

COURS DE M. DELEUZE - Sorbonne 1959-1960.



ROUSSEAU.

2 conceptions possibles de l'Etat de nature.

1) Conception antique = status naturae. Se poursuit dans le Moyen-Age (Platon, Aristote, Stoïc, Cicéron, St Thomas).
 Lié au droit naturel. Toujours défini à un ordre des perfections.
 Motion finalisée. Droit naturel = conformité à la Nature.
 Sa sociabilité et la société en font partie et se définissent naturellement dans l'ordre des perfections. Jamais un état de nature n'est évoqué comme un état pré-civique ou pré-politique.
 Cf. Aristote. De finibus de Cicéron.
 Le problème social n'est pas alors celui de l'instauration d'une société par contrat ou autre chose. Idéalement on recherche le meilleur gouvernement qui est celui des sages. En fait, les sages n'ont pas plus envie de gouverner les hommes et les hommes ne veulent pas des sages. Il faut un gouvernement qui se substitue aux sages. D'où le problème du meilleur régime (Platon = les lois. Le ~~royal~~ est nécessaire comme substitut réel de la sagesse).
 Cette conception se poursuit dans la philosophie politique moderne, non chez les philosophes, mais les théologiens et juristes.

2) Sens nouveau avec Hobbes.

- L'état de nature est défini comme un mécanisme des forces. Ce qui est naturel n'est plus l'ordre des perfections, mais le droit entendu comme un système de pouvoir : le droit devient absolu.
 Réaction contre la tradition aristotélicienne : l'homme n'est pas un animal sociable. L'état de nature laisse chacun juge : abolition du privilège du sage.

- La société dès lors est justiciable d'une origine qui à la fois s'affirme dans la nature et marque la limite extrême de ce qui est naturel.
 Les conflits entre individus entraînent mécaniquement des conflits intérieurs à l'individu (entre l'ambition et la peur de la mort violente). La société apparaît comme le seul moyen de lever ces contradictions par un acte spécifique = le contrat.

Comment Rousseau accepte-t-il et transforme-t-il ces termes ?
 Il reconnaît avec Hobbes que la sociabilité n'est pas naturelle. Mais il s'y oppose au sujet des contradictions qui forcent l'homme à sortir de l'état de nature.

En quoi consiste le contrat ?

Définition juridique du contrat comme une relation entre deux parties

- elle affecte chaque partie de droits et de devoirs, l'une par rapport à l'autre pour un temps déterminé.
- elle est volontaire
- elle est non opposable aux tiers

La notion de contrat social remanie cette définition : temps indéterminé, s'applique aux tiers...

École Normale Supérieure de St-Cloud
 BIBLIOTHÈQUE
 Série C I
 No 12167

Mais les auteurs qui ont utilisé ce terme insistent sur l'aspect volontaire = philosophie politique comme philosophie de la volonté.

Quelles sont les parties contractantes ? Sujets et souverains ? C'est le point de vue des juristes. Si oui, qui sera juge que le contrat est bien observé ? La source du pouvoir sera double : il faudra un tiers pour juger. Mais ce tiers sera alors le souverain (objection de Hobbes, que l'on retrouve chez Rousseau).

HOBBS : La relation contractuelle ne se fait qu'entre ceux qui deviendront sujets. Il faut concevoir une série de contrats de chacun avec chacun, par lequel chacun se constitue comme sujet d'un tiers qui lui, n'entre pas dans le contrat. (type moderne : contrat avec stipulation pour autrui. Ex : assurance-vie).

ROUSSEAU reprend la critique de Hobbes contre la première explication mais repousse la solution de Hobbes

Quelle est l'obligation qui découle du contrat ?
Le problème d'une finalité du contrat,

finalité qui doit être reconnue dans le produit du contrat.
Lieu commun de la philosophie politique du 18^e siècle. Découverte d'une dualité homme-citoyen qui n'existait pas dans le monde antique. L'homme était capable de "vertu". Le fait moderne est la dualité : l'homme est devenu homme privé et citoyen.

En fait l'homme privé est incapable d'être citoyen et la "vertu" comme détermination du citoyen est impossible. Seule demeure la vertu privée.
MONTESQUIEU : "Nous avons gagné en humanité, mais nous avons perdu en vertu". (Carnets).

Les raisons : - idéologique = religion - christianisme
- économique = développement de l'argent de la propriété.

ROUSSEAU : Discours sur Sciences et Arts : "Les Anciens politiques ne parlaient que d'honneur et de vertu ; les nôtres ne parlent plus que de commerce et d'argent.
Différence de nature entre le plus vertueux des citoyens de Genève et le plus petit des Romains.

HEGEL participe à ce pessimisme de la philosophie politique : nous ne sommes pas capables de démocratie, qui est pourtant le meilleur régime. Il faudra une médiation pour réduire la dualité.
Cf. Début de l'Emile : 2 types d'éducation : formation du citoyen et formation de l'homme privé : il faut choisir.
Le citoyen se pose dans sa cité comme citoyen libre et demande à la société, la liberté. L'homme, en tant que privé, demande à la cité la sécurité, id est la garantie de ses propriétés.
Comment le contrat y répond-il ?

J'échange ma liberté naturelle (toute ou en partie) et je reçois du souverain la sécurité. Chez Hobbes, la seule liberté du contrat est une certaine sécurité. Pourtant certains droits restent inaliénables : droit de résister à qui veut ne faire mourir.

SPINOZA conserve la liberté même dans l'état civil : je ne me contente

pas d'une simple nécessité. Cette nouvelle liberté conservée dans le monde moderne sera la liberté de pensée.

ROUSSEAU joint la liberté aux droits inaliénables : droit de faire les lois. HEGEL reproche à Rousseau d'avoir oublié que nous ne sommes plus des citoyens. C'est vrai peut-être pour le contrat social, mais c'est faux pour l'ensemble de l'oeuvre de Rousseau.

3e type de conception qui surgit au milieu du 18e siècle : utilitariste et positiviste. Contre la théologie thomiste, la métaphysique antique : la notion de contrat est métaphysique (HUME, BENTHAM).

Deux arguments chez HUME :

- négation totale d'un état de nature, qui n'est pas un état de droit, mais de besoins, qui ne peut être défini que négativement.

- la société n'a pas pour origine un contrat qui est toujours un acte de limitation de droits naturels.

Or l'acte constitutif de la société est essentiellement positif. Pour HUME il s'agit d'une convention (ex. l'harmonie des raneurs).

Finalité de cette convention pour BENTHAM : la sécurité.

Pour les tenants du contrat, Spinoza, Rousseau et Kant réclament la liberté.

LA NOUVELLE HELOÏSE.

Projet de Rousseau alors même qu'il s'occupait des institutions politiques : écrire un livre dont le thème l'obsède et dont il a le titre "La morale sensitive ou le matérialisme du sage". On retrouve des idées de ce livre inachevé dans "La Nouvelle Héloïse".

Hypothèse de BURGELIN : dans les héros de "La Nouvelle Héloïse", illustration du mythe de Phèdre. Saint Preux : le cheval noir.

Julie : le coeur

Wolmar : le nous.

Pour Rousseau, Julie et Saint Preux sont faits l'un pour l'autre, car ils aiment tous les deux la vertu. Il y a conflit parce que la situation objective s'oppose à ce que cet amour soit vertueux. Julie vit le conflit : elle perd la vertu mais il lui reste l'amour pour la vertu. Elle écrit à Saint-Preux :

"Je garde l'amour pour toi; l'amour de la vertu est pour Wolmar et j'obéis à mes parents! Mais révélation le jour du mariage : "Nos situations diverses changent et déterminent malgré nous les affections de nos coeurs" Note lettre 20 partie 3.

Or, dans certaines situations objectives, nous ne pouvons qu'être méchants. Comment concilier la vertu et l'intérêt de la société ?

"Nous serons vicieux et méchants tant que nous aurons intérêt à l'être". Vouloir se changer soi-même paraît ridicule pour Rousseau. Notre âme se définit dans ses rapports avec les objets.

La volonté peut changer la situation en intervenant comme élément objectif de la situation elle-même. Julie décide que si Wolmar meurt,

elle n'épousera pas Saint-Preux.

Transposition privée d'une idée célèbre en philosophie politique : instaurer des situations telles que les gens ne puissent plus être méchants : HUME : problème de la philosophie politique : trouver des situations objectives qui réconcilient justice et intérêt. Dans la vie privée faire intervenir la volonté forte comme élément objectif de la situation.

Conception de Wolmar : soumission de l'Être physique aux choses : thérapeutique pour Julie et Saint-Preux.

