

84
PUBLICATIONS DE L'UNIVERSITÉ DE DIJON
XXX

*
ÉTUDES
SUR LE *CONTRAT SOCIAL*
DE
JEAN-JACQUES ROUSSEAU!

ACTES DES JOURNÉES D'ÉTUDE TENUES A DIJON
LES 3, 4, 5, ET 6 MAI 1962



SOCIÉTÉ LES BELLES LETTRES
95, BOULEVARD RASPAIL
PARIS-VI^e
1964

ÉTUDES SUR LE CONTRAT SOCIAL
DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU

1437
—

1548

4° Z
2837
(30)

ÉTUDES SUR LE CONTRAT SOCIAL
DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Handwritten notes in pencil, including a large flourish and some illegible scribbles.

1837
100

PUBLICATIONS DE L'UNIVERSITÉ DE DIJON
XXX

ÉTUDES
SUR LE *CONTRAT SOCIAL*
DE
JEAN-JACQUES ROUSSEAU

ACTES DES JOURNÉES D'ÉTUDE
ORGANISÉES A DIJON
POUR LA COMMÉMORATION
DU 200^e ANNIVERSAIRE DU *CONTRAT SOCIAL*

SOCIÉTÉ *LES BELLES LETTRES*
95, BOULEVARD RASPAIL
PARIS-VI^e
1964

PUBLICATIONS DE L'UNIVERSITÉ DE DIJON
XXX

ÉTUDES
SUR LE CONTRAT SOCIAL
DE
JEAN-JACQUES ROUSSEAU



ACTES DES JOURNÉES D'ÉTUDE
ORGANISÉES À DIJON
POUR LA COMMÉMORATION
DU 300^e ANNIVERSAIRE DU CONTRAT SOCIAL

SOCIÉTÉ DES ÉDITIONS LAROUSSE
15, RUE CAUMONT LAFAYETTE
PARIS-1^{er}
1954

LES JOURNÉES D'ÉTUDE SUR LE *CONTRAT SOCIAL*
ONT ÉTÉ TENUES A DIJON
LES 3, 4, 5, ET 6 MAI 1962

SOUS LES AUSPICES DE LA FACULTÉ DE DROIT
ET DES SCIENCES ÉCONOMIQUES
ET DE LA FACULTÉ DES LETTRES ET DES SCIENCES HUMAINES
DE L'UNIVERSITÉ DE DIJON

ET

SOUS LE HAUT PATRONAGE
DE M. LE MINISTRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE
ET DE M. LE MINISTRE DES AFFAIRES ÉTRANGÈRES

LES JOURNÉES D'ÉTUDE SUR LE CONTRAT SOCIAL
ONT ÉTÉ TENUES À DIJON
LES 3, 4, 5 ET 6 MAI 1963

SOUS LE PATRONAGE DE LA FACULTÉ DE DROIT
ET DES SCIENCES ÉCONOMIQUES
ET DE LA FACULTÉ DES LETTRES ET DES SCIENCES HUMAINES
DE L'UNIVERSITÉ DE DIJON

ET

SOUS LE HAUT PATRONAGE
DE M. LE MINISTRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE
ET DE M. LE MINISTRE DES AFFAIRES ÉTRANGÈRES

ALLOCUTION INAUGURALE DE M. LE RECTEUR MARCEL BOUCHARD

En ma double qualité de Recteur de l'Académie universitaire et de président de l'Académie des sciences, arts et belles lettres de Dijon, il m'appartenait sans doute de vous souhaiter la bienvenue et d'ouvrir le colloque que M. le doyen de la Faculté de droit et M. le doyen de la Faculté des lettres ont organisé pour commémorer le deuxième centenaire de la publication du *Contrat social*. Il leur a paru que pour fixer le lieu de vos conférences le choix de cette ville et de cette université s'imposait par une nécessité de convenance, quoique Rousseau n'ait jamais manifesté beaucoup d'attachement à notre province ni cherché ou même simplement saisi les occasions de nouer commerce avec ses habitants. Il ne se dérangea pas en 1750 pour recevoir son prix et délivra au sieur Tardy, receveur des décimes à Dijon, procuration pour le retirer à la séance solennelle du 23 août. Quelques années plus tard, lorsque par une lettre datée précisément du 3 janvier 1762, le président De Brosses le sollicita de rédiger les remontrances du Parlement de Bourgogne en promettant de fournir les matériaux tout prêts en sorte qu'il ne manquât plus que le style et la monture nécessaire pour les assembler, Rousseau se récusa, si flatteuses et si pressantes que fussent les instances du président « Je n'hésite pas, écrivait celui-ci, à vous proposer cet emploi, glorieux par lui-même, digne de votre noble liberté et de cette éloquence que vous n'employez qu'aux avantages de l'humanité dont la magistrature cherche à maintenir les droits par l'exacte observation des lois. Je ne doute pas que des considérations si puissantes sur une âme de votre trempe ne vous déterminent à concourir avec un corps respectable et zélé pour le bien de sa patrie. Elle doit vous être chère à vous-même cette patrie qui, la première, a connu vos talents et leur a rendu justice, que vous devez regarder comme le berceau de votre réputation. »

Cet argument pouvait émouvoir Rousseau, s'il s'était senti attaché à Dijon par la reconnaissance, s'il avait été homme à mettre sa plume au service de l'aristocratie parlementaire et surtout s'il n'avait été occupé de soins plus importants au moment de lancer, en publiant *l'Emile*, la fameuse profession de foi du vicaire savoyard qui allait déchaîner contre lui les foudres des parlements du royaume. Mais il est bien vrai que si Rousseau s'est peu soucié d'entretenir des relations avec la ville qui fut le berceau de sa gloire, c'est incontestablement, comme le remarquait le président De Brosses, à des Dijonnais, plus précisément à quelques académiciens chargés d'organiser le concours de 1750 et de présenter le rapport sur les prix qu'il doit sa réputation. Et je crois bien ne pas exagérer en avançant que ces membres obscurs d'une compagnie qui soutenait son existence languissante par ses revenus plus que par son prestige ont fait beaucoup plus encore que de donner l'élan à la renommée de Rousseau ; ils l'ont révélé à lui-même, ils lui ont donné conscience de sa vocation, ils ont pour ainsi dire accouché son génie. Au bohème impatient de s'élever de son obscurité, de percer vers la renommée et vers la fortune et qui essayait de toutes les voies, de la poésie, du théâtre, de la musique, de la protection des femmes, du secrétariat des financiers, de l'amitié des gens de lettres, il ont ouvert et découvert en proposant le concours de 1750 non pas seulement sa vocation de penseur, mais le principe qui contient en germe toute sa philosophie et qui exprime ce qu'il y a de profond dans sa nature comme dans les sentiments de son cœur ; en couronnant le *Discours*, en provoquant par leurs suffrages sa publication, en consacrant publiquement le mérite de Rousseau et en l'engageant à suivre le cours de ses succès, ils ont décidé de sa carrière. Certes ce serait leur accorder trop d'honneur que de porter à leur compte l'immense retentissement du *Discours*. L'habile publicité du *Mercur*, la controverse qui opposa Rousseau au roi de Pologne et à d'autres contradicteurs, enfin et avant tout l'éloquence enflammée du *Discours* lui-même contribuèrent plus efficacement que le rapport de l'académicien Gelot à remuer l'opinion publique ; le jugement du président De Brosses n'en demeure pas moins profondément vrai dans tous ses termes et justifie le choix des organisateurs de ce congrès. Aux yeux de la postérité la mémoire de Rousseau est attachée à la ville de Dijon et particulièrement à son académie.

Je n'hésiterai pas à ajouter comme une remarque importante que l'histoire du premier discours, les circonstances qui intéressaient Rousseau à la question mise au concours par l'Académie de Dijon,

l'objet de ses invectives contre les lettres et les arts rappellent, si l'on met à part l'illumination soudaine qui terrassa ce nouveau saint Paul dans le bois de Vincennes, l'histoire de tous ses ouvrages postérieurs et en éclairent le sens et la portée. Et nous observons tout d'abord à propos du *Discours* que Rousseau ne traitait point ce que nous appellerions aujourd'hui un sujet académique, offert aux rhéteurs de tous les temps et de tous les pays, indifférent à la vie de son siècle, mais qu'il intervenait dans une querelle ouverte et d'actualité lorsque répondant au cri triomphal de Voltaire : « O l'heureux temps que ce siècle de fer », aux plaidoyers des économistes en faveur du luxe producteur de richesse et stimulant de l'industrie humaine, aux efforts du gouvernement royal pour établir des manufactures, pour développer le commerce, pour réformer l'agriculture et pour encourager la consommation des biens, il se joignait au parti qui à la dépravation des mœurs inséparable de la politesse des manières et des commodités ou des plaisirs de la vie préférait l'innocence et la simplicité des anciens temps. Ce parti rencontrait beaucoup de faveur surtout dans les provinces et parmi les petites gens qui se vengeaient de leur médiocrité en censurant et en méprisant les vices des grands et la corruption de la cour ; il comprenait beaucoup d'ecclésiastiques et de théologiens qui continuaient à détester le luxe, l'abus des satisfactions accordées aux sens et l'usure, et la preuve que Rousseau n'étonnait pas en soutenant cette cause c'est que deux de ses concurrents sur un total de treize s'en étaient également déclarés les champions.

