

Cet article est disponible en ligne à l'adresse :

http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=LHS&ID_NUMPUBLIE=LHS_139&ID_ARTICLE=LHS_139_0123

Rousseau anthropologue de la domination

par Stéphane CORBIN

| L'Harmattan | L'Homme et la société

/1 - n° 139

ISSN 0018-4306 | ISBN 2747505715 | pages 123 à 144

Pour citer cet article :

– Corbin S., Rousseau anthropologue de la domination, L'Homme et la société /1, n° 139, p. 123-144.

Distribution électronique Cairn pour L'Harmattan.

© L'Harmattan. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Rousseau

anthropologue de la domination

Stéphane CORBIN

Pierre Clastres, dont les analyses ont constitué une véritable révolution dans le champ de l'anthropologie politique, affirme que le *Discours de la servitude volontaire*

« renvoie à l'affirmation implicite mais préalable que la division n'est pas une structure ontologique et, qu'en conséquence, avant l'apparition malencontreuse de la division sociale, se déployait nécessairement, par conformité à la nature de l'homme, une société sans soumission. À la différence de Jean-Jacques Rousseau, La Boétie ne dit pas qu'une telle société n'a peut-être jamais existé¹. »

L'auteur de *La société contre l'État* commet ici une erreur d'interprétation à l'endroit de la philosophie de Rousseau. Si nous ne pouvons l'accabler de cette méprise c'est parce que nous lui sommes redevable de nous avoir livré les moyens d'établir que l'œuvre de Rousseau constitue, comme celle de La Boétie et davantage peut-être, une anthropologie de la domination.

Rousseau et les lumières

L'idéalisme des Lumières, parce qu'il est par essence naïvement téléologique procède avant tout d'un conservatisme progressiste. En dépit de cet apparent paradoxe, le progrès est ici dialectiquement conservateur, en ce qu'il n'y a pas de véritable interrogation de l'histoire, juste un héritage des époques antérieures. Celles-ci peuvent bien susciter les critiques les plus acerbes, elles ne constituent pas moins autant de maillons de ce qui se présente à l'interprétation de ces sectateurs du progrès comme

¹ Pierre CLASTRES, *Liberté, malencontre, innommable*, in Étienne de LA BOETIE, *Discours de la servitude volontaire* [1574], Payot, 1976, p. 232-233.

une suite logique d'événements et de changements sociaux nécessaires à l'avènement d'un avenir meilleur, dont ils se targuent, paradoxalement, d'être les promoteurs.

Dans une certaine mesure, le projet des Lumières procède plus de l'immobilisme que du changement, puisque les réformes que les philosophes appellent de leurs vœux, sont en même temps présentées comme inscrites dans une conception finaliste de l'histoire. Si Voltaire considère que le peuple est une canaille, et est enclin à y voir l'expression de sa nature profonde, ce n'est pas un signe de pessimisme, la preuve qu'il désespère qu'un jour cette masse parvienne à se laisser pénétrer des lumières qu'il distille et que continueront de répandre ses disciples. Le peuple, dans son esprit, est, et sera toujours, destiné à subir ; seulement, son idéalisme lui fait présager que dans un avenir proche l'élite, enfin digne de ce nom, cessera de trop tyranniser cette canaille, qui pourrait peut-être alors s'extraire de sa médiocrité endémique. Comment comprendre autrement cette pensée édifiante de Voltaire, qui résume assez bien l'esprit des Lumières :

« Celui qui voudrait calculer les malheurs attachés à l'administration serait obligé de faire l'histoire du genre humain [...] Mais quoi ! nous répondra un homme à routine, était-on mieux du temps des Goths, des Huns, des Vandales, des Francs et du grand schisme d'occident. Je réponds que nous étions beaucoup plus mal. Mais je dis que les hommes qui sont aujourd'hui à la tête des gouvernements étant beaucoup plus instruits qu'on ne l'était alors, il est honteux que la société ne se soit pas perfectionnée en proportion des lumières acquises. Je dis que ces lumières ne sont encore qu'un crépuscule. Nous sortons d'une nuit profonde, et nous attendons le grand jour² »

Le grand jour n'est pas arrivé, et la prophétie du pourfendeur des religions n'a vraisemblablement aucune chance de se révéler.

A l'image de Voltaire, les philosophes des Lumières se bornent pour l'essentiel à se glorifier du rôle de représentants de l'avant garde qu'ils jouent, dans un sociodrame qu'ils mettent en scène, sans même se rendre compte que le scénario leur est dicté par une idéologie à laquelle ils ne peuvent opposer aucune résistance, puisqu'elle est la conséquence majeure d'une logique historique qu'ils s'interdisent de penser. L'histoire, dans cette version évolutionniste mythifiée est en effet ce dans quoi ils s'inscrivent et

2. VOLTAIRE, *Des singularités de la nature* [1768], Paris, Librairie Thomine et Fortic, 1821, p. 490.

inscrivent leur idéalisme et leur foi dans le progrès et l'avenir. Les philosophes des Lumières sont de leur temps ; Rousseau, à l'inverse, est intempestif et c'est la raison pour laquelle ses analyses restituent, en résistant aux préjugés de l'époque, toute l'épaisseur historique nécessaire pour penser l'homme et son devenir.

Sa posture intellectuelle est de ce fait d'emblée opposée, en ce qu'elle pointe, *a fortiori* dans la quête d'un hypothétique état originel, une difficulté qui échappe aux philosophes qui, postulant que l'homme est naturellement belliqueux, ne s'embarrassent pas de chercher ce qu'ils croient avoir trouvé :

« ce qu'il y a de plus cruel encore, c'est que tous les progrès de l'espèce humaine l'éloignant sans cesse de son état primitif, plus nous accumulons de nouvelles connaissances, et plus nous nous ôtons les moyens d'acquérir la plus importante de toutes, et que c'est en un sens à force d'étudier l'homme que nous nous sommes mis hors d'état de le connoître³. »

Contre la philosophie des Lumières, contre son idéalisme progressiste, Rousseau indique ici de la plus belle manière qu'on ne peut échapper aux simplifications de l'empirisme qu'en envisageant l'état de nature d'un point de vue dialectique.

Combattre le préjugé ne consiste pas seulement pour Rousseau à se justifier. S'il a passé autant de temps et dépensé autant d'énergie à expliciter ses positions, c'est dans tous les cas pour lever des doutes, dissiper des malentendus, invalider des interprétations erronées à l'endroit de sa philosophie ou combattre une volonté manifeste de travestir sa pensée. Mais, quelles que soient les intentions de ceux qu'il estimait devoir corriger de leurs erreurs, c'est toujours au préjugé qu'il avait affaire : là où l'on peut considérer que ses justifications, qu'elles prennent la forme de lettres, ou la forme plus désespérée de l'écrit autobiographique, se donnaient pour objectif essentiel de réparer des défauts de jugement qui ne pouvaient affecter sa susceptibilité qu'autant que sa philosophie avait d'abord été injustement attaquée.

