

**Jean-Jacques
Rousseau
et la
Révolution**

**Jean-Jacques
Rousseau
and the
Revolution**

**Actes du Colloque de
Montréal (25–28 mai 1989)
publiés et
présentés par**

**Proceedings of the
Montreal Symposium
(25-28 May 1989)
edited by**

Jean Roy

Pensée libre, n^o 3

**Association nord-américaine des études Jean-Jacques Rousseau
North American Association for the Study of Jean-Jacques Rousseau**

Ottawa 1991

Ouvrage publié grâce au concours de l'Association nord-américaine des études Jean-Jacques Rousseau, grâce à une subvention du Conseil de recherche en sciences humaines du Canada, et grâce à l'aide de la Faculté des arts et sciences de l'Université de Montréal.

The publication of this volume was made possible by the co-operation of the North American Association for the Study of Jean-Jacques Rousseau, by a grant from the Social Sciences and Humanities Research Council of Canada, and by the support of the Faculty of Arts and Sciences of the University of Montreal.

© Association nord-américaine des études Jean-Jacques Rousseau / North American Association for the Study of Jean-Jacques Rousseau, 1991.

ISBN 0-9693132-2-5

Printed in Canada

DE LA DÉNATURATION À LA RÉGÉNÉRATION

« Qui le dirait! la vertu même
a besoin de limites. »
Montesquieu

L'influence directe de Rousseau sur le processus révolutionnaire a sans doute été grandement exagérée. De nombreuses études l'ont montré, la diffusion de ses œuvres politiques fut extrêmement restreinte¹. Les recueils de *Pensées* destinées à l'éducation superficielle d'un large public offrent généralement à l'édification du lecteur un montage d'extraits conformes à ses attentes. Ainsi, du *Contrat social* sont expurgés les passages les plus dangereux : « toute critique de la royauté est, en fait, évitée² ». En revanche, les « œuvres dures » de Rousseau ont été lues et méditées par des jeunes hommes qui deviendront des acteurs et théoriciens de premier plan. Robespierre, Saint-Just, pour ne mentionner que les plus célèbres, l'ont-ils bien compris? Assument-ils la totalité de sa pensée? Leur pratique fut-elle toujours fidèle à la doctrine du philosophe? Rien n'est moins sûr.

Comme chez Lénine, l'intransigeance idéologique de Robespierre ne l'a pas empêché de faire preuve dans l'action de toute la souplesse exigée par les circonstances. Bien plus, c'est justement parce que ces grands idéocrates avaient parfaitement intériorisé les principes qu'ils

1. Sur « La diffusion du *Contrat social*, 1762-1832 », on pourra consulter l'article de L. Trénard dans *Jean-Jacques Rousseau et son œuvre. Problèmes et recherches*, Les Belles-Lettres, 1964. Dans une perspective plus large, l'ouvrage de Joan McDonald *Rousseau and the French Revolution, 1762-1791*, The Athlone Press, 1965, et le livre récent de Carol K. Blum, *Rousseau and the Republic of Virtue, The Language of Politics in the French Revolution*, Cornell University Press, 1986, fournissent une très riche bibliographie.

Parmi les articles récents, il convient de noter, Dick Howard, « Rousseau and the Theory of Revolution », *Philosophy and Social Criticism*, n° 4, 1979 ; Ferenc Feher, « Freedom and the 'Social Question' (Hannah Arendt's Theory of the French Revolution) », *Philosophy and Social Criticism*, n° 1, 1987.

2. J.-J. Tatin, « La dissémination du texte Rousseau : le *Contrat social* dans les recueils de *Pensées* de J.-J. Rousseau », *Littérature*, février 1988, p. 214.

gardaient les mains libres pour les manœuvres les plus tortueuses, ne confondant jamais les compromis, inévitables en toute action politique, avec les compromissions dictées par un opportunisme sans principes. Bien que l'Incorruptible voue un culte à Rousseau, il n'hésite pas à se renier, en apparence, chaque fois que la situation le commande : « La méfiance rousseauiste à l'égard de la représentation est invoquée par Robespierre chaque fois que l'Assemblée ne lui semble pas marcher dans le sens de la Révolution. Lorsqu'elle va dans la bonne direction et que les bons gouvernants sont aux commandes, le rousseauisme disparaît et l'accent est mis sur la nécessité de la représentation³ ». En d'autres termes, tout se passe comme si Robespierre s'appuyait sur la conception rousseauiste de la représentation pour miner la légitimité de la monarchie et sur celle de Hobbes aussitôt qu'il est parvenu au pouvoir : il n'est plus question alors d'opposer le peuple au gouvernement révolutionnaire. Le peuple ne parle pas par une autre voix que la sienne. Bien plus, le peuple, théoriquement bon, doit être régénéré, recréé selon l'expression de Billaud-Varenne, refait conformément à l'idée de ses représentants (ceux qui prétendent le façonner selon d'autres vues étant bien entendu des factieux)⁴.

Pourtant, très tôt, les révolutionnaires ont cru reconnaître en lui un authentique précurseur philosophique de leur combat. Dès le mois d'octobre 1790, son buste est placé avec un exemplaire du *Contrat social* dans la salle de l'Assemblée; en décembre, l'Assemblée note une motion demandant des honneurs publics pour Rousseau. Malgré certaines difficultés, les cendres de Rousseau sont finalement transférées au Panthéon, le 25 germinal an II. Dans son grand discours du 18 floréal an II sur le culte de l'Être suprême, Robespierre distingue (sans le nommer, mais est-il nécessaire de le nommer?) Rousseau de « la tourbe philosophesque » de son siècle. Nul doute qu'il ne voit avant tout en lui une sorte de prophète moderne fustigeant sans ménagement l'imposture et l'injustice, le pseudo-contrat des riches, l'arrogance des puissants, l'avidité des rois : « toute l'occupation des rois, ou de ceux qu'ils chargent de leurs fonctions, se rapporte à deux

3. B. Manin, « Rousseau » dans F. Furet et M. Ozouf, *Dictionnaire critique de la révolution française*, Flammarion, 1988, p. 879.