Pourquoi l'a-t-il épousée avec tant d'ardeur puisqu'il ne s'agissait point pour lui de se signaler par un brillant et ingénieux paradoxe ? C'est qu'elle répondait à ses aspirations profondes. Parvenu au milieu du chemin de la vie, déçu dans ses espérances de prospérité, découragé ou irrité par ses échecs et ses déboires, tourmenté par le sentiment de sa déchéance morale, par le remords des fautes qu'il avait commises sans scrupule, écœuré par le vide d'une existence qui s'agitait sans but, mais d'autre part vexé par l'orgueil des grands, par la suffisance des riches, par les jalousies des auteurs, dépité de sa gaucherie de timide qui dans le monde le rendait plus ridicule que les sots, il s'est tourné avec regret vers un passé chimérique où entraient ses souvenirs d'enfance, l'image de sa chère Genève idéalisée par les brumes de l'éloignement, les lieux communs de la littérature latine sur la vertu des temps héroïques de Rome, l'idée à la fois païenne et chrétienne que l'âge d'or ou l'Eden se trouvent, au moins en ce qui concerne l'existence terrestre, non pas devant nous mais derrière nous et

qu'entraînés sur une pente irrésistible nous roulons de crime en crime et de malheur en malheur. En même temps, par une association injuste selon l'ordre de la raison mais naturelle selon la logique du sentiment il attaquait la société policée, les arts, la littérature parce que ni la république des lettres, ni les coteries mondaines ne lui avaient accordé la place éminente que méritaient ses talents et que revendiquaient ses ambitions. Ces déceptions, ces rancunes et ces colères s'expriment dans l'éloquence passionnée du *Discours*.

Mais il est un point sur lequel on ne saurait trop attirer l'attention et qui parfois échappe aux critiques. Rousseau affirme et s'applique à démontrer non pas seulement que le rétablissement des sciences et des arts c'est-à-dire cette résurrection de l'antiquité gréco-romaine, cette éclosion de découvertes scientifiques et cet épanouissement de pensée que nous désignons sous le nom de Renaissance, n'a point épuré les mœurs, mais que par une sorte de fatalité de leur nature le progrès des sciences et des arts ne saurait rien ajouter à notre félicité et détruit infailliblement la religion et la vertu. A ses yeux et pour reprendre ses propres termes, « l'état sauvage est la véritable jeunesse du monde ; tous les progrès ultérieurs ont été, en apparence, autant de pas vers la perfection de l'individu, et en réalité, vers la décrépitude de l'espèce ». Mais on aurait tort de conclure de ces vues théoriques, comme on l'a fait trop souvent, qu'il nous propose de revenir à la barbarie primitive, à l'état d'innocence et de félicité dont nous sommes déchus et de remonter en quelque sorte le cours du progrès. Tout au contraire il estime que nous éloignons de l'âge d'or par un mouvement irréversible et que la société irrémédiablement corrompue ne saurait recouvrer la virginité de sa jeunesse. On ne saurait inventer de plus sottise critique de son système que la comédie des philosophes où Palissot le représentait ccurant à quatre pattes et broutant des laitues, car tout son raisonnement dément cette extravagance. La conclusion de son discours, très sage et très modérée au fond sous la véhémence de l'expression, c'est qu'il faut peu d'étude et peu de science pour remplir nos devoirs, pour connaître la vertu et pour écouter la voix de la conscience dans le silence des passions ; c'est aussi que la vie honnête et pure des humbles, leurs joies simples et innocentes sont dignes d'être recherchées, enviées et admirées autant et plus que les grands talents, les raffinements de la politesse, les artifices de la société, les plaisirs décevants, les faux brillants et la dépravation des favoris de la fortune.

L'intérêt de ce discours, du *Discours* qui fut écrit pour l'Académie de Dijon et qui reste son plus beau titre de gloire, c'est qu'il éclaire toutes les œuvres philosophiques de Rousseau et qu'il en facilite l'interprétation. Non seulement elles le continuent par une logique inflexible, mais elles semblent le répéter dans ses caractères et dans son histoire. Toutes se rapportent à des discussions d'actualité, à des événements et à des questions qui agitaient l'opinion publique. Il y a une correspondance entre le *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* et l'âpre lutte engagée par Machault contre l'égoïsme des privilégiés, contre leur prétention de posséder leurs biens et leurs prérogatives par un droit antérieur et supérieur à celui de l'Etat. *La Lettre à d'Alembert* intervient à propos du théâtre de Genève dans les discussions depuis longtemps engagées sur la moralité de la comédie et sur l'indignité ou la dignité des comédiens. L'année même où parut *l'Emile*, en 1762, les maisons des Jésuites étaient mises sous séquestre, mais bien auparavant leur puissance paraissait ébranlée, on critiquait le programme et la méthode de leurs études, on leur reprochait de n'enseigner rien autre chose que le latin et la rhétorique, on s'inquiétait de l'influence qu'ils exerçaient sur la jeunesse et l'on proposait des réformes de l'éducation ou des systèmes pédagogiques fondés sur de nouveaux principes raisonnables et philosophiques. Quant au *Contrat social* il est exactement contemporain des désordres et de l'agitation que la guerre de Sept Ans porta au comble, des querelles qui mettaient aux prises le pouvoir royal de plus en plus affamé d'argent et d'autre part les Parlements et les Etats provinciaux de plus en plus obstinés à n'en point laisser prendre aux ordres privilégiés et enhardis à désobéir par la faiblesse à laquelle le monarque se trouvait réduit par le dénuement de ses finances. Pour assurer leur défense, pour gagner l'opinion publique ils invoquaient dans leurs remontrances les lois constitutives de l'Etat, les devoirs du souverain, le principe et les limites de son autorité, le droit des peuples, les théories de Montesquieu sur le gouvernement monarchique et ces déclarations passionnées, parfois éloquentes, dont l'écho retentissait bien au delà de l'enceinte des cours souveraines, invitaient les sujets à examiner curieusement l'étendue de leurs obligations et de leurs libertés et parfois les raisons qui exemptaient les privilégiés de la loi commune. Rousseau du moins ne laissait pas d'être informé de ces bruyantes querelles et de ces déclamations politiques, car même quand il se confinait dans la retraite et la solitude de Montmorency les voix et les bruits du siècle parvenaient jusqu'à lui. Ainsi il n'est

pas jusqu'au *Contrat social* qui malgré son caractère abstrait et général ne touche à l'actualité. C'est peut-être parce que ces rapports n'apparaissent pas d'abord très visiblement que le livre ne souleva pas de scandale et jusqu'à la Révolution n'obtint qu'un médiocre succès.

Cependant le discours couronné par l'Académie de Dijon suggère des réflexions plus importantes et plus utiles pour la juste interprétation des œuvres qui l'ont suivi. Intervenant dans des questions depuis longtemps rebattues par les moralistes et les théologiens et qui divisent encore ses contemporains, Rousseau les résout et les tranche en développant par sa puissante et irrésistible logique le principe fondamental de son système c'est-à-dire que l'homme naît bon et heureux et que la société le corrompt et le rend misérable. Mais bien que la véhémence de ses regrets ait parfois donné lieu à méprise il propose sa théorie comme une explication des choses et comme un jugement sur les choses, non pas du tout comme un conseil ou comme un précepte de conduite. C'est ainsi qu'il faut entendre le *Discours sur les origines de l'inégalité parmi les hommes*, provoqué quatre ans après le premier par un nouveau concours de l'Académie de Dijon et où Rousseau développe et approfondit sa pensée en l'appliquant à la politique. Considérées isolément, beaucoup de ses réflexions, celle-ci par exemple « que les fruits sont à tous, et que la terre n'est à personne » sembleraient hardies et subversives de l'ordre établi ; en réalité cette prétendue hardiesse inspirée de Pascal et que Pascal avait directement ou indirectement prise à saint Augustin et toutes celles qu'on s'est plu à relever apparaissent dans leur juste signification dès qu'on suit le fil du *Discours*. Rousseau entend seulement décrire telles qu'il les imagine les étapes de l'histoire des hommes et expliquer comment ils se sont progressivement éloignés de l'état de nature dans lequel bornés aux pures sensations et ne désirant que la satisfaction de leurs appétits ils vivaient libres, égaux, heureux, en véritables animaux, par quelle fatalité l'invention des arts, des lumières de plus en plus étendues, la découverte de l'agriculture, les premiers efforts de l'industrie, la production de richesses, l'intérêt, de nouveaux besoins les rendirent dépendants les uns des autres, les rapprochèrent en sociétés, établirent d'abord la loi et le droit de propriété qui firent des riches et des pauvres, ensuite des magistratures qui firent des puissants et des faibles, enfin des pouvoirs arbitraires qui firent des maîtres et des esclaves. En fait le *Discours sur l'inégalité* raconte la genèse du contrat sur lequel reposent la société et l'Etat, des formes qu'il revêt dans les différents gouvernements, des