C'est ainsi qu'à la fin de la première partie du *Second Discours*, Rousseau avertit :

« Si je me suis étendu si longtemps sur la supposition de cette condition primitive, c'est qu'ayant d'anciennes erreurs et des préjugés

3. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* [1755], Paris, Pléiade, 1964, p. 122-123.

invétérés à détruire, j'ai cru devoir creuser jusqu'à la racine, et montrer dans ce tableau du véritable état de nature combien l'inégalité, même naturelle, est loin d'avoir dans cet état autant de réalité et d'influence que le prétendent nos écrivains. En effet il est aisé de voir qu'entre les différences qui distinguent les hommes, plusieurs passent pour naturelles qui sont uniquement l'ouvrage de l'habitude et des divers genres de vie que les hommes adoptent dans la société⁴. »

On comprend mieux dès lors en quoi consiste le renversement dialectique qu'opère Rousseau par rapport à l'idéologie qui prévaut à son époque. De même que La Boétie deux siècles plus tôt, il parvient à résister à la tentation de naturaliser l'histoire en montrant notamment que l'injustice et l'inégalité ne sont pas originaires inscrites dans une nature dont on se sépare à mesure que la civilisation triomphe. Tout au contraire, elles sont pour lui la conséquence d'une dénaturation qu'il est impossible d'identifier si on n'appréhende pas l'histoire comme processus social de développement des inégalités et de la domination. C'est donc en tentant de penser l'histoire, c'est-à-dire en récusant une acception finaliste induite par l'adoption sans réserve du mythe de l'homme naturellement belliqueux que Rousseau se sépare définitivement des philosophes des Lumières,

« car comment connoître la source de l'inégalité parmi les hommes, si on ne commence pas par les connoître eux-mêmes ? et comment l'homme viendra-t-il à bout de se voir tel que l'a formé la nature, à travers tous les changemens que la succession des tems et des choses a dû produire dans sa constitution originelle, et de démêler ce qu'il tient de son propre fond d'avec ce que les circonstances et ses progrès ont ajouté ou changé à son état primitif⁵ ».

Rousseau ne prétend pas pour autant dresser un tableau des commencements de l'humanité à partir duquel, on pourrait inférer, par des comparaisons et des oppositions plus ou moins hasardeuses, ce que sont les hommes dans la société. S'agissant de juger de l'état civil, en évitant, autant que faire se peut de succomber à la tentation du jugement moral *a priori*, Rousseau émet alors l'hypothèse d'un état antérieur à l'avènement de la société afin de pouvoir distinguer ce qui est propre à l'homme et ce que les circonstances historiques le conduisent à être en raison de la vie sociale qui est la sienne. Retrouver l'état de nature ne consiste donc pas pour lui à s'enquérir, pour des raisons

4. Jean-Jacques ROUSSEAU, *op. cit.*, p. 160.

5. Jean-Jacques ROUSSEAU, *ibidem*, p. 122.

heuristiques, d'une situation effective d'une vie humaine pré-sociale, qu'on a toutes les chances de ne jamais rencontrer, mais constitue avant tout un raisonnement dialectique qui autorise à imaginer ce que serait un homme quelconque hors du contexte social quelconque qui est le sien « en dépouillant cet être, ainsi constitué, de tous les dons surnaturels qu'il a pu recevoir, et de toutes les facultés artificielles, qu'il n'a pu acquérir que par de longs progrès⁶ ». Précisons que les dons surnaturels et les facultés artificielles désignent ici ce qui se surajoute à l'humanité de l'homme du fait de sa socialisation.

À la lumière de la philosophie de Rousseau, on saisit ainsi plus facilement cette confusion constante que ses contemporains ont commise, faute d'une conception de l'état de nature suffisamment rigoureuse. C'est ainsi que fréquemment, ils suggèrent que la nature belliqueuse de l'homme agit encore les individus, tout en affirmant que la civilisation représente ce qui sépare définitivement les hommes de leur sauvage nature. Le paradoxe semble ici évident. Dans une perspective positiviste et empiriste qui prétend s'en tenir à l'analyse des faits, il paraît en effet pour le moins ambigu que la nature se présente, au gré des situations à analyser, comme originelle ou, au contraire, comme actuelle. Ce qu'il convient toutefois de relever, c'est que, par-delà le paradoxe, dans les deux cas l'histoire est niée ; soit qu'elle disparaisse dans le mythe de la pérennité de la nature, soit qu'elle se réduise à la rupture qu'est supposée consommer la non moins mythique civilisation, qui se présente dès lors comme un processus autonome, faisant abstraction de la dynamique et de la sédimentation des rapports sociaux.

La théorie de l'état de nature de Rousseau ne sombre donc jamais dans ce type de simplifications. Elle ne constitue pas comme les allégations de ses contemporains, un dogme qui permet d'apporter une réponse péremptoire et définitive, qui en quelque sorte précède une question qui ne se pose pas véritablement. Autrement dit, à l'encontre de ses contemporains, Rousseau est convaincu que les faits ne parlent pas d'eux-mêmes, et qu'on ne peut postuler un état de nature qui découvre un homme foncièrement belliqueux que par cette résorption de l'histoire

6. Jean-Jacques ROUSSEAU, *op. cit.*, p. 134.

qu'impose une idéologie progressiste à laquelle le dix-huitième siècle a eu la faiblesse de succomber.

Anthropologie et histoire

Afin de rendre compte de ce qui le sépare des philosophes des Lumières, Jean Starobinski considère que « en contraste avec les prétentions positivistes de certains de ses contemporains, Rousseau cherche à fonder un jugement moral concernant l'histoire, plutôt qu'à établir un savoir anthropologique⁷ ». D'accord avec Starobinski, nous pouvons estimer que la particularité de la philosophie de Rousseau réside bien dans la résistance qu'elle oppose au positivisme de son époque. Cependant, c'est précisément pour cette raison qu'il nous semble que sa conception de l'histoire relève d'une théorisation anthropologique, plutôt que de considérations morales. Bien évidemment, il s'agit de savoir ce que l'on entend par savoir anthropologique. Mais, à supposer qu'on le définisse comme ce qui pose la question de l'humanité de l'homme indépendamment de ce que sont effectivement les hommes du fait de leur inscription dans une société donnée, il apparaît alors que l'originalité de la thèse de Rousseau concernant l'état de nature se situe dans sa capacité à ne pas s'enfermer dans le réductionnisme positiviste qui prévaut à son époque, et qui tend à confondre ces deux dimensions de l'humanité.

