



Rousseau : le contrat social en question

Etane Yombo

Volume 55, Number 3, octobre 1999

Langage apophatique

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/401257ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/401257ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Yombo, E. (1999). Rousseau : le contrat social en question. *Laval théologique et philosophique*, 55(3), 477–489. <https://doi.org/10.7202/401257ar>

ROUSSEAU : LE CONTRAT SOCIAL EN QUESTION

Etane Yombo

Département de philosophie
Ottawa

RÉSUMÉ : Notre attention a été attirée par une lecture inusitée qu'Yves Vargas fait de la théorie contractuelle chez Rousseau. En effet, contrairement à la tradition qui fait de Rousseau un penseur contractualiste, Yves Vargas, lui, affirme qu'il n'y a pas de contrat dans la pensée rousseauiste. Dans cet article, nous nous proposons d'analyser cette thèse afin de juger de sa pertinence. Notre position est qu'il existe bien une théorie contractuelle chez Rousseau. Cependant, celle-ci est, de par sa forme, différente des théories classiques.

ABSTRACT : Our attention was drawn by an unusual reading by Yves Vargas of Rousseau's social contract theory. Against the tradition, Yves Vargas claims that there is no contract in the thought of the author of *Du contrat social*. We attempt here to analyse that thesis so as to assess its relevance. Our position is that there is indeed a contract theory in Rousseau. However, it differs in form from the classical theories.

INTRODUCTION

Rousseau a-t-il élaboré une théorie contractuelle au même titre que les théories classiques (Puffendorf, Hobbes...) ? Est-il approprié de rapprocher le contrat rousseauiste du contrat tel qu'il est défini dans les théories classiques ? Le contrat social de Rousseau ne signifie-t-il pas autre chose qu'un accord conscient conclu entre les membres d'un groupe — en vue de l'avènement d'une société civile et politique ? Finalement, existe-t-il un véritable contrat dans *Du contrat social* ? Telles sont les questions que se pose Yves Vargas dans son livre intitulé *Rousseau. Économie politique*.

L'auteur se fonde sur le *Discours sur l'origine de l'inégalité* (où Rousseau récuse explicitement le contrat social) et sur sa propre interprétation du *Contrat social* pour affirmer l'inexistence de la notion de contrat dans la pensée rousseauiste. Contrairement à ce que beaucoup pensent, dit Yves Vargas, le philosophe rejette l'idée de contrat social même dans *Du contrat social*. D'ailleurs, ajoute-t-il, si Rousseau y développe la notion de Volonté Générale, c'est justement dans le but de combattre les concepts de contrat et de droit naturel. Ainsi, ce qu'il nomme contrat n'est rien autre que la révolution. C'est par la révolte contre la tyrannie — et non par un contrat consciemment contracté — qu'un peuple se constitue et donne naissance à une cité.

La tradition nous ayant toujours présenté Rousseau comme étant un philosophe du contrat social, la lecture vargasienne nous déconcerte et nous oblige à reconsidérer le problème. Cet article vise donc un double objectif. D'abord, attirer l'attention sur la lecture très particulière que fait Yves Vargas du contrat rousseauiste. En effet, même si le texte de Vargas date de 1986, il n'a cependant pas suscité beaucoup de commentaires, en dépit de son originalité. Ensuite, porter un regard critique sur cette interprétation, afin de s'assurer de sa fidélité à la pensée rousseauiste. Pour ce faire, nous confronterons directement les thèses soutenues par Yves Vargas aux écrits de Rousseau. Cela explique le nombre limité de commentateurs auxquels nous faisons référence.

I. LE REJET DU CONTRAT SOCIAL DANS LE DISCOURS SUR L'ORIGINE DE L'INÉGALITÉ

D'entrée de jeu, Vargas construit l'un des arguments qui le conduiront à nier la présence d'une théorie contractuelle chez Rousseau. Il s'agit de montrer que peu de temps avant la publication du *Contrat social* en 1762 (on sait que le *Discours sur l'origine de l'inégalité* et l'*Économie politique* avaient été édités respectivement en 1754 et 1755), Rousseau combattait déjà sans réserve la notion de contrat social. Il est donc moins probable qu'il ait pu se contredire — dans une durée aussi courte — en réhabilitant le contrat social, même sous sa forme modifiée.

