

En 1762, Rousseau publie le *contrat social* qui vise à proposer une nouvelle théorie politique du contrat. Les théories politiques du contrat cherchent à comprendre les raisons qui poussent les hommes à entrer en société, c'est-à-dire à renoncer à tout ou partie de leur liberté naturelle. Ainsi, Rousseau n'est pas novateur en ce qu'il proposerait une nouvelle manière de concevoir le lien politique, mais plutôt parce qu'il montre que la formation de la société politique ne consiste qu'en *l'association d'hommes libres et égaux* soumis à des lois. Il montre donc que l'on ne peut pas vraiment penser le lien politique en dehors de la démocratie et qu'un Etat ne peut pas tenir sa légitimité du simple usage de la force.

Introduction

Les théoriciens du contrat antérieurs à Rousseau comme Hobbes proposent une définition de l'Etat où l'usage de la force publique repose sur une *convention* commune : les sujets renoncent à leur *liberté naturelle* qu'ils transfèrent à un *souverain*. Ce dernier possède donc quasiment tous les pouvoirs. Pour Rousseau, une telle théorie revient à justifier l'existence des monarchies absolues en faisant croire qu'elles sont légitimes. Mais sur quoi repose l'assentiment des sujets devant un tel pouvoir exorbitant ? Peut-on alors parler d'Etat légitime dans un tel contexte ?

La réponse de Rousseau est ici clairement négative. Il lui incombe alors de montrer à quelles conditions un Etat légitime est possible. La légitimité de l'Etat ne repose pas sur une puissance de fait, mais sur un contrat entre les individus et l'Etat. Il faut alors dissocier le **droit**¹ et le **fait** puisque les Etats du XVIIIème siècle sont despotiques pour la plupart : il n'est donc pas possible de comprendre véritablement le lien politique en s'appuyant sur le modèle des Etats existants à l'époque de Rousseau qui sont dévoyés. Pour comprendre l'Etat, il faut passer par l'Etat tel qu'il *devrait* être et non tel qu'il *est*. Par cette méthode, il rompt avec ses prédécesseurs qui pensaient l'Etat en se référant aux Etats existants.

Pour Rousseau, il faut donc fonder la légitimité de l'Etat en montrant que l'obéissance des citoyens ne doit pas dépendre de la crainte des châtiments, mais de l'assentiment réel de ces citoyens donné aux lois de leur pays. Pour cela, il va réfléchir aux livres I et II aux fondements de l'Etat puis il va montrer aux livres III et IV comment fonctionne effectivement l'Etat, comment il est gouverné.

Dans le livre I, Rousseau indique d'abord ce que n'est pas l'Etat (définition négative) afin de contredire les versions antérieures du contrat (Hobbes, Grotius). Il va réfuter l'idée selon laquelle les Etats ont une origine naturelle en montrant, contre Aristote, que c'est une simple convention qui lie les membres de la société les uns par rapport aux autres. Ce n'est donc pas simplement par **nécessité** que les hommes s'assemblent mais par **obligation** mutuelle. Ils s'associent certes pour accroître leur puissance naturelle, mais le lien politique n'est pas la conséquence d'un instinct grégaire² que l'on trouve chez les abeilles par exemple. Ainsi, les hommes sont obligés de respecter les lois s'ils veulent être membres de la société, mais ils ne sont pas obligés d'appartenir à une société donnée, ils

¹ Ce qui est en droit porte sur ce qui devrait être alors que ce qui est en fait porte sur ce qui existe, sur ce qui est attesté historiquement. Le premier point de vue fait intervenir la question des *normes* et des *valeurs* alors que le second ne fait que *constater* ce qui existe.

² L'instinct grégaire est l'instinct qui pousserait les hommes à s'assembler, à se regrouper sans comprendre les raisons qui les poussent à se regrouper. Ainsi, même s'ils n'avaient pas intérêt à se regrouper, ils pourraient être amenés à le faire sans raison apparente. Nietzsche parle dans ce cas du troupeau. Pour Rousseau, le peuple doit être tout sauf un troupeau.

peuvent en changer. Cependant, ils semblent que le caractère artificiel du lien est oublié la plupart du temps. Ainsi, les hommes respectent les rois comme s'ils étaient en dehors du contrat qui lie les citoyens entre eux. On peut penser ainsi à la justification du pouvoir des rois de France de droit divin. Ce droit divin **transcende** les sujets politiques qui ne peuvent que l'accepter. Ainsi, le roi ne peut pas être contesté par le peuple qui ne possède pas la souveraineté³. Cette attitude revient finalement à renoncer à toute liberté. En ce sens, l'obligation sociale créée par le contrat ne signifie pas, contrairement à ce que pense Hobbes, que les hommes renoncent à la liberté.

Livre I

Rousseau va exposer les raisons qui l'ont amené à écrire le *Contrat social*. Cette réflexion va être menée selon deux axes.

1. La question de la légitimité de l'ordre civil.
2. La question de la légitimité de celui qui écrit.

La question 1 renvoie aux conditions de possibilité d'un Etat vraiment légitime. Elle suppose de pouvoir remettre en cause les régimes politiques en vigueur alors que ceux-ci revendiquent leur légitimité. Par exemple, en France au XVIIIème, le roi Louis XV est considéré comme un roi de droit divin, qui n'a pas à justifier son pouvoir devant le peuple, dont le pouvoir est **transcendant** et absolu⁴. La recherche rousseauiste est donc bien un acte révolutionnaire dans son principe puisqu'elle vient interroger ce qui était alors considéré comme sacré, c'est-à-dire intouchable (la monarchie de droit divin). Mais, une telle tentative peut passer pour de l'arrogance ou pour un acte illégitime de la part de son auteur. C'est pour cela que Rousseau pose la question de sa propre légitimité d'auteur en politique. Qu'est-ce qui permet à quelqu'un de parler de politique ? Est-ce une qualité propre à quelques-uns ? Est-ce une expertise particulière ? Est-ce un droit humain lié à la citoyenneté ? Cette question n'est pas nouvelle, elle est déjà posée par Platon dans le *Gorgias* lorsque Socrate demande à Gorgias s'il est expert en art politique car « il faut [selon Socrate] dans chaque cas choisir le meilleur spécialiste⁵. » Cependant, dans le texte de Rousseau, cette question prend un tout autre sens car il ne s'agit pas de s'interroger sur la nature du savoir opposé à l'illusion rhétorique, mais bien de montrer que la condition de possibilité de toute démocratie est l'existence de citoyens capables de penser librement les principes de la politique⁶. C'est comme que Rousseau va aborder le problème du contrat. L'intérêt porté à la vie politique est *un devoir du citoyen* que Rousseau thématise au Livre V de *l'Emile*. Emile est confronté à la réalité des Etats politiques de son

³ La contestation du pouvoir par les membres du tiers état lors du serment du jeu de Paume manifeste la volonté de rompre avec cette idée d'un pouvoir transcendant. Si le tiers état devient assemblée nationale alors le roi n'est qu'un citoyen parmi d'autres et l'autorité ne vient pas de Dieu mais du peuple lui-même qui existe par un acte de volonté : le droit n'est plus transcendant mais il est **immanent** puisque rien ne justifie l'autorité du peuple à part le peuple lui-même.