Dans la partie IV, Saint-Preux revient alors que Julie est mariée et a deux enfants. C'est Wolmar qui demande à Saint-Preux de venir : son idée : observer les hommes, expérimenter sur eux. Il veut guérir Julie qui a acquis la vertu mais n'a pas oublié sa faute. Lettre 12 : thérapeutique du Bosquet : (endroit où Saint-Preux avait embrassé Julie et dans lequel elle n'a jamais pu revenir).

"Julie, ne craignez plus cet asile, il vient d'être profané", c'est-à-dire désocialisé.

Lettre 18 : Wolmar laisse Julie et Saint-Preux à l'endroit où Saint-Preux avait été autrefois exilé lors de leurs amours.

Le plan de Wolmar. Ils s'aiment dans le passé. Julie n'est plus la même car elle est devenue vertueuse. Mais Saint-Preux ne le sait pas. "Otez-lui la mémoire, il n'aura plus d'amour"... L'erreur qui l'abuse et le trouble est de confondre les temps". Saint-Preux est fixé. (C'est la fixation psychanalytique).

- lui faire prendre conscience de la fixation ; que la Julie qu'il aime n'est plus la Julie présente. C'est une thérapeutique par la prise de conscience. Mais Wolmar pense qu'elle est trop dangereuse, la prise de conscience ne guérit pas. Car il serait capable d'aimer la Julie actuelle.

- il veut mieux lui faire perdre la mémoire des temps qu'il doit oublier "en substituant adroitement d'autres idées à celles qui lui sont chères". Opération de substitution. "Je couvre le passé du présent". Il s'agit de substituer à l'amour pour Julie jeune fille, l'amitié pour la femme et cela de manière continue. C'est le transfert des psychanalystes.

Il s'agit de changer la situation pour devenir vertueux. Le sage est celui qui tourne le déterminisme au profit de la vertu. On peut changer la situation par la volonté : c'est la méthode de Julie. Wolmar préfère opérer dans la situation même, opérer un transfert (c'est le matérialisme du sage).

Rousseau a une conception de la hiérarchie des stades de la "belle âme".

4 stades qui peuvent être différents :

1. la bonté originelle de l'âme
2. la bonté naturelle ou amour de la vertu
3. la vertu elle-même
4. la sagesse.

1) La bonté originelle.

C'est la bonté de l'âme à l'état de nature. Affirmation de cette bonté qui n'est jamais séparée d'une affirmation déterministe. Ce sont les situations qui déterminent nos affections. L'âme est d'abord faculté de sentir, non raison. Ce qui apparaît d'abord, c'est la "dépendance des choses" qui est naturelle. Cette affirmation entraîne celle de la bonté originelle, car à l'état de nature, toutes nos affections sont bonnes, c'est-à-dire appropriées à l'objet (autrement dit c'est la transcription naturaliste de la conception : réalité = perfection). Dans cette bonté, chacun est un tout pour soi. Elle ne fait qu'un avec le sentiment d'existence. Cependant il y a une diversité naturelle des âmes venant de la différence des facultés fondamentales.

L'âme de Julie : énergie, paresse à changer d'état, sensibilité intérieure.

Saint-Preux : sensibilité intérieure. Âme faible.

Wolmar : peu de sensibilité, âme froide, goût pour la raison.

Claire : impulsive. "La folle".

Chaque âme a pourtant une bonté originelle. Il n'y a pas de méchanceté possible à ce niveau. Car les intuitions ne le permettent pas. En fonction de son type, chaque âme a sa place dans l'ordre de la nature.

2) Bonté naturelle.

Problème de la genèse de la méchanceté. Avec la société, changement radical de situation qui rend le vice possible. Avec la société, nouveaux rapports qui nous empêchent d'être bons et développent en nous un intérêt à être méchant. Ces rapports nouveaux : c'est le rapport maître-esclave. Dans l'état de nature, rapport de chacun pour soi avec les choses. La société instaure un rapport de dépendance des uns aux autres, chacun étant pris comme partie et non plus comme tout. Rapport qui commence dès l'enfance. L'enfant mal élevé fait faire ce qu'il veut aux autres. "En se faisant un droit d'être obéis, les enfants sortent de l'état de nature presque en naissant". Nouvelle Héloïse 3 partie V.

Le but de l'Emile: retrouver une éducation qui soit une dépendance des choses et non des volontés. Il faut que les enfants sentent leur impuissance à l'égard des choses. Avec la société, chacun est toujours esclave et maître de quelqu'un. C'est ce rapport artificiel qui engendre le vice, car nous avons dès lors intérêt à être méchant. Notre bonté originelle subsiste. La bonté naturelle, c'est la bonté originelle en tant qu'elle subsiste sous ces nouveaux rapports. - Il y a des degrés : pour certaines âmes, la bonté originelle est effacée par la multitude des rapports sociaux (en ce sens, aimer la solitude est un critère de bonté). - Il y a des intermédiaires. L'âme bonne sélectionne ses rapports sociaux, elle s'en méfie. Mais elle peut être prise de court par la situation et réagit contre sa propre bonté, poussée par le déterminisme (c'est non cas, dit Rousseau).

L'anour de la vertu, c'est vouloir garder sa bonté malgré la situation. Cette bonté naturelle n'est pas la vertu mais anour de la vertu.

C'est le problème de la Nouvelle Héloïse. Julie est très bonne, son père aussi. Mais en vertu de leurs situations sociales objectives, elle ne peut aimer Saint-Preux sans être fautive. Ni Saint-Preux, l'aimer. Ce qui leur reste, c'est l'anour de la vertu.

Le problème moral : comment sortir de cet état : aimer la vertu et faire le contraire, poussé par la situation ?

3) La vertu.

C'est l'effort pour que l'anour de la vertu l'emporte sur l'intérêt à être méchant.

La vertu, c'est un moyen pour réaliser l'anour de la vertu. Cf. Lettre à Sophie "on perd la bonté par l'effort d'une multitude de rapports artificiels. Jusque là j'avais été bon... je deviens vertueux."

Mais Rousseau doute de l'efficacité de la vertu comme lutte. Il ne doute pas de la lutte entre l'anour de la vertu et l'intérêt, mais de son issue. La vertu est "toujours un état de guerre".

- La lutte peut être une fuite platonicienne (Julie) ou stoïcienne (Edouard), lutte délicate, car l'ennemi à vaincre peut être la raison elle-même.

- Julie a une autre méthode, après son mariage. Non plus la lutte directe, mais transformation de la situation par la volonté. Donc il faut supprimer le vice indirectement. Même dans ce cas, Rousseau reste sceptique. La volonté intervient dans la situation, mais qu'est-ce qui garantit que le changement est définitif ? Julie en un sens échoue.

Erreur du stoïcisme et du christianisme : ils outrent les devoirs et la vertu.

"La sagesse est d'écarter la difficulté de nos devoirs... heureux celui qui ne s'est pas mis dans la nécessité d'être vertueux en se contentant d'être homme de bien".

(Lettre de janvier 1764 à Carondelet.)

La vertu est une lutte, dans le cadre où la situation l'exige. La sagesse instaure des situations où la vertu est inutile. La sagesse conduit seule à la restauration dont rêve Rousseau de l'unité en nous de la vertu et de l'intérêt.

La sagesse n'est pas séparable de la jouissance.

La sagesse se présente d'abord sous l'aspect de la méthode de Wolmar. Il ne compte plus sur la volonté pour changer la situation, mais sur une sélection opérée dans la situation même. Sélection des temps et des lieux.

des temps : couvrir le passé par le présent ;
des lieux : rendre familier ce qui fut sacré.

"Le vrai bonheur consiste à dire je suis tout entier où je suis".

Dans les "Rêveries" Rousseau insiste sur le sentiment d'existence. Notre malheur est que nous anticipons l'avenir en nous rappelant le passé, que nous ne vivions pas le présent "qui dure toujours sans néanmoins marquer sa durée, sans sentiment de succession".
Sentiment d'existence : pur présent qui passe (assimilé à l'Eternité, à l'état divin car "on se suffit à soi-même comme Dieu").

Wolnar veut sélectionner les éléments du présent. Il faut vivre le temps comme passage, c'est à ce moment que se fait la substitution. Méthode de sélection qui aboutit aux Rêveries.
Ce n'est plus à ce niveau une sélection des objets qui peuplent le temps, mais le temps que l'on dépouille de toute succession d'objets. La facilité d'exister est ainsi découverte.
Au début, il fallait utiliser notre dépendance à l'égard des choses. A la fin de sa vie, Rousseau affirme qu'il faut se libérer de cette dépendance. Et instaurer un vide.