4. Voir L. Jaume, « Représentation et factions : De la théorie de Hobbes à l'expérience de la Révolution française », *Revue d'histoire des facultés de droit et de science juridique*, n° 8, 1989, « Légitimité et représentation sous la Révolution : l'impact du jacobinisme », *Droits*, 6, 1987; *Le discours jacobin et la démocratie*, Fayard, 1989.

seuls objets : étendre leur domination au dehors, et la rendre plus absolue au dedans⁵ ». Mais comme on le voit dans ce discours, il honore aussi une grande voix qui, « par l'élévation de son âme et par la grandeur de son caractère, se montra digne du ministère de précepteur du genre humain. [...] Ah! s'il avait été témoin de cette révolution dont il fut le précurseur, et qui l'a porté au Panthéon, qui peut douter que son âme généreuse eût embrassé avec transport la cause de la justice et de l'égalité⁶ ». Au-delà de la perspective utilitariste des philosophes (la religion a empêché que les pauvres ne massacrent les riches), Rousseau a bien vu que le lien social exigeait un attachement supra-rationnel, une intériorisation affective. Le chapitre final du *Contrat social* requiert une religion d'État, la sacralisation de l'amour de la Patrie. L'invocation de l'autorité de Rousseau en ce moment précis n'est donc pas fortuite : elle repose sur une profonde communauté d'inspiration.

Quand à l'acte même de la rupture révolutionnaire, il n'est pas exclu que l'on ait pu en voir une justification *a posteriori* dans la finale du second *Discours* : « L'émeute qui finit par étrangler ou détrôner un sultan est un acte aussi juridique que ceux par lesquels il disposait la veille des vies et des biens de ses sujets⁷ ». En tout cas, c'est en ce sens que F. Engels l'interprétera dans son *Anti-Duhring*. Certes, cette phrase est unique; il n'empêche que Rousseau l'a écrite et que, ainsi que le note A. Philonenko, « Kant ne l'aurait jamais écrite⁸ ». Ayant donné par cet hapax quelque gage au révolutionnarisme, nous ne devons pas cependant perdre de vue que le jugement global qu'il porte sur l'histoire et notamment sur son époque demeure celui d'un « prophète de la décadence inéluctable, uniquement soucieux de retarder la catastrophe finale dans les petites sociétés fermées. [...] Avec Kant, au contraire, qui voit en la volonté générale une maxime dont le prince souverain doit user comme un fil conducteur dans la constitution de ses décisions — « Agis de telle sorte que ta volonté de prince soit conforme à la volonté générale du peuple » —, on retourne de la fonction d'affliction au principe d'espé-

-
5. J.-J. Rousseau, « Jugement sur le projet de paix perpétuelle », dans *O.C.*, t. III, p. 592.
 6. M. Robespierre, « Sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains et sur les fêtes nationales, 18 floréal, an II », dans *Textes choisis*, t. III, Éditions sociales, 1958, pp. 171-172.
 7. J.J. Rousseau, *O.C.*, t. III, p. 191.
 8. A. Philonenko, « Souveraineté et légitimité chez Kant et Fichte », *Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie*, n° 2, 1978, p. 126.

rance⁹ ». Mais pour Rousseau, les probabilités qu'un grand pays se transforme dans le sens des principes du *Contrat social* sans susciter par la révolution des maux plus terribles que ceux auxquels il veut remédier sont pour ainsi dire nulles. Aussi loin qu'on puisse porter le regard, l'horizon lui apparaît bouché.

Dans son désespoir, Rousseau va jusqu'à penser que dans ces conditions on pourrait tout aussi bien rêver d'un despotisme absolu, d'un « despotisme arbitraire et le plus arbitraire possible ». Tel est peut-être le sens de la célèbre lettre du 26 juillet 1767 à Mirabeau. Sa pensée profonde semble-t-il, est beaucoup plus prudente, certains diraient timide, que peut le laisser croire cette position extrême. Dans son *Jugement sur la polysynodie* (1756) Rousseau estime que la sagesse recommande plutôt l'acceptation d'un ordre issu du travail organique des siècles et qui continuera de se modifier « par la force du temps et des choses ».

Quel homme de sens, demande-t-il, oserait entreprendre d'abolir de vieilles coutumes, de changer les vieilles maximes, et donner une autre forme à l'État, que celle où l'a successivement amené une durée de treize cents? Que le gouvernement actuel soit encore celui d'autrefois, ou que, durant tant de siècles, il ait changé de nature insensiblement, il est également imprudent d'y toucher. Si c'est le même, il faut le respecter, s'il a dégénéré, c'est par la force du temps et des choses, et la sagesse humaine n'y peut rien¹⁰.

On croirait entendre les conseils de Burke. La fondation d'un nouveau régime ne va pas sans la destruction de l'ancien et Rousseau n'est pas disposé à franchir le Rubicon. Dans son esprit les hardiesses de la spéculation philosophique ne sauraient être comprises comme des principes immédiatement applicables dans l'expérience.