⁴ Transcendant signifie en dehors et au-dessus du monde existant. C'est le cas d'une cause sans lien direct avec ce qu'elle cause. Absolu signifie le contraire de relatif c'est-à-dire une chose qui n'est reliée qu'à elle-même. Ces deux caractéristiques déterminent métaphysiquement les propriétés de Dieu. Il est transcendant car il cause le monde sans être causé par autre chose que lui-même (causa sui) et il est absolu en vertu de l'absence de lien avec le monde. Puisqu'il est extérieur au monde et posé par lui-même, Dieu est de ce fait éternel. La théorie politique classique cherche à justifier les pouvoirs existants à partir de cette source première car elle permet 1) de rendre le pouvoir indiscutable : si Dieu est transcendant et absolu, il n'est pas question de discuter un pouvoir qui en est issu même par la raison ; 2) de pérenniser le pouvoir : si Dieu est éternel alors on ne peut jamais discuter un pouvoir qui en est issu.

⁵ Platon, *Gorgias*, 455b-d

⁶ Cette question est abordée notamment en *Emile* V.

époque qui ne respectent pas le contrat social. Il lui est alors demandé de prendre une décision concernant ses devoirs. Or cette décision est capitale car elle est pour le précepteur un moyen de vérifier l'efficacité de son éducation. Si l'éducation a réussi alors Emile choisira de respecter ses devoirs même si les Etats sont corrompus. Cela ne va pas sans rappeler l'attitude de Socrate devant la loi de son pays : il préfère boire la ciguë que désobéir. Dans tous les cas, il est clair que l'approche de Rousseau revient à récuser l'argument classique selon lequel le pouvoir monarchique est un pouvoir divin, parce que pour devenir un vrai citoyen il faut interroger les fondements du pouvoir politique légitime, c'est-à-dire se demander sur quoi repose ce pouvoir.

A ce titre, il faut bien remarquer que la recherche des principes ne signifie pas la perte du sens des réalités. Rousseau ne s'intéresse pas à un système *utopique* mais bien à des principes qui ont été oubliés par les hommes de son époque. Le réalisme de Rousseau « prendre les hommes tels qu'ils sont » ne signifie donc pas que l'on renonce à l'impératif moral d'amélioration de la vie humaine.

Rousseau montre donc dans ce passage que la fondation de la politique repose sur la liberté humaine, qui permet à l'homme de faire ce qu'il pense et de penser ce qu'il fait sans devoir poser un principe transcendant, absolu et incompréhensible. En ce sens, la politique trouve chez lui un visage humain.

Chapitre 1 et 2

Rousseau avait abordé la question de l'origine de l'inégalité entre les hommes dans un discours⁷ antérieur où son but était d'expliquer comment l'homme était devenu esclave. Cette question n'est pas directement abordée dans le *Contrat social* qui se contente de partir d'un *constat* : l'homme est né libre et partout il est dans les fers. Cela mérite commentaire car si le mode de vie « esclave » peut se percevoir et s'identifier aisément, il est plus difficile de dire que l'homme est né libre dès lors qu'il vit dans des régimes despotiques. On voit donc que ce constat ne conduit pas à se limiter aux *faits*, mais à retrouver, à travers ce fait de la servitude, la *vérité* de l'homme (sa liberté). Ce point est important, car il permet de montrer comment Rousseau part d'un paradoxe pour repenser la vérité du système politique avec méthode. Ainsi, c'est parce que la situation de l'homme du XVIIIème est contradictoire qu'il faut repenser les principes à la manière d'un mathématicien qui recherche en permanence la cohérence à partir de ses axiomes de départ.

Cela permet de comprendre pourquoi Rousseau refuse de faire la *genèse* de cette aliénation de l'homme « comment ce changement s'est-il fait ? Je l'ignore ». Au contraire, il va essayer de saisir comment la tyrannie a pu passer pour légitime, à partir d'hypothèses suffisamment générales pour servir d'explication à l'aliénation politique en général⁸. En ce sens, il ne reprend pas à son compte la méthode historique de Montesquieu qui compare les Etats selon les climats, les coutumes etc. afin de découvrir des principes politiques à partir des faits. Il distingue bien ici la recherche de l'**origine** de la recherche du **fondement** puisque l'origine de la servitude ne l'intéresse pas directement au sens où il voudrait montrer *quand* et pourquoi elle a débuté, mais il veut, au contraire, rechercher les *raisons d'être* du pouvoir politique, ce qui justifie que l'on renonce à son pouvoir de nuire à autrui pour se conserver en se donnant des institutions politiques. Cette recherche du fondement permet

⁷ Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité entre les hommes*.

⁸ Remarquez à cet égard, l'utilisation des formules générales comme « si je ne considérais que la force » ou encore « l'ordre social est un ordre sacré ». Ces formules montrent le refus rousseauiste de passer par une méthode historique qui demanderait l'introduction de cas historiques nombreux et variés.

en même temps de comprendre pourquoi et comment il peut y avoir des pouvoirs illégitimes, c'est-à-dire des pouvoirs politiques qui ne respectent pas leur finalité et leurs principes.

Qu'est-ce qui explique que les hommes acceptent cette tyrannie contre nature ? Pourquoi est-elle contre-nature ?

Les hommes n'ont pas simplement considéré le pouvoir comme une force illégitime, mais ils ont vu dans cette force l'expression d'un droit sacré. Les hommes ont supposé que la force utilisée contre eux était naturelle et que, par conséquent, le pouvoir était fondé sur un *état de fait naturel*, que l'on ne peut pas changer. L'hypothèse de Rousseau est donc que la confusion concernant le fondement de la légitimité du pouvoir est la cause de l'asservissement actuel des hommes. L'enjeu de ce livre I est alors de montrer ce qu'est la liberté politique de l'homme qui suppose de ne pas se limiter à l'état de fait. Il s'agit pour Rousseau de trouver les sources de la légitimité politique. Trois vont faire l'objet d'une investigation : 1) la *famille* ; 2) la *force* ; 3) la *convention*.