Dans le matérialisme du sage, il s'agit d'utiliser le déterminisme des situations pour s'en dégager. Wolnar contrôle les objets. Mais est-ce la bonne méthode ? (cf. la fin de la Nouvelle Héloïse).
Dans les Rêveries, Rousseau ne croit guère qu'il suffit de changer les situations pour être heureux. Il y substitue la rêverie qui permet de coïncider avec le pur passage du temps quand les objets n'ont plus d'action sur nous.
Livre IX. Confessions (Pléiade P. 400-401, 408-409) : Rousseau y reprend les thèmes de son livre "Morale sensitive".

Le "Contrat" est le parallèle sur le plan du citoyen, de l'Emile sur le plan privé (l'éducateur, le législateur sont parallèles. Etres mythiques car dit Rousseau, ils sont trop pleins de vertus pour être réels).
Il y a un rapport de succession essentiel entre le Contrat et l'Emile. Le Contrat suppose l'homme privé éduqué et formé.
Rousseau précise dans l'Emile qu'il y a 3 éducations :

- Une éducation de la nature "développement interne de nos facultés et organes" ;
- Une éducation des hommes : "l'usage qu'on nous apprend à faire de ce développement" de la nature ;
- Une éducation des choses.

Dans le courant de l'Emile, ces éducations se réduisent à deux :

- l'éducation domestique ou de la nature ;
- l'éducation publique qui concerne les rapports des hommes entre eux, chaque homme étant une partie.

La première considère l'homme comme un tout, donc c'est une éducation de l'homme naturel. Elle le met en rapport avec les choses et ses semblables, chacun formant un tout pour soi.
La deuxième considère l'homme comme citoyen, partie en rapport avec d'autres parties.
Ces deux éducations sont contradictoires. Dans la société actuelle, nous voulons les deux à la fois et n'arrivons à rien. "Ni homme, ni

citoyen". Il faut prendre conscience de leur différence de nature. Rousseau dit : il n'y a plus d'éducation publique. Il faut donc aller dans la voie de l'éducation privée et aller jusqu'au bout. Une fois au terme, on se demandera si la restauration d'une éducation publique est possible. D'où : le Contrat suppose l'Emile.

L'ETAT DE NATURE.

C'est un état pré-social, pré-politique, pré-civique. Idée pas nouvelle (Cf. HOBBS). Pourquoi apparaît-il comme pré-social ? C'est un état d'égalité et d'indépendance (Cf. Discours sur l'Inégalité). Mais Rousseau ne voit pas là son originalité : Il le définit par la dispersion. (Note 2 du Discours : Rousseau conteste la position de Locke sur la question du lien conjugal dans l'Etat de nature. Pour Locke, c'est un lien naturel jusqu'à ce que les enfants se tirent d'affaire tout seuls. Pour Rousseau, Locke suppose ce qui est en question, c'est-à-dire la cohabitation à l'état de nature de l'homme avec la femme. Or, l'Etat de nature est celui des rencontres fortuites. Cet isolement permet à Rousseau d'expliquer l'Etat de nature comme état d'égalité et d'indépendance. Conséquence analytique.

En quel sens tout part de HOBBS ?

Dans une perspective aristotélicienne et thomiste, l'ordre naturel est comme l'ordre des perfections. La sociabilité fait partie de l'ordre naturel. Pour HOBBS, il ne s'agit plus d'un ordre des perfections, mais d'un mécanisme des forces : besoins et désirs. D'où le droit de nature c'est réaliser ses désirs autant qu'il est en son pouvoir. Le droit est premier et naturel, et non pas le devoir. Ce point de vue exclut toute dépendance. D'où une réaction contre la tradition aristotélicienne : l'homme n'est plus un animal sociable. Il y a égalité dans la compensation respective de l'inégalité des forces : le plus fort trouvant toujours plus fort que lui, et le moins fort pouvant être assez fort pour mettre à mort le plus fort.

Cela suffit-il pour conclure que l'état de nature n'implique pas la vie sociale ? Pour HOBBS la vie sociale implique une autorité, une dépendance à l'égard d'un pouvoir. L'état de nature exclut la société comme l'état civil, mais exclut-il la sociabilité qui permet une société naturelle comme ensemble de relations entre individus indépendants (GROTIUS). La sociabilité dériverait d'une identité de nature entre les hommes comme êtres raisonnables. "L'état de nature et une vie sociable ne sont pas deux choses opposées". Puffendorf. Mais cette conception suppose que l'on se donne la raison toute faite. Or, pour HOBBS, il y a une genèse de la raison. Rousseau réclame aussi, contre Hobbes, une genèse des passions complexes auxquelles Hobbes fait appel dans l'état de nature. L'homme de Hobbes "abuse" de certaines facultés qui doivent se produire historiquement selon Rousseau.

En changeant le plan sur lequel le problème se pose, Rousseau échappe à ces difficultés de Hobbes. Si l'on accepte la thèse de la dispersion, plus de problème de ce genre : toute forme de société est nécessairement exclue de l'état de nature.

Chez HOBBS, le besoin rapproche, chez ROUSSEAU, il sépare. Dans l'"Essai sur l'origine des langues", sans doute contemporain du Discours, l'effet naturel des besoins fut de séparer les hommes. "Partout régnait l'état de guerre, mais toute la terre était en paix". Guerres possibles dans les rencontres fortuites, mais qui n'avaient pas lieu. "Siècle d'or non pas parce que les hommes étaient unis, mais parce qu'ils étaient séparés".

Dans le Discours : La nature ne prend pas le soin de rapprocher les hommes par les besoins mutuels. Elle ne prépare pas les hommes à la vie sociale.

Fond stoïcien de Rousseau : les besoins séparent. Le besoin est défini comme une auto-suffisance. Naturel, il est borné au nécessaire physique, il ne dépasse pas les forces de celui qui l'éprouve. Nos besoins sont proportionnés à nos forces et nos forces à nos besoins : régulation réciproque (cf. Emile II).

L'état de nature est donc un équilibre du pouvoir et du désir. Chez HOBBS : jus in omnia. Peut-être, dit Rousseau, mais parce que chacun ne désire que ce qu'il a sous la main : droit illimité de l'homme pour tout ce qui le tente et qu'il peut atteindre. Ce droit se limite donc en fait dans l'état de nature. Rousseau compare cet état de nature à l'ataraxie. "Chacun est un tout pour lui-même".

Fondement du droit naturel : amour de soi modéré par la pitié : équilibre.

Sens de "nature" chez ROUSSEAU.

Naturel : d'abord primitif ou originaire. "Homme à l'état de nature" ou "homme primitif". Pas sociable.

2^e sens : Dans "La Profession de foi" : "l'homme est sociable par nature ou du moins fait pour le devenir".

L'amour à l'état de nature est peu de chose, comparé à l'amour Julie-Saint-Preux. "Nos âmes sont faites l'une pour l'autre, c'est la nature qui le veut" III 11.

"Si l'amour règne, la nature a déjà choisi... loi sacrée de la nature" que l'on ne peut enfreindre impunément.

Le sentiment familial a besoin d'une habitude, d'un développement qui forme comme une deuxième nature.

Ce qui est naturel n'est plus le primitif, mais c'est un développement qui se fait à partir de l'origine et suivant les directions virtuellement contenues dans l'origine.

Problème de la "loi naturelle" chez Rousseau. Souvent il ne s'agit pas d'une loi qui régnerait à l'état de nature, mais d'une loi qui régit le développement de "l'homme naturel", c'est-à-dire de l'homme en tant qu'on le suppose soumis à une loi de développement de virtualités inscrites dans l'état originaire.

L'éducation "domestique ou naturelle" de l'Emile comprend l'éducation de la nature (développement interne de nos facultés et de nos organes) et l'éducation des choses (l'acquisition faite par expérience des objets qui nous affectent).

L'homme naturel est donc l'homme en tant qu'il se forme et est éduqué. L'Emile est consacré à conduire de l'homme à l'état de nature à l'homme naturel.

La conscience, la raison sont souvent dites chez Rousseau "naturelles" comme la société et la sociabilité.

Cf. Lettre à Ch. de Beaumont : généalogie des vices et genèse de la raison. Toute naturelle qu'elle soit, la raison demande un développement à partir de l'état de nature. Dans le manuscrit de Genève, il y a un chapitre sur l'état de nature qui disparaît dans le Contrat. Car ce chapitre risquait de mélanger des problèmes différents : le Contrat suppose l'homme naturel. Le problème du Contrat est celui du passage de l'homme au citoyen et non pas l'homme naturel comme homme privé.