Pour démontrer son hypothèse, Vargas commence par s'interroger sur la nature du problème « historique » auquel tentent de répondre les théories classiques du contrat social. Il pense, certes avec raison, que c'est la question de l'origine de la cité. Si les hommes ont renoncé à la liberté absolue qui les caractérisait dans l'état de nature au profit de la vie en société, c'est que cette liberté illimitée devenait cause de la discorde ou de la guerre de tous contre tous. Mieux, le rapport intersubjectif spontané menaçait la survie de l'espèce humaine. « Le danger était interne, dit-il, et il fut résolu par un accord interne, un pacte entre chacun et chacun qui limite la liberté et assure la sécurité¹. »

Selon Yves Vargas, cette théorie est celle même qui est combattue dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité* et dans certains passages de l'*Économie politique* où Rousseau considère le contrat établi par les classiques comme étant biaisé. Pour Rousseau, estime Yves Vargas, l'origine de la guerre généralisée qui menace l'espèce humaine d'extinction n'est pas dans la liberté absolue, mais bien dans l'inégalité des richesses. C'est parce que les riches ont eu peur de perdre leurs biens, qu'ils ont perçu la nécessité de signer un contrat (avec les pauvres) afin de se protéger. Ce contrat social, s'il défend les riches, maintient cependant les pauvres dans leur misère :

Les riches surtout durent sentir combien leur était désavantageuse une guerre perpétuelle dont ils faisaient seuls les frais [...]. Leurs usurpations [...] n'ayant été acquises que par la force, la force pouvait les leur ôter sans qu'ils eussent raison de s'en plaindre [...]. Le riche inventa aisément des raisons spécieuses [...]. Unissons-nous leur dit-il pour [...] assu-

1. Yves VARGAS, *Rousseau. Économie politique*, Paris, PUF, 1986, p. 47-48.

rer à chacun la possession de ce qui lui appartient [...]. Au lieu de tourner nos forces contre nous-mêmes, rassemblons-les en un pouvoir suprême [...]. Telle fut ou dut être l'origine de la société et des lois qui donnèrent de nouvelles entraves au faible et de nouvelles forces au riche².

Aux yeux de Rousseau, affirme Yves Vargas, ce contrat conclu entre les riches et les pauvres est une fraude (de la part des riches), car il n'y a rien de scandaleux dans la lutte que les indigents livrent aux riches. Il est légitime que les pauvres usent de leur liberté illimitée pour sortir de la misère. Ainsi, supprimer ce combat par l'établissement d'un contrat est une ruse, une tromperie de riches. Ces derniers y gagnent tout et les pauvres perdent même leur droit à l'auto-défense. Ce contrat est un véritable cadeau empoisonné. Il ne supprime pas la violence. Il substitue la violence ouverte de la guerre à la violence hypocrite des conventions :

Résumons en quatre mots le pacte social des deux états. Vous avez besoin de moi car je suis riche et vous êtes pauvres ; faisons donc un accord entre nous ; je vous permettrai que vous ayez l'honneur de me servir, à condition que vous me donniez le peu qu'il vous reste pour la peine que je prendrai de vous commander³.

Pour Rousseau, constate Vargas, une société ne pourrait naître d'un tel contrat, c'est-à-dire d'une paix aux conséquences combien dramatiques. *L'Économie politique* et le *Discours sur l'origine de l'inégalité* discréditent définitivement toute théorie contractuelle. « Voilà où en est Rousseau, fait observer Yves Vargas, quelques années (deux ou trois) avant de rédiger son *Contrat social*. Faut-il penser qu'il a mis de l'eau dans son vin, parce que n'ayant pas trouvé mieux il reprend ce qu'il rejetait et se satisfait de quelques modifications ? Pas du tout⁴. »

Est-il vrai que dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Rousseau rejette purement et simplement le contrat social comme le prétend Yves Vargas ? N'y récuse-t-il pas plutôt une forme bien particulière de contrat social ? L'analyse que fait Simone Goyard-Fabre⁵ du contrat social dans le deuxième *Discours* peut nous aider à répondre à ces questions. En effet selon elle, Rousseau distingue deux figures de contrat social dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité*. La première constitue le contrat d'entraide, c'est-à-dire un contrat tacite et informel d'association. Celui-ci s'élabore lorsque les individus à l'état de nature, confrontés aux adversités naturelles, sentent la nécessité de se rapprocher et de tisser des rapports sociaux.

Ce contrat tacite n'a aux yeux de Simone Goyard-Fabre ni forme ni sens juridique. En d'autres mots, il n'engendre pas de droits, il ne lie pas. Le contrat d'entraide n'est donc pas encore un contrat comme tel. À ce stade n'existe qu'une communauté pré-sociale et non une société civile. Cette lecture nous paraît juste car il semble que Rousseau ne parle pas encore ici de contrat social au sens strict, mais simplement d'une sorte d'union libre, occasionnelle et éphémère :

2. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Paris, Christian Bourgois, 1973, p. 364-365.

3. Yves VARGAS, *op. cit.*, p. 114.

4. *Ibid.*, p. 49.

5. Cf. Simone GOYARD-FABRE, *L'Interminable Querelle du contrat social*, Ottawa, Édition de l'Université d'Ottawa, 1983.

Instruit par l'expérience que l'amour du bien-être est le seul mobile des actions humaines, il se trouva en état de distinguer les occasions rares où l'intérêt commun devait le faire compter sur l'assistance de ses semblables, et celles plus rares encore où la concurrence devait le faire défier d'eux. Dans le premier cas, il s'unissait avec eux en troupeau, ou tout au plus par quelque sorte d'association libre qui n'obligeait personne, et qui ne durait qu'autant que le besoin passager qui l'avait formée⁶.