Pour montrer cela, il va procéder en plusieurs étapes :

1. il va montrer que la société politique ne peut pas être pensée sur le modèle de la famille : il s'agit alors de montrer que la famille représente le modèle du pouvoir de fait, par excellence. Ainsi, les pouvoirs tyranniques cherchent toujours une justification en elle mais c'est, selon Rousseau, une confusion conceptuelle grave. (Chapitre 2)
2. Il va montrer que l'on ne doit pas confondre le fait avec le droit. (Chapitre 3)
3. Il va montrer que l'esclavage est une absurdité, une contradiction dans les termes, car elle revient à renoncer inconditionnellement à sa liberté. (Chapitre 4)
4. Il va proposer la convention comme source de la légitimité en montrant qu'il ne peut pas s'agir de n'importe quelle convention (chapitres 5 et 6)

Au chapitre 2, Rousseau montre les limites du modèle familial pour penser la convention politique. Il va d'abord montrer que la famille est un type particulier de communauté dans la mesure où elle est naturelle, c'est-à-dire qu'elle ne provient pas d'une *convention* ou encore un acte de volonté collectif par lequel des contractants s'engagent à respecter des clauses contraignantes. Lorsque nous avons des enfants nous ne contractons pas avec eux, c'est-à-dire que les soins que nous leurs devons ne sont pas le résultat d'un acte de volonté entre des contractants rationnels. L'enfant ne choisit pas ses parents et les parents doivent accepter leurs enfants tels qu'ils sont. Ainsi, l'obéissance du fils envers son père est *temporaire* et *conditionnée*. Temporaire, parce qu'elle n'a de sens que pendant la période de dépendance physique et morale de l'enfant et conditionnée, par le type de soins apportés par les parents. De ce fait, des parents violents perdent leurs droits sur leurs enfants. Mais pourquoi voyons les relations entre parents et enfants durer au-delà de cette période ?

Rousseau explique ce fait en montrant que les relations entre les parents et les enfants changent de nature : elles deviennent contractuelles avec l'âge, c'est-à-dire que les parents comme les enfants *décident* de se voir, mais ne sont plus obligés de le faire. On voit alors que la famille est une communauté très particulière qui ne permet pas de penser pleinement le lien politique comme le faisait Aristote. Celui-ci voyait dans la famille le modèle des cités où les hommes s'assemblent en vue d'une fin commune naturelle. Rousseau clarifie ici les termes pour montrer que toutes les communautés ne sont pas identiques. Ce qui est fondamental ici, c'est que la communauté politique est un *artifice* et n'est pas naturelle. En effet, si la famille est une communauté naturelle, il n'en va pas de même de la société civile, puisque le souverain n'est pas tenu de subvenir aux besoins des citoyens. Par définition, le citoyen est responsable de ses actes, il est libre et ne peut en aucun cas

être assimilé à l'enfant. « Cette liberté commune est une conséquence de la nature de l'homme. Sa première loi est de veiller à sa propre conservation, ses premiers soins sont ceux qu'il se doit à lui-même, et, sitôt qu'il est en âge de raison lui seul étant juge des moyens propres à le conserver devient par là son propre maître ». En ce sens, l'homme naturel est guidé par *l'amour de soi*⁹ qui lui permet de se conserver sans vouloir nuire à autrui¹⁰. Durant l'enfance, l'homme ne peut pas véritablement se conserver. Il est donc du devoir du père de le faire et de permettre à l'enfant de devenir autonome. L'éducation est ainsi une nécessité pour l'enfant et un devoir pour l'adulte. On peut alors admettre que le père constitue bien une sorte de chef et l'enfant une représentation du peuple mais l'analogie s'arrête là. En effet, si le père aime ses enfants, il n'en va pas forcément de même pour le chef. C'est que l'amour du père est remplacé par le plaisir de commander. Quel est l'enjeu de cette différence ? Dans le cas du père, le plaisir est lié à la réalisation des buts de l'enfant, à son développement alors que le plaisir de commander ne renvoie qu'à l'utilité du chef. En d'autres termes, si le père vise naturellement à accomplir ce qui est utile à l'enfant, le chef vise naturellement à trouver plaisir dans le commandement.

Ainsi, ce qui se cache derrière les *théories naturalistes du pouvoir politique*, c'est la volonté de déguiser la *force en droit* qui consiste, d'abord, à faire croire au peuple que les dirigeants sont là pour défendre les intérêts du peuple. Pour Rousseau, cela ne peut pas être vrai naturellement. Pour que le peuple puisse être servi par ses dirigeants, encore faut-il que le peuple se dirige lui-même. Aussi avant de montrer comme une telle direction de soi est possible, Rousseau va critiquer les théories qui justifient l'état de fait. La première d'entre elle est celle d'Aristote qui justifie l'esclavage par le fait en postulant qu'il existe des esclaves par nature. En ce sens, si certains hommes commandent, c'est parce qu'ils seraient plus aptes que d'autres à le faire, en raison de leur valeur intrinsèque. Il faudrait, alors, reconnaître de façon corollaire que les autres sont faits pour obéir. Mais qu'est-ce qui explique que certains semblent faits pour obéir ? N'est-ce pas les siècles d'accoutumance à l'asservissement qui les a rendus serviles ? « Ils aiment leur asservissement comme les compagnons d'Ulysse aiment leur abrutissement ». Si les compagnons d'Ulysse suivent Ulysse aveuglément jusqu'à parfois mourir en raison de son orgueil, ce n'est pas par fidélité politique, mais bien par lâcheté, par peur. Cela montre que les souverains ne sont pas des pères de famille qui se soucient nécessairement du bien de leur peuple et que le peuple est, le plus souvent, une *multitude* qu'un vrai peuple d'hommes libres. Mais alors si la légitimité politique ne provient pas de la nature, d'où peut-elle être issue ?

⁹ Rousseau distingue nettement **l'amour de soi** de **l'amour propre**. Le premier est l'amour naturel qui permet à un homme de se conserver, de préserver sa vie en tenant compte seulement de ce que son corps et son esprit lui dictent. L'amour propre est une déviation de l'amour de soi qui suppose la relation avec les autres hommes qui deviennent pour nous tellement importants que nous voulons en permanence être à leur place. Ainsi, j'en viens à me juger en fonction des performances des autres, à vouloir ce que les autres ont etc. De cet amour propre va naître l'ensemble des vices humains, ce qui montre que l'homme n'est pas mauvais par nature mais en raison des liens qu'il entretient avec les hommes. Tout l'art de l'éducation consiste à éviter la formation des vices en maîtrisant les relations avec les autres hommes et avec le monde : c'est toute l'entreprise de *l'Emile*.