La conception de l'état de nature de Rousseau constitue bien la prémisse épistémologique d'une théorie socio-anthropologique, qui tente d'établir, par un renversement dialectique, la genèse des malheurs du monde présent. Dans cette perspective, lutter contre le préjugé consiste alors pour l'essentiel à s'opposer à cette résorption de l'histoire qui impose une conception de la nature travaillée par le ressentiment à l'égard de l'autre, de celui qui manifestement ne nous ressemble pas et qu'on ne se résout pas en conséquence à penser comme notre égal. Plus encore, cette conception de la nature belliqueuse de l'homme consiste à valider ce ressentiment en lui conférant les apparences d'un jugement rationnel. L'aversion pour la masse est ainsi de même nature que l'aversion pour le sauvage. C'est d'ailleurs pour imposer cette identité entre la masse et le sauvage que cette conception de la nature belliqueuse de

7. Jean STAROBINSKI [1958], *Jean-Jacques Rousseau : la transparence et l'obstacle*, Gallimard, Paris, 1971, p. 38.

l'homme triomphe ; elle permet en effet de faire entrer tous ces *autres* dans la catégorie unique du barbare, et justifie en retour un ordre autoritaire qui peut à l'occasion se dissimuler sous les apparences de l'humanisme.

La résorption de l'histoire est ainsi achevée lorsque la masse, appréhendée d'une manière strictement empirique, est identifiée à cette chimérique primitivité que l'on soupçonne de sommeiller en elle ; et dont on guette, comme autant de preuves d'une barbarie endémique, ses supposées résurgences, qui dispensent alors de rechercher les causes d'une violence sporadique qu'on ne saurait néanmoins ignorer. Rousseau nie-t-il cette violence ? Certainement pas, et le tableau qu'il dresse de son époque est à bien des égards plus désespéré que celui que nous livrent ses contemporains. La domination et les injustices sont pour lui durablement installées, et nous ne pouvons rien espérer d'un avenir qui ne pourra infléchir une situation, dont il a réussi à restituer l'épaisseur historique et sociale.

Pour l'essentiel, le dogme de la nature belliqueuse de l'homme, signifie que la multitude est naturellement déraisonnable, puisque, sans qu'il soit utile d'en apporter la preuve, on s'exclut nécessairement de ce procès, dès lors qu'on exprime cette sentence, qui ne saurait valoir que pour les autres. C'est alors sa propre singularité que l'on néglige d'analyser ; cette omission est en effet la condition nécessaire à la déclamation d'une sentence qui inclut tout le monde, excepté ceux qui l'expriment. Faut-il alors comprendre que celui qui estime que le peuple est une canaille considère, par-là même, que la civilisation qui triomphe n'emporte dans son sillage que la toute petite minorité de ceux qui sont susceptibles de le prétendre ? Joli progrès qui exclurait l'écrasante majorité. Implacable nature qui, toutefois, épargnerait ceux que le progrès n'a pas laissés au bord du chemin.

À l'encontre de cette idéologie, la singularité de la philosophie de Rousseau s'exprime clairement dans ce passage sublime, où il s'efforce de montrer que la comparaison systématique entre le sauvage et l'homme civilisé procède d'une tentative de résorption de l'histoire. Il explicite alors les raisons pour lesquelles il lui semble que les philosophes qui ont recouru à cette conception de l'état de nature, pour rendre compte de l'état présent, ont tous

sombré, à des degrés divers, dans le préjugé que leur époque leur imposait :

« Les uns n'ont point balancé à supposer à l'homme dans cet état, la notion du juste et de l'injuste, sans se soucier de montrer qu'il dut avoir cette notion, ni même qu'elle lui fût utile : D'autres ont parlé du droit naturel que chacun a de conserver ce qui lui appartient, sans expliquer ce qu'ils entendoient par appartenir ; d'autres donnant d'abord au plus fort l'autorité sur le plus faible, ont aussitôt fait naître le gouvernement, sans songer au tems qui dut s'écouler avant que le sens des mots d'autorité, et de gouvernement pût exister parmi les hommes : Enfin tous, parlant sans cesse de besoin, d'avidité d'oppression, de désirs, et d'orgueil, ont transporté à l'état de nature, des idées qu'ils avoient prises dans la société ; ils parloient de l'homme sauvage et ils peignoient l'homme civil⁸. »

Peut-on décrire avec plus de justesse le piège que constitue une représentation fantasmée de l'autre dans l'analyse des faits ? Il est en effet remarquable de trouver dans ce propos de Rousseau une critique de l'ethnocentrisme dans ses deux versants, qui quoiqu'apparemment opposés, procèdent d'un même préjugé : l'abolition de la différence culturelle par la réduction de l'analyse des autres sociétés au modèle social qui prévaut pour celui qui l'entreprend, et la surestimation de cette même différence par le mépris dont témoigne le chercheur à l'égard de ceux qui lui apparaissent *a priori* comme tout autres. Dans cette perspective ethnocentrique, on peut en effet sous-estimer la différence culturelle en prêtant à l'autre des préoccupations analogues aux nôtres et qu'il ne saurait pour cette raison avoir. Cet universalisme naïf, que l'on rencontre fréquemment chez les théoriciens du droit naturel, peut se transformer en un universalisme plus exclusif et plus conquérant, qui, surestimant cette fois la différence culturelle, tend à renvoyer dans la catégorie du barbare tous ceux qui ne présentent pas les signes tangibles de la seule civilisation qui est supposée valoir : c'est-à-dire la nôtre.

Résistant alors à cet excès d'empirisme qui tente de dissimuler la tautologie inhérente à cette conception de la nature de l'homme, Rousseau propose une théorie de la corruption des mœurs, qui parvenant à en faire apparaître le processus et la logique, évite ainsi cette réponse simpliste qui consiste à stigmatiser par une utilisation idéologique de la nature ceux que l'on appréhende *a priori* comme étrangers à nous-mêmes. Le renversement dialectique et

8. Jean-Jacques ROUSSEAU, *op. cit.*, p. 132.

anthropologique qu'opère la théorie de l'état de nature chez Rousseau pointe alors l'inconséquence du solipsisme qui accable le sauvage, et qui distingue chez les hommes socialisés ceux qui, agis par une nature qui aurait mystérieusement épargné certains de leurs distingués congénères, seraient, naturellement, tenus pour responsables de tous les maux. Autrement dit, si l'identification hâtive de la masse et du sauvage devient à ce point possible, c'est indubitablement que l'ethnocentrisme ressortit à la même logique que la suspicion qui plane continûment sur le peuple. Masse et sauvages sont alors suspectés de participer d'une même nature parce qu'ils sont perçus comme identiquement autres.