Comme on le voit également dans ses conseils aux Corses et aux Polonais, Rousseau se comporte comme un véritable homme d'État. Il n'accepte de donner son avis qu'après avoir étudié la nature du pays et les mœurs de ses habitants. Or, dans un domaine aussi crucial que la représentation nationale, l'auteur du *Contrat social* en vient à modifier profondément sa pensée au contact de la particularité polonaise. En refusant aux Diétines le droit de protester contre les lois adoptées par la Diète, Rousseau renonce à toute fin pratique à la notion de mandat impératif qui lui paraissait elle-même une concession pragmatique dix

9. A. Philonenko, « Kant et l'idée de progrès », *Revue de métaphysique et de morale*, 4, 1974, p. 442; J.-J. Rousseau, *Contrat social*, dans *Dictionnaire des œuvres politiques*, P.U.F. 1986, p. 700.

10. J.-J. Rousseau, *Jugement sur la polysynodie*, O.C., t. III, p. 638.

ans plus tôt. Ici un pas de plus est donc franchi : « Il ne doit jamais y avoir conflit de juridiction entre la Diète et les Diétines, et quand une loi a été portée en pleine Diète je n'accorde pas même à celles-ci droit de protestation¹¹ ».

On le voit, le philosophe-législateur peut se contenter de proposer des réformes qui ne peuvent mettre en péril le bien public, dussent-elles heurter ses convictions les plus fermes. La chose ne paraît pas douteuse, dans le passage de la théorie à la pratique, la voie révolutionnaire est barrée. À cet égard, il est au-dessus de tout soupçon. Sur le plan de l'intention tout au moins, cet anti-monarchiste n'en est pas moins anti-révolutionnaire. Bien plus, aussi surprenante que la chose puisse paraître, il y eut même jusqu'en 1791-1792 environ, des adversaires de la Révolution pour se réclamer de Rousseau. Outre les nombreux passages où Rousseau condamne la violence, ils se réfèrent notamment aux *Considérations sur le gouvernement de Pologne* pour montrer que l'Assemblée nationale avait abusé de son pouvoir.

Mais le fait que cette stratégie ait échoué devait bien indiquer que les révolutionnaires avaient quelque motif de le considérer comme un allié. On peut présumer que leur témoignage comporte assez de plausibilité pour être examiné. Cependant, la pensée de Rousseau, difficile, complexe, souvent ambiguë et paradoxale, reste une caution problématique. Au fait, sur quoi repose finalement cette reconnaissance intéressée, hautement proclamée, mais rarement explicitée?

Pour Rousseau, le fondement de la légitimité réside dans la volonté souveraine du peuple. Mais avant lui Hobbes avait posé l'équation *Rex est populus*. L'évidence abstraite du principe ne se communiquait pas jusqu'à une forme particulière de gouvernement. Le principe d'un « Représentant-Souverain » (L. Jaume) laissait ouverte la désignation du titulaire de la souveraineté qui pouvait être aussi bien un monarque absolu ou constitutionnel qu'une Assemblée nationale ou un Comité de Salut Public dominé par un homme... Les hommes de la Convention pouvaient-ils légitimement se reconnaître dans l'aristocratie élective que Rousseau avait conçue comme la traduction institutionnelle appropriée de la souveraineté populaire?

De la même façon, la condamnation radicale du système représentatif était-elle compatible avec le fait d'une Assemblée de députés qui légifère et d'un gouvernement qui décide? Cependant, la Constitution de 1793 adopte une institution concrète qui sort directement du *Contrat*

11. J.-J. Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, O.C., t. III, p. 980.

social à savoir la ratification populaire des lois : « Toute loi que le peuple en personne n'a pas ratifiée est nulle; ce n'est point une loi¹² ». Mais elle fut presque aussitôt suspendue.

Contrairement à la plupart des philosophes des lumières, les origines de Rousseau étaient fort modestes et il est toujours resté proche du peuple. Dans l'*Émile* son élève est formé au métier de menuisier. Dans sa personne même Rousseau incarne à merveille l'homme du peuple. Les hommes de la Révolution étaient-ils vraiment des hommes du peuple? Certes, Robespierre vivait simplement dans la famille du menuisier Duplay. Mais le peuple qu'il invoque sans cesse est le peuple mythique de l'idéologie — « O peuple bon et généreux », — pas celui qui fait « les journées ». Il ne se mêle jamais à ce peuple-là. Ce qui caractérise ses « idées sociales », observe P. Gueniffey, c'est « l'ignorance littéraire du peuple réel. [...] Le peuple auquel il a dédié sa vie descend dans la rue pour exiger la tête des conspirateurs, jamais pour demander du pain¹³ ».

Si le peuple désigne la totalité de la nation, sans considération de la richesse ou de la pauvreté des citoyens comment justifier la distinction des citoyens actifs et des citoyens passifs? Comme le rappelle B. Manin, « dans les débats sur le marc d'argent, plusieurs orateurs dont Robespierre se réfèrent à Rousseau pour combattre le projet de réserver l'éligibilité aux citoyens payant un impôt équivalent à une marc d'argent¹⁴ ». À l'inverse, si le « vrai » peuple réfère aux pauvres, cette définition opère une discrimination à rebours qui dresse encore une partie de la nation contre l'autre. Mais après avoir été invoqué contre l'exclusion des citoyens malheureux de la citoyenneté active, l'autorité de Rousseau est également invoquée pour exclure moralement ceux qui dédaignent le peuple entendu au sens de la *plebs*. Robespierre écrit, en effet, dans le *Défenseur de la Constitution*, « Je vous dirais que je compris dès lors cette grande vérité morale et politique annoncée par Jean-Jacques, que les hommes estiment jamais sincèrement que ceux qui les aiment; que le peuple seul est bon, juste, magnanime et que la corruption et la tyrannie sont l'apanage exclusif de ceux qui le dédaignent¹⁵ ». Ainsi, dans le conflit qui oppose les ordres privilégiés et le tiers état et, déjà, les bourgeois et les pauvres, Rousseau est utilisé pour abaisser les premiers et exalter les seconds.