Notion de perfectibilité : l'état de nature doit être compris comme un élément génétique, lourd de potentialités, de virtualités. Cette lignée génétique est altérée par la genèse du vice : est-ce accident ou nécessité ?

Pour trouver les caractères de l'homme à l'état de nature, Rousseau emploie une méthode analytique et régressive, à partir de l'homme naturel. Nécessité de trouver un principe : que veut-on définir ? On ne peut définir l'état de nature comme un état actuel des facultés, mais comme un état virtuel et génétique. Ainsi l'amour de soi et la pitié sont un état de passion tant que ses virtualités ne sont pas développées. Cf. Emile IV : la pitié est grosse d'une sociabilité virtuelle et l'amour de soi, de l'amour des autres. La méthode analytique ne peut conduire à définir l'état de nature sans un principe dynamique : régression de l'actuel au virtuel. La méthode analytique des prédecesseurs de Rousseau ne suffit pas.

Nouvelle Héloïse : "La nature est un livre dans lequel il faut apprendre à lire". Il ne suffit pas d'analyser, si on ne sait pas déchiffrer. Tout ce qui est actuel et formé est hors de l'état de nature. Avant Rousseau, on parle d'un sauvage et d'un homme civil.

La genèse est justement le passage à l'acte des virtualités de l'état de nature. Il n'y a pas de passage spontané.

Dans le discours : -

- une faculté ne se développe pas si elle ne répond pas à un besoin ou à un intérêt ;
- un besoin n'apparaît jamais s'il n'est déterminé par une situation.

L'état de l'homme doit donc être défini :

- par les circonstances objectives
- par les besoins qu'elles déterminent
- par les facultés subjectives nécessaire à la satisfaction de ces besoins.

Exemple : la parole suppose l'état social.

Pour Rousseau, ses prédecesseurs ont néconnu l'ordre des causes en se donnant d'abord ces facultés formées pour en déduire les situations (par exemple, l'homme parle, donc il vit en société).

Or pour Rousseau, les facultés ont une genèse, et si l'homme avait des facultés toutes formées il n'aurait pas besoin de les utiliser.

Il critique HOBBS qui fait de l'état de nature un état de guerre. Car l'homme à l'état de nature ne peut pas être en état de guerre. Il faut procéder ainsi : étant donné une faculté d'agressivité, quel intérêt suppose-t-elle, et quelle situation suppose cet intérêt ?

- Le problème juridique ou objectif : la guerre n'est pas n'importe quelle violence. Elle se définit par un rapport entre états et une certaine durée, par son but qui est d'obtenir par la force, la réparation d'un dommage supposé. La guerre suppose donc la propriété. "C'est le rapport des choses et non des hommes qui constitue la guerre". L'état de guerre suppose donc la société.

- Le problème subjectif de l'intérêt : l'amour-propre comme intérêt humain qui pré suppose aussi l'état social.
Cf. Antidühring : ENGELS y loue Rousseau d'avoir employé dans le Discours une méthode dialectique. En fait ENGELS par rapport à Dühring se trouve dans la situation de Rousseau devant HOBBS. Pour asservir Vendredi, de quoi se sert Robinson ? Pour asservir, il faut un état social constitué par des forces productives et des rapports de production : les maîtres d'Amérique asservissent leurs esclaves au coton.

L'état de nature est-il une réalité ou une fiction ?

. Il est peut-être douteux que ce problème ait l'importance que certains lui accordent. Rôle de KANT pour distinguer fondement et origine.

. Pour les prédécesseurs de Rousseau, l'état de nature est à la fois fondement et origine. A partir de HOBBS, on considère l'état de nature comme une vie pré-sociale. L'état de nature est en un sens fictif car l'humanité ne s'y est jamais tout entière trouvée. Mais il est réel dans certaines situations. Pour HOBBS, la guerre civile est une de ces situations.

. Pour Rousseau : trois textes dans le "Discours" "Commençons par écarter tous les faits..." "Ce que la réflexion nous apprend, l'observation le confirme". "La supposition d'un état de nature". "Un état qui n'a peut-être jamais existé, qui probablement n'existera jamais".

- ce n'est pas un fait d'observation : ni l'enfance, ni l'état sauvage ne sont l'état de nature.

- Contexte des citations : les "faits" sont des faits attestés par les textes sacrés : l'homme crée avec ses facultés.

- Jamais l'état de nature n'est posé problématiquement.

. Est posé comme hypothétique ce qui se passe entre l'état de nature et l'état actuel, tous les intermédiaires. Mais les deux bouts sont donnés comme réels.

L'état de nature est réel comme point de départ du mouvement à partir duquel l'homme se forme.

Puisqu'il y a genèse à partir de l'état de nature, comment se fait cette genèse ?

Le discours en propose une. L'Essai sur l'origine des langues et l'histoire des moeurs, d'autres. Mais le point de vue est le même. Emile fait la genèse du point de vue de l'enfant.

L'UNITÉ DE L'OEUVRE DE ROUSSEAU.

Cassirer : Société de philosophie, février 1932.

Thèse kantienne proposant une unité autour du concept de liberté.
Kant : "Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine".
Le Contrat ne veut pas être une réforme possible de la société.

Dans le discours, il y a une convention, qui dans son principe, est mystificatrice, elle engendre l'état social corrupteur. Cette mystification se fait criante : aménagements sociaux. Un réaménagement de la société ne peut suffire puisqu'elle est tarée dans son principe. (tout le contraire des Encyclopédistes).

Une réforme de la société est-elle possible ? Selon Rousseau, elle l'est dans certaines conditions, jusqu'à un certain point. Mais on est aujourd'hui trop loin de la convention. On ne peut plus faire table rase. Elle suppose de plus un législateur venu du dehors (Crétois, Lacédémoniens, Romains par exemple).

Dans ces états, l'homme est avant tout citoyen. Cela n'est plus possible maintenant. Et le contrat existe parce qu'on ne peut plus changer la convention. C'est une erreur de mettre le contrat en rapport avec un état de nature qui l'aurait précédé. Il doit être mis en rapport avec l'homme de la nature, c'est-à-dire l'homme formé selon la loi de nature. C'est le cas d'Emile après son éducation faite, propriétaire et époux : homme privé, juste, vertueux. L'éducation a cessé d'être publique, on ne peut revenir avant la convention.

La correspondance de Rousseau avec Tronchin l'amène à voir la différence entre l'homme privé et le citoyen. C'est quand Emile est formé dans le privé que se pose à lui le problème politique.

De tels hommes n'instaurent-ils pas un nouvel ordre social ?
Aucune genèse ne fait passer d'une étape antérieure au contrat social. Mais c'est par une sorte de transmutation que les hommes privés fondent un ordre social, autre.

L'homme de la nature doit être mis en relation avec sa propre lignée génétique. Tout ce qu'on peut faire c'est, par l'éducation domestique, empêcher l'enfant de se mettre dans des situations corruptrices.

La lignée génétique qui répond à l'histoire : de l'état de nature à l'état social corrupteur.

La deuxième lignée, c'est celle de la pédagogie : la loi de nature permet de former dans une société corrompue, un homme de la nature comme privé.

La troisième lignée, non génétique : l'homme de la nature crée par sa volonté un ordre social correspondant.

Comment sort-on de l'état de nature ?

- Pour HOBBS par exemple, il y a un déséquilibre foncier dans l'état de nature - invivable - qui rendait nécessaire qu'on en sorte. Cette sortie est rendue possible par la loi naturelle : ce moyen suppose un développement minimum de la raison : ce serait mieux si chacun s'abstenait de tout ce qui peut se tourner à son désavantage.

- Chez ROUSSEAU, l'état de nature est pleine auto-suffisance, sans contradiction. L'espèce humaine est considérée comme espèce animale. L'individu ne fait qu'un avec son espèce : identité entre l'individu et l'être générique car l'individu est un tout pour soi.

Ce qui fait sortir de l'état de nature : une multiplicité de causes "étrangères", "fortuites", "légères". Donc, c'est par un mécanisme, mais il y a pourtant un "plan caché de la nature", l'homme va réaliser son but final.

Pour cela, il faut une situation objective, à chaque stade du développement de l'humanité. Si elle change, apparaissent dans l'homme des intérêts et besoins nouveaux.

Au sortir de l'état de nature, on tombe dans l'état sauvage.

Situation : deux faits nouveaux : causes morphologiques
causes climatiques qui agissent
seulement en relation avec des causes démographiques.