C'est dans la seconde figure de contrat social qu'apparaît véritablement le contrat, et cela, sous une double forme : le contrat d'association et le contrat de gouvernement. En effet, loin d'entraîner la paix comme chez Thomas Hobbes par exemple, ici la société primitive issue de la propriété engendre l'inégalité entre riches et pauvres, et avec elle, l'insécurité et l'anarchie.

La société naissante fit place au plus horrible état de guerre : le genre humain, avili et désolé, ne pouvant plus retourner sur ses pas, ni renoncer aux acquisitions malheureuses qu'il avait faites, et ne travaillant qu'à sa honte, par l'abus des facultés qui l'honorent, se voit lui-même à la veille de sa ruine⁷.

Face à cette situation, les riches réagissent en proposant un traité d'union : « unissons-nous ». Malgré son caractère amoral, estime Simone Goyard-Fabre, ce contrat fonde néanmoins « la société civile en tant que société particulière, et met en place un droit civil⁸ ». Il s'agit d'un véritable contrat d'association. Au niveau moral, il est vrai que Rousseau critique ce contrat qui, juridiquement, reste cependant valide : de par sa forme, car il comporte une promesse et une acceptation (par tous) ; de par ses effets, car le sacrifice d'une partie de la liberté naturelle sert la promotion et la conservation de la liberté civile. En dépit de l'injustice qu'il instaure, « il n'a rien d'une caricature du vrai pacte social, d'une mystification calculée ou d'une imposture juridique [...] ». Il se présente comme le fait qui constitue la base inébranlable de la société civile⁹ ».

Le contrat d'association sera suivi par le contrat de gouvernement. Par ce dernier, les individus s'entendent pour confier aux particuliers « le dangereux dépôt de l'autorité publique ». C'est le contrat de soumission :

Il fallut que la loi fût éludée de mille manières, il fallut que les inconvénients et les désordres se multipliasent continuellement pour qu'on songeât enfin à confier à des particuliers le dangereux dépôt de l'autorité publique, et qu'on remit à des magistrats le soin de faire observer les délibérations du peuple¹⁰.

Finalement, affirme Goyard-Fabre, Rousseau adopte, dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, une thèse proche de celle de Puffendorf, à savoir la théorie des deux contrats (sachant que le contrat d'entraide décrit plus haut n'est pas considéré par Rousseau comme un contrat authentique) : le contrat d'association crée un peuple et le contrat de soumission établit un roi.

6. Jean-Jacques ROUSSEAU, *op. cit.*, p. 349.

7. *Ibid.*, p. 363-364.

8. Simone GOYARD-FABRE, *op. cit.*, p. 215.

9. *Ibid.*, p. 216.

10. Jean-Jacques ROUSSEAU, *op. cit.*, p. 370.

Nous ajouterons cependant que, loin d'être totale comme chez Puffendorf, l'adhésion de Rousseau au contrat de soumission nous paraît limitée. Il semble que l'auteur du *Contrat social* soit déjà conscient du danger que peut représenter un tel contrat pour la liberté individuelle. Cette méfiance trouvera sa dernière expression dans le *Contrat social* où Rousseau rejette radicalement le contrat de soumission :

Puffendorf dit que, tout de même qu'on transfère son bien à autrui par des conventions et des contrats, on peut aussi se dépouiller de sa liberté en faveur de quelqu'un. C'est là, il me semble, un fort mauvais raisonnement : car [...], le bien que j'aliène me devient une chose tout à fait étrangère, et dont l'abus m'est indifférent ; mais il m'importe qu'on n'abuse point de ma liberté, et je ne puis, sans me rendre coupable du mal qu'on me forcera de faire, m'exposer à devenir l'instrument du crime [...] ¹¹.

Cette analyse de Goyard-Fabre, à laquelle globalement nous souscrivons, nous conduit à faire la remarque suivante : si Vargas voit dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité* l'expression du refus de la théorie contractuelle, c'est sans doute parce qu'il n'a pas pris en compte certaines distinctions. D'abord, celle entre les aspects moral et juridique. Le contrat d'association est caduc du point de vue moral, mais il est valide en tant qu'acte juridique. C'est ce qui fait dire à Cassirer que pour Rousseau, le contrat social « conclu entre riches et pauvres est la forme de pacte qui a dominé la société jusqu'à nos jours, forme qui impliquait bien un lien juridique mais qui n'était pas moins aux antipodes de tout lien moral authentique ¹² ». Ensuite, celle entre le contrat d'association et le contrat de soumission. Comme l'a bien remarqué Starobinski, le contrat que « Rousseau réprouvait était un pacte de sujétion par lequel les sujets se donnent des arbitres et des maîtres ; celui qu'il préconisait [...] était celui par lequel le peuple se constitue en nation et instaure sa propre souveraineté ¹³ ». Cela concorde avec la logique même de Rousseau, à savoir protéger la liberté absolue de l'individu et éliminer toute possibilité de tyrannie. Ainsi, contrairement à Yves Vargas, nous pensons que Rousseau — dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité* — loin de vouloir éliminer le contrat social, s'efforce plutôt et surtout de dégager les dangers et les abus qu'il comporte. Le contrat qu'il retient, c'est-à-dire le contrat d'association, sera réaffirmé dans *Du contrat social* sous un visage nouveau.