¹⁰ On peut ici penser à l'exemple d'Emile qui est éduqué selon ces principes.

Chapitre 3 : droit du plus fort

Introduction

Rousseau a montré que le modèle familial ne permet pas de penser le lien politique et que, si la famille est naturelle, la société politique est artificielle. Mais, dire que le lien politique est inventé et créé par l'homme ne nous dit pas encore comment et pourquoi il est créé. Or, la question centrale est bien la suivante : pourquoi les hommes en viennent-ils à accepter une coercition, une contrainte extérieure qui les oblige à renoncer au pouvoir d'agir selon leur bon vouloir ? On peut douter du caractère volontaire d'un tel renoncement et Rousseau va explorer plusieurs pistes dont la première est la force. Si les hommes acceptent la contrainte politique, c'est, selon l'hypothèse envisagée qui n'est pas retenue par Rousseau, parce qu'ils sont contraints physiquement de le faire. Mais pour cela Rousseau doit essayer de comprendre en quoi il peut véritablement y avoir ici une invention, une création artificielle d'un pouvoir qui aurait un véritable *droit* de commander aux autres. Il va envisager l'hypothèse d'un droit du plus fort et il va montrer que cette hypothèse n'est pas seulement fautive mais aussi absurde. Cela va constituer un progrès important dans l'argumentation car elle va conduire, au terme du chapitre III, à faire du *consentement* accordé à l'autorité une notion centrale du droit politique : il montrera qu'il existe une coercition légitime et une acceptation volontaire du pouvoir politique. I. Céder à la force et obéir volontairement : une clarification des idées confuses qui servent les tyrans (§1). II. La réduction à l'absurde du droit du plus fort (§2). III. Le brigandage et le pouvoir politique (§3-4).

I. Rousseau montre d'abord les raisons qui poussent les tyrans à justifier leur pouvoir. Pourquoi prennent-ils la peine de rechercher une reconnaissance juridique d'une force qu'ils possèdent ?

On pourrait donner des raisons psychologiques comme l'envie d'être aimé etc. mais cela ne correspondrait pas vraiment avec ce que cherche à obtenir le tyran (un pouvoir absolu). Rousseau n'aborde pas d'ailleurs cet aspect très largement secondaire. En revanche, il montre que le tyran a besoin de faire reconnaître son pouvoir pour le conserver, c'est-à-dire pour continuer à agir selon sa raison d'être.

En quoi cette reconnaissance est-elle fondamentale pour le tyran ? C'est que la force du tyran est une unité physique par définition soumise à des variations d'intensité, de sorte que le tyran ne peut jamais être le plus fort tout le temps. De plus, il ne peut pas agir avec la force en toute occasion. Par conséquent, il est obligé de faire accepter son pouvoir par les citoyens, afin que ceux-ci ne se révoltent pas à la moindre circonstance favorable : transformer la force en droit, c'est d'abord imposer sa force puis faire en sorte que les vaincus renoncent définitivement à l'usage de la force. L'analyse du mot « force », en montrant qu'elle est une notion de physique, permet alors la mise en évidence de l'absurdité de cette prétention. En effet, si la force est une mesure physique, elle est un fait comparable à la chute des corps qui n'implique aucune obligation. Ainsi, si la gravitation retient mon corps à la surface de la Terre, cela ne signifie pas qu'il est interdit pour l'homme de voler ou de chercher à sortir du champ de gravitation. C'est pourtant ce que prétend faire le tyran lorsqu'il affirme que sa puissance constitue un droit. Cela permet de distinguer nettement le **devoir** et la **contrainte** physique. Le devoir est une obligation, qui nous amène à agir volontairement soit en la respectant soit en désobéissant. Cela ne veut d'ailleurs pas dire qu'il est facile de respecter ses devoirs, même quand on veut les respecter, mais que le devoir suppose l'existence de la *liberté* chez l'homme qui se distingue des êtres simplement naturels comme les animaux : par le devoir, l'homme manifeste son pouvoir de choisir entre plusieurs options, sans être soumis à un *déterminisme*

implacable. Ainsi, la contrainte physique que représente la force ne peut pas être assimilée à un devoir puisque nous ne sommes pas tenus d'obéir à la nature. On peut ici penser à un exemple postérieur à Rousseau mais éclairant : Napoléon. Il veut imposer son pouvoir par la force et, *en même temps*, faire reconnaître la légitimité de ce pouvoir en faisant passer la force pour un droit. On voit dans ce cas, que le retournement de situation militaire a conduit directement à l'abdication de l'empereur. Ce cas montre, du point de vue historique, ce que Rousseau veut démontrer ici philosophiquement. Mais si cette transformation linguistique (du vocabulaire de la force en vocabulaire du droit) est nécessaire à la préservation du pouvoir du tyran parce que sa force est relative et temporaire (il n'est rien relativement au peuple et il n'est fort que relativement aux alliances temporaires qu'il a pu nouer), il faut reconnaître qu'elle n'a guère de sens, ce que prouve historiquement l'effondrement de 1815. Il y a donc dans cette transformation du fait en droit une forme d'absurdité que Rousseau va conceptualiser.

II. Rousseau montre que le droit du plus fort est *une contradiction dans les termes*, c'est-à-dire qu'elle n'est pas possible du point de vue logique. Il va démontrer cette absurdité à l'aide d'un *argument par l'absurde*, c'est-à-dire qui part de l'hypothèse de l'adversaire afin de montrer qu'elle n'est pas cohérente et donc s'annule d'elle-même. Ce raisonnement est typique des mathématiques car il s'appuie sur le principe du tiers exclu : soit une affirmation est vraie soit elle fautive donc si on montre que l'adversaire a tort alors on a raison.

Si l'on accorde l'existence d'un droit du plus fort alors il faut reconnaître que le droit change si la force change. Ainsi si un roi est remplacé par un autre plus puissant, le second devient légitimement roi, dès lors qu'il est le plus fort. Par conséquent, si nous nous pouvons désobéir, il est légitime de le faire puisque c'est une condition requise pour être le plus fort. Celui qui est le plus fort doit donc s'attendre en permanence à perdre le pouvoir puisque tous veulent faire respecter leurs droits, c'est-à-dire devenir les plus forts. Ainsi, celui qui a imposé son pouvoir par la force doit parvenir à pacifier les relations avec ceux qu'il domine, c'est-à-dire leur faire accepter son pouvoir sans qu'ils décident à leur tour d'utiliser la force. Cette analyse vaut aussi bien pour les relations entre un peuple et son chef que pour les relations entre les Etats. On voit que la gestion pacifique des conflits qui ne repose pas sur la ruse et la force aboutit à la formation d'un droit international de plus en plus important et au développement des droits humains fondamentaux. Si l'on s'en tient au droit international, on voit que la force est toujours une solution problématique puisqu'elle rend difficile la paix : on peut penser par exemple à la notion de guerre préventive qui est problématique.