Les hommes se multipliant, ils se rencontrent de plus en plus et cherchent des régions plus favorisées.

Nouveaux intérêts et besoins : on reste encore du point de vue de l'homme considéré comme espèce animale, physique. Il se définit toujours par son rapport avec les choses et sa dépendance à leur égard. Mais alors que dans l'état de nature, l'homme est surtout passif, son être physique devient maintenant actif : activité générique de l'individu uniquement physique : "Combien d'inventions qui neurent avec leur inventeur".

- Deux nouveaux intérêts : tantôt, dans certaines situations, un intérêt à coopérer, tantôt, dans d'autres, à rivaliser.

Ex : le chasseur de cerf (coopération) qui voit passer un lièvre (chasse solitaire).

Les premières communautés provisoires sont de chasseurs, car la première activité est la chasse.

Apparition de nouvelles facultés : perception de certains rapports. (la raison la suppose. Cf Enile). "Sorte de réflexion ou prudence machinale". La "Profession de Foi" parle non seulement d'une passivité mais d'une "faculté de comparer les sensations" qui n'est pas encore une vraie liberté et reste physique.

Il s'agit encore d'un jugement par inspection qui n'est pas le jugement par induction. C'est une "raison sensitive et puérile" inséparable d'une activité physique.

À ce niveau, comparaison de l'homme en tant qu'espèce avec les autres espèces. L'homme a une conformité de nature générique avec ses semblables.

Apparition du langage imitatif, gestuel, naturel.

Les nouveaux besoins et intérêts en s'intégrant à la situation, la changent. Il y a aussi intervention de catastrophes. Le problème des intérêts nouveaux pose celui du passage de l'individu naturel à l'homme moral.

C'est la découverte d'une nouvelle activité, proprement spirituelle. Tout se passe comme si ce passage entraînait une régression de l'activité. Cf. Emile III et IV : L'enfant a des désirs encore faibles, mais ses pouvoirs ont grandi. Il y a en lui des puissances inemployées. Ce sont les études qui lui font découvrir son être intellectuel et moral.

De même dans le Discours il est dit que "les Pasteurs sont moins actifs et plus paisibles". C'est la naissance des loisirs et des passions oiseuses. Dès lors, "il y a des préférences et des comparaisons individuelles". L'individu se distingue de l'espèce.

À quelles conditions ? Dans la mesure où l'espèce n'est plus définie comme espèce physique, mais morale.

Nouveaux intérêts et besoins : des habitations fixes apparaissent, (embryon de propriété). Des associations se forment qui ne sont pas seulement fondées sur l'intérêt comme celle des chasseurs.

Etat des facultés : s'il y a moins d'activité physique, on découvre une morale de la considération et de la vengeance.

L'individu cesse de ne faire qu'un avec l'espèce. Il veut être reconnu par les autres. C'est le premier pas vers l'inégalité et l'amour-propre.

La moralité se manifeste d'abord par le sentiment du droit : ce qui n'est dû. L'individu qui se sent offensé, se fait vengeur. "Chacun est juge et vengeur des offenses qu'il subit".

Il n'y a pas encore de loi. Cela implique que la séparation n'est pas complète entre l'individu et l'humanité comme espèce morale. C'est la meilleure époque, dit Rousseau.

Découverte d'un être moral qui nous est propre : la liberté. Cf. la Profession de foi où un dualisme radical âme-corps est affirmé. L'âme, active, produit une volonté indépendante de toute détermination physique. La liberté est déjà là à l'état de nature, mais on n'en n'a pas conscience car alors elle ne fait qu'un avec la vie. Nous en prenons conscience dans la mesure où nous découvrons qu'elle constitue notre être moral. C'est quand, par la perfectibilité, nous sommes passés à l'état moral, que nous pouvons conclure que la liberté existait à l'état de nature.

Deux dualités se forment : l'homme comme espèce physique et morale (âme et corps), l'individu et l'espèce. Quand la première se découvre, la seconde s'approfondit. En même temps que se développe dans l'espèce morale l'amour de la vertu, se développe dans l'individu un intérêt à être méchant.

C'est dans l'état policé que les dualités prennent toute leur importance.

Les nouveaux intérêts y sont liés à la formation du couple métallurgie-agriculture. La métallurgie s'est formée d'abord. De la nécessité

de nourrir ceux qui travaillent le fer, naît l'agriculture ; la division du travail est fondée sur l'échange du fer et des produits agricoles. Puis première apparition de la propriété : partage des terres. Il n'y a pas de rapport conventionnel entre la propriété et le travail : le travailleur possède la terre : il a un certain droit sur la terre travaillée jusqu'à ce qu'elle ait produit les fruits du travail.

Cette possession continue de récolte à récolte est d'origine naturelle. Evolution de l'être moral : vers une morale de la justice, après seulement l'idée de propriété, base du développement de l'être moral. Cette justice consiste à rendre à chacun son dû.

Il y a une "inégalité de combinaison" dans le rapport forgerons-laboureurs. La propriété a suscité un sentiment de justice, mais sa voix est encore faible. Malgré ce sentiment, l'homme individuel va se définir comme un propriétaire, plus ou moins glouton, en se découvrant des intérêts de propriétaire dans l'inégalité des propriétés dûe à la division du travail.

Il y a donc une nouvelle inégalité : d'usurpation. Un rapport de forces s'établit entre propriétaires.

Les riches conçoivent ce que Rousseau appelle un projet réfléchi, qui est une mystification, des "raisons spécieuses" : ils proposent aux non-propriétaires la fin de l'état de guerre et la réunion de toutes les volontés en une seule : formation d'un pouvoir suprême : "convention très générale" mystificatrice.

Rousseau reprend ici des théories très classiques, mais il veut montrer qu'ainsi conçu le contrat ne peut se comprendre que comme une mystification. Dans le "Contrat Social", il recherche les conditions abstraites sous lesquelles le contrat pourrait avoir lieu sans mystification.

Les prédecesseurs de Rousseau voient dans le contrat l'échange de ma liberté contre la sécurité. Rousseau accepte d'y voir l'effet du contrat dans la mesure où ce contrat est une mystification, et ne peut être obtenu par consentement.

- . argument logique : on accepte les conventions pour ne pas tomber dans la dépendance d'autrui.
- . argument psychologique : il n'y a pas de penchant naturel à la servitude.
- . argument sociologique : réfutation des thèses de l'autorité paternelle qui assimilent la situation sociale et la situation familiale.
- . argument moral : la liberté ne fait qu'un avec mon être moral comme la vie avec mon être physique. Ni la vie ni la liberté ne sont aliénables.

Rousseau ne nie pas que nous n'ayons perdu notre liberté. Il pense que ce fut même par contrat, mais que nous avons été trompés. Y a-t-il un contrat qui se définisse hors de toute mystification ? C'est le problème qu'examine le "Contrat Social". D'abord par un examen historique : il y a deux thèmes dans l'idée de contrat : soumission et association.

- la soumission : aux 16e et 17e siècles : on admet qu'il y a deux parties contractantes dont l'une est le sujet, l'autre le souverain.

Objection de HOBBS : la souveraineté est double. Une troisième puissance est nécessaire pour juger les différends.

- l'association : c'est la réunion de toutes les volontés en une ; il y a une multitude d'actes contractuels entre ceux qui seront les sujets.

Critique de Rousseau : HOBBS a bien compris que l'association est première, mais il a tort de réduire la soumission à l'association. Nous nous constituons comme sujet par rapport à un souverain qui n'entre pas dans le contrat.

Pour Rousseau, il faut d'abord une association, produit de la réunion proposée aux pauvres par les riches : on forme un public.

Mais la mystification est telle qu'il y a une tare à l'origine : les pauvres peuvent s'apercevoir que la volonté n'est pas commune.

Il faut donc nécessairement un contrat de gouvernement.

C'est la deuxième mystification. Car si honnêtes que soient les magistrats, à cause de la tare originaire, ce sont les riches qui seront magistrats.

Notre sentiment de justice, encore faible, était tout juste suffisant pour permettre la réalisation de cette duperie.

C'est alors qu'apparaît l'intérêt à être méchant.

L'homme découvre son intérêt à être méchant parce que la propriété nous donne en même temps que le sens de la justice, un intérêt particulier. La propriété développe par un mouvement interne, l'inégalité, disent tous les économistes avant Rousseau. Rousseau a une idée plus complexe : ce n'est pas d'un mouvement interne qu'il s'agit, mais d'un double jeu : nouveaux besoins et exploitation du travail d'autrui. C'est le stade de l'usurpation. Une dualité se développe entre l'homme comme espèce morale et l'individu avec son intérêt particulier.