II. LE CONTRAT SOCIAL DANS *DU CONTRAT SOCIAL*

Le chapitre VI du premier livre du *Contrat social* décrit-il un authentique contrat social ? Rousseau ne dissimule-t-il pas une autre réalité derrière l'expression « contrat social » ? Si tel est le cas, quelle est la nature de cette réalité et pourquoi cette dissimulation, se demande Vargas ? Dans le *Contrat social*, dit-il, Rousseau part d'une interrogation : comment les individus isolés les uns des autres et profitant d'une totale liberté aspirent-ils à l'unité ? Sa réponse est simple. C'est parce qu'ils sont confrontés à un péril :

11. *Ibid.*, p. 375.

12. Ernst CASSIRER, *La Philosophie des Lumières*, Paris, Fayard, 1966, p. 281.

13. Jean STAROBINSKI, « Du discours sur l'inégalité au Contrat », dans *Études sur le Contrat social de J.-J. Rousseau*, Paris, Société des Belles Lettres, 1964, p. 103.

Je suppose les hommes parvenus à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature l'emportent, par leur résistance, sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état. Alors cet état primitif ne peut plus subsister ; et le genre humain périrait s'il ne changeait de manière d'être ¹⁴.

C'est donc, comme le dit Vargas, une nécessité négative qui produit le devenir-peuple. C'est le danger de mort qui oblige les hommes à transcender leur dispersion. Il s'agit d'unir toutes les forces en une seule, capable de vaincre l'ennemi :

Il n'est plus d'autres moyens pour se conserver que de former par agrégation une somme de forces qui puisse l'emporter sur la résistance, de les mettre en jeu par un seul mobile et de les faire agir de concert ¹⁵.

Cependant, une agrégation ne constitue pas encore une unité, de même qu'une réaction collective ne forme pas un peuple. En outre, un tel engagement des forces est générateur d'un autre danger, et non des moindres : c'est la liberté individuelle qui est à présent menacée. La force et la liberté étant intrinsèquement liées, engager sa force c'est engager sa liberté. D'où le dilemme : qu'ai-je gagné si pour assurer ma conservation j'en viens à perdre ma liberté ? Comment engager sa liberté sans se nuire à soi-même ? Selon Rousseau, il faudrait pour cela dissocier la force de la liberté. En d'autres mots, il faudrait que j'accepte d'engager ma force dans la lutte contre l'ennemi commun, à condition de conserver la totalité de ma liberté, c'est-à-dire ma capacité d'agir selon ma propre volonté : « que chacun s'unissant à tous n'obéisse qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant ».

Comment cela est-il possible ? Par un jeu complexe : personne ne perd sa liberté, en ce sens qu'on gagne celle de tous, dont la sienne. Chacun joue un double rôle. Celui d'adhérer au groupe et d'accepter par conséquent de perdre sa liberté au profit de ce groupe ; et celui d'être membre du groupe et de recevoir la liberté de chacun des adhérents. Tous donnent leur liberté à tous, chacun se la donne à soi-même. Ainsi :

[...] comme il n'y a pas un associé sur lequel on acquière le même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd ¹⁶.

Néanmoins, estime Yves Vargas, une difficulté demeure : « [...] ce corps a pour origine un danger pressant qu'il faut combattre, mais quand le corps est constitué, la guerre n'a pas lieu [...]. Comme si la question du danger mortel était réglée ¹⁷ ». Comment comprendre cette aporie ? Pour Yves Vargas, il y aurait deux interprétations possibles. Selon la première, l'on considère que seule la dispersion ou la division constituait une menace pour tous. Ainsi, l'unité devient un combat ; autrement dit, elle se substitue au combat tout en le rendant superflu. Selon la seconde, l'on pose plutôt la lutte comme étant source de l'unité, dans la mesure où la collectivité populaire n'est possible que dans l'acte de lutter pour la survie. En d'autres mots, c'est de la lutte qu'émerge la société. La première lecture conduit directement, estime

14. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social*, Paris, Christian Bourgois éditeur, 1973, p. 72.

15. *Ibid.*

16. *Ibid.*

17. Yves VARGAS, *op. cit.*, p. 47.

Vargas, aux théories contractuelles classiques, tandis que la seconde fait du chapitre VI du premier livre du *Contrat social* une suite logique de l'*Économie politique*. Quand on sait qu'Yves Vargas ne perçoit aucune trace de contrat social dans ce dernier ouvrage, on comprendrait pourquoi il affirme cette continuité.