Si on obéit par force, on n'est donc pas obligé de le faire car une telle obligation demeurerait lorsque la force cesserait. *A contrario*, un dirigeant légitime ne craint pas les réactions de son peuple s'il n'agit pas violemment car il sait que ceux-ci respectent l'autorité parce qu'ils sont les véritables souverains. Le devoir n'est donc pas de même nature que la force ; le droit du plus fort est une absurdité car il signifie simplement le plus fort est le plus fort : « il ne signifie rien du tout ».

III. Le droit du plus fort relève alors de la confusion entre le pouvoir souverain et le brigandage car ce dernier n'est qu'une forme de soumission à la force immédiate qui s'arrête lorsque la force ne s'exerce plus alors que le pouvoir souverain fonde un ensemble d'obligations qui demeure légitime lorsque la force de l'Etat cesse. 1^{er} exemple : on peut penser ici à un exemple anachronique mais parlant et susceptible de mettre en évidence l'actualité de la réflexion rousseauiste : le 18 juin 1940, le général de Gaulle lance un appel au français qui concerne directement les devoirs du citoyen. Cet appel aux devoirs du citoyen ne peut en aucun cas se justifier par la force étant donné la situation de

de Gaulle en 1940, mais il suppose l'existence d'obligations des citoyens qui demeurent malgré la faiblesse de l'Etat. [2nd exemple : On peut aussi penser à la remarque faite par le précepteur à Emile au Livre V de *l'Emile* : « Si je te parlais des devoirs du citoyen, tu me demanderais peut-être où est la patrie, et tu croirais m'avoir confondu. Tu te tromperais, pourtant, cher Emile, car qui n'a pas une patrie a du moins un pays. Il y a toujours un gouvernement et des simulacres de lois sous lesquels il a vécu tranquille.¹¹ » Si la plupart des Etats ne sont pas de véritables *patries* régies par des lois libres, il n'en demeure pas moins que le citoyen a des devoirs qui proviennent de la tranquillité et de la paix que procurent les lois d'un *pays*.] Ainsi, même si les lois ne sont jamais parfaites, on voit que c'est le citoyen qui, en dernier ressort, décide de respecter ou non les lois. Ce qui est central ici, c'est la question du consentement puisque l'analyse du brigandage révèle qu'un consentement qui ne serait que formel (énoncé mais pas vraiment volontaire) serait nul par définition. L'analyse contredit l'idée hobbesienne selon laquelle on doit considérer valide le consentement donné formellement dans une situation critique comme lorsqu'on décide de larguer sa cargaison en pleine mer pour sauver sa vie. La force n'est jamais à l'origine du respect des lois mais elle est, au contraire, une manière de rendre impossible les devoirs du citoyens qui supposent une volonté libre de se décider et d'agir. Dans tous les cas, nous voyons que nous ne devons obéir qu'aux puissances légitimes et non au brigandage.

Chapitre 4 : de l'esclavage

Introduction

Après avoir montré qu'il n'existe pas d'autorité naturelle du point de vue politique (chapitre II) et que cette autorité ne peut pas être fondée par la force, il reste à envisager la *convention* comme dernière source possible de cette autorité. Mais de quelle nature doit-être la convention pour être légitime ? Les hommes peuvent-ils tout céder par convention ?

Pour répondre à cette question, Rousseau ne va pas partir de l'état de fait comme Grotius qui met sur le même plan les individus et les peuples. Son raisonnement est le suivant : si un particulier peut renoncer à sa liberté comme le montre l'existence historique de l'esclavage alors rien n'empêche un peuple entier de le faire puisque le peuple n'est qu'une somme d'individus.

Pour clarifier cette question, Rousseau va la repenser en termes de *liberté* et d'*aliénation*. Que peut-signifier pour un homme aliéner sa liberté ? N'est-ce pas une contradiction dans les termes ?

Aliéner, c'est soit *donner* soit *vendre*. La question à poser est donc double : l'homme peut-il donner sa liberté ? L'homme peut-il vendre sa liberté ?

Rousseau va montrer 1) que le fait de se donner est absurde car c'est un acte de folie qui ne peut pas fonder un droit. Il va de plus, montrer 2) que se vendre est aussi impossible, dès lors que celui qui se vend ne peut attendre en retour un avantage plus grand de sa propre vente.

1) Celui qui se donne agit de manière absurde puisqu'il renonce à conserver sa personne et ses biens. Cela est contraire au principe énoncé au chapitre 2 §2. Or, le droit pour être valide suppose l'existence de la raison humaine. En effet, s'il existe des règles de droit, c'est d'abord parce qu'il y a des hommes capables d'anticiper l'avenir, de se conformer à des principes et d'agir de façon conséquente. Par conséquent, fonder un droit sur un acte de folie reviendrait à se contredire totalement : le droit est une œuvre de la raison qui doit s'appuyer sur des principes indiscutables et se conformer aux lois de la raison. Rousseau va pouvoir montrer ainsi que le droit a pour condition

¹¹ Rousseau, *Emile*, II, p.694, Folio Essais.

de possibilité la liberté humaine car sans cette liberté, il n'y aurait que des faits, des événements physiques. 2) Mais si l'homme ne peut se donner, ne faut-il pas admettre qu'il peut se vendre ? En effet, posséder un bien suppose de pouvoir en user et en abuser. Ainsi, si je suis maître de moi-même, je dois pouvoir céder ma liberté comme tout autre bien, je dois pouvoir librement devenir esclave. Conformément à sa méthode, Rousseau va mettre en évidence la contradiction inhérente à cette idée. Si je vends quelque chose, c'est pour en retirer un avantage, une contrepartie. Quelle est la contrepartie de la vente de soi ?

1^{er} hypothèse : *trouver sa subsistance*. On peut supposer que l'état de nature devient rapidement un état difficile à vivre en raison de l'accroissement de la population. Aussi les hommes cherchent dans la société civile les moyens de palier les inconvénients de cet état de nature. La tentation pourrait alors être grande de confier le pouvoir à un seul homme, à un homme providentiel susceptible d'assurer la prospérité de tous. Rousseau va montrer que cette idée n'a pas de sens pour une raison anthropologique forte, les dirigeants despotiques sont insatiables. En d'autres termes, le roi va agir en parasite du peuple et assurer son bien avant celui de son peuple si l'on ne trouve pas les moyens de limiter son pouvoir et son action. Ainsi, dans une telle situation, les hommes auraient cédé leur liberté pour obtenir en échange une perte de leurs biens. Ils donnent donc tout en échange de rien, ce qui est absurde. Une telle absurdité rend, on l'a vu, impossible la fondation d'un véritable droit.