L'intérêt particulier à être méchant est pressant, la voix de la justice, qui est faible, va servir cet intérêt. D'où la proposition trompeuse du riche qui suppose pour être acceptée par le pauvre, la justice forcément invoquée. Cette justice est-elle la même que celle qui apparaît dans le "Contrat social" ? Le contrat est trompeur parce qu'il se fait entre deux parties inégales, il invoque une justice qui règle des rapports entre parties qu'elle pose comme égales. Dans le "Contrat social", la justice est formée par tout autre chose qu'une relation entre des parties distinctes. Ce qui est produit par le Contrat social est inaliénable.

Le problème du Contrat social est : Y a-t-il une forme de justice qui par nature soit impossible à détourner, qui ne se prête à aucune aliénation, qui ne puisse être utilisée par notre intérêt mauvais ? En fait, Rousseau dit plusieurs fois que cette justice s'aliène. Le rapport sujet-souverain peut passer au service de la méchanceté : il suffit que se forment des associations partielles dans l'Etat, etc... Il y a donc une aliénation possible de la justice, en elle-même inaliénable. Elle peut être usurpée par l'association partielle qui se fait passer pour générale. Mais ce n'est pas la même chose qu'une justice qui d'emblée se dit rapport entre deux parties égales alors qu'elles ne le sont pas.

Deux idées développées dans le "Discours sur l'Inégalité" se retrouvent dans le "Contrat social", ce sont :

- La société ne peut se fonder sur un rapport de soumission des uns aux autres, toute soumission suppose en effet l'association.

- tant que l'association se présente comme relation entre parties distinctes, le contrat sera mystification.

Argumentation logique qui préfigure le Contrat social - qui se définit comme contrat d'association et qui ne doit pas être établi entre deux parties considérées comme distinctes.

Caricature agressive de ses prédécesseurs par Rousseau. Il leur accorde que le contrat tel qu'ils le conçoivent est la base de la société réelle (soumission avant association etc...). Mais, dit-il, c'est bien pour cela que la société réelle est essentiellement mystificatrice, où la liberté n'existe plus.

L'être social de l'homme : taré dans son principe par la mystification. D'où Rousseau le taxe-t-il de péché originel. C'est l'être moral de l'homme mis au service de l'intérêt mauvais.

École Normale Supérieure de St-Claud
BIBLIOTHÈQUE
C I
Série
N° 72767

Comment en sortir ?

- 1) par un acte politique quand il n'est pas trop tard : une révolution.
 - "Discours sur l'Inégalité", 2e partie.
 - Livre "Emile : Lycurgue qui collectivise la propriété et par là efface la tare, alors que Solon se contente d'abolir les dettes et ne change rien profondément.
 - "Contrat social" Chap. 8.
- 2) la révolution est impossible : c'est trop tard. Reste l'éducation domestique.

L'éducation a pour sens d'effacer la corruption, l'intérêt mauvais.

2 méthodes : celle de Julie : la vertu ;
celle de Wolmar : la sagesse.

Au niveau domestique, réconciliation individu-espèce morale. Mais cette éducation reste subjective et négative. Réconciliation qui ne se suffit pas à elle-même car la vie sociale continue bien que je m'y soustraie. Il faut une réconciliation positive et objective de l'individu et de l'espèce morale. Mais elle n'est possible qu'après l'éducation privée. L'homme privé est-il capable de restaurer le citoyen ? Le contrat suppose l'homme de la nature, c'est-à-dire l'homme formé par "l'Emile".

Cependant dans le "Contrat" restent des allusions à l'Etat de nature
Livre I, chap. VI,
Livre I, chap. VIII.

A la fin de "l'Emile" se pose le problème : Emile peut-il devenir citoyen ? : "Ton rapport civil avec tes concitoyens". C'est alors que Rousseau conseille à Emile de réfléchir sur l'Etat de nature. Donc une telle réflexion doit aider le passage de l'homme privé au citoyen du Contrat social.

Il y a donc l'analogie :

homme à l'état de nature-homme civil,
état de nature-contrat social.

L'essentiel de cette réflexion doit nous montrer que l'homme est libre à l'état de nature. D'où la possibilité du Contrat où la justice n'est plus aliénable.

L'unité de l'oeuvre de Rousseau.

La liberté est certes un terme permanent, mais en ce sens qu'elle est le problème constant. Ce n'est donc pas la liberté qui peut être facteur d'unité.

Ce qui fait l'unité : problème du rapport individu-espèce humaine (c'est l'interprétation de Kant).

. espèce physique et individualité physique = belle harmonie.

- . point de vue génétique de la passivité physique à l'activité physique, de l'activité physique à l'espèce morale.
- . L'homme comme espèce morale, mais rupture de l'individu avec l'espèce.
 - Discours sur l'Inégalité : duperie des uns par les autres
 - Nouvelle Héloïse : duperie par soi-même.
- . Acte de la volonté morale qui restaure une unité subjective entre l'individu et l'espèce morale : les Confessions et deuxième partie de la Nouvelle Héloïse.
- . Détermination d'un acte politique qui instaure une unité objective et de l'individu et de l'espèce morale : le "Contrat social".

LE CONTRAT SOCIAL.

Les juristes du XVII^e siècle font du Contrat une relation entre deux parties dont l'une est sujette, l'autre chef. Le souverain est donc partagé. Il faut une troisième instance pour juger des différends. Le pouvoir et la souveraineté sont divisés. Rousseau : cette conception confond société et gouvernement. Pour lui, tout gouvernement suppose une association préalable. Contrat L.I chap. V. La soumission des sujets à un chef suppose déjà la constitution de l'homme comme sujet, donc une association. Mais si la soumission est un contrat, ce contrat n'est pas premier. Dans le courant du "Contrat", sans l'association il est dit que la soumission est impossible (L. III chap. XVI).

La souveraineté est inaliénable. Les juristes disent le contraire : (PUFFENDORF). Pour eux la souveraineté s'aliène dans la soumission. Pour Rousseau, le transfert de la souveraineté peut se faire comme un don ou comme une vente. Le don peut être forcé ou comme tacite. (L.I, chap. I) ou alors comme volontaire.

De même la vente peut être forcée, tacite, volontaire.

Un don forcé ou tacite n'est la source d'aucun droit. S'il est volontaire, c'est pure folie (le peuple qui donnerait ainsi sa liberté serait fou).

Dans la vente, échange de sa liberté contre la sécurité. Contre-sens sur le gouvernement, dit Rousseau. Car on conçoit alors le gouvernement comme une délégation ou un équivalent du souverain. On ne peut définir comme actes du gouvernement, des actes particuliers qui présupposent une loi générale. Le gouvernement ne peut être assimilé qu'à une commission, les actes du gouvernement sont des émanations du Souverain. Subordination radicale du gouvernement au Souverain. D'où ce dernier ne peut s'aliéner à une instance qui lui est subordonnée. On pourrait concevoir ainsi l'aliénation du souverain : la souveraineté se ferait représenter par des hommes sur lesquels la puissance législative aurait été transférée.

Mais là non plus le souverain ne peut s'aliéner dans une représentation (L.I, chap. II). Le souverain ne peut être représenté que par lui-même. (L.III, chap. XV : Rousseau dit que "la souveraineté ne peut être représentée par la même raison qu'elle ne peut être aliénée. Elle consiste en la volonté générale et la volonté ne se représente pas").

De même que le gouvernement ne peut s'approprier la souveraineté dont il n'est que la commission, de même les représentants, qui ne sont que les commissaires du peuple.

Les gouvernants ne sont que des commissionnaires ou commissaires, car ils n'exercent que la fonction de juger (déterminent le cas qui entre sous la loi) qui n'est pas la faculté de vouloir.

De même les députés n'ont que la fonction de juger : ils conçoivent des lois par lesquelles ils éclairent la volonté générale. Lois hypothétiques qu'ils ne peuvent rendre obligatoires et effectives. Seul le Souverain décide des propositions faites par les députés.

Les députés (le législatif) proposent des lois que seul le peuple souverain ratifie. Ainsi le peuple anglais a tort de se croire libre, il ne l'est qu'au moment de l'élection des députés. L'élection faite, il est esclave des représentants.

Ce sont les arguments qui servent à Rousseau contre la monarchie absolue, qui lui servent dans sa critique des gouvernements représentatifs.

L'état législatif de la Cité antique : le législateur propose, le peuple décide. C'est le gouvernement valeureux, dit Rousseau. L'idée des représentants est pour lui une idée féodale. Les assemblées représentatives ont été le moyen des féodaux pour lutter contre la monarchie.