12. J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, L. III, chap. XV, O.C., t. III, p. 430.

13. P. Gueniffey, « Robespierre », dans F. Furet et M. Ozouf, *op. cit.*, p. 327.

14. B. Manin, *art. cit.*, p. 883.

15. Cité dans B. Manin, « Rousseau », F. Furet et M. Ozouf, *Dictionnaire critique de la révolution française*, Flammarion, 1988, p. 884.

En réalité, la pensée politique de Rousseau échappe à la simplification manichéenne, typiquement révolutionnaire, qui attribue toutes les vertus aux « petits » et tous les torts aux « gros ». Puisque chacun ne peut être libre que s'il obéit aux lois qu'il a lui-même créées, il faut que tous participent à l'élaboration de la loi commune sans qu'aucune volonté particulière vienne rompre la rigoureuse identité du peuple et du souverain. C'est à partir de cette exigence de parfaite transparence que Rousseau combat l'extrême inégalité, la notion de représentation et peut-être finalement la notion même de gouvernement qui toujours tend à devenir la domination hypocrite d'une faction, comme j'ai essayé de le montrer ailleurs¹⁶.

Sur le plan systématique, le peuple signifie la totalité des citoyens à la fois auteurs et sujets de la loi, indépendamment de leur statut socio-économique pourvu que l'inégalité n'entraîne pas une dépendance particulière. Le principe qui doit nous guider en la matière, Rousseau l'énonce en termes forts clairs : « Que nul citoyen ne soit assez opulent pour pouvoir en acheter un autre, et nul assez pauvre pour être contraint de se vendre¹⁷ ». Il faut précisément empêcher la bipolarisation extrême, c'est-à-dire la situation virtuellement révolutionnaire dans laquelle chacun doit choisir son camp. Il faut donc faire « en sorte que chaque citoyen soit dans une parfaite indépendance de tous les autres et dans une excessive dépendance de la cité¹⁸ ». Bien que la tradition libérale voit plutôt dans l'égalité un obstacle plutôt qu'une condition de la liberté, il semble erroné de voir dans l'apologie rousseauiste de la « médiocrité » un principe subversif. C'est donc dans une autre direction qu'il convient de chercher la clé du génie maléfique de la révolution. La lutte inexpiable du peuple contre ses ennemis réels ou imaginaires se nourrit en fait d'une notion essentiellement indéterminée du peuple. Contrairement aux contours précis et stables d'une définition juridique, le peuple abstrait de l'idéologie se prête par définition à une pluralité d'interprétations et jusque dans le gouvernement qui lui donne un contenu changeant en désignant ses ennemis du moment.

De ce point de vue, nous trouvons plus troublant un passage du *Contrat social* où il assimile la violation de la loi à un acte de rébellion et de trahison par lequel son auteur se sépare du même coup de sa

16. J. Roy, « Penser l'État : Rousseau ou Hegel », *Laval philosophique et théologique*, 2, 1988.

17. J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, L. II, chap. II, *O.C.*, t. III, pp. 392-3.

18. *Ibid.*, L. II, chap. 12, *O.C.*, t. III, p. 394.

communauté politique. Désormais entre le « malfaiteur » et le souverain ne saurait régner que le *jus belli* car le criminel se transforme aussitôt en ennemi; il n'a pas droit à une juste punition et après avoir payé sa dette à la réinsertion dans la vie de la collectivité, il appelle les foudres d'un État ennemi, il mérite le mort. Dans le meilleur des cas, il peut y échapper par l'exil.

Tout malfaiteur, déclare-t-il attaquant le droit social, devient par ses forfaits rebelle et traître à la patrie, il cesse d'en être membre en violant ses lois, et même il lui fait la guerre. Alors la conservation de l'État est incompatible avec la sienne, il faut qu'un des deux périsse, et quand on fait mourir le coupable, c'est moins comme Citoyen que comme ennemi. Les procédures, le jugement, sont les preuves et la déclaration qu'il a rompu le traité social, et par conséquent qu'il n'est plus membre de l'État. Or comme il s'est reconnu tel, tout au moins par son séjour, il en doit être retranché par l'Exil comme infracteur du pacte, ou par la mort comme ennemi public; car un tel ennemi n'est pas une personne morale, c'est un homme, et c'est alors que le droit de la guerre est de tuer le vaincu¹⁹.

Cette métamorphose du coupable en ennemi avec les conséquences terribles qui en découlent préfigure la confusion inverse, la culpabilisation de l'ennemi qui sera au cœur de la dialectique Vertu-Terreur²⁰. Désormais, il n'y a plus de *justus hostis*. Dans le premier cas, à l'origine de la guerre au « malfaiteur » il y a encore l'objectivité d'un acte contraire à la loi; dans le second, avec l'élévation de la vertu au rang de condition ou de finalité de la citoyenneté — « l'immoralité est la base du despotisme, comme la vertu est l'essence de la République²¹ » — il suffit d'être suspect de manquer de vertu entendue comme l'identification totale et immédiate avec le peuple, particulièrement avec le peuple souffrant. Au-delà de l'extériorité des actes mesurés par la loi dans l'espace public de l'apparence, nous entrons dans les profondeurs inscrutables du cœur. Comment discriminer alors la compassion sincère du patriote et l'hypo-

19. *Ibid.*, L. II, chap. 5, O.C., t. III, p. 376.