1. Contrat social ou révolution ?

Alors que chez les classiques (notamment chez Thomas Hobbes) c'est bien la guerre de tous contre tous qui oblige les individus à quitter l'état de nature pour se regrouper au sein d'une société (par le biais d'un contrat), chez Rousseau, affirme Yves Vargas, il n'y a rien de tout cela. Il est vrai, constate-t-il, qu'individuellement tous les hommes sont menacés par une force qui les accable. Cependant, celle-ci reste extérieure à tous. La preuve est que pour y mettre fin, il faut unir les forces individuelles et non les limiter. Ce qui menace les individus, ici, « n'est pas la guerre de chacun contre chacun (ou des pauvres contre les riches), mais la guerre de quelque chose contre chacun. L'état de nature est certes propice à un danger, mais ce danger n'est pas l'effet interindividuel de la liberté totale. On n'est pas dans le modèle du contrat¹⁸ ».

Yves Vargas admet qu'il existe un problème interne, mais celui-ci, dit-il, ne surgit qu'après, c'est-à-dire avec la constitution de l'association combattante. Et ce problème est « celui de la perte de la liberté de chacun au profit des autres. La multitude ne devient menace à elle-même qu'en réglant les dangers de l'état de nature. Aussi le pacte a pour objet, non de résoudre les problèmes de l'état de nature, mais de surmonter ceux qui naissent de cette solution même. Le modèle du contrat social recule encore d'un pas¹⁹ ». En d'autres mots, dans le *Contrat social*, Rousseau place d'emblée le problème au niveau de la vie sociale. C'est aussi la position de Simone Goyard-Fabre quand elle affirme que « Rousseau se place à l'instant où, dans la société naissante décrite par le second *Discours*, se glissent si insidieusement la concurrence et la guerre²⁰ ».

Finalement, quelle est cette menace qui surgit avec la vie sociétale et qu'il faut combattre ? Rousseau lui-même n'est pas explicite à ce sujet. Il parle vaguement d'obstacles et de résistance. Selon Yves Vargas, pour saisir la vraie nature de ce danger, il suffit de voir ce qui adviendrait si les hommes échouaient dans leur aventure guerrière :

L'état de nature subsisterait, et l'association deviendrait nécessairement tyrannique ou vaine²¹.

Autrement dit, si par malheur les hommes perdaient la guerre, ils retourneraient au point de départ, c'est-à-dire à l'état de nature. Mais de quel état de nature s'agit-il ici ? Mieux, quel est cet état de nature d'où on est parti et où on peut retourner (à

18. *Ibid.*, p. 49.

19. *Ibid.*, p. 49-50.

20. Simone GOYARD-FABRE, *op. cit.*, p. 219.

21. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social*, p. 73.

défaut d'avoir gagné le combat) ? Yves Vargas estime qu'il ne s'agit nullement de l'état de nature primitif où régnait la bonté naturelle (il serait d'ailleurs absurde de le penser, car d'un tel état ne pourrait sortir l'adversité). Il s'agit d'un second état de nature qui a succédé au premier, et qui préfigure la cité.

Yves Vargas distingue ainsi deux sortes d'état de nature chez Rousseau. Jean Starobinski abonde dans le même sens en affirmant « qu'il faut prendre garde [...] à l'intervalle très vaste que Rousseau suppose entre la perte de l'état primitif et le passage à l'état civil. Rigoureusement parlant, l'état de nature ne prend fin qu'au moment où commence la véritable institution sociale. On doit dès lors distinguer entre un état de nature primitif, antérieur au devenir, et un état de nature historique, mais encore présocial²² ». Leo Strauss ne pense pas autrement lorsqu'il opère, chez Rousseau, « une nette distinction entre l'état de nature comme condition originelle de l'homme et l'état de nature comme statut juridique de l'homme²³ ». Cette interprétation nous semble juste et trouve sa corroboration dans le texte même de Rousseau :

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 était l'état de nature dans sa pureté, et que ce dernier est le fruit d'un excès de corruption²⁴.

Si Leo Strauss et Jean Starobinski ne nomment pas ce second état de nature, Yves Vargas, lui, n'hésite pas à franchir ce pas. Pour lui, il s'agit de la tyrannie. Sous un régime tyrannique, les individus donnent l'apparence d'être unis, mais en réalité ils ne le sont pas. C'est lorsque le tyran abuse de son pouvoir jusqu'à mettre en péril la vie de chacun, que « le murmure s'élève, la révolte gronde, les hommes se lèvent comme un seul homme, leurs forces s'unissent ». C'est donc la fausse société (union par la force) qui engendre ou occasionne la vraie société (société de Volonté Générale), et cela par le biais de la révolte (agrégation des forces). Il est évident que cette explication est absente du *Contrat social*, cependant un passage du second *Discours* semble l'approuver :

C'est du sein de ces désordres et de ces révolutions que le despotisme, élevant par degrés sa tête hideuse, et dévorant tout ce qu'il aurait aperçu de bon et de sein dans toutes les parties de l'État, parviendrait enfin à fouler aux pieds les lois et le peuple²⁵.