Le législatif conçu à l'antique suppose des cités petites et des loisirs pour les citoyens.

Cependant, dans "Considérations sur la Pologne", Rousseau conçoit pour ce grand état une représentation par des députés à condition de les contrôler par des élections fréquentes et par une stricte observance de la règle de ré-éligibilité, enfin par un compte-rendu public : tous ces moyens maintiennent les députés dans l'état de commissaires.

Il y a donc une aliénation parallèle du peuple dès qu'il se donne un maître, ou des représentants.

Le souverain est irréductible à un individu ou à un groupe d'individus.

1er argument : polémique (Lettre à Mirabeau).

2e argument : l'acte qui constitue le souverain comme tel le constitue nécessairement comme volonté générale. Il n'est pas impossible que cette volonté concorde avec une volonté particulière. Mais cela est par nature fortuit (Contrat Livre I, chap. I).

3e argument : le souverain serait aliénable s'il était un individu. Le souverain est une personne morale qui n'a qu'une existence abstraite et collective. (cf. le Manuscrit de Genève).

Le souverain est indivisible dans son objet.

Chez HOBBS, le souverain est indivisible dans son principe. Pour lui, le contrat est un acte par lequel tous se font sujets d'un Tiers qui n'entre pas dans le contrat et qui est le souverain. Comme le souverain n'a pas passé contrat, il est exclu que les sujets puissent lui désobéir. Il y a donc inaliénabilité du souverain qui

ne peut pas non plus se représenter.

HOBBS réduit le souverain à une personne ou à un groupe de personnes. Qu'il soit indivisible, n'empêche qu'il implique plusieurs pouvoirs distincts. Pour que le souverain ait pouvoir absolu, il faut qu'il possède tous les pouvoirs.

Donc indivisible dans son principe, le souverain est divisible dans son objet.

Rousseau critique cette thèse dans le Livre II du Contrat.

Pour lui, le souverain est absolument indivisible "Simple et un" . Livre III.

Il n'y a qu'un seul objet du souverain : c'est la loi, décider la paix ou la guerre etc... (que HOBBS appelle des pouvoirs de la souveraineté) ne sont que des actes de gouvernement qui suppose une législation préalable.

D'où on peut conclure :

- Le Contrat n'est donc pas un acte de soumission
- Il n'est pas un acte par lequel tous se feraient sujets d'un Tiers.
- Il est un acte par lequel tous se constituent comme souverain, sans aliénation possible dans un gouvernement, sans représentation possible dans des députés.
- Pour être ainsi conçu, le contrat ne peut plus être considéré comme une relation entre des parties (contrairement à tous les prédécesseurs sauf peut-être Spinoza).

Quel est le caractère positif du Contrat.

Si on pose le Contrat comme relation, cela signifie relation entre public-particulier, ou sujet-souverain. Mais le peuple, le public ne pré-existent pas au contrat. Cette expression chez Rousseau n'est que provisoire et n'est pas la plus profonde.

Cf. Livre II chap. IV, 2^e paragraphe, note où Rousseau insiste sur la difficulté de définir précisément les termes.

3 termes constants { - le particulier, l'individu ou l'homme (privé)
- le sujet
- le citoyen.

3 termes qui sont réciproques. L.I, chap. VII, 1^{er} paragraphe.

Le moyen terme est l'individu considéré sous deux rapports : sujet et comme membre du souverain.

2^e paragraphe.

C'est cette fois le sujet qui est moyen terme et envisagé sous deux rapports.

On dira alors que le contrat constitue le particulier comme sujet sous un rapport et citoyen sous l'autre.

Ou bien, le sujet est pris comme particulier par rapport au souverain, et comme membre du souverain par rapport au particulier, à l'individu.

Le contrat fait donc intervenir 3 termes réciproques : le moyen terme doit être pris sous deux rapports.

Dans la première hypothèse, c'est l'individu qui est moyen terme. Il se constitue sujet par rapport au souverain. Il se constitue comme membre du souverain par rapport aux particuliers.

Finalement, seul le sujet a double rapport : au souverain d'abord et de plus il est membre du souverain. C'est donc lui le moyen terme. L'acte de base du contrat, c'est l'acte par lequel l'individu se fait sujet et en même temps membre du souverain (sinon il serait esclave).

Il y a 3 formules du Contrat social, de plus en plus profondes.

Le Contrat est {
 - relation entre deux termes
 - découverte de trois termes
 - c'est le sujet lui-même qui est pris sous deux rapports.

Avec le Contrat naît une obligation. Qui est obligé ? (chapitre VII, livre I). Ce n'est pas l'individu, car juridiquement l'individu ne peut s'obliger lui-même.

Est-ce le souverain ? Non, car le souverain n'est soumis à rien d'autre qu'à sa condition d'existence : les lois qui déterminent les conditions de son être. En lui-même, il ne peut être obligé à rien. "Violier l'acte par lequel le souverain existe, serait s'anéantir" chapitre VII.

Seul le sujet est soumis à l'obligation. Il n'y a que lui qui peut être saisi sous deux rapports, ce qui est la condition de l'obligation.

Quelle est la source de l'obligation ? C'est le "libre engagement de celui qui s'oblige". Lettre 6 de la Montagne.

Le terme qui est capable de s'obliger ne peut être que le sujet. De toutes les sources d'obligations, on peut discuter, sauf de celle-là.

Nature de cet acte d'engagement : il a deux caractères : la totalité et l'instantanéité.

Cf. L. I Chapitre VI. Cet acte est une aliénation totale.

- Totale, c'est-à-dire :

- . complète : elle porte sur tout.
- . universelle : chaque individu s'aliène complètement.

Aliénation qui peut être complète parce qu'elle n'est pas au profit d'un autre. Si elle l'était, elle ne pourrait être totale puisque la liberté est inaliénable.

L'aliénation consiste à constituer un tout, non à se faire dépendant d'autrui. D'où chaque individu est soumis à la même condition.

"Chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous"

L. I Chapitre VI.

Il n'y aurait des différences entre les individus qui aliènent plus ou moins, que si chacun ne s'aliénait pas totalement, s'il conservait quelque chose.

Au niveau de l'aliénation totale est déjà comprise l'égalité.

- instantanéité : L. I Chapitre VI. "A l'instant, l'association produit un corps moral et politique".
De l'instant même où je m'aliène, à la fois je constitue le souverain et je récupère tout. Il ne peut en être autrement. Le souverain ne restitue tout et même plus, sous une autre forme."Chapitre IX, L. I. Le souverain assure par exemple la légitime possession de la propriété que l'individu lui a aliénée. Il n'en garde que ce qui est nécessaire à la communauté. Il n'y a pas là obligation morale du souverain. C'est une condition de son existence. S'il n'effectue pas cette restitution, il est détruit.
"Mais il faut convenir que le souverain seul est juge de cette importance". Seul le souverain peut dire ce qui est d'intérêt commun. Ce qui est très variable selon la situation, les circonstances, la morphologie d'une société.
En contre-partie de cette restitution partielle aux propriétaires, il y aura levée d'un impôt.
Le propriétaire n'est que dépositaire du bien public. Il n'existe comme propriétaire que par l'acte de restitution du souverain.
La restitution immédiate porte sur la propriété privée et l'opinion privée, c'est-à-dire la religion privée qui n'intéresse pas le sujet. (dernier chapitre du Contrat).

Pourquoi le souverain constitue-t-il une volonté générale ?

Le contrat forme nécessairement une volonté générale.
Il ne faut pas confondre l'intérêt commun et la volonté générale.
L'intérêt commun, c'est celui du sujet par rapport au souverain.
Ce qui renvoie immédiatement à l'acte par lequel je ne constitue comme sujet : le contrat. Tous ont un même intérêt puisqu'ils sont soumis à une condition égale. Supprimer l'égalité détruit tout intérêt commun.

Je ne peux me constituer comme un sujet que par rapport à un souverain dont chaque sujet est membre, par rapport aux individus. De ce point de vue, chacun est législateur. Cette fois, ce n'est plus l'égalité qu'on déduit, mais la liberté, comme ce que veut le souverain par rapport aux individus. La volonté générale est la volonté de chacun en tant que membre du souverain, que citoyen.
"Ce qui généralise la volonté, c'est l'intérêt commun". Que veut dire Rousseau ? L'intérêt commun n'est pas constitutif de la volonté générale, mais c'est sa condition de possibilité : la formation du souverain a pour condition l'acte de l'individu se faisant sujet. Sans cet acte, qui définit l'intérêt commun, il n'y aurait pas de souverain, et donc pas de volonté générale.