2nd hypothèse : *assurer la tranquillité civile*. Les théories qui défendent le despotisme (Hobbes) le justifient en expliquant qu'il permet de sortir de l'état de guerre de tous contre tous et que, par conséquent, les excès de ce despotisme sont préférables à l'atmosphère anarchique de l'état de nature. En d'autres termes, le contrat consiste ici à renoncer à sa liberté au nom de la sécurité collective. Mais est-ce un véritable contrat ? Ce « contrat » est une absurdité car il oublie que le despote peut être la principale source de violences dans la société. Un despote peut mettre un terme aux violences privées pour mieux faciliter l'accomplissement des siennes par la guerre, par les arrestations abusives ou par l'arbitraire de ses choix. Le contrat revient alors à vivre comme les Grecs enfermés dans l'ancre du cyclope¹². Enfermés par le cyclope dans une grotte, ils attendaient que celui-ci les dévore les uns après les autres. L'impression de sécurité de la grotte étant ici une pure illusion car le danger le plus grand vient bien alors du chef despotique. Cette seconde hypothèse est donc là encore rejetée car elle revient à renoncer à la liberté au nom de la sécurité pour trouver en réalité une violence plus grande encore.

Rousseau vient de montrer qu'il est absurde de s'aliéner et que cette aliénation ne peut créer aucun véritable droit. Seulement, il reste encore à évaluer la possibilité d'aliéner ses enfants. En effet, si notre personne ne peut pas être aliénée pour les raisons avancées plus haut, il en va peut-être autrement pour nos enfants : nos enfants sont d'une certaine manière des corps objectifs qu'il est plus facile de céder que son corps propre. Cette question est importante car elle conditionne la question *de la légitimité du despotisme*. En effet, les régimes despotiques se réclament tous d'un premier contrat qui constitue une forme d'assise première et définitive du pouvoir. Ainsi, si l'on s'en tient au cas français, la monarchie se réclamait d'Hugues Capet qui fut choisi par élection des Grands de l'époque. En ce sens, les Français auraient alors accepté durablement ce pouvoir monarchique en engageant leurs descendants. Mais peut-on accepter une telle idée ? A-t-elle une signification ?

Rousseau va partir du principe de base qui sert ici d'axiome : *les hommes naissent libres et cette humanité suppose des droits et des devoirs*. A partir de ce principe, il peut montrer que le père ne peut aliéner la liberté de ses enfants car son pouvoir ne l'autorise qu'à favoriser la conservation de

¹² Homère, *Odyssée*, IX, 106

ses enfants (cf. chapitre 2) et non à les perdre. Ainsi, un pouvoir arbitraire ne peut pas être fondé sur un renoncement des ancêtres à notre liberté.

La conséquence de cette analyse est la suivante : le pouvoir arbitraire doit être fondé à chaque génération par un nouveau pacte. Or le principe de ce gouvernement est précisément de ne pas faire intervenir l'assentiment de ceux qui le subissent. Le gouvernement arbitraire ne peut alors jamais être légitime que ce soit en se fondant sur une tradition ou que ce soit en se fondant sur un contrat renouvelé en permanence car dans le premier cas, il y a *abus de pouvoir du père* alors que dans le second cas, il y a *une contradiction dans les termes*.

Rousseau peut tirer trois éléments de conclusion :

- 1) Le renoncement à tout ferait perdre à l'homme sa qualité d'homme, c'est-à-dire la possibilité de faire valoir des droits, mais aussi d'accomplir ses devoirs. En effet, l'esclave n'est pas tenu de réfléchir ou de comprendre ce qu'il fait, il est un simple instrument au service d'une volonté qui le dépasse. Or pour accomplir ses devoirs, il faut pouvoir user de la raison car le devoir n'est pas simple *nécessité* mais elle suppose *l'autonomie* de celui qui obéit. [C'est tout le sens de l'éducation d'Emile selon Rousseau qui doit permettre à Emile de choisir librement ses actions même dans des gouvernements corrompus. A cet égard, il n'est pas anodin de remarquer que le précepteur fait lire à Emile les grands principes du *contrat social* au livre V¹³.ⁱ]
- 2) « C'est ôter toute moralité à ses actions que d'être toute liberté à sa volonté ». Si ma volonté ne suit que les préceptes d'un autre homme (esclavage), il ne peut y avoir de responsabilité des actes ainsi un homme qui agirait seulement selon le bon vouloir d'un autre ne serait que son instrument. Or agir moralement suppose de réfléchir aux raisons du choix et d'agir en conscience qui est alors un tribunal¹⁴.
- 3) L'acte, qui conduit à céder sa liberté, est nul puisqu'il contrevient à la condition première d'un contrat, à savoir que les deux parties contractent librement. Ainsi, nous ne pouvons pas contracter avec les animaux car ils ne disposent pas d'une raison éclairée et libre. Par conséquent, le contrat est ici un faux contrat, il est frappé de nullité.

On ne peut donc pas renoncer à sa liberté par *un choix individuel*, ni en raison de *décisions prises par nos ancêtres*. Cependant, il reste encore une situation possible qui justifierait l'existence des régimes arbitraires : la *guerre*. En effet, en temps, de guerre, il n'est pas rare de voir les belligérants agir violemment vis-à-vis des civils ou des combattants désarmés. Cela pourrait laisser penser que la guerre constitue une justification de l'esclavage car les perdants auraient toujours tort.

Rousseau montre d'abord que les particuliers ne peuvent pas se faire la guerre car c'est un non-sens, une absurdité. Là encore, on retrouve la même rigueur sémantique qui permet d'éviter la sophistication de certains penseurs qui sont selon Rousseau au service de leur maître et non de la vérité. Ainsi, on ne peut pas tuer les vaincus au nom du droit de la guerre car ce ne sont pas les individus qui sont en guerre mais bien les Etats. Ainsi, l'affrontement d'homme à homme n'est pas un duel, qui relève de la logique privée, mais bien un affrontement de soldats à soldats. En ce sens, les hommes en guerre ne sont ennemis que de manière accidentelle et ils n'ont pas à avoir de rancœur contre leur adversaire. Tuer un ennemi après le combat est donc un acte de brigandage qui relève de la vengeance privée alors que la guerre est un acte public fait au nom des Etats.

¹³ Lire en particulier le chapitre « des voyages » au livre V de *l'Emile*. En particulier, Folio p 674-677 : passage essentiel qui résume le contrat social I.