20. Dans son important discours du 5 février 1794, « Sur les principes de morale politique qui doivent guider la Convention nationale dans l'administration publique », Robespierre déclare : « Si le ressort du gouvernement populaire dans la paix est la vertu, le ressort du gouvernement populaire en révolution est à la fois la vertu et la terreur : la vertu, sans laquelle la terreur est funeste; la terreur, sans laquelle la vertu est impuissante. La terreur n'est autre chose que la justice prompte, sévère, inflexible; elle est donc une émanation de la vertu; elle est moins un principe particulier qu'une conséquence du principe général de la démocratie appliqué aux plus pressants besoins de la patrie ». *Textes choisis*, t. III, p. 118.

21. M. Robespierre, « Sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains et sur les fêtes nationales », *Textes choisis*, t. III, p. 161.

crise des « ennemis du peuple »? Faudra-t-il absoudre tous les excès du patriotisme — « le patriotisme est ardent par nature²² » — dès lors qu'ils émanent d'un élan moral au-dessus de tout soupçon et condamner le citoyen indifférent ou insensible au malheur d'autrui mais respectueux des lois? Qui donc pourra prétendre échapper au soupçon puisque chacun éprouve au fond de lui-même des sentiments mêlés et que c'est le sentiment de l'un qui appréhende le sentiment de l'autre? Certes, la vertueuse élite des jacobins, émanation transparente de la vertu même du peuple peut légitimement décider en toute liberté et sans en référer pendant l'exercice de son mandat au peuple. De plus, dès lors qu'ils se considèrent eux-mêmes comme la vivante incarnation de la vertu, tous les autres ne sont-ils pas potentiellement suspects d'être les agents perfides du Mal? D'où la profusion d'épithètes dégradantes qui accompagnent chez eux la désignation de l'ennemi public : scélérat; criminel, brigand, assassin, corrompu, fripon, vicieux, immoral, etc. [...] ²³ Mais est-il bien sûr que les vertueux épurateurs soient eux-mêmes parfaitement vertueux? De proche en proche, la Vertu pourchassant sans trêve les « ennemis du peuple » découvre tout à coup au fond de chacun des abîmes d'impureté qui répugnent à la lumière crue de l'espace public en sorte que nul ne peut échapper au soupçon car personne ne peut sérieusement prétendre à la perfection de la vertu. Telle est la cruelle vérité qui éclate soudainement dans l'aveu pathétique de Saint-Just : « Nous ne sommes pas assez vertueux pour être si terribles²⁴ ». Privé de toute base d'objectivité juridique, la lutte révolutionnaire finit par dévorer ses propres enfants et jusqu'à l'Incorruptible.

Le *Contrat social* ne consomme pas encore la rupture avec la discipline rationnelle de la procédure juridique normale de l'État du droit. Mais Rousseau lie d'une façon si intime morale et politique, manifeste une telle exigence d'unanimité morale et fait l'autorité souveraine si absolue dans sa mission régénératrice qu'on voit mal comment, selon la logique de son « système », l'homme conserve si peut que ce soit quelque résidu d'indépendance en deçà ou au delà de son engagement civique. Si l'homme s'épuise dans sa participation à la totalité particulière à laquelle il s'identifie sans réserves, comment pourrait-il échapper à la condamnation morale avant la condamnation à mort des lois qu'il se comporte

22. M. Robespierre, « Sur les principes du gouvernement révolutionnaire », *Textes choisis*, t. III, p. 102.

23. Voir les judicieuses remarques de J. Freund, *L'essence du politique*, Sirey, 1965, par. 113.

24. C. Lefort, « La terreur révolutionnaire », *Passé-Présent*, n° 2, 1983, p. 28.

comme ne croyant pas aux dogmes de la religion civile?²⁵ En tout cas, tout ce que nous savons de la dialectique Vertu-Terreur chez Robespierre ou de la Fraternité-Terreur chez Sartre²⁶ ou de la justice révolutionnaire au XX^e siècle, nous montre que le lien qui unit l'utopie de la dénaturation positive et la violence dans « la pédagogie infemale » des grands procès jacobins ou staliniens (A. Kriegel), ce lien-là n'est pas accidentel ou circonstanciel : vouloir changer la nature humaine par des moyens politiques, même extraordinaires, aboutit inmanquablement à l'épuration de l'ennemi idéologique (ou simplement suspect de l'être). La confusion de la morale et de la politique ne peut manquer de susciter la lutte inexorable contre un ennemi diabolisé.

Engagé sur cette voie Rousseau fait bon marché de l'exigence élémentaire de la preuve. Carol Blum cite un extrait de sa correspondance avec Hume où il affirme la primauté de la conscience sur la raison sur ce point crucial : « Le premier soin de ceux qui trament des noirceurs est de se mettre à couvert des preuves juridiques; il ne ferait pas bon leur intenter des procès. La conviction intérieure admet un autre genre de preuves qui règlent les sentiments d'un honnête homme » (Leigh 5274). Une fois ce pas franchi il n'est donc pas impertinent de faire le rapprochement avec les propos de Couthon : « Le régime du despotisme avait créé une vérité judiciaire qui n'était point la vérité morale et naturelle [...] l'évidence n'avait pas le droit de convaincre sans témoins ni sans écrits²⁷ » et finalement avec les propres termes de la loi du 22 Prairial : « La règle des jugements est la conscience des jurés, éclairée par l'amour de la patrie²⁸ ».

Ce mépris des formes juridiques que nous retrouvons chez Robespierre — « nous invoquons des formes, s'écrivit-il au moment du procès de Louis XVI, parce que nous n'avons pas de principes²⁹ » — est d'autant

25. J.-J. Rousseau, *Du Contrat social*, L. IV, chap. 8, *O.C.*, t. III, p. 468.

26. Selon Sartre, la Terreur est parfaitement justifiée pour conserver la Fraternité révolutionnaire : « Je suis un partisan convaincu de la peine de mort pour raison politique. Un régime révolutionnaire doit se débarrasser de ses ennemis et je ne vois pas d'autre moyen que la mort car on peut toujours sortir de prison. Les révolutionnaires de 1793 n'ont pas assez tué et c'est la raison pour laquelle ils ont inconsciemment servi le retour à l'ordre de la Restauration. » Sartre parle de Mao dans *Actuel*, février 1973.