En quel sens peut-on parler d'un "utilitarisme" de Rousseau ?
La notion d'utile apparaît en deux sens :

- une faculté ne se développe que si elle est utile. Le besoin est incapable de créer cette faculté. L'utile ne joue que le rôle de réalisateur de la faculté.

- l'intérêt commun du contrat est condition de possibilité, non principe de la volonté générale.

Que veut la volonté générale ?

Elle trouve sa condition dans l'égalité de la condition de tous les sujets. Elle ne peut être déterminée par une préférence. En ce sens, n'étant déterminée par autre chose qu'elle, elle est volonté de liberté (Kant). Elle ne peut vouloir que la loi.

La loi laisse indéterminé le rapport aux individus. Elle ne se spécifie que par l'oeuvre du législateur. En elle-même, elle n'est que la forme de la volonté du sujet comme citoyen. Lettre 6 de la Montagne.

Cf aussi Lettre à Le Mercier de la Rivière de 1767 : il faut trouver une forme de gouvernement qui mette la loi au-dessus de l'homme.

Livre III, Chapitre I du Contrat : il faut distinguer deux choses :

- la question de savoir si la volonté peut vouloir telle action (possibilité morale de Kant). C'est un pouvoir législatif ;
- de celle : pouvons-nous, avons-nous la possibilité de l'accomplir (possibilité physique de Kant). C'est un pouvoir exécutif.

La volonté générale se déterminant par la loi, ne considère pas l'action dans sa possibilité physique, mais la considère comme abstraite.

A la loi est liée une obligation. Le mot loi ne peut être rigoureusement employé qu'en un sens prescriptif.

Si la source de l'obligation est l'acte par quoi je me fais sujet, la loi ne peut être que civile, elle a son fondement dans le contrat.

Est-ce une réponse suffisante ?

Une telle réponse impliquerait que Rousseau critique considérablement l'idée à la mode de loi naturelle.

Ce qui va dans ce sens : le Discours sur l'Inégalité. Est-ce que l'inégalité est autorisée par la loi naturelle ? Rousseau ne répond pas à cette question en disant que le concept de loi naturelle est un concept plein de contre-sens.

Pourtant il y a des textes où Rousseau se réclame de la loi naturelle dont il dit qu'elle est supérieure au contrat lui-même.

- Lettre d'octobre 1758 : Il admet trois autorités supérieures et indépendantes du souverain : celle de Dieu, celle de la loi naturelle, celle de l'honneur. S'il y a conflit, c'est au souverain à céder. Hiérarchie : loi naturelle (amour), honneur, Dieu, qu'on retrouve dans la Nouvelle Héloïse. (Lettre sur l'honneur est dans la partie I : lettre de Saint-Preux).

- Lettre 6 de la Montagne. : Il faut prouver que le contrat n'est pas contraire aux lois naturelles.

- Emile, livre II : "Les lois éternelles de la nature et de l'ordre existent. Elles tiennent lieu de lois positives au sage". Le sage est celui qui s'est soustrait à la société.

Comment le Contrat est-il un principe premier d'où dérivent la loi civile et l'obligation, alors qu'il est aussi rapporté à une plus haute instance, la loi naturelle ?

Cf; début Discours sur l'Inégalité.

La critique de la loi naturelle chez Rousseau a deux sens :

- elle porte d'abord contre les Anciens (Platon, Aristote, Stoïciens) : la loi naturelle est pour eux la *recta ratio*, c'est la conformité des choses à leurs propres fins. Rousseau : ils emploient à tort le mot loi. Ils entendaient par loi, une loi que la nature s'impose à elle-même et non pas une loi qu'elle prescrit. Or le concept de loi, ce n'est pas une condition d'existence de la nature, c'est essentiellement une prescription. (préface du Discours sur l'Inégalité).

Les Modernes ont compris ce caractère prescriptif. La loi est pour eux règle prescrite à un être intelligent et libre.

La loi naturelle s'applique à cet être capable de recevoir des prescriptions.

Avec HOBBS, l'État de nature n'est plus ordre de perfections, mais système de forces, de passions, de mobiles. La loi devient alors, pour cet être passionné, obligation qui s'y oppose. L'État de nature est système de forces, avec des droits naturels correspondants. À cette structure, une deuxième s'ajoute : celle de la loi naturelle. Le mobile de cette loi, c'est la crainte de la mort violente qui est le principe même de la raison. La loi prescrit une règle sans quoi je ne pourrais conserver ma vie. La loi naturelle cependant ne peut prescrire qu'hypothétiquement : elle ne donne que le moyen de conserver ma vie, à condition que les autres veuillent aussi la loi. D'où le problème : comment rendre la loi obligatoire ? Cela se fait parce que tous les individus contractent entre eux et surtout délèguent leurs pouvoirs à un souverain qui ne participe pas au Contrat. Par là la loi naturelle devient civile. Le tort des Modernes, selon Rousseau : la loi naturelle est mise par eux dans l'État de nature, ils supposent dans cet état, un être déjà doué de raison. (car pas de raison, pas de loi). Rousseau accepte le caractère prescriptif de la loi. Mais les Modernes n'ont pas vu en quoi elle consistait puisqu'elle n'est qu'hypothétique.

Pour Rousseau, la loi naturelle n'est pas dans l'état de nature car elle est un développement génétique de virtualités à partir de l'état de nature.

Cette loi naturelle suppose la société en ce sens que les virtualités ne se réalisent que dans des circonstances objectives qui sont dans la société. Par exemple, le sentiment de justice ne se réalise que s'il est utile et il ne l'est que s'il y a une société. Cependant la société n'est pas constitutive du développement de la loi naturelle.

Le Contrat doit être rapporté à la loi naturelle. Car le contrat, fondement absolu de la loi civile, doit être ramené à la loi naturelle car il est en même temps qu'aliénation totale, restitution instantanée. S'il contredit la loi, il se détruit.

Idée de la loi civile chez Rousseau.

La loi est l'acte même du souverain, l'expression directe de la volonté générale. Il y a une différence de nature entre décret et loi.

La loi va du tout à tous, elle considère les sujets en corps et les situations comme abstraites. C'est un acte de souveraineté.

Un décret nomme des personnes, considère les sujets comme particuliers, les actions comme concrètes. C'est un acte de gouvernement.

La loi détermine la forme du gouvernement, les conditions à remplir pour accéder au gouvernement pour tout sujet en général.

Rapport Souverain - volonté générale. Cf. Contrat chapitre IV, livre III.

Le Souverain est un "moi commun", une "vie pourvue de sensibilité".

La volonté générale : c'est le mouvement correspondant à cette vie.

Le Contrat social est comme la formation du Souverain et la volonté générale la forme sous laquelle le Souverain se conserve.

Le Contrat social est déjà volonté générale. Il définit une volonté formelle. Le contrat en lui-même, généralise, formalise la volonté.

Le Souverain est donc déjà une volonté formelle (alors que la volonté particulière cherche toujours les préférences et la volonté générale, le bien universel : distinction pré-kantienne).

Cette généralisation n'est pas addition de volontés particulières.

Que veut la volonté générale ? Ce qu'elle veut doit être déterminé généralement, c'est-à-dire formellement : l'égalité et la liberté. Le souverain, c'est la volonté générale en tant qu'elle veut liberté et égalité.

Que la loi soit formelle signifie qu'elle fait abstraction des personnes, de son rapport avec les personnes dont s'occupera le décret.

(en ce sens, le gouvernement est une faculté de juger : détermination des cas qui entrent sous la loi).

Cependant la loi, si elle est formelle en ce sens qu'elle détermine généralement, n'est pas formelle car il n'y a pas de loi qui ne soit détermination de l'égalité et de la liberté.

Que sont les meilleures, les bonnes lois, par exemple ? Elles ne peuvent faire abstraction du rapport avec les choses et les objets.

Ce qui nous sauve du rapport avec les personnes, c'est toujours pour Rousseau, le rapport avec les choses.

La loi n'est donc tout à fait déterminée que si on tient compte de la situation objective d'une société donnée (ressources, population, etc..).

La loi est formelle par abstraction du rapport avec les personnes, elle ne l'est pas car elle ne fait pas abstraction du rapport avec les choses.

Dès lors, pour déterminer une loi, la volonté générale ne suffit pas. Il faut qu'à la détermination formelle de la volonté s'ajoute le contenu des circonstances objectives de telle société.

Donc la volonté générale veut le bien, mais elle ne le connaît pas (c'est le contraire pour l'homme privé). Elle est aveugle parce que formelle.