Le principe épistémologique qu'énonce Rousseau dans son *Essai sur l'origine des langues* : « quand on veut étudier les hommes, il faut regarder près de soi ; mais, pour étudier l'homme il faut apprendre à porter sa vue au loin ; il faut d'abord observer les différences, pour découvrir les propriétés ⁹ » est au fondement de cette démarche anthropologique à laquelle les Lumières ne peuvent souscrire. Encore faudrait-il préciser que la condition exclusive pour étudier les hommes est d'abord d'étudier l'homme ; et que ce n'est qu'à ce prix que l'on pourra véritablement faire apparaître ces différences qui révèlent ce qu'est la société indépendamment des individus qui la constituent.

Mais que signifie regarder au loin ? S'agit-il simplement d'observer ceux dont on pourrait gager qu'ils sont plus proches de l'état de nature que nous ne le sommes ? Certes, Rousseau est attentif à ce que l'on pourrait nommer aujourd'hui le matériau ethnographique ; c'est ainsi qu'il fait référence à plusieurs reprises aux Hottentots ou aux Indiens Caraïbes, dans des termes qui n'ont strictement rien de commun avec ceux qu'emploient ses contemporains ¹⁰.

Mais ce n'est pas là l'essentiel. Si le matériau ethnographique peut être pour Rousseau de première importance, afin d'éviter des inductions trop hâtives, il n'en demeure pas moins qu'il ne saurait

9. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues* [1782], Paris, Lequien, 1821, p. 171.

10. « Et cependant, ces habitants du Kamtchatka et ces Hottentots de nos jours, si supérieurs à l'homme entièrement sauvage, sont des animaux qui vivent six mois de l'année dans des cavernes, où ils mangent à pleines mains la vermine dont ils sont mangés. » (VOLTAIRE, « Homme », in *Dictionnaire philosophique* [1764 et 1765], Paris, Librairie Thomine et Fortic, 1821, p. 69-70.)

se suffire à lui-même ; c'est un leurre que Rousseau combat ardemment, car les preuves qu'on lui apporte sont pour lui toujours lestées du regard des voyageurs :

« Depuis trois ou quatre cens ans que les habitans de l'Europe inondent les autres parties du monde et publient sans cesse de nouveaux recueils de voyage et de rélations, je suis persuadé que nous ne connaissons d'hommes que les seuls Européens ; encore paroît-il aux préjugés ridicules qui ne sont pas éteints, même parmi les gens de lettres, que chacun ne fais guères sous le nom pompeux d'étude de l'homme, que celle des hommes de son pays ¹¹. »

Le problème reste donc entier ; ce matériau ethnographique ne se présente jamais comme un ensemble de données brutes. Ainsi, l'analyse de faits sociaux qui ressortissent à une autre culture, réclame que, préalablement, une correction intervienne qui consiste, pour celui qui entreprend ce travail, à expurger ces faits, apparemment objectifs, des préjugés qui subrepticement les altèrent.

Porter son regard au loin peut, bien évidemment, consister à faire l'effort d'étudier des sociétés primitives qui peuvent nous livrer des enseignements précieux sur l'homme de la nature. Seulement, il convient d'avoir déjà une autre conception de l'état de nature pour analyser le plus objectivement possible ces sociétés primitives, là où l'on comprend mieux pourquoi Rousseau s'est attaché à écarter tous les faits. En d'autres termes, l'anthropologie que nous propose Rousseau ne se réduit, ni à des analyses empiriques de type ethnographique, ni à des spéculations purement métaphysiques sur ce qu'est la nature de l'homme. Toutefois, ces deux types d'investigations sont nécessaires ; la première pour ne pas s'enfermer dans la pure introspection, la seconde pour ne pas sombrer dans l'empirisme. Ce qui rend donc la théorie anthropologique de Rousseau relativement difficile à saisir, ce sont ces mouvements continuels de va-et-vient du terrain à l'hypothèse et de l'hypothèse au terrain, qui suscitent les critiques de ceux qui n'ont pas saisi cette dimension éminemment dialectique. Regarder au loin ne suffit donc pas ; il faut également apprendre à regarder en soi, à retrouver cet homme naturel en s'efforçant de se purger des préjugés hérités du monde dans lequel nous vivons.

11. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Pléiade, 1964, p. 212 (note 10).

Funeste hasard

Bien qu'il rechigne à considérer la démarche anthropologique de Rousseau et à appréhender, conséquemment, l'état de nature dans sa dimension épistémologique, Starobinski estime néanmoins que

« Rousseau invoque avec confiance une nature que rien ne détruit, il devient le poète de la permanence dévoilée. Il découvre en lui-même la proximité de la transparence originelle, et cet homme de la nature qu'il avait cherché dans la profondeur des âges, il en retrouve maintenant les traits originels dans la profondeur du moi. Celui qui sait rentrer en soi-même peut voir resplendir à nouveau le visage du dieu submergé, délivré de la rouille qui le masquait ¹². »

Avec des accents quelque peu lyriques, Starobinski parvient à restituer toute l'importance de la démarche introspective chez Rousseau. Mais, surestimant l'aspect strictement cathartique de sa théorie, il fait de cette quête de la nature un enjeu purement esthétique, qui consiste pour l'essentiel à retrouver, en soi, la trace d'une bonté évanouie ; ce qui dès lors suppose que l'on se retire d'un monde qui est essentiellement corruption. C'est alors qu'il manque chez Rousseau la dimension épistémologique de l'hypothèse de l'état de nature.

Lorsqu'il écrit le *Second Discours*, Rousseau n'est pas encore au comble du désespoir ; il ne s'est pas résolu à se retirer définitivement du monde, il n'écrit pas encore pour lui seul, et s'il se soucie de l'état de nature ce n'est pas pour tenter d'y retourner en usant du seul moyen qui lui soit offert pour y parvenir en partie : l'isolement volontaire. Il y a bien évidemment un lien entre les écrits politiques de Rousseau et ses écrits autobiographiques. Encore faut-il essayer d'établir la nature de ce qui permet de relier ces deux époques qu'on ne saurait totalement confondre. C'est pour ne les avoir pas suffisamment distinguées que Starobinski a exagérément accusé le caractère psychologique de l'œuvre de Rousseau, portant alors l'accent sur une opposition formelle entre la nature et la société, qui correspond à l'opposition catégorique entre le bien et le mal.