obligations qui en découlent pour les citoyens et de leurs limites. Mais Rousseau se garde bien de réclamer qu'on abolisse la société, cause de tous les maux, ni qu'on revienne à l'innocence du bon sauvage désormais perdue sans retour. Pas davantage quand dans la *Lettre à d'Alembert* il reprend en un terrible et véhément réquisitoire les censures traditionnelles de l'Eglise contre la comédie et contre les comédiens il n'espère ni ne souhaite obtenir l'abolition des spectacles dans les pays qu'ils ont déjà corrompus. Il s'agit seulement d'empêcher que la vertueuse et heureuse Genève soit gangrenée par l'établissement d'un théâtre. On peut faire des réflexions semblables à propos de *l'Emile* où il faut voir un roman d'éducation ou, si l'on préfère, un modèle inimitable parce qu'il suppose des conditions à peu près impossibles à réaliser dans leur perfection, en tous cas un exemple que l'on ne saurait généraliser, car on voit mal comment subsisterait la société si la moitié de ses membres était constamment occupée à éduquer l'autre. Cette distance que l'Académie de Dijon a reconnue dès l'abord entre les vues théoriques de Rousseau et leur application pratique nous aide à comprendre pourquoi Rousseau ne s'est pas flatté de l'illusion que l'on pouvait bâtir une république idéale fondée sur les principes exposés dans son *Contrat social*. Il avertit lui-même son lecteur que ces principes ne conviennent qu'à une cité très petite « où il n'y a point de luxe, peu de richesses et peu d'affaires » c'est-à-dire à sa chère Genève. La même sagesse, éclairée par les déceptions qu'il éprouva de la conduite de ses concitoyens, lui inspira sans doute les jugements sur le gouvernement républicain que l'on a regardés comme un repentir du *Contrat social* et comme le désaveu de ses idées¹ : « S'il y avait un peuple de dieux, il se gouvernerait démocratiquement. Un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes. » ou encore : « Voici, dans mes vieilles idées, le grand problème en politique que je compare à celui de la quadrature du cercle en géométrie : trouver une forme de gouvernement qui mettra la loi au-dessus de l'homme. Si cette forme est trouvable, cherchons la... Si malheureusement elle n'est pas trouvable, et j'avoue ingénument que je crois qu'elle ne l'est pas, mon avis est qu'il faut passer à l'autre extrémité et mettre tout d'un coup l'homme autant au-dessus des lois qu'il peut l'être ; par conséquent établir le despotisme arbitraire et le plus arbitraire qu'il est possible. »

1. C'est apparemment le sentiment de M. Gaxotte dans sa très belle et très pénétrante étude du siècle de Louis XV. Mais il me semble que chez Rousseau la violence de langage et la hardiesse des idées s'allient fort bien à la prudence et à la sagesse dans l'application pratique.

Est-ce à dire que nous devons considérer les ouvrages de Rousseau et tout particulièrement les deux monuments de sa pensée politique que sont le *Discours sur les origines de l'inégalité parmi les hommes* et le *Contrat social* comme de simples vues de l'esprit et comme des raisonnements chimériques ? Non pas sans doute, car s'il reconnaît les faits, s'il les accepte, s'y conforme et s'efforce de les expliquer, il les juge aussi. S'il se résigne à cette dégradation de l'homme qu'entraîne le commerce des hommes et à la nécessité de contenir ses passions par des lois, il ne considère pas avec indifférence toutes les sociétés et tous les gouvernements, car il distingue dans la corruption des mœurs, dans l'inégalité des citoyens, dans le despotisme du souverain non pas seulement des degrés en nombre infini mais une prodigieuse diversité, et il choisit les sociétés et les gouvernements qui assurent le plus de garanties à la liberté et le moindre écart entre les conditions. Quant aux autres on sait avec quelle éloquence passionnée il en a dénoncé l'ignominie et qu'il termine son *Discours* en s'indignant « qu'une poignée de gens regorge de superfluités, tandis que la multitude affamée manque du nécessaire ». Des idées qui s'expriment avec cette force et qui remuent les passions sont des actes. C'était un acte aussi de rappeler dans le *Discours* qu'un pacte engage les gouvernements envers les citoyens aussi bien que les citoyens envers le gouvernement et de s'efforcer dans le *Contrat social* d'en définir les articles et d'en expliquer le mécanisme selon les diverses constitutions des Etats. Cette théorie du *Contrat* dont au seizième siècle les champions de la cause protestante et les prédicateurs de la Ligue s'étaient successivement réclamés pour légitimer la révolte, que le plus grand penseur qu'ait vu naître la Bourgogne, j'ai nommé Bossuet, avait vigoureusement combattue et réfutée dans sa polémique contre Jurieu, Rousseau certes ne l'a pas inventée, ni même révélée à ses contemporains, mais il l'a renouvelée et approfondie notamment en observant que le pacte social est le principe de l'existence du corps politique mais que l'autorité du gouvernement ne repose pas comme on le prétendait généralement sur une convention passée avec le peuple. De toute façon c'est dans son livre que cette théorie de philosophie politique a reçu son expression la plus achevée et la plus fortement pensée en même temps que la plus attachante parce qu'à travers les raisonnements généraux et abstraits on sent l'amour et les regrets et l'émotion contenue du citoyen de Genève pour la patrie de son enfance et de son cœur dont le souvenir demeure constamment présent dans ses méditations. Le *Contrat social* mérite

vraiment d'être compté parmi les grands livres qu'a enfantés le génie de l'homme et bien que son auteur ait visité Dijon en 1770 pour la première fois, je crois bien que c'est à Dijon, à son Université et à son Académie que revenait le privilège de célébrer en commémorant le deuxième centenaire de la publication du *Contrat social* un des grands événements de la littérature de tous les temps.

Ce qui doit me dispenser et me retenir de garder plus longtemps la parole c'est la leçon que donnèrent à Rousseau en 1754 les membres de l'Académie que j'ai l'honneur de représenter. Ils refusèrent son *Discours* non parce qu'ils en réprovaient les idées, non parce que la violence des termes les choquait, mais parce qu'ils le trouvaient trop long. C'est un écueil que je voudrais avoir évité. Permettez-moi seulement en terminant de souhaiter un heureux succès à vos travaux et vous exprimer le regret que j'éprouve d'être empêché de m'y associer, par des soins moins importants sans doute aux yeux du vieil universitaire que je suis, mais plus tyranniques et plus pressants.

DE LA PENSÉE POLITIQUE
DE ROUSSEAU

PREMIÈRE PARTIE

LES SOURCES
DE LA PENSÉE POLITIQUE
DE ROUSSEAU

PREMIÈRE PARTIE

LES SOURCES
DE LA PENSÉE POLITIQUE
DE ROUSSEAU

J.-J. ROUSSEAU INTERPRÈTE
DES INSTITUTIONS ROMAINES
DANS LE *CONTRAT SOCIAL*

par Jean COUSIN, Professeur à l'Université de Besançon

Quand on considère la longue liste des travaux d'exégèse consacrés au *Contrat social*, on ne laisse pas d'être doublement surpris, d'une part, en voyant le nombre élevé de publications qui traitent de ses sources récentes, mais passent sous silence ses inspirations lointaines, d'autre part, en constatant que l'interprétation donnée par Rousseau des institutions de Rome, dont la critique occupe près du quart de l'ouvrage, n'a fait l'objet d'aucune enquête. Sans doute Rousseau est-il en partie responsable de cette erreur de méthode, puisqu'il déclare lui-même qu'il n'est pas question de savoir « ce qui a été, mais ce qui doit être », et qu'il laisse entendre que son attitude n'est pas une attitude d'historien. Mais alors se pose la question de savoir pourquoi il a fait si largement appel à l'exemple de Rome, si cet exemple était inutile à sa démonstration. C'est, à notre sens, une grave erreur que de ne point prêter attention à ces longs chapitres « romains », car il est patent que l'image de Rome s'est imposée avec force à son esprit comme elle s'est imposée à l'esprit de tous les hommes qui ont parlé des institutions et des lois : Rome est partout présente dans les textes des juristes, des jurisconsultes, des politiques du Moyen Age, de la Renaissance, des temps modernes : Rousseau n'a pu échapper au mirage de la Ville, qui, dans l'ordre civil, a donné ses structures à l'Occident.

Donc, Rousseau et Rome. Nous ne nous poserons pas ici dès l'abord la question, quel qu'en soit l'intérêt, de savoir à quelles sources il a puisé ses informations et ses orientations ; ce qui importe, c'est qu'il a accepté sur cette cité des impressions et des idées et qu'il les a faites siennes, au point de raisonner sur elles comme sur une vérité assurée : il convient de voir ce qu'il en sait, ce qu'il en dit et ce qu'il en pense.

A l'entendre, « la plupart des choses que l'on débite » de son temps « sur les premiers temps de Rome sont des fables¹ ». Sans prendre garde qu'il risquait d'en ajouter, il soutient aussitôt que les noms de Rome et de Numa viennent du grec, que le premier signifie « force » et le second « loi », et il en conclut qu'il existe une sorte d'harmonie et presque de déterminisme créateur dans la liaison de ces noms et de l'histoire de la ville. Malheureusement, il commet deux erreurs manifestes : *Roma* n'a aucun rapport avec le grec *rômê*, ni Numa avec le grec *nomos*². Mais ces relations étymologiques, dignes d'un nominaliste, entraînent comme composantes dans l'image qu'il se faisait de la Rome traditionnelle, celle des soldats et des juristes, des conquérants et des législateurs, celle de la vertu. « Outre les maximes communes à tous, dit Rousseau, chaque peuple renferme en lui quelque cause qui les ordonne d'une manière particulière, et rend sa législation propre à lui seul... Les Arabes ont en principal objet la religion, les Athéniens les lettres, Carthage et Tyr le commerce, Rhodes la marine, Sparte la guerre et Rome la vertu ». Incontestablement, le mot de « vertu » revient souvent dans les textes latins ; il est l'un des ressorts de l'argumentation des orateurs, l'un des objets de la méditation des moralistes et Tite Live, entre autres, a tendu à faire de la *virtus* la qualité suprême du Romain, comme l'ont fait eux-mêmes les néo-stoïciens de la Renaissance, puis Montaigne, Corneille, et, plus tard, les écrivains du XVIII^e siècle, parmi lesquels Montesquieu tient la place que l'on sait.