2. Le contrat social comme loi objective du fait social

Eu égard à ce qui précède, d'aucuns croiront que le contrat social est toujours là, mais qu'il n'a fait que changer de place ; c'est-à-dire au lieu d'une guerre réciproque (chacun contre chacun), s'opère une guerre commune (tous contre le tyran). Même si cela était vrai, constate Yves Vargas, il y aurait déjà un abîme entre le contrat classique et ce qu'on appelle contrat chez Rousseau. Car, « au lieu d'un contrat pour faire la paix on aurait un contrat pour faire la guerre ». Mais Vargas semble oublier que si

22. Jean STAROBINSKI, *op. cit.*, p. 100.

23. Cf. Leo STRAUSS, *Droit naturel et histoire*, Paris, Plon, 1954, p. 284.

24. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 386.

25. *Ibid.*, p. 385.

l'on fait la guerre contre le tyran, c'est au bout du compte pour imposer une certaine paix. Une autre différence, remarque-t-il, est que le « contrat rousseauiste » se présente comme garant de la liberté absolue des individus, alors que dans la théorie classique, le contrat prive l'homme de la liberté, en quoi on voit la genèse de la violence généralisée (cf. Thomas Hobbes). Ici encore, on répondra à Vargas que cette divergence provient simplement du fait que Rousseau ne retient que le contrat d'association, alors que les classiques ajoutent, à ce dernier, le contrat de soumission. Au niveau politique, cela n'est pas sans importance : Rousseau apparaît comme un démocrate, d'où son rejet de toute autorité qui tentera de soumettre l'individu.

Yves Vargas va plus loin encore. La différence fondamentale entre le contrat classique et le contrat rousseauiste, dit-il, est que ce dernier n'en est pas un. Il en donne deux raisons : d'abord, pour instituer un contrat, il faut la présence d'au moins deux parties ; ensuite, un contrat se doit d'être conventionnel et changeable. L'exigence de la bilatéralité est respectée en effet chez les classiques où chacun contracte avec chacun. À titre d'exemple voici comment l'un d'eux, en l'occurrence Thomas Hobbes, énonce le contrat social : « Que l'on consente, quand les autres y consentent aussi, à se dessaisir, dans toute la mesure où l'on pensera que cela est nécessaire à la paix et à sa propre défense du droit qu'on a sur toute chose ; et qu'on se contente d'autant de liberté à l'égard des autres qu'on en concéderait aux autres à l'égard de soi-même²⁶. » Chez Rousseau par contre, il n'existe qu'une seule partie. L'individu contracte avec lui-même :

On voit, par cette formule [du contrat social] que l'acte d'association renferme un engagement réciproque du public avec les particuliers, et que chaque individu, contractant pour ainsi dire avec lui-même, se trouve engagé sous un double rapport : savoir, comme membre du souverain envers les particuliers, et comme membre de l'État envers le souverain²⁷.

Aux yeux d'Yves Vargas, l'existence d'un tel contrat est impensable, car il y a nullité juridique.

La difficulté soulevée ici par Yves Vargas est réelle. Elle est partagée par plusieurs commentateurs de Rousseau, notamment par Simone Goyard-Fabre. Celle-ci reconnaît que le contrat rousseauiste n'est pas conclu « *inter pares* », c'est-à-dire qu'il n'engage pas les particuliers les uns envers les autres, mais engage réciproquement le public avec les particuliers. Juridiquement, affirme-t-elle, ce contrat est insolite, puisque l'une des parties (le corps du peuple) n'est pas encore constituée en tant que personne juridique et morale ; elle est encore projet, promesse. L'on peut dès lors se demander si le contrat conclu entre « les individus considérés "*ut singuli*" et le peuple en corps est formellement un contrat : car l'une des parties contractantes existe bien, mais sous une figure pluraliste dépourvue de personnalité autonome, et l'autre partie aura bien, à l'avenir, une personnalité juridique et morale, mais elle n'existe pas à l'instant du pacte puisqu'elle est créée par lui²⁸ ». Le contrat de

26. Thomas HOBBS, *Leviathan*, Paris, Édition Sirey, p. 129.

27. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social*, p. 74.

28. Simone GOYARD-FABRE, *op. cit.*, p. 220.

Rousseau renferme donc juridiquement, constate Simone Goyard-Fabre, un vice de forme recouvrant une sorte de pétition de principe. Par ailleurs, le peuple qui n'est qu'en puissance contracte avec lui-même. Cela signifie finalement que chaque membre contracte avec soi-même, dans la mesure où le peuple-souverain est constitué des particuliers. Juridiquement donc, ce contrat conclu avec soi-même est nul et non avenue.

