, pourquoi ? parce que l'intérêt n'a pas par lui-même une orientation

immédiatement recevable (exemple, on a intérêt à préserver sa propre santé, mais il est évident qu'on peut en faire un mauvais usage, certes, c'est de l'intérêt des enfants d'être éduqués, mais on peut les éduquer dans le mépris des autres, etc.). Il faut donc définir un critère susceptible d'établir en lui (l'intérêt) un contenu que le droit viendra garantir.

3°) Où trouver la solution ? Pour établir ce qui dans l'intérêt doit être retenu comme devant faire l'objet du droit, il nous faut quelque chose qui n'a que la force d'une idée, on dirait plus simplement un « idéal », une sorte de fiction normative, dont on ne fera pas nécessairement l'expérience mais à partir de laquelle on pourra, selon les mots mêmes de Rousseau, « savoir ce qui doit être pour bien juger de ce qui est » (*Emile* V, p 585, éd. Pléiade). En bref, le « contrat social » est cette fiction qui permet d'établir ce qui *doit* être pour juger le réel, c'est-à-dire le domaine de l'histoire, de la fausse légitimité ou domaine de l'*apparence*. Il permet de substituer la vérité aux faux semblants.

Ainsi pensé, le rapport droit/fait invite à distinguer deux champs politiques : d'une part, celui de l'intérêt vrai, c'est-à-dire celui de l'intérêt en tant qu'objet du droit, d'autre part, celui de l'*erreur* ou apparence, ou encore de l'opinion où « les usurpateurs », c'est-à-dire les tenants du pouvoir établi, se posent en souverain, occupent la première place et jouent de prestige. Il convient donc de dénoncer cette usurpation, de faire voir ce qui est véritablement utile, d'établir qui doit être véritablement souverain. Il est temps

► d'approcher l'édification de la légitimité vraie en faisant rapidement référence aux passages qui permettent d'en concevoir la mise en œuvre :

-les premières pages propres à retenir notre attention iraient du chapitre 3 au chapitre 6 du livre I du *Contrat social*, Rousseau y amorce l'examen de l'acte par lequel un peuple se fait peuple, quoi qu'il en soit du type de pouvoir qu'il retiendra, par exemple en se « donn(ant) à un roi » :

Avant donc d'examiner l'acte par lequel un peuple élit un roi, il serait bon d'examiner l'acte par lequel un peuple est un peuple. Car cet acte étant nécessairement antérieur à l'autre est le vrai fondement de la société.

On comprend mieux ce qu'il y a d'original dans la position de Rousseau, en soulignant qu'il voit une différence capitale entre le choix d'un mode de gouvernement (monarchique, aristocratique, démocratique, etc.) et la constitution d'une souveraineté effective ; cette dernière précède un tel choix. Ainsi l'acte par lequel des individus se donneraient un roi, suppose qu'au préalable ils ont décidé de créer une puissance publique (que Rousseau nommera « le souverain ») ; en pareil

moment, les hommes ne se contentent pas de s'assembler, ils s'*unissent*. Un peuple est un tout ayant son unité et non point la simple superposition d'individus qui se rencontreraient par hasard. Evidemment, on sait bien que cet acte n'est pas attesté historiquement, reconnaissons même que l'histoire laisse même entendre le contraire. Rousseau nous installe donc dans un scénario, une sorte de fiction visant à nous faire comprendre comment une multitude devient *peuple* sans qu'on trouve dans la nature une prétendue justification à cela car, ch. IV, la nature n'établit aucune autorité (personne ne naît pour commander, d'autres pour obéir) et la force n'établit nul droit.

En somme, l'acte par lequel un peuple se fait peuple est un acte par lequel on décide de faire *cesser l'illusion* selon laquelle certains seraient nés pour commander et d'autres pour obéir, ou selon laquelle, après tout, tout devrait procéder de la guerre et des asservissements qui s'ensuivent.

-C'est au chapitre VI, intitulé *Du pacte social* que se trouve énoncé pleinement le contrat véritable. Les chapitres précédents ont indiqué par élimination que le lien social a pour fondement un pacte et que ce pacte n'est en aucun cas un engagement par lequel les particuliers que nous sommes remettraient le pouvoir à un ou des tiers quel qu'ils soient. A ce point de l'ouvrage, toutes les pseudo-solutions ont été écartées. Ce qui rend le contrat nécessaire, ce ne sont pas les calamités naturelles, ce sont les obstacles intérieurs à « une société sans lois, vivant dans les conflits mortels de l'insociable sociabilité où tout homme est une menace pour tout homme », en bref, en un tel état (évoqué à la fin du 2nd Discours), la force est « prête à s'engouffrer ». Dès lors, qu'attend-t-on du contrat ? « Une utilité dans les limites d'une légitimité » ; le but en est clair : mettre à l'abri chaque individu exposé aux appétits sans frein des uns et des autres (spoliation, usurpation, pillage, etc.). Toute la difficulté réside dans le fait qu'en se liant les hommes aspirent à rester *libres* en même temps qu'*égaux* : on devine que le contrat va consister en un lien qui abolisse toute dépendance personnelle des uns par rapport aux autres. Le paradoxe est qu'on ne peut atteindre cet objectif que par ce que Rousseau dénomme une *aliénation*.