Mais il faut s'entendre : s'il n'est pas contestable qu'en parlant de vertu les Romains ont eu en vue la vertu morale³, ils ont aussi donné au mot un sens qu'a repris Montesquieu et qu'avait déjà vu Aristote (*Pol.* III, 2) : « ce que j'appelle la vertu dans la république, dit en effet Montesquieu dans l'Avertissement du livre I de *l'Esprit des lois*, est l'amour de la patrie, c'est-à-dire l'amour de l'égalité ; ce n'est point une vertu morale ni une vertu chrétienne, c'est la vertu politique », ou encore : « l'homme de bien politique... est l'homme

1. *Contrat social*, IV, 4.

2. Le mot *Roma* est généralement reconnu comme étant d'origine étrusque : « Quelle apparence, dit Rousseau, que les deux premiers rois de cette ville aient porté d'avance des noms si bien relatifs à ce qu'ils ont fait ! ».

3. La valeur morale inclut la valeur militaire.

qui aime les lois de son pays et qui agit par l'amour des lois de son pays ». Ainsi la *uir* peut être, selon les aspects sous lesquels on la considère, l'actualisation ou mieux la forme achevée des qualités du *uir*, homme privé ou homme public.

La force, la loi, la vertu, tels sont donc les trois termes qui définissent dès l'abord dans la pensée de Rousseau l'identité de Rome ; tels sont ceux qui paraissent commander son jugement ; tels sont peut-être ceux qui, à l'arrière-plan de sa conscience politique, constituent les principes fondamentaux de son « contrat ».

*
**

C'est dans cette perspective que l'on a opposé la royauté, la république et l'empire, la tyrannie, la démocratie et la monarchie et qu'on a jugé les temps antiques. C'est aussi dans ces vues que Rousseau aborde l'examen des institutions politiques de l'époque royale à Rome et qu'il parle des assemblées primitives, des curies, des *décuries*, des *centuries*, pour établir entre ces mots et les réalités qu'ils désignent des liens significatifs.

Or, le mot de *curie* est obscur ⁴ et les étymologistes restent interdits ; mais ils n'admettent pas que les termes de *décurie* et de *décurion* soient en relation avec *curie* : *décurie* se rattache en effet à *decem*, comme *centurie* à *centum*. L'argument de Rousseau dès lors ne porte pas.

Nous ne suivons pas davantage Jean-Jacques dans sa réduction des tribus, des curies et des centuries à de seuls impératifs militaires. Il est admis aujourd'hui que le terme de *tribu*, en dépit des apparences, n'a pas de rapport avec le chiffre trois et, sans aller au-delà, les étymologistes soutiennent que ce rapport apparent n'est qu'une « simple supposition⁵ ». S'il est juste en effet de croire que cette cité primitive a eu, par la force des choses, une organisation militaire pour se défendre ou pour attaquer, ce que nous savons de cet âge héroïque ne repose que sur des récits postérieurs, notamment ceux de Tite Live et de Denys d'Halicarnasse, qui ont rationalisé et ordonné l'histoire, et rejeté dans un lointain passé ce qui datait d'une époque plus récente. Les tribus primitives n'étaient ni topographiques ni même ethniques et encore moins censitaires ; comme le soutient

4. *Curia* a été parfois expliqué comme étant l'aboutissement de *Ko-wiriyâ*, où se retrouve le mot *uir* ; sur *decuria*, cf. l'article *decem* dans le *Dictionnaire étymologique de la langue latine* d'A. Ernout et A. Meillet, Paris. Klincksieck, 4^e éd. 1959.

5. Cf. A. Ernout et A. Meillet, *op. cit. ad uerbum*.

G. Dumézil, elles étaient fonctionnelles et faites de groupes religieux et de groupes militaires, les uns et les autres « aristocratiques », selon notre moderne terminologie, en face d'une sorte de tiers-état d'agriculteurs, mi-fixés, mi-nomades, pratiquant un élevage utilitaire. Les Lucumons étrusques, qui ont succédé au premier Tarquin et entrepris de bouleverser cette tripartition pour lui donner une structure topographique, n'ont pu faire disparaître les appellations de *Ramnenses*, de *Luceres* et de *Titius* ⁶, si bien que la tentative révolutionnaire de Tarquin I a été manquée et la tentative conservatrice de Servius réussie. Si elle a été réussie, c'est en laissant subsister la classe sacerdotale et celle des *equites*, auxquelles il était impossible de toucher, en maintenant la première, en accroissant la seconde, en distribuant en revanche ce « tiers-état », en classes censitaires subordonnées aux deux autres. L'atteinte portée par Tarquin à cette structure théocratique lui fut fatale. Servius a respecté les *primores civitatis* ; tout en créant douze centuries nouvelles et tout en doublant les trois anciennes, il leur a laissé leurs appellations (Tite Live, I, 43, 9 : *sub iisdem quibus inauguratae erant nominibus*). Et il a fondé sa réforme sur le *census*.

Rousseau ne paraît voir dans ces réformes que le désir ou l'instinct « de se donner d'avance une police convenable à la capitale du monde », mais, en fait, le *census* n'avait pas seulement un objectif militaire.

6. Rousseau fait allusion à ces divisions IV, 4 ; sur le problème, cf. DUMÉZIL, *Servius et la fortune*, Paris, Gallimard 1943, 244 p. (p. 152). Voir également W. PEREMANS, *Note sur les tribus et curies de la Rome primitive*, Ant. class. 1936, p. 443 et suiv. Rousseau, *op. cit.* IV, 4 fait des *Ramnenses*, des Albains, des *Tatienses*, des Sabins et des *Luceres* des « étrangers » ; il les cite dans cet ordre ; cet ordre est en effet celui de Tite Live, I, 13, 8 : VARRON adopte la série *Titienses*, *Ramnenses*, *Luceres* (V, 55, 89, 91) ; de même, Cicéron, *De rep.*, II, 20, 36 ; Properce, V, [4], 1, 31 ; Ovide, *Fastes*, III, 131 ; mais Varon, V, 81 antépose *Ramnenses* et Ampellius 49 les met à la finale. La graphie *Tatienses* n'apparaît qu'à travers Plutarque, *De vitis ill.* et le scolaste des *Ferrines* (l. I, 5, 14, p. 159). *Ramnenses* dans Varron, Cicéron, Tite Live (I, 13, 8) et Plutarque, à côté de *Ramnenses* dans Varron (4 fois), Horace, A. P., 342, Properce, Ovide, Tite Live (I, 36, 2 ; 10, 6, 7), *Perv. Von.* 73. Les *Titienses* ou plutôt les *Sodales Titii* avaient pour mission de conserver la distinction des cultes « sabins ». (Tacite, *Ann.* I, 54). — Rousseau soutient que Servius « au lieu de trois tribus, en fit quatre », chacune occupant une des collines de Rome ; c'est ce que déclare en effet Denys d'Halicarnasse, IV, 14 ; la *Suburana* correspondrait aux *Titius*, l'*Esquilina* aux *Luceres* et la *Palatina* aux *Ramnenses*, selon Mommsen, *Manuel des antiquités romaines*, Paris, Thovin 1889, t. VI, 1^{re} partie, p. 109 ; la quatrième est la *Collina*. Nous laissons de côté la question des 15 tribus rustiques et le total final des 35 qui sont connues, en observant toutefois que le chiffre 15 attribué à une réforme servienne, laisse place à la discussion. Après les quatre primitives, figurent dans les listes annalistiques 16 tribus, parfois 17, 26 et même 31, mais non 15, ce nombre ne se retrouve qu'entre 470 et 240, donc à date éloignée de l'époque servienne.

En quoi consiste en effet ce *census*⁷ ? Denys d'Halicarnasse (IV 15) nous l'enseigne : pour les ruraux, tous les habitants d'un même *pagus* doivent présenter individuellement une certaine pièce de monnaie — disons plutôt un *sumbôlon*, car l'anachronisme dionysien est patent — qui varie selon qu'il s'agit d'hommes et de femmes adultes ou d'impubères : pour les habitants de la ville, chaque fois qu'un homme naît, passe dans la catégorie des *iuvenes*, ou meurt, on verse ce *sumbôlon* au trésor de Juno Lucina, à celui de Juventas, ou à celui de Venus Libitina. Ainsi se sera opéré le premier *census*, une fois que tous les Romains auront déclaré ce que nous appellerions aujourd'hui leur état civil et leurs biens. Recensement des individus et recensement des fortunes concourent ainsi progressivement à la mise en lumière d'une qualité, la *dignitas*⁸, le « mérite », car ce *census* correspond à une sorte de titularisation, de promotion ou de dégradation dans le corps des citoyens ; c'est de ce *census* primitif que s'inspireront les organisateurs et les utilisateurs du *census* classique.