27. Carol K. Blum, « Rousseau's Concept of Virtue and the French Revolution », dans *Enlightenment Studies in Honour of Lester G. Crocker*, Cheney and Sons, Oxford, 1979, p. 47.

28. Loi du 22 Prairial, art. VIII, reproduite dans J.F. Fayard, *La justice révolutionnaire*, R. Laffont, 1987, p. 296.

29. M. Robespierre, « Sur le parti à prendre l'égard de Louis XVI », *Textes choisis*, t. II, p. 74.

plus inquiétant que Rousseau assigne au politique une source et une finalité morale, voire religieuse, la vertu, la régénération. Il ne lui suffit pas que le citoyen se conforme extérieurement aux lois afin de garantir sa vie et ses biens; il fustige au contraire, l'égoïsme éclairé du « raisonneur violent³⁰ » et exige l'amour ardent du patriote, dur aux étrangers mais bons aux gens avec qui il vit, la petite communauté fusionnelle animée par une même conscience, un « moi commun » et une même volonté, une « volonté générale ». Il ne s'agit pas seulement d'empêcher les individus de se nuire et donc de conserver l'humanité sans la régénérer; il faut, tout au contraire, que l'homme naturel se dépouille de ses attachements spontanés, particuliers, pour renaître citoyen compatissant et secourable au malheur de ses frères, partie vouée au bonheur public avant de poursuivre sa conception particulière au Bien. L'homme n'est pas fait pour vivre dans de vastes ensembles urbains soudés par la seule froideur impersonnelle d'interdictions légales mutuellement consenties, « ensembles pratico-inertes » privés de tous liens affectifs et transcendants. Dans leur frénésie prométhéenne, les mégalo-poles modernes ignorent les besoins psychiques d'une véritable communauté de destin et de volonté. À l'encontre de la grande société des individus bardés de droits et tendus vers l'efficacité économique, il faut donc restaurer la *Gemeinschaft* traditionnelle laminée par « le progrès ». À rebours du génie individualisant de la modernité, la nécessaire repolitisation de la liberté implique une certaine retribalisation, la reconstitution d'un nouvel espace public où chacun peut voir ses compatriotes et être vu par eux.

Paradoxalement, Rousseau, nostalgique de la chaude intimité des origines, soucieux d'en retrouver l'équivalent moderne par le suprême artifice de la *vertu*, réinjecte dans la téléologie politique une conception positive du Bien, voire une visée eschatologique, qui ne peut pas ne pas entrer en conflit avec les théories contractualistes, essentiellement déontologiques : le droit de commander dérive des droits logiquement antérieurs des individus; les droits de chacun étant protégés par la puissance publique, l'individu peut librement poursuivre sa conception du Bien; en principe, l'État demeure neutre vis-à-vis les différentes théories du Bien, à tout le moins des « full theories of the good » (Rawls). En vertu de ses prémisses individualistes, le jusnaturalisme moderne dissocie l'inévitable pluralisme qui s'attache à la visée du Bien (c'est-à-dire à la réconci-

30. Voir R. Masters and C. Kelly, « Rousseau's *Social Contract*, The Common Good, and the Guilty », (*Études sur le Contrat social / Studies on the Social Contract*, Ottawa, Association nord-américaine des études Jean-Jacques Rousseau, 1989).

liation de la vertu et du bonheur) et l'évitement du *summum malum* de la mort violente à quoi se ramène l'office propre de l'État. Pour ne pas heurter la légitime diversité des conceptions du Bien, l'État doit s'abstenir d'épouser l'une d'entre elles et, fort d'un consensus spontané quasi unanime face à la mort, se contenter, pour éviter le pire, de protéger les droits de chacun. L'État libéral moderne tend vers une sorte de politique négative³¹, une neutralisation du politique selon Schmitt, un État minimal selon Nozick. C'est précisément contre cette dérive que Rousseau s'insurge et, à sa suite, la révolution dans sa phase radicale.

En effet, Rousseau assigne à la politique une portée maximaliste, une mission régénératrice, émancipatrice, libératrice et, quoi qu'il en ait, fournit ainsi à la révolution, au sens moderne du terme, son ambition fondatrice. Bien qu'il ne soit pas un « system denker », il a développé d'une manière fort conséquente l'anthropologie et la philosophie de l'histoire accordée à sa politique.

La dénaturation positive qu'exige l'avènement du citoyen-patriote riposte à la dénaturation négative de l'histoire et celle-ci s'appuie à son tour sur une conception de la nature humaine comme *perfectibilité*. Cette « anthropologie négative³² » de l'homme comme nature sans nature fixe rend possible à la fois la déchéance et le progrès de l'histoire mais aussi la radicale ré-appropriation historique de l'homme par lui-même car sa nature ne le prédétermine à aucun destin irréversible. L'homme n'est pas, comme l'animal, emmuré dans ses déterminations naturelles, orienté *ad unum* par la rigidité de son instinct. Il est capable de novation historique et c'est dans l'histoire qu'il actualise les virtualités de sa nature. Être perfectible, l'histoire eût pu être autre. Par un « funeste hasard », on le sait, le mal est entré dans le monde par la rencontre d'un « imposteur » et la crédulité d'une foule imbécile qui a transformé ainsi le fait de la possession en propriété légitime. Mais rien n'interdit, en principe, que

31. J. Hersch conclut ainsi son « Essai de paraphrase anachronique et inactuelle » des trois questions de Kant : « Bien plutôt qu'un reflet du rationalisme optimiste des Lumières, la pensée de Kant me paraît être, au sens où l'on parle de « théologie négative », une « philosophie négative », ascétique et allusive de l'absolu dans la condition humaine ». *Savoir, faire, espérer : les limites de la raison*, Publications des facultés universitaires Saint-Louis, 1976, t. I, p. 367. Dans le même esprit, on pourrait parler d'une « politique négative » qui renonce à la folle prétention de dire et de faire la vérité et le bien absolus et espère seulement s'en approcher dans l'incertitude et le doute.