À travers cette judicieuse analyse de Simone Goyard-Fabre, on peut voir une certaine légitimation de la position vargasienne. Pas pour longtemps cependant. Car, anticipant en quelque sorte l'argumentation qui, trois ans plus tard sera tenue par Yves Vargas, Simone Goyard-Fabre affirme qu'on aurait tort de se focaliser sur le formalisme ou le juridique. En effet, fait-elle constater, l'aspect juridique importe peu chez Rousseau : « l'important n'est pas dans la forme de l'acte [c'est-à-dire du contrat social] ; il réside dans la nécessité du consentement des citoyens qui, seul, fait la cohésion du corps politique. L'âme d'un peuple en tant que peuple n'est pas affaire de formalisme ; elle est le rapport vivant des parties — les sujets — au tout — le corps des citoyens²⁹ ». À l'opposé d'Yves Vargas, Simone Goyard-Fabre affirme donc l'existence d'un contrat social chez Rousseau, malgré le vice de forme qui le caractérise. Le contrat rousseauiste existe, mais il s'exprime sous une forme particulière. Comme l'affirme Rousseau lui-même, on ne peut lui appliquer :

[...] la maxime du droit civil, que nul n'est tenu aux engagements pris avec lui-même ; car il y a bien une différence entre s'aligner envers soi ou envers un tout dont on fait partie³⁰.

Il semble que Vargas ait négligé la portée de cette importante remarque de Rousseau.

La deuxième raison qu'invoque Yves Vargas est liée à la théorie même de Rousseau. Depuis Grotius, un contrat a toujours été conventionnel et changeable. Avant d'être conclu, ses clauses sont indéterminées, c'est-à-dire qu'on les discute et modifie. Telles sont les conditions de possibilité d'un contrat. Mais le contrat que propose Rousseau, note Yves Vargas, s'écarte de la voie classique. Ses clauses sont déterminées et, à ce titre, ne peuvent être modifiées par les volontés individuelles qui les subissent :

Les clauses de ce contrat sont tellement déterminées par la nature de l'acte, que la moindre modification les rendrait vaines et de nul effet ; en sorte que, bien qu'elles n'aient peut-être jamais été formellement énoncées, elles sont partout les mêmes, partout tacitement admises et reconnues³¹.

Il est évident que ce texte confirme le caractère non conventionnel, non volontaire et non dynamique du contrat rousseauiste. Celui-ci est imposé de l'extérieur. C'est ce qui fait dire à Leo Strauss que Rousseau conçoit le passage de l'état de nature à l'état de société civile comme un mécanisme naturel, c'est-à-dire régi par une « causalité mécanique ». Il semble qu'il faudrait néanmoins limiter la portée d'un tel

29. *Ibid.*, p. 221.

30. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social*, p. 75.

31. *Ibid.*, p. 73.

déterminisme. On ne pourrait évacuer toute raison, toute téléologie et toute volonté du contrat rousseauiste, sans toutefois faire violence au *Contrat social*.

Mais si toutefois tel est le cas (comme le pense Yves Vargas), quelle est alors cette loi qui régit l'émergence des peuples, se demande Yves Vargas ? Pour lui, il s'agit de la loi de nature du social. Rousseau place l'essence du social dans un fait objectif qui s'impose aux individus, et non dans un droit subjectif qu'ils auront à choisir. En effet, avant la création de la société, chaque individu désire conserver sa liberté absolue. Cependant sous la tyrannie, c'est-à-dire par nécessité, les forces se regroupent. De cette façon, le désir primitif de l'individu se réalise avec l'avènement de la cité, non pas à sa guise, mais par la nature même des choses. Autrement dit, la création de la société n'a jamais été voulue par l'individu. Ce dernier a engagé sa force et non sa volonté. « L'individu et le social se réconcilient sur le cadavre toujours palpitant du tyran, et au sein du murmure qui gronde, les volontés particulières se découvrent Volonté Générale³². » Ainsi, pour Yves Vargas, ce que Rousseau appelle contrat est en réalité action révolutionnaire. C'est de celle-ci que surgit la société. Pour Rousseau, la cité est le produit d'une nécessité, alors que chez les classiques elle est le résultat d'un acte volontaire. De ce point de vue, il faut conclure que la théorie du pacte social n'est pas une nouvelle théorie du contrat, elle est plutôt une théorie de la Volonté Générale amorcée dès l'*Économie politique*.

Une question demeure cependant. En effet, pourquoi Rousseau dissimule-t-il sa pensée ? Pourquoi ne dévoile-t-il pas le vrai visage des choses ? En d'autres mots, pourquoi parle-t-il d'état de nature et non de tyrannie, de contrat au lieu de révolution ? Pourquoi ces cachotteries ? Yves Vargas en donne deux explications. Rousseau, dit-il, part d'un problème nouveau, à savoir comment la force (révolte) peut fonder le droit (société légitime). Machiavel avait déjà montré comment la force fonde l'ordre social et comment elle se légitime ; mais il ne s'agit guère d'un droit absolu. En outre, le droit que Rousseau veut fonder sur la force était déjà fondé par les jurisconsultes sur la volonté et la raison. Il est donc clair qu'il pense son problème nouveau avec l'instrument de son époque, à savoir le contrat social des jurisconsultes. Ce contrat était critiqué et rejeté dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, il s'agit maintenant de l'utiliser afin de le retourner contre ses propres auteurs.