Sans doute, Rousseau, quand il expose la répartition des tribus urbaines et rustiques, suit-il l'enseignement traditionnel, et l'on ne saurait lui en faire un grief majeur, mais il y apporte des commentaires qui ne s'inspirent que de ses vues doctrinales personnelles : soutenir que la distinction des tribus urbaines et des tribus rustiques est la cause de la résistance des mœurs romaines à l'immoralité, c'est revenir à sa thèse déjà connue, selon laquelle les mœurs de la campagne sont pures, parce qu'elles sont proches de la nature et les mœurs de la ville impures, parce qu'elles sont contaminées par la civilisation ; écrire que « le sage instituteur de la liberté⁹ », Servius, avait « relégué » à la ville les arts, les métiers, l'intrigue, la fortune et l'esclavage, c'est faire bon marché des arts et des métiers, traités comme des sortes de condamnés de droit commun, c'est poser abstraitement que les campagnards ne connaissent pas les métiers, les intrigues et les contestations, c'est ignorer délibérément la fortune terrienne des latifondiaires, l'organisation des fermes et des *uillae*, et surtout l'esclavage rural, dont l'importance économique et sociale est considérable dans l'aventure de Rome.

7. Cf G. DUMÉNIL, *Servius...*, p. 173 et suiv.

8. Cf. Cicéron, *De Rep.* I. 43 : *ipsa aequabilitas est iniqua, cum habet nullos gradus dignitatis.*

9. *Contrat*, IV, 4.

Cette simplification est une déformation qui fausse la réflexion en ignorant les implications économiques. Il est loisible à Rousseau après cela d'évoquer les lieux communs de la rhétorique édifiante : « vie simple et laborieuse des villageois¹⁰ », « village, pépinière des robustes et vaillants hommes qui défendaient les Romains » ; il lui est loisible d'opposer Appius Claudius inscrit dans une tribu rustique et les affranchis inscrits dans les tribus urbaines et de généraliser par une abstraction niveleuse des traits qui n'appartiennent en propre qu'à des individus. Ce sont là, comme on sait, exemples tirés de Varron, de Tive Live et de Pline, utilisés à satiété dans l'argumentation des discours épideictiques, mais ce sont aussi des sortes de slogans plutôt que des preuves historiques de valeur universelle, dont l'écho s'est répercuté à travers la littérature politique militante du XVIII^e siècle occidental.

Sur le mécanisme des assemblées, Rousseau se borne également aux généralités qu'enseigne la tradition livienne, mais il donne parfois aussi des détails dont le commentaire n'ajoute rien à sa thèse : comment soutenir que l'institution du patronat patricien et de la clientèle est « un chef-d'œuvre de politique et d'humanité » et que « Rome seule a eu l'honneur de donner au monde ce bel exemple, duquel il ne résulte jamais d'abus, et qui pourtant n'a jamais été suivi ? »

On devine sans peine ce qui se cache derrière ces affirmations lénitives, à savoir ce rêve d'une société paternelle et paternaliste organisée comme celle qui est décrite dans la *Nouvelle Héloïse* et qui vit autour du château du bon M. de Wolmar. Mais en est-il ainsi dans la réalité romaine ? Sans descendre au *patrocinium* des puissants, dont le fameux discours de Libanios donne le ton au temps de la dynastie constantinienne, comment oublier les obligations strictes des *clientes* du V^e siècle avant J.-C. et des siècles suivants¹¹ ? Sans doute y a-t-il à la base des rapports entre *clientes* et *patroni* une relation morale de *fides* réciproque, mais les *clientes* n'étaient que des

10. *Ibid.*

11. En fait, le *patronus* exerce sur son client une juridiction qui va encore, à l'époque de César jusqu'au *ius uitae et necis* et c'est probablement à partir de la *lex Aelia Sentia* de 4 ap. J.-C. qu'elle fut restreinte au droit d'exil à cent milles de Rome. De plus, il est faux que les Romains seuls aient connu la clientèle : H. POST, *Giurisprudenza etnologica*, trad. italienne, Roma 1907-1908, t. I., p. 309 et suiv. a montré que cette institution est répandue chez tous les peuples antiques. Cf. également G. MERLIN, *Essai sur la clientèle romaine*, Nancy, 1889 ; A. VON PREMERSTEIN, article *Clientes de la Real encycl.* de Pauly-Wissowa, IV, col. 23 sq ; M. KASER, *Die Geschichte der Patronatsgewalt über Freigelassene*, Z. R. G., 1938, 88 sq ; A. PRIGANIOL, *Venire in fidem*, R.I.D.A. 1950, 339 sq. et le début du livre de E. BADIEN, *Foreign Clientelae* (264-70 B.C.), Oxford 1958.

individus semi-libres, soit des étrangers venus à Rome dans l'espoir d'améliorer leur condition économique, soit les habitants d'un territoire conquis, soit des affranchis, soit des fils naturels de femmes libres et ils étaient contraints de suivre le sort que leur imposaient les lois et les usages qui régissent ces catégories. Initialement, les clients n'ont pu faire de testament avant d'avoir le droit de vote curial ou avant l'institution du testament par mancipation ; l'adrogation leur fut inaccessible, de même que l'accès à la propriété de plein droit, tant que cette propriété foncière appartient à la *gens* ; ils n'avaient pas la liberté d'agir en justice contre leur patron pour des actions de caractère patrimonial ou délictuel ; s'ils pouvaient recueillir une succession, c'était dans des conditions limitatives, seulement *ab intestat*, en vertu du droit d'agnation, et ils étaient en outre astreints à maintes servitudes comme celles de fournir à leur patron une aide financière en cas de mariage, en cas d'amende et en cas de versement de rançon rédemptrice.

Est-ce là la situation et la condition qui peuvent paraître, même en notre XVIII^e siècle, évolué et réputé novateur, parfois favorable, parfois même hostile à la reconstitution sociologique de Lucrèce, l'état idéal qui fait verser des larmes attendries ? Et peut-on dire, comme Rousseau, qu'il n'en résulta jamais d'abus, sans vouloir vraiment ignorer la longue suite de troubles sociaux et de violences qui ont jalonné dans l'histoire l'accession de la plèbe au pouvoir et les progrès de son émancipation ? J'entends encore les protestations véhémentes et tardives de Sénèque, nourri de stoïcisme sextien, contre la dureté des mœurs impériales à l'égard de ces hommes.

Tels sont pourtant les rapports, selon Rousseau, entre les individus dans leur société romaine ; telles sont les obligations qui les lient ; telle est, à notre sens, l'erreur de la perspective dans laquelle il les considère. Qu'en est-il, lorsqu'il est amené à parler des groupes sociaux et des groupes politiques ?

Diverses communications du présent colloque vont aborder le sujet : nous écarterons donc ici l'étude détaillée des trois formes de gouvernement qu'à l'exemple des théoriciens antiques et modernes il a présentée dans le *Contrat social* et notamment ces exposés sur la monarchie, l'aristocratie et la démocratie, où se retrouvent, comme une réminiscence de ses lectures, lectures des juriconsultes et lectures des politiques, et peut-être de ses entretiens de jeunesse genevoise, l'écho des théories de Platon, d'Aristote, de Polybe et de Cicéron, et celui des thèses des post-cicéroniens, de Grotius, de Puffendorf, de

Burlamaqui, de Barbeyrac, d'Althusius, de Hobbes, de Locke, de Juriéu et des autres¹². Là encore, il serait aisé de déceler cette fermentation d'esprit qui, chez Rousseau, se joue parfois trop hâtivement de la rigueur des faits historiques.

Tout d'abord, après les relations privées des patrons et des clients, la condition publique des esclaves. La servitude hante l'esprit de Rousseau : la phrase la plus célèbre du *Contrat* est peut-être celle qui ouvre le premier livre : « l'homme est né libre et partout il est dans les fers ». Elle a été assez commentée pour que l'on n'insiste pas sur cette affirmation, qui prolonge les méditations des tenants du droit naturel. Mais on ne peut pas ne pas s'arrêter sur une autre phrase du même chapitre : « tout homme, né dans l'esclavage, naît pour l'esclavage : rien n'est plus certain¹³ ». Constatation pessimiste, où l'auteur gémit sur l'immobilisme que crée la seconde nature de l'homme esclave et soumis, sinon résigné, à la condition imposée par son hérédité et sa naissance. Peut-être même y a-t-il là comme un écho d'une idée cicéronienne¹⁴ et la manifestation de l'esprit de libre examen : *seruitus est... obœdientia fracti animi et abiecti et arbitrio carentis suo*, qui rejoint les protestations contemporaines contre l'esclavage, dont l'une des plus éloquents est, comme on sait, celle de Montesquieu. Et pourtant, l'histoire romaine était là pour prouver que les esclaves savaient se révolter et que la lâcheté n'a pas « perpétué » les esclaves¹⁵.

Ce sens de la liberté, si vif chez notre auteur, l'entraîne à parler de l'aliénation de ce bien précieux et de la façon dont les hommes peuvent être engagés dans la guerre, qui est « réelle » et non « personnelle », guerres de libération, de défense ou de conquête. C'est pour lui l'occasion d'affirmer que « les Romains ont entendu et plus respecté le droit de la guerre qu'aucune nation du monde¹⁶ » et qu'ils sont « ceux qui ont le moins souvent transgressé leurs lois ». On connaît sur la question de la guerre les thèses de Hobbes, de Locke,

12. Cf. R. DERATHÉ, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris 1950, 463 p.

13. *Contrat*, I, 2.

14. *Parad.* 35.

15. Sur l'esclavage chez les Romains, cf. W. L. WESTERMANN, *The slave system of greek and roman antiquity*, Philadelphia 1955, 180 p. (p. 63 et suiv.) ; on oublie trop qu'en plus des grandes révoltes de Sicile de 135 à 132 av. J.-C., et de 104 à 101, il y eut des agitations locales multiples, des émeutes et des répressions brutales.