Cette interprétation contribue à éluder dans les écrits politiques de Rousseau la dynamique de l'histoire, qui ne saurait se réduire à une chute fatale, ainsi que semble l'indiquer Starobinski :

12. Jean STAROBINSKI, *op. cit.*, p. 31.

« Rousseau enchaîne de la sorte toute une série de moments qui se conditionnent les uns les autres, et que l'homme parcourt du fait de sa perfectibilité. A l'obstacle naturel s'oppose le travail ; celui-ci provoque la naissance de la réflexion, laquelle produit « le premier mouvement d'orgueil » Avec la réflexion finit l'homme de la nature et commence l'homme de l'homme. La chute n'est autre que l'intrusion de l'orgueil ; l'équilibre de l'homme sensitif est rompu ; l'homme perd le bienfait de la coïncidence innocente et spontanée avec lui-même ¹³. »

Autrement dit, si la théorie de Rousseau ne se présente pas comme la simple antithèse de l'esprit des Lumières, ce qui la rend d'ailleurs complexe et qui explique les contresens à son égard, c'est que sa conception de l'histoire est fondamentalement différente. L'erreur de Starobinski, ou pourrait-on dire son exagération, réside donc dans le fait qu'il estime que Rousseau s'oppose en tout point à ses contemporains, ce qui suppose alors, aussi paradoxal que cela puisse paraître, qu'il partage avec eux la même conception téléologique de l'histoire, pour affirmer que la société est par essence corruptrice, là où ses contemporains ont justement tenté de montrer le contraire. C'est aussi contre cette dimension mythique de la nature et du progrès que Rousseau s'est insurgé ; la généalogie de la domination qu'il entreprend suppose en effet que l'on résiste au finalisme pour tenter de retrouver trace de la rupture susceptible d'en rendre compte.

La philosophie de Rousseau est donc sur ce point beaucoup plus complexe que ce qu'en dit Starobinski. On ne peut en effet réduire les écrits politiques à la seule mise en accusation de la société. Elle est chez Rousseau une condition nécessaire à l'avènement de l'orgueil, des inégalités et par conséquent de la domination, mais ce n'est certes pas une condition suffisante. Si tel était le cas, si la société supposait nécessairement la corruption des mœurs, l'hypothèse de l'état de nature n'aurait plus guère de sens. À quoi bon en effet procéder à ce détour anthropologique pour tenter de penser ce qui serait fatal. Si de surcroît, on concède que cet état de nature n'a jamais existé, c'est alors cette situation de domination qui devient naturelle, puisqu'en l'occurrence nous sommes obligés de considérer que rien ne l'a précédée, et qu'il devient complètement vain de prétendre en retracer l'histoire, et plus vain encore de caresser l'espoir de rompre avec une histoire qui ne saurait admettre aucune rupture.

13. Jean. STAROBINSKI, *op. cit.*, p. 42.

Le propos de Starobinski recèle donc un paradoxe, qui tient précisément au fait qu'il ne perçoit pas que la domination procède d'une rupture. Ainsi, en considérant que la cause fondamentale de la chute est la perfectibilité de l'homme, c'est sa nature que, par inférence, Starobinski met en accusation, alors même qu'il prétend l'absoudre, en l'opposant à la société dont il estime qu'elle est par essence corruptrice. Ce paradoxe, que l'on repère dans l'analyse que Starobinski effectue de la pensée de Rousseau, n'affecte pourtant pas la théorie du *Second Discours*, qui a justement su prévenir cette interprétation erronée de la perfectibilité :

« Il seroit triste pour nous d'être forcés de convenir, que cette faculté distinctive et presque illimitée, est la source de tous les malheurs de l'homme ; que c'est elle qui le tire, à force de tems, de cette condition originaire, dans laquelle il couleroit des jours tranquilles, et innocens ; que c'est elle, qui faisant éclore avec les siècles ses lumières et ses erreurs, ses vices et ses vertus, le rend à la longue le tiran de lui-même et de la nature¹⁴. »

L'homme peut bien être jugé perfectible, cela ne suffit pas à expliquer qu'il se perfectionne effectivement. De même que la société ne produit pas mécaniquement la corruption des mœurs, la perfectibilité est certes une condition nécessaire à la perfection, mais pas une condition suffisante. La chute, les malheurs de l'humanité et la domination ne sont donc préfigurés ni dans les premières sociétés, ni *a fortiori*, dans l'état de nature ; à moins qu'on entende par-là qu'ils sont virtuels, ce qui constitue un truisme que la seule reconnaissance de leur effectivité suffit à confirmer évidemment.

Pour se convaincre que l'état civil ne contient pas en germe les causes de sa propre déliquescence, on lira avec attention ce passage qui décrit les « sociétés commencées », et qui préfigure à merveille certains travaux de l'anthropologie politique :

« Ainsi quoique les hommes fussent devenus moins endurans, et que la pitié naturelle eût déjà souffert quelque altération, ce période du développement des facultés humaines, tenant un juste milieu entre l'indolence de l'état primitif et la pétulante activité de notre amour propre, dut être l'époque la plus heureuse, et la plus durable. Plus on y réfléchit, plus on trouve que cet état étoit le moins sujet aux révolutions, le meilleur à l'homme, et qu'il n'en a du sortir que par quelque *funeste hazard*¹⁵ qui

14. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours sur l'origine...*, *op. cit.*, p. 142.

15. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours sur l'origine...* *op. cit.*, p. 170. C'est nous qui soulignons.

pour l'utilité commune eût dû ne jamais arriver. L'exemple des sauvages qu'on a presque tous trouvés à ce point semble confirmer que le genre humain étoit fait pour y rester toujours, que cet état est la véritable jeunesse du monde, et que tous les progrès ultérieurs ont été en apparence autant de pas vers la perfection de l'individu, et en effet vers la décrépitude de l'espèce¹⁶. »

Ces sociétés commencées, contrairement à l'état de nature, ne constituent pas un modèle hypothétique ; leur description s'établit aussi sur des récits de voyage. Toutefois, Rousseau ne se contente pas en l'espèce de reproduire ou de synthétiser ce matériau ethnographique. S'il fait œuvre d'anthropologie, c'est en évitant le piège de l'ethnocentrisme, en indiquant notamment que l'on peut appréhender ces sociétés indépendamment de la façon dont on se représente la nôtre. Ce qui est en effet remarquable, c'est que la société commencée n'étant pas appréhendée dans une perspective évolutionniste, elle n'est jamais pensée par Rousseau sous le seul signe du manque. Il s'agit essentiellement pour lui de noter qu'elle constitue un modèle cohérent et harmonieux, et que sa disparition ne s'inscrit donc pas dans un devenir inexorable de l'humanité, mais est tout au contraire la conséquence d'un accident qui aurait pu ne pas advenir. En conséquence, ce modèle de la société commencée, permet à Rousseau de faire apparaître cette seconde rupture qui correspond à l'avènement malencontreux de la domination :