32. Telle est l'expression de J. Starobinski pour désigner l'effort de Rousseau pour décrire l'homme dépouillé de tous les artifices de la culture dans le second *Discours. La transparence et l'obstacle*, NRF, 1971, p. 361.

l'homme ne puisse recommencer cette histoire mal enclenchée. Parfaitement adapté à son milieu de vie, il aurait pu, c'est le cas de le dire, vivre sans histoire. Il aurait pu, il peut donc encore faire une autre histoire, s'il le veut. Selon cette conception artificialiste et volontariste du politique, ne pourrait-il pas envisager de se transformer radicalement à partir d'une action révolutionnaire? Certes, la perfectibilité appelle une action de l'humanité sur elle-même qui n'implique pas nécessairement le projet révolutionnaire mais elle n'exclut pas non plus la visée utopique de l'avènement d'un homme nouveau à partir de l'avènement d'une société nouvelle. La nature humaine, désubstantialisée, défatalisée, et pour ainsi dire anéantie, est toujours ouverte à de nouvelles évolutions, disponible pour des mutations dont nul ne peut tracer a priori les limites exactes. Dans ces conditions, il est tentant d'opposer à la dénaturation négative héritée du passé une dénaturation positive, une re-naturation, une régénération à la mesure de sa déchéance. L'essentielle indétermination de cette « nature humaine » permet à la fois une extrême sévérité dans l'appréciation de la décadence et, en principe, une extrême espérance quant à la possibilité d'accomplir sa véritable destinée.

D'un point de vue systématique, l'écueil qui guettait le naturalisme d'Aristote était la justification de l'esclavage et du rôle traditionnel dévolu aux femmes en regard des nécessités liées à la transmission et à la conservation de la vie; l'écueil du volontarisme radical de Rousseau était au contraire, l'impatience devant toute positivité finie, le perfectionnisme utopique qui, à la limite, conduit à la manipulation et à la terreur. Le mythe moderne de *la Révolution* totalement régénératrice est impensable dans le cadre du cosmos des Anciens. La révolution ou plutôt *les* révolutions³³ qui amènent au sommet de la hiérarchie sociale de nouveaux titulaires du pouvoir ne connotent aucune présomption de progrès et encore moins de mutation qualitative de l'espèce. Rousseau, de son côté, ne pense guère le passage de la société déchue à la société régénérée; il redoute même la révolution. Il met néanmoins en place les concepts-clés qui fourniront aux révolutionnaires leurs assises doctrinales : per-

33. Il est significatif qu'Aristote traite *des* révolutions et non de *la* révolution. Aristote ne conçoit pas, comme Polybe, « l'idée du cycle déterminé que les affaires humaines parcourent à l'image de la révolution des astres ». Voir Georges D. Contogiorgis, *La théorie des révolutions chez Aristote*, LGDJ, 1973, p. 157. Faut-il ajouter que sa philosophie exclut tout à fait l'assimilation de la révolution et du progrès et, a fortiori, l'idée de *la* régénération au sens de la création d'un homme nouveau. Voir l'essai de M. Ozouf, « Régénération », dans *Dictionnaire critique de la révolution française*.

fectibilité, dénaturation positive, souveraineté de la nation, volonté générale, vertu, etc. Il n'est donc pas fortuit que l'œuvre à laquelle Rousseau a travaillé le plus soit précisément un traité d'éducation : la perfectibilité implique l'éducabilité. Sa pensée politique exige également de l'individu une sorte de conversion morale, un recentrement sur un nouveau moi, le « moi commun ». Morale et politique forment un tout : il faut moraliser la politique en même temps que politiser la morale. Enfin et surtout, éducation et politique sont si étroitement associés qu'il convient plutôt de parler avec M. Revault d'Allonnes d'une « pédagogisation » de la politique³⁴.

Dans le passage de la théorie à la pratique nous disposons donc là de la médiation par excellence. Le précepteur de l'*Émile*, le législateur, puis le gouvernement du *Contrat social* s'appliquent à façonner ou à remodeler l'homme naturel pour en faire un citoyen vertueux. Les jacobins communient dans le même projet politico-éducatif et s'efforcent d'en préciser les institutions. Les nombreux projets d'éducation nationale de l'époque procèdent de la même inspiration³⁵. Le Chalotais, par exemple, la résume parfaitement dans des termes quasi rousseauistes :

Nier la force de l'éducation, c'est nier contre l'expérience la force des habitudes. Que ne pourrait point une institution formée par les lois et dirigée par des exemples! Elle changerait en peu d'années les mœurs d'une nation entière. Chez les Spartiates elle avait vaincu la nature elle-même. Il y a un art de changer la race des animaux; n'y en aurait-il point pour perfectionner celle des hommes³⁶.