16. Cette affirmation défie la vérité ; elle s'inspire du fait que l'on connaît surtout par des Romains ou des Latins l'histoire de Rome, mais quand on recourt aux sources grecques, on est amené à reviser son jugement.

de Puffendorf et les positions de Rousseau, qu'a judicieusement analysées M. R. Derathé¹⁷. Mais les Romains ? On est déjà mis en éveil par cette assertion de portée générale : « les Romains ont plus respecté le droit de la guerre qu'aucune nation du monde », car il faudrait avoir fait le tour complet de l'histoire de toutes les guerres de tous les temps pour conclure de façon si décisive. On songe évidemment au *ius fetiale*, qui paraît si rigide, et à la définition cicéronienne du *iustum bellum*¹⁸ ; on souscrit au rappel, fait par Rousseau, de l'attitude de Caton imposant à son fils de prêter serment de nouveau pour combattre comme volontaire dans une armée qui n'était pas la sienne, mais on ne peut pas omettre de noter à cet égard l'unicité du geste de Caton. « On pourra m'opposer le siège de Clusium », dit Rousseau, « et d'autres faits particuliers, mais moi, je cite des lois, des usages ». Voilà bien l'erreur¹⁹. Est-ce l'existence de la loi sur le meurtre qui supprime les meurtres et qui permet d'affirmer que tel peuple a respecté le droit de vivre ? Il suffit de lire les fragments des historiens favorables à Carthage pour s'apercevoir des divergences entre eux et Tite Live sur les faits dont ils parlent et pour se rendre compte que là où le Latin donne raison à Rome et proclame la vertu du sénat, les autres accusent sa duplicité. Si les causes de la deuxième guerre punique étaient juridiquement et moralement claires et si la lésion de Rome par les Puniqes était indiscutable, les historiens modernes et contemporains auraient-ils consacré tant de recherches à les découvrir, à les « expliquer » et à en rendre compte, pour ou contre Rome ?

Ici intervient dans la thèse générale de Rousseau, examinant successivement les conditions personnelles et les conditions réelles, la définition du pacte social, qui est le tout du livre : il note que la personne publique, « qui se forme par l'union de toutes les autres », prenait autrefois le nom de « cité » et prend de son temps le nom de « république » et que « le nom de *ciues* n'a jamais été donné aux sujets d'aucun prince, pas même, anciennement, aux Macédoniens ». Historiquement, l'affirmation est discutable : quand Cicéron, qui reste sur ce point le théoricien des Latins, évoque sa « cité » idéale, il la

17. R. DERATHÉ, *op. cit.*, p. 131 sq.

18. CICÉRON, *De rep.* III, 35 : *nullum bellum iustum habetur, nisi denuntiatum, nisi indictum, nisi repetitis rebus.*

19. Le relevé des horreurs et des crimes commis par les Romains, non seulement dans les guerres civiles, mais dans les guerres étrangères, permettrait de composer un redoutable réquisitoire : le *ius victoriae* autorisait maintes cruautés et le fameux *Vae victis* couronnait le tout. Ce n'est pas un épisode comme celui de Sophonisbe, qui suffit à laver les fautes des autres.

fonde sur trois principes : la *concordia ordinum*, le *consensus omnium bonorum* et l'*auctoritas senatus*. Il est aisé de voir que cette définition exclut, pour la *concordia*, ceux qui n'appartiennent pas aux deux ordres, que le *consensus omnium bonorum* écarte ceux qui n'ont pas la propriété et que l'*auctoritas senatus* est imposée à tous par un groupe à l'élection duquel toute une fraction de la population ne peut pas concourir. D'autre part, si le terme de *ciues* n'apparaît pas aux yeux de notre auteur comme étant appliqué « aux sujets d'aucun prince », c'est, en premier lieu, parce que Rousseau ignore les textes où il en est question, en second lieu, parce que le terme est rare dans cette acception à l'intérieur de la langue latine, qu'il s'agit dès lors d'une habitude philologique, non d'une position politique, enfin et surtout, c'est, en troisième lieu, parce qu'il méconnaît le problème de la double citoyenneté et de l'octroi du droit de cité, qui constitue le fond même du procès de Balbus plaidé par Cicéron, des édits de Cyrène, de l'inscription de Rhosos et des implications posées tardivement par l'édit de Caracalla.

Ce sens de l'autorité et de la soumission à ses exigences, déduites du pacte social, conduisent Rousseau à parler du droit de vie et de mort, dont Beccaria va discuter quelques années plus tard. « Jamais le sénat » sous la république romaine, dit-il, « ni les consuls ne tentèrent de faire grâce ; le peuple même n'en faisait pas, quoiqu'il révoquât quelquefois son propre jugement²⁰ ». Cela va de soi, étant donné l'appareil de la coercition sous la république, mais les Romains avaient précisément inventé à cette fin des contre-mesures comme la *prouocatio* et l'intercession tribunicienne ou l'*auxilium* de la *maior potestas*. Les mots de *uenia*, d'*impunitas*, de *clementia*, de *misericordia* ne visent pas des décisions de justice : le droit de grâce, au sens moderne du mot, ne pouvait être appliqué dans un domaine limité que par le *paterfamilias*, dans le domaine qui le concerne : il équivalait en fait à une renonciation à la coercition ; il était un pardon.

C'est qu'en effet, à Rome — et chez Rousseau — l'intérêt public doit l'emporter : « tout gouvernement légitime est républicain », et il appelle « république » tout Etat régi par des lois, sous quelque forme d'administration que ce puisse être, « car alors seulement l'intérêt public gouverne ». Nous retrouvons ici l'*utilitas publica* des

20. *Contrat*, II, 5.

Latins, cette *utilitas* que Cicéron ne voulait séparer ni de l'*honestas*, ni de la *dignitas*²¹.

C'est ce souci de l'intérêt commun, gage, selon Rousseau, du bien commun et de la liberté par le rôle qu'il joue dans l'élaboration de la loi, qui, selon notre auteur, condamne l'activité des décemvirs, sur qui nous reviendrons.

Ces principes discutés, Rousseau approfondit son enquête et examine successivement les notions de « souverain » et de « gouvernement » et les définitions de la monarchie, de l'aristocratie, de la démocratie. Chemin faisant, il fait référence à l'histoire de Rome ; il cite des textes latins, surtout empruntés à Tacite, et il s'appuie à plusieurs reprises sur l'autorité de Machiavel, dont on sait qu'il a consacré l'un de ses *Discorsi* à Tive Live.

Il ne se montre pas hostile au principe de la monarchie en elle-même, mais à la monarchie des tyrans et plus particulièrement à la succession héréditaire ; « Rome n'a pu naître qu'après l'expulsion des Tarquins », (mais nous observerons que les rois se sont succédé en dehors de toute hérédité dynastique) ; « les plus grands rois qu'ait célébrés l'histoire n'ont point été élevés pour régner » (ce qui est historiquement discutable ; plus discutable encore est le choix de la citation de Tacite qui appuie cet argument, puisqu'il s'agit d'une phrase des *Histoires*²², où l'historien latin fait parler le vieux Galba, adoptant Pison dans les conditions que l'on sait). En fait, alors que Rousseau n'est pas parvenu à ses conclusions, on le sent orienté déjà vers une forme « démocratique », au moins en apparence, si l'on fait de la démocratie le régime qui implique la participation du « peuple » à la vie politique, la réduction des pouvoirs du sénat et du patriciat, l'accès du reste des citoyens à la chose publique, bref à l'établissement d'un contrat, dont il s'agit de définir maintenant les modalités et les clauses.

J'aborderai seulement, en restant dans le domaine de Rome, à propos du contrat entre le souverain et le pouvoir, la question de savoir s'il est conforme au principe de la démocratie « d'ôter l'autorité au rang pour la donner au sort », selon les propres termes de Rousseau, en faisant voter la centurie prérogative, dont les autres imitaient l'exemple²³ ?

21. J. GAUDEMET, *Utilitas publica*, R.D. 1951, 465-493.

22. *Contrat*, III, 6 ; Tacite, *Hist.*, I, 16.

23. On ne trouve la première mention de la *centuria praerogativa* qu'au livre XXIV, 7, 12 de Tite Live ; cf. aussi XXVI, 6, 3. Mais est-il sûr que cette mesure ait été appliquée ? On

Nous touchons là en effet au problème majeur du plébiscite, dont on semble attendre beaucoup en ce XVIII^e siècle et dont les comités de partis et les bureaux politiques ont tellement peur dans les temps modernes au même nom de démocratie, au nom de la liberté de vote du citoyen, de l'indépendance de la personne et des grandes formules opiacées. En 1762, Rousseau ne pouvait concevoir une forme de république comparable à celle de nos âges contemporains : aussi, quand il donne au sort, comme cela se fait à Venise, la prééminence sur le rang et qu'il évoque ce que fut la procédure théorique de la Rome républicaine, paraît-il avoir raison. Mais la considération plus attentive de l'histoire l'eût peut-être fait réfléchir autrement : la réforme qui consista à faire appel au sort, réforme due à Caius Gracchus et complétée par Mamilius en 109, a été d'ailleurs, comme on sait, détruite par Sulla en 88 ; elle avait eu pour but de flatter astucieusement l'égalitarisme sentimental des masses populaires, mais elle n'avait pas troublé les aristocrates, parce qu'ils connaissaient la force de l'éloquence et la vénalité des électeurs, parce qu'ils savaient orienter les votes de la prérogative et jouer de la docilité superstitieuse des Romains qui les amenait à suivre plutôt qu'à combattre, en dépit de leurs aspirations et de leurs droits, le vote initial dicté par la divinité, qui décide du sort et de la fortune. L'exemple n'est pas démonstratif ; il se retourne même contre Rousseau.