¹⁴ Cf. « Profession foi du vicaire Savoyard » dans *Emile* IV, Folio p.401 et suivantes.

On retrouve donc ici la question de la loi du plus fort évoquée au chapitre 3. En effet, tuer l'adversaire désarmé revient à faire valoir un droit du plus fort absurde et inconsistant. En ce sens, celui qui est esclave à la suite d'un tel conflit n'a aucun véritable devoir envers ceux qui le brutalisent.

Chapitre 5 : qu'il faut toujours remonter à une première convention

Rousseau vient de dépouiller le droit politique de ses scories en montrant qu'il n'avait pas de fondement naturel ou encore physique (force). Il va alors pouvoir continuer la *réduction* du problème politique à ses vrais principes : le droit politique a pour origine une convention originaire.

L'analyse va ici montrer que la convention ne concerne pas seulement les relations entre le peuple et ses dirigeants mais bien la formation du peuple lui-même. Si la première hypothèse était suffisante alors le droit politique concernerait seulement les principes du *gouvernement* : à quelles conditions peut-on dont le pouvoir à un ou plusieurs hommes ? Quelle doit-être l'étendue et les limites de leur pouvoir ? Comment peuvent-ils être révoqués ? Ces questions sont importantes mais ne seront étudiées qu'à partir du livre III après avoir montré au livre II ce qu'est la *souveraineté* populaire. En d'autres termes, il faut d'abord montrer comment un peuple se forme par convention et non supposer qu'il existe *a priori*, de manière intemporelle. Une telle confusion conduit les théoriciens politiques à faire du gouvernement le fondement de la société. Or, la société n'existe que par une convention politique qui crée une union volontaire et contractuelle. En d'autres termes, la source de toute légitimité provient de ce peuple qui s'assemble pour mettre en terme à l'état de nature. On comprend alors la distinction opérée au §1 entre *soumettre une multitude* et *régir une société*. Dans le premier cas, il y a une relation de maître à esclave qui s'opère par l'intermédiaire de la force. Un petit nombre d'hommes contraint d'autres individus à servir, il y a alors multitude ou agrégation d'individus séparés les uns des autres. En effet, un agrégat n'est qu'une addition d'individualités qui ne se rassemblent pas volontairement, mais sous l'effet d'une contrainte extérieure. Cette multitude ne se maintient qu'en raison de la force qui la contraint à exister et si les hommes peuvent se libérer de ces contraintes, ils retrouvent leur liberté naturelle. On voit alors qu'un maître ne peut pas constituer la raison d'être d'un corps politique qui préexiste à ce maître. C'est la raison pour laquelle il est difficile pour un empire de se maintenir durablement car il n'existe que par la contrainte exercée par ses dirigeants. On peut ici penser à l'empire de Charlemagne qui éclate à l'issue du traité de Verdun de 843 peu après sa mort. Dans ce système, il n'y a pas de véritable corps politique car une telle idée suppose l'association des individus en une nouvelle entité. Dans le corps politique véritable, il y a comme une forme de synthèse chimique des éléments qui crée un être nouveau avec sa volonté propre : le corps politique qui n'est pas seulement la somme des individualités qui le compose. Dans un véritable corps politique, le chef est un membre parmi d'autres du corps politique et il n'est pas le principe de rassemblement des individualités. On ne s'assemble pas en corps politique comme dans un clan autour d'une individualité charismatique, mais l'origine de tout pouvoir provient du peuple lui-même.

Mais comment faire en sorte que l'association en corps politique ne réduise pas à rien la liberté individuelle ? Toute la difficulté de l'opération réside dans le fait qu'en créant une nouvelle entité, on risque de nier la liberté des hommes. Comment concilier la liberté individuelle avec l'émergence de ce corps politique ? C'est cette question qui va constituer l'objet du chapitre 6 où Rousseau va proposer une formulation précise du contrat social qui lie les individus les uns avec les autres.

Chapitre 6 : du pacte social

Pour mettre en évidence l'origine du pacte d'association, Rousseau va d'abord postuler un état fictif, *l'état de nature* dans lequel les hommes vivent de manière isolée et sans lois. Or cet état se manifeste d'abord par la liberté naturelle qu'il rend possible. Dans l'état de nature, l'homme est soumis à la seule *loi naturelle* qui le pousse à préserver sa vie et ses possessions. La sortie de cet état de nature ne peut donc se justifier que par l'impossibilité de suivre cette loi. Comment expliquer que l'état de nature ne permette plus à l'homme de se conserver ? Cette question n'est pas directement abordée dans le *contrat social* mais dans le *discours sur l'origine de l'inégalité entre les hommes*. Rousseau y montre que l'homme est *perfectible*¹⁵, c'est-à-dire capable de se perfectionner, de changer sa manière d'être naturelle mais, en même temps, d'acquérir des vices et de se tromper en ne suivant plus l'instinct qui est un guide sûr mais limité. Rousseau montre que l'homme n'a pas pu se perfectionner en restant isolé. La perfectibilité de l'homme s'explique par l'augmentation des contacts entre les hommes qui se comparent les uns aux autres. L'homme en vient alors « à se procurer plusieurs sortes de commodités inconnues à leurs pères ; et ce fut là le premier joug qu'ils s'imposèrent sans y penser¹⁶. » L'homme va ainsi faire naître l'agriculture et la métallurgie qui vont conduire à la naissance d'autres arts et techniques rendant impossible un retour à l'état de nature. Dès lors, l'homme est devenu un être social qui ne plus trouver les conditions de sa subsistance dans l'état de nature. Telle est, rapidement décrite, la genèse de la société civile à partir de l'état de nature imaginée par Rousseau dans le second discours qui constitue l'arrière-plan conceptuel de ce chapitre 6 du *contrat social*.

La situation est alors la suivante. Les hommes ont multiplié les relations de diverses natures (intellectuelles, morales, affectives, économiques) au point de devenir dépendants les uns des autres, mais cette dépendance ne permet pas d'assurer la conservation de soi et la liberté de chacun des membres. En effet, cette société naissante voit l'inégalité entre ses membres s'accroître de plus en plus au point que les forces individuelles empêchent la formation de relations sociales durables et utiles aux membres. Comment penser une telle association si chaque individu défend d'abord son être propre ?