« Tant que les hommes [...] ne s'appliquèrent qu'à des ouvrages qu'un seul pouvoit faire, et qu'à des arts qui n'avoient pas besoin du concours de plusieurs mains, ils vécurent libres, sains bons, et heureux autant qu'ils pouvoient l'être par leur nature, et continuèrent à jouir entre eux des douceurs d'un commerce indépendant : mais dès l'instant qu'un homme eut besoin du secours d'un autre ; dès qu'on s'aperçut qu'il étoit utile à un seul d'avoir des provisions pour deux, l'égalité disparut, la propriété s'introduisit, le travail devint nécessaire, et les vastes forêts se changèrent en des campagnes riantes qu'il fallut arroser de la sueur des hommes, et dans lesquelles on vit bientôt l'esclavage et la misère germer et croître avec les moissons¹⁷. »

À n'en pas douter, il s'agit là d'un passage essentiel à la compréhension du *Second Discours*, et plus largement, à l'ensemble de la philosophie politique de Rousseau. Outre qu'il apparaît que la domination peut désormais être identifiée, qu'elle

16. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours sur l'origine... op. cit.*, p. 170.

17. Jean-Jacques ROUSSEAU, *ibidem*, p. 170.

est la conséquence d'une rupture d'avec la société commencée, et qu'on ne saurait donc la tenir pour consubstantielle à l'homme ou à la société, il est clair qu'elle correspond, dans l'esprit de Rousseau, à un changement fondamental de l'organisation sociale, à l'incursion subite d'une division dans la société.

Enthousiaste à l'idée d'avoir enfin découvert dans l'œuvre de Rousseau le chaînon manquant qui fait du *Contrat Social* la suite logique du *Second Discours*, on pourrait se laisser aller à penser que la domination est, plus exactement, la conséquence directe de l'avènement de la division du travail. Ainsi, la rupture qui consomme l'avènement de la domination ne serait pas simplement identifiée, elle recevrait de surcroît une explication en dernière instance. On pourrait même conclure que la problématique rousseauienne de la domination est, en son point nodal, éminemment sociologique puisque la division du travail comme processus socio-historique apparaît déterminante. D'une manière qui n'autorise aucune équivoque, Rousseau présente en effet l'apparition du travail comme un phénomène d'aliénation, qui engendre nécessairement une stratification sociale dont les effets pervers apparaissent évidents. D'ici à considérer qu'il est un précurseur méconnu du marxisme, il n'y a qu'un pas à franchir, que les marxistes eux-mêmes auraient vraisemblablement franchi si l'on ne leur avait d'abord inculqué que Rousseau est un penseur certes éminent, mais néanmoins bourgeois. Mais gardons-nous de telles conclusions hâtives, pour éviter de telles erreurs d'interprétation il ne faut que savoir lire. Rousseau précise en effet que cette rupture est « un funeste hasard ». S'il y a effectivement continuité entre le *Second Discours*, et le *Contrat Social*, il réside aussi dans la permanence de cette précaution épistémologique : « L'homme est né libre, et par-tout il est dans les fers. Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux. *Comment ce changement s'est-il fait ? Je l'ignore*¹⁸. »

Il reste à savoir pourquoi Rousseau résiste à la tentation d'indiquer ce qui produit cette rupture, pourquoi il rechigne à en préciser la cause. La réponse est pourtant extrêmement simple, elle tient une fois de plus à sa conception de l'histoire qui s'attache à résister à toute forme de finalisme. Si la division du travail était

18. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social* [1762], Paris, Pléiade, 1964, p. 351. C'est nous qui soulignons

conçue comme la cause unique de l'avènement de la domination, il resterait, en toute logique, à expliquer ce qui la produit. C'est ainsi que de proche en proche et par inférences successives, on en arriverait quasi inévitablement à considérer que les malheurs présents sont la conséquence des perversions inhérentes à l'homme ou à la société. Rousseau, à défaut de donner une explication en dernière instance de la domination, évite de la dissoudre dans des considérations faussement métaphysiques. En identifiant la chute sans lui donner d'explication, en considérant qu'elle est un *funeste hasard*, et que les sociétés d'avant la domination étaient faites pour demeurer dans cette situation harmonieuse, Rousseau fait de l'avènement de la domination un accident, ce qui contribue à borner la recherche du mal, et confère un sens à la quête d'une solution pour y échapper.

Retour à l'état de nature ou retour de l'état de nature

Pour les philosophes des Lumières, qui appréhendent l'histoire comme nécessité, la distinction entre les faits et la morale est extrêmement ténue. Contre cette conception de l'histoire, Rousseau estime qu'il est impérieux de disjoindre les faits du droit. La partition entre le *Second Discours* et le *Contrat Social* correspond pour l'essentiel à cette distinction : le premier ouvrage traite des faits et tente d'établir la logique à laquelle obéissent l'avènement et le développement des inégalités ; le deuxième propose, dans le registre du droit, une solution permettant de rompre avec ce qui est factuel. C'est cette partition qui inscrit le *Contrat Social* dans la continuité du *Second Discours*.

Plus encore, on pourra remarquer que la fin du premier ouvrage et le début du second évoquent, d'une manière certes quelque peu différente, cette distinction qu'il convient d'opérer entre les faits et le droit. À la fin du *Second Discours*, Rousseau souligne la nécessité d'analyser les faits selon la distinction du juste et de l'injuste ; et ce afin de résister à cet excès d'empirisme qui, affectant de récuser les considérations morales, n'autorise pas une critique raisonnée de l'ordre établi :

« En continuant d'examiner les faits par le droit, on ne trouveroit pas plus de solidité que de vérité dans l'établissement volontaire de la tyrannie, et il seroit difficile de montrer la validité d'un contrat qui

n'obligerait qu'une des parties, où l'on mettroit tout d'un côté et rien de l'autre, et qui ne tourneroit qu'au préjudice de celui qui s'engage¹⁹. »