Notre théoricien reconnaît d'ailleurs que la pureté de ces votes était altérée par les malversations et les roueries. Mais alors autant avouer tout de suite qu'il ne parle que d'une cité idéale, où les hommes sont des anges.

Il y a pourtant à ses yeux des parades : le manque de proportion entre les parties constitutives de l'État et les altérations que les hommes font subir aux institutions peut être conjuré par le recours à une magistrature particulière, « qui fait une liaison entre le prince et le peuple ou entre le prince et le souverain²⁴ ». Rousseau donne à ce corps le nom de tribunat et il est amené ainsi à parler du tribunat romain.

n'a jamais pu savoir si l'on a tiré au sort une des 62 centuries rustiques de la première classe ou seulement des 31 du premier ban. Rien de spécial à dire sur l'exposé de Rousseau relatif au passage du mot *tribu* « du réel au personnel » ; la tribu personnelle est dérivée de la tribu réelle ; rien à dire non plus de la division de la tribu en 10 curies, ni de la distinction du peuple romain en 6 classes, et de l'organisation « servienne » telle qu'il l'explique, ni de la tenue des comices, du lieu des séances, du mécanisme des votes, oraux et, plus tard, écrits. Tout cela est conforme à la tradition transmise par les annalistes et les historiens.

24. Livre IV, ch. 5.

En évoquant cet organisme, il note qu'à Rome il servait à protéger le souverain contre le gouvernement, que les patriciens, qui méprisaient le peuple, furent forcés ainsi de fléchir devant un simple « officier du peuple », qui n'avait « ni auspices ni juridiction », mais que « Rome périt toutefois, parce que le pouvoir excessif des tribuns, usurpé par décret, servit enfin, à l'aide des lois faites pour la liberté, de sauvegarde aux empereurs qui la détruisirent ». D'après lui, en effet, « le tribunat s'affaiblit par la multiplication de ses membres : quand les tribuns, d'abord au nombre de deux, puis de cinq, voulurent doubler ce nombre », le sénat les laissa faire, « bien sûr de contenir les uns par les autres, ce qui ne manqua pas d'arriver ».

Cette définition du tribunat, de ses modalités et de son évolution, définition qui sert de base à l'argumentation, ne laisse pas de surprendre.

S'il est exact que les tribuns furent à l'origine au nombre de deux, puis que ce nombre fut porté à cinq par la suite²⁵, Rousseau omet de faire remarquer — peut-être l'a-t-il ignoré — que les trois tribuns complémentaires furent choisis par cooptation²⁶, ce qui n'est pas absolument démocratique, si l'on fait de l'élection ouverte le parangon des recrutements populaires.

Cette erreur ne serait peut-être pas grave au point de fausser son raisonnement. Mais il y a pire : selon Rousseau, nous l'avons vu, le tribun n'avait « ni auspices ni juridiction ». Le tribun n'avait pas les *auspicia populi Romani*, ce qui est naturel, puisqu'il représente seulement la plèbe, non le *populus*, mais il avait les *auspicia oblativa*, et lors d'une assemblée de la plèbe, il devait « constater » les auspices et interrompre la réunion s'il survenait un signe défavorable. Comme ce qui vaut dans la réalité politique, ce n'est pas l'institution, mais l'homme qui s'en sert, on devine (et l'on sait) l'usage qu'en firent des tribuns gagnés à d'autres causes. Dire, d'autre part, que le tribun n'a pas de juridiction est s'abuser sur les mots ; incontestablement, le tribun n'a pas la *potestas legitima*, mais il a une *potestas sacrosancta* ; outre le droit d'agir avec la plèbe, il peut prohiber les actes d'un

25. Cf. TH. MOMMSEN, J. MARQUARDT et P. KRUEGER, *Manuel des antiquités romaines*, trad. fr. par P.-F. Girard, Paris, Thorin 1893, p. 316.

26. *Ibid.*, p. 317 sq. Le droit de cooptation a été supprimé par le plébiscite Trébonien en 447. La phrase de Cicéron, *De leg. III*, 3, 10 : *omnes magistratus auspiciam iudiciumque habento* ne peut évidemment pas s'appliquer aux tribuns, mais un orage interrompant le *concilium plebis*, Th. Mommsen, *op. cit.*, p. 327, fait justement observer qu'un tribun présidant une assemblée de la plèbe, a toujours eu le droit et le devoir de constater les auspices.

magistrat qui ne sont pas juridictionnels et la coercition et la justice, qui le sont. Ayant la défense de la plèbe, il a, par suite, le droit de contraindre un infracteur à l'obéissance. Il a éventuellement le droit de l'arrêter et de le punir par saisie de gage, par amende et même par châtement de sa personne. Si le recours à l'interdiction et au renvoi par le biais des auspices limitait l'indépendance de la plèbe, dont le tribun est pourtant le représentant, et si le tribun est, à l'encontre des magistrats supérieurs, une sorte de « contre-magistrat », il joue donc, quoi qu'en dise Rousseau, un rôle juridictionnel dans des conditions données, qui, n'étant pas écrites dans le texte des lois, sont aussi variables que la conjoncture où se déroulent les faits et se meuvent les personnes.

Ainsi, à l'égard du sénat qui pouvait représenter aux yeux de Rousseau l'émanation des courants d'idées et des associations d'intérêts contraires aux vues du peuple ou de la plèbe, l'histoire montre que l'aristocratie s'est servie du *veto* du tribun Octavius pour briser la tentative de Tiberius Gracchus, des surenchères et des manœuvres de Rubrius et de Livius Drusus pour ruiner l'influence de Caius Gracchus et de Fulvius Flaccus, de l'obstruction de Minucius Rufus pour les acculer au renoncement, enfin des plébiscites « préparés » par Thorius et ses émules pour tourner au bénéfice des latifondiaires les remèdes partiels appliqués à la crise agraire. Ajoutons qu'il a suffi à Sulla de susciter des rangs de ses soldats des milliers de nouveaux citoyens, d'affranchir dix mille esclaves de proscrits et d'en faire des électeurs, pour qu'il devienne lui-même, comme on l'a dit, le « tuteur de la plèbe » à la place des tribuns, qui n'étaient plus que les représentants de ses volontés, les instruments de sa politique et les auxiliaires de sa dictature, autant à l'égard de l'aristocratie, qui avait peur, que du peuple, qui s'était résigné.

Rousseau a sans doute entrevu les dangers que le tribunat romain porte dans son sein²⁷, quand il a suggéré que ce corps redoutable ne soit pas permanent. Mais, sur ce point, il reste dans le vague, proposant seulement de régler les « intervalles » qui sépareraient les divers tribunats. De quels intervalles s'agit-il ? De quelle durée ? De quelle périodicité ? C'est ce que nous voudrions savoir, ainsi que les raisons qui présideraient à une nouvelle élection de tribuns éphémères.

27. Il reste néanmoins que le tribunat romain a concouru à donner l'égalité civile aux deux ordres : Rousseau considère — ou semble considérer comme acquis — que cette égalité existe, dans son hypothèse au moins, dans la société de son temps.

L'idée, à coup sûr, n'est pas nouvelle, puisqu'on la trouve chez Machiavel, ce qui n'est peut-être pas une garantie démocratique, et cette source apporte plus d'inquiétudes à notre scepticisme que d'apaisements à notre foi.

C'est que Rousseau avait fait au départ une confusion qui semble expliquer toutes les autres : il parle en effet de « tribun du peuple », alors que ces personnages s'appelaient au vrai « tribuns de la plèbe ». A Rome, la plèbe n'est pas le *populus Romanus* : c'est une classe sociale, que distinguent des caractéristiques économiques, des idées religieuses, un *habitus* sociologique. La plèbe romaine ne s'oppose pas au « souverain » de Rousseau : elle en est une partie mal définie par son habitat comme par ses biens ; elle est instable, tantôt dans son accession à la richesse et aux droits qui en découlent, tantôt dans sa chute vers la misère et les revendications de son dénuement. Qu'est-il advenu de la plèbe antique dans les principes de Rousseau ? Qu'en est-il advenu dans sa méditation politique ? Le *Contrat* n'en parle pas.

Dans l'abstraction de ses considérations extra-temporelles et l'incertitude des contours qui pourraient définir une magistrature, dont l'histoire réelle de Rome dessine la mouvante existence, faite d'alliances et de mésalliances, d'effacements et de reniements, et dont notre Constitution de l'an VIII n'offre même pas un reflet, Rousseau a été la victime des mirages de la rhétorique livienne. Son tribunal désincarné ne saurait maintenir l'équilibre dans un gouvernement mixte, tel qu'il le définit au livre III du *Contrat*. Il est fait, tel qu'il l'entrevoit, pour les créatures qui planent parmi les nuages du ciel de l'Utopie.

Reviendrons-nous sur terre avec la dictature²⁸ ?

Rousseau semble ici s'apercevoir qu'il enferme les citoyens de sa république idéale dans un réseau de lois inflexibles et que son *Contrat social* ne peut être qu'une formation continuée de contrats particuliers fondus dans un contrat supérieur.