Une aussi vaste entreprise soulève des difficultés considérables, voire insolubles et, de proche en proche, retentit sur la finalité elle-même. Quels peuvent-être les moyens adéquats à une fin illimitée, donc intrinsèquement utopique? Avant les révolutionnaires, Rousseau a bien senti la gravité du problème et esquissé des conclusions qui insinuent le doute sur les principes eux-mêmes. L'ambition régénératrice n'excède-t-elle pas non seulement les ressources du politique mais sa fin même? L'espèce de « révolution culturelle » qu'envisage Rousseau ne déborde-t-elle pas infiniment la fonction propre du politique? La Terreur ne serait-elle

34. M. Revault d'Allonnes, « Rousseau et le jacobinisme : pédagogie et politique », A.H.R.F., oct.-déc. 1978; du même auteur et F. Brunel, « Jacobinisme et libéralisme », *Dix-huitième siècle*, n° 14, 1982.

35. Voir B. Baczko, *Une éducation pour la démocratie*. Textes et projets de l'époque révolutionnaire, Garnier, 1982.

36. Cité dans M. Revault et d'Allonnes, « Le jacobinisme ou les apories du politique », *Revue française de science politique*, n° 4, 1986, p. 520.

pas bien davantage qu'un échec circonstanciel le fruit amer d'un vice de principe, la suite fatale d'une « category mistake »? Aucune politique, même révolutionnaire, ne pouvait réaliser l'*eschaton* religieux de la régénération.

La finale de l'*Émile* équivaut peut-être à la reconnaissance d'une impasse : on voit mal comment Émile incarne l'idéal du citoyen; Sophie devient coquette et infidèle; bref, le roman s'achève sur un échec. On sait que Rousseau avait songé à donner une suite dans laquelle les époux se seraient réconciliés et auraient finalement connu la sagesse et le bonheur. Nous ne disposons que de courts fragments et le titre, *Les solitaires*, donne à penser que le salut politique est impossible.

Dans le *Contrat social*, Rousseau avoue : « Il faudrait des Dieux pour donner des lois aux hommes; [...] il faudrait que l'effet pût devenir cause, que l'esprit social qui doit être l'ouvrage de l'institution présidât à l'institution même et que les hommes fussent avant les lois ce qu'ils doivent devenir par elles; [...] Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de changer, pour ainsi dire, la nature humaine³⁷ ». Il faudrait mais, dans les faits, effacer « la primauté des sentiments de la nature », engendrer le citoyen authentique est un objectif irréalisable : « L'institution publique n'existe plus et ne peut plus exister parce qu'où il n'y a plus de patrie, il ne peut plus y avoir de citoyens. Ces deux mots *patrie* et *citoyen* doivent être effacés des langues modernes³⁸ ». Le passage de la corruption à la régénération est un problème insoluble car il faudrait inverser l'ordre même des causes et des effets. Si l'homme n'est pas nature mais liberté, cette liberté ne peut non plus s'affranchir complètement des pesanteurs de la nature en sorte qu'il se recrée lui-même à partir du seul idéal moral d'autonomie. Dans le langage de Kant, l'homme reste rivé à la finitude et méchant car il ne peut extirper en lui le mal radical (qui n'est que la transposition philosophique du mythe du péché originel).

La fiction d'un législateur doué d'une clairvoyance quasi-divine et d'une morale douteuse (il manipule les hommes comme des objets) n'est-elle pas une manière ironique de frapper d'utopisme la nouvelle genèse de l'homme par lui-même? Quant au gouvernement, il apparaît davantage comme la menace fatale de l'usurpation que la médiation efficace de la réalisation de l'idée de l'État. Dans l'effectivité de l'his-

37. J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, L. II, chap. 7, O.C., t. IV, pp. 381, 383.

38. J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, L. I, O.C., t. IV, p. 250.

toire, le gouvernement n'est jamais que mensonge et imposture, le masque de la domination d'une faction.

Tout se passe donc comme si après avoir dénoncé avec véhémence le Mal, Rousseau n'avait ouvert un instant la voie d'un Salut que pour la refermer aussitôt, comme pris de vertige devant la démesure de la tâche. Si les révolutionnaires avaient prêté attention à la négation enveloppée dans l'affirmation (« il faudrait »...) auraient-ils persisté à vouloir « créer [en l'homme], pour les choses morales, un instinct rapide qui, sans le secours tardif du raisonnement, le portât à faire le bien et à éviter le mal?³⁹ ». Auraient-ils tenté d'opérer une entière régénération et, si je peux m'exprimer ainsi, de « créer un nouveau peuple?⁴⁰ » Auraient-ils tranquillement affirmé : « Il faut, pour ainsi dire recréer le peuple qu'on veut rendre à la liberté?⁴¹ ».

Les révolutionnaires, on le sait, n'ont guère le sens de l'humour qui réintroduit dans l'essentielle relativité des affaires humaines la salutaire distance critique qui les arrache à l'absolu. Avec son terrible sérieux, implacable, Robespierre défend à la Convention le système d'éducation commune préconisé par le plan Lepeletier : « Citoyens, c'est l'imagination qui pose ordinairement les bornes du possible et de l'impossible; mais quand on a la volonté de bien faire, il faut avoir le courage de franchir ces bornes⁴² ». On a bien vu ce que cela pouvait signifier. La révolution n'a pas créé un homme nouveau. Cependant, des milliers de Français auront été sacrifiés sur l'autel de l'utopie.

Jean Roy
Université de Montréal

-
39. M. Robespierre, « Sur les rapports des idées morales et religieuses... », dans *Textes choisis*, t. III, p. 168.
40. Cité dans M. Revault d'Allones, art. cit. p. 522.
41. Billaud-Varenne cité dans L. Jaume, « Le public et le privé chez les Jacobins (1789-1794) », *Revue française de science politique*, 2, 1987, p. 243.
42. M. Robespierre, Discours à la Convention, 13 août 1793. Cité par Myriam Revault d'Allones, « Rousseau et le jacobinisme : pédagogie et politique ». *Annales d'histoire de la révolution française*, octobre-décembre, 1978, p. 603.