On tient là un terme-clé dont la signification doit être explicitée au mieux, car tout contre-sens expose à de graves dérives, celles qui ont pu permettre de faire de Rousseau l'un des doctrinaires du totalitarisme. Avant d'associer, comme c'est le cas dans un premier mouvement de notre part, aliénation et « folie », rappelons qu'aliéner est d'abord un terme juridique : « aliéner, dit Rousseau au chapitre IV, c'est donner ou vendre ». Si l'on veut bien réfléchir au défi à relever avant d'aller plus avant, on doit se poser la question suivante : quelle peut être la seule aliénation

légitime ? Réponse : c'est un échange de liberté contre liberté. En d'autres termes, le contrat va consister à échanger notre indépendance naturelle, forme première de la liberté (mais forme sans cesse précaire, menacée, détruite) contre une autre liberté (on apprendra qu'elle réside dans « l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite »). On comprend dès lors comment éclairer l'emploi (troublant assurément) du terme *aliénation* ; le chapitre 4 avait montré que malheureusement les hommes peuvent aliéner leur liberté pour la remettre dans les mains d'un maître, croyant par là obtenir subsistance ou tranquillité publique : c'est là se ligoter par un *contrat de servitude*, en effet on échange sa liberté, bien infini contre un prix illusoire ; ce maître, ce despote, jouit d'une position dominante que rien ne limite. On ne trouve pas contrat plus inepte : pour faire simple, disons, quel sens y aurait-il à se donner à un être qui peut tout se permettre. L'*aliénation* telle que le chapitre VI l'entend est précisément ce qui exclut tout rétablissement d'un contrat de servitude, pourquoi exactement ? Parce que les partenaires désormais sont de nature totalement différente. D'un côté, il y a les individus que nous sommes, de l'autre le tout qu'ils forment ; comment concevoir que chaque particulier puisse contracter avec le tout que forment et les autres et lui-même ? Il convient de bien préciser que les particuliers ne contractent pas les uns avec les autres, encore moins avec tierce personne (ils retomberaient dans un contrat de servitude) ; quant au tout, il est plus que la somme de ces unités que constitue chaque particulier, il n'est en rien une *masse*, qu'aurait-on à gagner à être exempt de toute sujétion individuelle si l'on était écrasée par elle ? Pour bien comprendre ce que peut être ce tout, il faut saisir comment on peut accepter de constituer un *nous social* en se faisant chacun le siège d'une mue éthique de telle sorte que la liberté et l'égalité naturelle se traduisent en termes politiques. Dès le chapitre I, Rousseau nous mettait clairement sur la voie de ce que doit être ce nous social : « Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant. » Cette forme d'association, ce tout que l'on cherche à identifier, procède d'un consentement entre moi et autrui : tout autant que j'abandonne telle ou telle prérogative, certains prétendus droits (celui de dire « ceci est à moi, cette femme m'appartient, cette troyenne me revient car je suis le plus fort...), toi, mon frère, mon compagnon ou qui que tu sois, tu abandonnes aussi telle prérogative ou tes prétendus droits, en bref tout autant que je m'engage, tu t'engages en *renonçant* à tout ce que ta liberté naturelle t'incitait à proclamer comme tien ; étrange liberté qui exige ce que Rousseau appelle une *aliénation*. Ne nous méprenons pas : les particuliers ont simplement renoncé aux prétendus droits

antérieurs, source des pires pouvoirs de fait, faisant advenir par là un vivre-ensemble dégagé du fardeau de la brutalité de l'arbitraire. Ce que chacun aliène de ses biens ou de sa liberté, c'est seulement comme le dit Rousseau, la partie « dont l'usage importe à la communauté », c'est une manière de dire que, dans cette aliénation, nous laissons de côté tout ce que notre égoïsme naturel, tout ce qui procède du foisonnement de nos appétits sans borne, aussi le *tout*, le *nous social* se manifeste-t-il en proportion inverse de l'abandon de notre indépendance naturelle autocétrée. Dans ces conditions, nul ne perd au change. L'indépendance naturelle fait place à la liberté civile. C'est ainsi que naît véritablement le « corps politique », ce tout où va s'actualiser l'authentique possibilité du vivre-ensemble librement par l'obéissance aux lois qu'on se prescrira.