Le deuxième motif que propose Yves Vargas est d'ordre politique. Rousseau est conscient du fait que théoriquement, la révolution peut conduire à la naissance d'un peuple. Seulement, il n'ose l'affirmer. La révolution est théoriquement une bonne solution, mais elle ne l'est pas politiquement. D'où la nécessité, pour lui, de penser quelque chose qui soit et ne soit pas vraiment une révolution. C'est ainsi qu'il a recours au contrat : « dans ce système très général, la naissance coïncide avec la renaissance, la mort coïncide avec le prénatal. De sorte que la guerre civile n'est plus qu'une solution parmi d'autres possibles, et Rousseau peut penser ce qu'il ne souhaite pas³³ ». Dans le *Contrat social*, le problème qui préoccupe Rousseau est celui de la

32. Yves VARGAS, *op. cit.*, p. 54.

33. *Ibid.*, p. 59.

révolution fondatrice du droit des peuples. Le contrat n'est que la forme qu'il choisit pour le rendre pensable par tous et acceptable par lui-même. La boucle est bouclée.

CONCLUSION

De ce qui précède, il ressort de toute évidence qu'Yves Vargas s'écarte de la tradition. Il refuse de voir dans Rousseau un théoricien du contrat social. Il le considère au contraire comme un fervent détracteur du contrat social. Ses principaux arguments ont été analysés et critiqués, mais il importe de revenir sur deux d'entre eux. Celui relatif à la forme du contrat et celui voulant que le contrat rousseauiste soit plutôt une simple façon déguisée de désigner la révolution. Yves Vargas n'a pas tort quand il met en exergue la forme non orthodoxe du contrat chez Rousseau. En effet, au sens classique du terme, on ne parle du contrat social que lorsque sont remplies certaines conditions essentielles : le libre consentement universel, le fait que le contrat doit avoir force de loi, le transfert des droits et devoirs, et la présence d'au moins deux parties contractantes. Il est vrai que les deux derniers éléments sont absents du *Contrat social*. Mais cela ne suffit pas pour nier toute forme de contrat de la pensée rousseauiste. En effet, s'il n'y a guère chez l'auteur de l'*Émile* un contrat formellement identique au contrat dit classique, on peut toutefois y déceler la présence d'un contrat différemment construit. Cette différence de construction s'explique probablement par la priorité que Rousseau accorde à la liberté individuelle (ce qui n'est pas le cas chez quelqu'un comme Thomas Hobbes par exemple). Ainsi, accepter la thèse vargasienne signifierait, nous semble-t-il, adhérer à un certain dogmatisme qui voudrait que tous les contrats aient exactement la même forme.

L'argument ultime que propose Yves Vargas pour affirmer que Rousseau n'est pas un contractualiste, consiste tout simplement à dire que ce que le philosophe appelle contrat n'est pas un contrat mais une révolution. Yves Vargas trahit ici sa lecture trop marxisante du philosophe français. On peut néanmoins vouloir jouer le jeu de Vargas et faire du contrat rousseauiste une révolution à part entière. D'ailleurs, personne n'osera nier le rôle capital qu'a joué la philosophie de Rousseau dans l'éclosion de la Révolution française. Mais cela autorise-t-il qu'on écarte le contrat social de la théorie rousseauiste ? La révolution s'oppose-t-elle à ce point au contrat social ? Il semble que non. En effet, si Yves Vargas oppose les deux, c'est parce qu'à ses yeux un contrat est un phénomène libre, volontaire (ce qui est juste), alors que la révolution est nécessaire, c'est-à-dire qu'elle s'impose de l'extérieur. Mais cette attribution de la nécessité à la révolution nous paraît fort discutable. Il est vrai que c'est une situation extérieure aux individus qui incite à la révolution. Mais cette situation est la condition première mais non nécessaire de la révolution. Car, pour qu'une révolution ait réellement lieu, il faudrait d'abord que la collectivité prenne conscience du danger qui la menace (la dictature) ; il faudrait ensuite qu'elle décide de changer cette situation néfaste par une autre qu'elle juge meilleure ; il faudrait enfin qu'elle passe à l'action en mettant en œuvre des moyens appropriés. Autrement dit, loin d'être déterminée comme le croit Yves Vargas, une révolution ne s'improvise pas, elle se prépare, se précise et s'exécute. Elle est un fait voulu et planifié par la collec-

tivité. Karl Marx lui-même voyait dans la révolution non pas une action accidentelle, mais une action librement ou volontairement entreprise par le prolétariat. Ainsi comprise, la révolution ne s'oppose pas au contrat social, elle est un contrat social : « unissons nos forces et agissons afin que naisse, sur la ruine du régime dictatorial, un régime plus libre ». Tel pourrait être l'énoncé d'un « contrat révolutionnaire ». Comme l'on peut s'en rendre compte, même en remplaçant le contrat social rousseauiste par la révolution, Yves Vargas ne peut qu'échouer dans sa tentative d'évacuer toute théorie contractuelle de la pensée de Rousseau. Car, nous venons de le montrer, la révolution est *ipso facto* un contrat social. Il semble donc que Rousseau est et restera un philosophe du contrat social.