Il ne peut y avoir qu'une association des forces car il est impossible de créer une force à partir de rien. Certains hommes vont alors se rassembler pour devenir plus forts. Cependant, si les choses allaient ainsi, l'asservissement de certains serait nécessaire en raison de leur faiblesse relative par rapport à d'autres. La difficulté du contrat politique va donc être la suivante : comment assurer à chaque homme que l'abandon de sa force individuelle et de sa liberté ne l'asservisse pas à un tyran ou à un groupe d'hommes plus puissants ? D'où la formulation du problème : « *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.* »

Il faut ici que *l'abandon* de force et de liberté dans le pacte commun qui unit les membres en un corps politique ne signifie pas la *perte* de la liberté. Un tel projet ressemble, en un sens, à la quadrature du cercle car comment concilier l'abandon de la liberté avec son renforcement ? Rousseau va pourtant montrer que le *contrat social* est une réponse à ce problème. La réponse va d'abord être rendue possible par une clarification conceptuelle des termes qui jusque-là avaient été confondus. Ainsi, c'est l'aliénation de la liberté naturelle qui va rendre possible la naissance du vrai pacte social. L'aliénation avait déjà été rencontrée au chapitre 4 et Rousseau avait montré qu'elle

¹⁵ Rousseau, discours sur l'origine de l'inégalité entre les hommes, GF-Flammarion, p.220-221.

¹⁶ p. 226

consistait à vendre ou donner quelque chose. Elle semblait constituer l'origine de l'esclavage : l'homme qui donne sa liberté ou la vend est un esclave qui perd son humanité. Comment Rousseau peut-il alors faire de l'aliénation totale la réponse au problème politique énoncé plus haut ? C'est qu'il s'agit ici de céder sa *liberté naturelle* pour en acquérir une autre plus durable, la *liberté civile*. Or pour que la liberté civile existe, il est nécessaire que tous les individus contractants renoncent à leur liberté dans sa totalité.

1. Le renoncement de tous permet de garantir l'égalité des citoyens puisqu'aucun d'eux ne possède une plus grande liberté ou une plus grande force. Il n'existe plus que la force commune qui n'a pas encore été partagée. On comprend alors mieux pourquoi Rousseau insistait au chapitre 5 pour distinguer la formation du peuple de la simple désignation du chef. Avant de se donner un chef, il convient de faire un peuple et cette création n'est que l'association volontaire des forces individuelles qui deviennent une force unique : le corps politique. Dans ce corps politique, chaque individu ne représente qu'une fraction de la force collective. Ainsi, dans un corps politique composé de 40000 membres, chaque individu représente $1/40000^{\text{ème}}$ du corps politique. Il perd son *indépendance* pour acquérir *l'autonomie* c'est-à-dire la possibilité de se donner librement des lois.
2. Il ne peut plus exister de droits particuliers puisque le seul droit qui garantit la liberté et l'égalité des membres est le droit public. Il ne peut donc subsister aucune forme de liberté naturelle dans la société civile correctement pensée. Il faut donc bien un abandon de l'indépendance des individus au profit de la liberté de faire des lois.
3. Il y a réciprocité des droits. L'abandon des droits ne se fait au profit de personne puisque l'on ne renonce pas à ses droits au profit d'un souverain absolu sur le modèle du contrat hobbesien. Ainsi tout ce que l'on donne, on le regagne par le don équivalent fait par les autres contractants. Il y a donc ici un véritable corps politique puisque le pacte fait naître une force commune où les individualités ne raisonnent plus en fonction de leur intérêt immédiat mais en fonction de l'intérêt de la nouvelle entité créée.

D'où la formulation du contrat : « *chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale ; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout* ». Rousseau vient d'énoncer les **clauses** du contrat (voir les 1,2,3) qui permettent de répondre au problème énoncé plus haut et qui nous était apparu comme une sorte de quadrature du cercle. En quoi cette formulation répond-elle au problème posé ?

Le problème était que la liberté individuelle ne pouvait que difficilement se concilier avec l'existence de règles sociales et politiques limitant la liberté. Il semble à cet égard que la liberté ne se limite pas, ne se divise pas. On est libre ou on ne l'est pas. Cependant, la radicalité de cette liberté naturelle avait conduit les hommes à ne plus pouvoir rester dans l'état de nature. La question qui se posait était la suivante : l'homme peut-il vivre dans une société civile en conservant sa liberté ? L'homme peut-il être politique sans être esclave ? La réponse au problème tient ici dans l'invention de la *volonté générale* qui n'est pas réductible à la *volonté de tous*¹⁷. En effet, si les hommes aliènent tous leurs droits ce n'est pas pour créer un agrégat de forces où chacun essaierait de trouver son intérêt individuel (intérêt de tous) mais bien de trouver l'intérêt général qui est l'intérêt commun du corps politique complet. Ainsi, il se forme un *moi* commun qui est un « corps moral et collectif » dans la mesure où il n'est pas une entité physique mais qui existe par une volition, un acte de volonté commun scellé par le pacte social. Cet être collectif s'appelle *république* ou corps politique.

¹⁷ Rousseau, *contrat social*, II, 3.

Chapitre 7 : du souverain

Dans ce cadre, chaque individu qui compose la république est *citoyen* et *sujet*. Il citoyen lorsqu'il délibère pour élaborer des lois qui sont l'expression de la volonté générale et il est sujet lorsqu'il obéit aux lois qu'il se donne en tant que citoyen. Il est donc libre lorsqu'il obéit puisqu'il n'obéit pas à un individu en particulier qui ferait de lui un esclave.

Puisque les lois sont l'expression de la volonté générale qui constitue le corps politique lui-même dans son existence, il ne peut pas y avoir de *loi fondamentale* qui contraint le souverain dès lors que toute loi légitime dépend de lui. Ainsi, le corps politique peut librement décider de sa dissolution et ce n'est pas l'histoire d'un peuple qui justifie son existence mais bien la volonté de se rassembler par un acte commun d'association.

De la même manière, le contrat garantit l'individualité et l'identité du peuple dans les relations avec les autres Etats. Un corps politique qui renonce à une portion de sa liberté au profit d'un autre peuple se dissout immédiatement.

Mais comment être certain que les membres du corps politique vont toujours respecter la volonté générale ? Ne risquent-ils pas de préférer leurs intérêts particuliers ? La réponse de Rousseau est claire « quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps : ce qui ne signifie pas autre chose qu'on le forcera d'être libre ». Pour que les individus puissent être préservés de l'esclavage c'est-à-dire de la domination de certains, il est nécessaire que ceux-ci renoncent à faire ce qu'ils désirent si cela est contraire à la loi. Le respect de la volonté générale suppose donc la force publique. Le contrat social n'est pas une simple affirmation verbale, il engage la formation *d'institutions* susceptibles de garantir sa pérennité. La condition de possibilité de la liberté civile n'est donc pas la liberté de faire ce que l'on veut mais bien le respect des lois, expression de la volonté générale.