Cette distinction entre le fait et le droit revêt une tout autre dimension dès le début du *Contrat Social*. Si elle était essentiellement heuristique dans le *Second Discours*, puisqu'elle permettait d'apprécier l'iniquité des faits, elle est désormais strictement dialectique en ce qu'elle autorise à se soustraire à cet excès d'empirisme qui tend à les justifier. Jusque-là Rousseau s'était en effet contenté d'indiquer qu'on ne pouvait analyser l'inégalité sans considération des principes qu'elle bafoue ; il s'agit désormais de montrer que ceux qui considèrent que le droit est nécessairement induit par la réalité sociale se font en quelque sorte les complices de l'usurpation, qu'ils décrivent sans toutefois s'en offusquer. C'est ainsi que s'opposant à Grotius, Rousseau assène : « sa plus constante manière de raisonner est d'établir le droit par le fait. On pourrait employer une méthode plus conséquente, mais non pas plus favorable aux tirans²⁰. »

Toutefois, Rousseau ne s'oppose pas systématiquement à la figure du chef politique. Seulement, celui-ci n'est pour lui légitime que si, à l'image de ce que Pierre Clastres a observé dans la société qu'il nomme « contre l'État », « il ne dispose, en fait, que d'un droit ou plutôt d'un devoir de porte parole : dire aux autres le désir et la volonté de la société²¹ ». Rousseau, sans connaissance du terrain anthropologique, avait pourtant eu l'intuition que le prestige du chef n'est recevable qu'à la condition expresse qu'il ne soit que le médiateur de cette altérité entre la société et les lois qui la gouvernent, à l'exclusion de toute relation commandement-obéissance :

« c'est cette voix céleste [...] que les chefs doivent faire parler quand ils commandent ; car sitôt qu'indépendamment des lois, un homme en prétend soumettre un autre à sa volonté privée, il sort à l'instant de l'état civil, et se met vis-à-vis de lui dans le pur état de nature où l'obéissance n'est jamais prescrite que par la nécessité²². »

19. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours sur l'origine...*, *op. cit.*, p. 182-183.

20. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du Contrat Social*, *op. cit.*, p. 353.

21. Pierre CLASTRES, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1980.

22. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours sur l'économie politique* [1755], Paris, Pléiade, 1964, p. 248 et 249.

Il convient de préciser ici que l'usurpation du pouvoir à laquelle Rousseau fait référence ne correspond pas à une résurgence de l'état de nature, au sens où l'entendent ceux qui, faisant une utilisation mythique de la notion, ignorent l'histoire dans l'interprétation des faits. Tout au contraire, cette apparente analogie entre les thèses de Rousseau et celles de ses adversaires nous permet de mesurer avec davantage de précision ce qui les sépare. Ainsi, loin de considérer qu'il faille exorciser la nature belliqueuse par la soumission de la masse, Rousseau opère un renversement complet en montrant que c'est la dynamique de la domination qui produit à terme le retour d'une situation analogue à l'état de nature.

« C'est ici le dernier terme de l'inégalité, et le point extrême qui ferme le cercle et touche au point d'où nous sommes partis : c'est ici que tous les particuliers redeviennent égaux parce qu'ils ne sont rien, et que les sujets n'ayant plus d'autre loi que la volonté du maître, ni le maître d'autre règle que ses passions, les notions du bien, et les principes de la justice s'évanouissent derechef. C'est ici que tout se ramène à la seule loi du plus fort, et par conséquent à un nouvel état de nature différent de celui par lequel nous avons commencé, en ce que l'un étoit l'état de nature dans sa pureté, et que ce dernier est le fruit d'un excès de corruption²³. »

Le désordre dans l'esprit de Rousseau ne correspond pas à une résurgence spontanée de la nature. C'est la domination, autrement dit l'histoire, qui en dissolvant le lien social, en atomisant les individus, produit un nouvel état de nature qui est tout à la fois la conséquence de l'évolution de la société et la cause de sa perte. On saisit mieux ainsi les raisons pour lesquelles tous ceux qui ont accusé Rousseau de vouloir concilier l'état de nature et la société se sont lourdement trompés : « cet état primitif ne peut plus subsister, et le genre humain périrait s'il ne changeait sa manière d'être. »

La souveraineté du peuple ne saurait donc se confondre, ni avec l'absolue indépendance des individus, ni avec le pouvoir tyrannique de celui qui prétendrait incarner une volonté générale que l'atomisation des hommes rend impossible. Rousseau a ainsi parfaitement distingué la multitude, par définition asservie, du peuple qui n'est souverain qu'autant qu'il est libre :

« Il y aura toujours de la différence entre soumettre une multitude et régir une société. Que des hommes épars soient successivement asservis à

23. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours sur l'origine...*, *op. cit.*, p. 191.

un seul, en quelque nombre qu'ils puissent être, je ne vois là qu'un maître et des esclaves, je n'y vois point un peuple et son chef : c'est, si l'on veut, une agrégation, mais pas une association²⁴. »

Cette dernière distinction est précieuse ; pour Rousseau l'association (ou l'idéal de la société générale) correspondrait à

« un être moral qui aurait des qualités propres et distinctes de celles des êtres particuliers qui la constituent [à cette] sorte de sensorium commun qui servirait à la correspondance de toutes les parties [et où] le bien ou le mal public ne serait pas seulement la somme des biens ou des maux particuliers comme dans une simple agrégation, mais il résiderait dans la liaison qui les unit, il serait plus grand que cette somme, et loin que la félicité publique fut établie sur le bonheur des particuliers, c'est elle qui en serait la source²⁵. »

Si donc l'état de nature est inconciliable avec la société, c'est essentiellement parce que la liberté, pour ne pas se corrompre, doit être endiguée par des principes communs qui sont les garants de l'association : « il faut distinguer la liberté naturelle qui n'a pour bornes que les forces de l'individu, de la liberté civile qui est limitée par la volonté générale²⁶ ». Il apparaît ici clairement que la volonté générale, sous la suprême direction de laquelle les contractants doivent se placer, ne se réduit pas à une procédure délibératoire qui concernerait des individus devenus totalement autonomes. Selon la distinction qu'opère Louis Moreau de Bellaing, cette volonté générale procède de l'autorité, c'est-à-dire « du lieu de reconnaissance et de l'identité sociale²⁷ » avant de relever du pouvoir. Le contrat social ne peut donc parvenir à abolir la domination que si cette liberté morale suppose, comme Marcel Gauchet l'a observé pour les sociétés d'avant l'avènement de l'État, une commune dépossession qui garantisse que quiconque ne « puisse parler au nom de la légitimité dernière de la chose collective²⁸ ». Il reste que ce qui est une réalité dans la société d'avant l'avènement de la domination nécessite, une fois qu'elle est advenue, que l'individu agisse avec raison en limitant sa volonté. La radicalité de la souveraineté du peuple est alors

24. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social*, *op. cit.*, p. 359.

25. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social* (1^e version), *op. cit.*, p. 284.

26. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social*, *op. cit.*, p. 365.

27. Louis MOREAU DE BELLAING, *Sociologie de l'autorité*, Paris, L'Harmattan, 1990, p. 19.

28. Marcel GAUCHET, « La dette du sens et les racines de l'État », in *Libre*, n° 2, Paris, Payot, 1977, p. 20.

contrebalancée par la vertu. Mais loin que celle-ci devienne l'instrument d'une domination nouvelle, comme c'est le cas chez les terroristes révolutionnaires, elle n'est chez Rousseau que la « conformité de la volonté particulière à la générale ²⁹ ». Dans cette perspective, la volonté générale est « un acte pur de l'entendement qui raisonne dans le silence des passions ³⁰ » conformément à la définition minimale de Diderot, qui, alors ami de Rousseau, avait manifestement bénéficié de ses lumières.

Dans un vocabulaire qui est bien évidemment distinct de celui de la psychanalyse, Rousseau avant Freud a mis en évidence que l'association n'est possible que si les hommes renoncent à la pulsion : « l'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté ³¹ ».

La théorie de Freud se distingue nettement de celle de Rousseau, en ce sens qu'elle pose comme *a priori* qu'il est impossible

« de se dispenser de la domination de la masse par une minorité, car les masses sont inertes et dépourvues de discernement, elles n'aiment pas le renoncement pulsionnel, ne peuvent être convaincues par des arguments que celui-ci est inévitable, et les individus qui les composent se confortent mutuellement en donnant libre cours à leur dérèglement. Seule l'influence d'individus exemplaires, qu'ils reconnaissent comme leurs meneurs, peut les amener à des prestations de travail et à des renoncements dont dépend l'existence de la culture ³² ».

Ainsi, Freud, dont l'œuvre doit avant tout être regardée comme un combat contre le réductionnisme biologique, ne peut néanmoins

29. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours sur l'économie politique*, *op. cit.*, p. 252.

30. Denis DIDEROT, *Droit naturel* [1755], Paris, Flammarion, 1986, p. 336. Tout porte à croire que Rousseau a suggéré à Diderot cette définition, certes incomplète, de la volonté générale. Le concept clé du contrat social ne pouvait en effet avoir échappé à celui qui travaillait depuis plusieurs années à ce projet. En outre, *le silence des passions* est, de même que le concept de volonté générale, une expression que Rousseau a vraisemblablement empruntée à Malebranche. On la retrouve ainsi de manière récurrente dans toute son œuvre, du *Premier Discours*, antérieur de huit ans à l'article de Diderot, jusqu'aux *Rêveries*, où il est clair que le *silence des passions* constitue pour Rousseau une règle de conduite qui le singularise de l'ensemble de ses contemporains, y compris son ancien ami. Le *silence des passions* consiste à retrouver, par la force de l'entendement, le *calme des passions* qui, dans le *Second Discours*, anime le sauvage, et « l'empêche de mal faire ».

31. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social*, *op. cit.*, p. 365.

32. Sigmund FREUD, *L'avenir d'une illusion* [1927], Paris, PUF, 1995, p. 8.

penser le politique sans une naturalisation de la masse, sans une domination (de la pulsion et des hommes), qui confond, dans la même exigence de pérennité de la culture, « le renoncement » à la pulsion et « la renonciation » au pouvoir. Rousseau distingue sans équivoque ce que Freud confond :

« renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs. Il n'y a nul dédommagement possible pour quiconque renonce à tout. Une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme ; et c'est ôter toute moralité à ses actions que d'ôter toute liberté à sa volonté ³³. »

Pour éviter toute confusion, on notera ici que cette nature de l'homme n'est pas chez Rousseau originelle et mythique ; elle est ce qui fait qu'un homme est un homme et non un esclave, elle est ce qui fait qu'un peuple est un peuple et non une masse asservie.

Parce que Rousseau ne peut souscrire à ce lieu commun que Freud reprend à son compte : « *Homo homini lupus* : qui aurait le courage, en face de tous les enseignements de la vie et de l'histoire, de s'inscrire en faux contre cet adage ³⁴ », sa conception du contrat social consiste pour l'essentiel à promouvoir une rupture avec le cours de l'histoire, c'est-à-dire avec le développement fatal d'une domination qui trouve sa raison d'être dans le développement des intérêts particuliers. Loin donc de considérer que la soumission de la masse constitue la solution à l'impérieuse nécessité de renoncer à la pulsion, Rousseau atteste, à l'opposé, que cette figure du pouvoir s'ancre dans un développement funeste des passions qui est au fondement de toutes les tyrannies.

La singularité de la philosophie du *Contrat Social* réside dans sa capacité à penser le politique sans recourir au sacro-saint schéma de la domination. Par-delà le rapport commandement-obéissance, il fonde la légitimité de la souveraineté du peuple sur un renoncement commun à la pulsion. Une autre division apparaît ; non plus celle qui oppose les gouvernants et les gouvernés, mais celle qui distingue les hommes des principes qu'ils se sont donnés du fait même du pacte social qu'ils ont passé entre eux. Rousseau rend compte de cette altérité en ces termes : « Puisqu'aucun homme n'a une autorité naturelle sur son semblable, et puisque la

33. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social*, op. cit., p. 356.

34. Sigmund FREUD, *Malaise dans la civilisation* [1929], Paris, PUF, 1992, p. 65.

force ne produit aucun droit, restent donc les conventions pour toute autorité légitime parmi les hommes³⁵ » Il est clair que du fait du développement corrélatif des passions, cette forme de l'altérité n'est pas celle qui prévaut aujourd'hui. On peut alors aisément disqualifier la théorie de Rousseau en stigmatisant son irréalisme. Cependant, Rousseau ne s'est pas leurré sur ce point, il avait pleinement conscience que sa théorie politique proposait un système alternatif chimérique. Il reste que, dialectiquement, l'utopie chez Rousseau est ce non-lieu, cet autre lieu, qui lui permet, en résistant à l'empire des faits, de mieux saisir l'illégitimité de la situation politique, que pour cette raison, il convient de changer. L'altérité qu'il propose fait ainsi apparaître en quoi l'incarnation du pouvoir par le chef contient en germe la dérive tyrannique ; ce qu'il nomme « la pente du gouvernement à dégénérer ».

Université de Caen

Laboratoire d'analyse socio-anthropologique du risque

35. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social*, *op. cit.*, p. 355.