Il réintroduit alors ici la notion de temps qui semblait faire défaut à ses vues sur le tribunal. La dictature lui paraît être une voie et un moyen pour suspendre les effets nécessaires du mécanisme des

28. Sur la dictature, cf. F. BANDEL, *Die römischen Diktaturen*, Diss. Breslau 1910 ; W. SOLTAN, *Der Ursprung der Diktatur*, Hermes 1914, 352-368 ; E. STARK, *Ursprung und Wesen der altrömischen Diktatur*, ibid. 1940, 206-214. Grâce aux listes de T. R. S. BROUGHTON, *op. cit.*, j'ai pu relever les noms de 68 dictateurs de 509 à 81, c'est-à-dire jusqu'à Sulla, dont 28 seulement de 301 à 81.

institutions établies. « Le dictateur peut tout faire », dit-il, « excepté des lois ». Mais précisément tout le problème est là, car le dictateur n'est rien sans la loi et la loi doit pouvoir s'exercer sans recours au dictateur. S'inspirant des exemples qu'il croit trouver dans l'histoire de Rome, il rappelle qu'en cas de danger, le sénat chargeait les consuls par une formule consacrée de pourvoir au salut de la république et qu'un des deux consuls nommait un dictateur, selon l'usage dont Albe avait donné l'exemple.

Il semble qu'il y ait ici une confusion — au moins dans les mots, mais je ne suis pas sûr que la confusion soit seulement verbale — entre la recommandation faite aux consuls *ne quod res publica detrimentum capiat* pour maintenir l'ordre public, selon la procédure du *senatus consultum ultimum* et la désignation de magistrats extraordinaires nommés pour une tâche limitée. En revanche, il est exact que le dictateur apparaît comme un fait d'exception ; encore discute-t-on de nos jours du fait de savoir si la dictature n'a pas été, dès le début, « une portion intégrante de la constitution de la république ». En tout cas, si, en général, le dictateur est nommé par les consuls, il faut aussi observer que Q. Fabius Maximus, après Trasimène, fut nommé sans leur concours, et ceci ruine cela. Evoquer enfin le nom de Sulla et celui de César, comme le fait Rousseau, c'est sortir des limites du problème, puisqu'il s'est agi alors de dictatures de type inconstitutionnel et que les modalités de leur arrivée au pouvoir sont celles qui conduisirent en fait à une monarchie.

Notre auteur en vient ainsi à poser le cas de Cicéron dans l'affaire Catilina : s'il a été « condamné à l'exil », c'était parce qu'il était infracteur des lois ; « quelque brillant qu'ait été son rappel, ce fut une grâce ». La solution eût été, selon Rousseau, de nommer un dictateur. Jusqu'à quel point Cicéron est-il donc sorti de la légalité ? Il est difficile dans la perspective où nous sommes d'esquiver le problème.

Le sénat avait déclaré *hostes publici* Catilina, Manlius et leurs soldats ; il avait invité le consul C. Antonius à diriger la guerre proclamée contre eux ; quinze jours plus tard, soit à la fin de novembre 63, Cicéron avait reçu comme consul le soin de veiller à la paix de la ville et il savait le plan mis au point par les Catiliniens pour incendier Rome, qu'ils avaient divisée dans leur projet criminel en douze secteurs. Mais il temporisa pour attendre que les conjurés, par un commencement d'exécution, lui eussent donné le droit d'appliquer la rigueur du sénatus-consulte suprême. Quand, à la suite des

perquisitions, les preuves du complot sont rapportées, il hésite encore, d'autant que César évoque l'*habeas corpus* — avant la lettre — des citoyens Romains, et que Ti. Claudius suggère un ajournement. Dans sa *Quatrième Catilinaire*, Cicéron se montre incertain ; il propose de laisser le sénat juge des coupables, ne gardant que le soin d'exécuter la sentence collective. C'est Caton, non Cicéron, qui fit passer le texte sénatorial de la condamnation et de l'étranglement des prisonniers qui eut lieu pendant la nuit du 3 décembre. Ce droit était inclus implicitement dans le sénatus-consulte suprême. S'il y avait opposé l'inaction, il aurait trahi les obligations de sa charge ; en s'y pliant, il heurtait les principes des temps de paix. Mais il y avait urgence. Ce sénatus-consulte suprême n'eût-il pas été voté que l'application stricte de la *lex Plautia*, qui s'étend à la *seditio*, et qui rencontre l'action de lèse-majesté, tout en distinguant la qualité des personnes, aurait légitimé l'action pénale. Mais en plus, pour lever toute équivoque, il y avait le sénatus-consulte, dont Salluste, qui n'est pourtant point un ami de Cicéron, rapporte la teneur en termes dépourvus d'obscurité : *senatus decrevit darent operam consules, ne quid res publica detrimenti caperet*, clause générale, et *senatus iudicauerat eos* [les cinq conjurés arrêtés] *contra rem publicam fecisse*.

Un dictateur aurait-il échappé aux règles qui limitent le pouvoir des consuls dans une affaire comme celle de Catilina ? On en peut douter, car je ne trouve aucun texte pour fonder dans la rigueur du droit une telle opinion. Le recours au sénatus-consulte suprême permettait de résoudre la difficulté et d'épargner au peuple romain la nomination d'un type de magistrat, dont le titre ne s'accordait pas à ses aspirations fondamentales et à sa crainte du *regnum* : quand Sulla devient dictateur, dans des conditions différentes d'ailleurs, il y a cent quarante-sept ans que Rome n'a pas eu de dictateur et le même Cicéron dans les *Verrines* (II, III, 35, 81), le *De legibus* (III, 2) et le *De Finibus* (III, 22) ne manque pas de s'élever contre ce pouvoir extraordinaire auquel il ne veut comparer que la tyrannie de Tarquin le Superbe.

Que faut-il donc penser de l'opinion de Rousseau et de cette digression sur Cicéron ? Le conflit du respect de la loi et de l'état d'exception est un conflit éternel : il n'est peut-être pas d'état d'urgence auquel les lois existantes ne puissent porter remède, mais comme les lois n'existent pas sans les hommes qui les appliquent, le balancement des partis et le déséquilibre des forces rendent parfois la loi inopérante, parce que les hommes ne la laissent pas opérer. En d'autres termes,

selon une constatation désormais banale, le problème politique est un problème social et le problème social un problème moral.

Au vrai, Cicéron n'a pas été condamné à l'exil ; il y a seulement été contraint par la peur ; son retour ne fut pas une grâce, car il ne peut y avoir grâce que s'il y a condamnation. Rousseau confond ici le droit et la politique, l'impartialité et la passion ; on ne saurait rien tirer de l'exemple de Cicéron pour ou contre la dictature. Mais Rousseau est hanté par la notion de l'autorité de la loi et il s'oriente vers un autre problème ; celui de la rectitude et de la pureté de la morale politique.

C'est ce qui l'amène à l'examen de la censure : « si la déclaration de la volonté générale se fait par la loi, la déclaration du jugement public se fait par la censure ». Le censeur est l'interprète de l'opinion ; il ne peut « rétablir » les mœurs, mais les « conserver » : l'opinion publique n'étant point soumise, selon notre auteur, à la contrainte (?), il n'en faut « aucun vestige dans le tribunal pour la représenter²⁹ ».

Tels sont les traits généraux que notre théoricien prête à la censure. On ne manquera pas de reconnaître dans cette interprétation deux tendances contradictoires : un respect de l'individualisme et du libre examen, puisque, d'après lui, l'opinion n'est pas ou ne doit pas être contrainte, et, en face, un souci de conformisme à l'opinion commune, puisque le censeur n'en doit être que l'interprète, non le guide. Problèmes déjà posés, comme on sait, par l'auteur dans son *Discours sur l'Inégalité* et la *Lettre à d'Alembert* et rencontrés dans sa propre existence. Sur le plan historique, Rousseau fait référence à Sparte et aux éphores et à Rome et à ses censeurs pour louer leur comportement.

Le censeur interrogeait chaque citoyen sur ses mœurs, mais ce que semble ignorer Rousseau, c'est que ce censeur était libre de poser les questions qu'il voulait, ce qui amenait justement Varron (VI, 71) à opposer le *censorium iudicium adaequum* au *praetorium ius ad legem*. Il n'interrogeait au surplus que les hommes, les « erreurs » des femmes étant déferées au *iudex*. Ainsi toute une partie de la population qui, dans certaines nations, est encore frustrée du droit de vote, échappait au contrôle censorial. Enfin, si l'on relève dans l'histoire des exemples de « notes » censoriennes suivies d'effet, les cas poursuivis ne se

29. Sur la censure, cf. O. LEUZE, *Zur Geschichte der röm. Zensur*, Halle 1912 ; A. LOTTI FARAVELLI, *Le origine della censura romano*, Como, 1937 ; A. KLOTZ, *Zur Geschichte der römischen Zensur*, Rh. M., 1939, 27-36.

rassemblent en réalité que sous des chefs limités : code militaire des devoirs du soldat, abus de l'*imperium*, inobservance des *signa*, prorogation indue des pouvoirs dévolus, usurpation d'insignes, conduite irrespectueuse à l'égard des magistrats, faux serments, vols et délits privés ; était puni aussi le fait de se produire en public comme acteur ou impresario de gladiateurs, de négliger les sanctuaires, les sépultures et la *pietas* à l'égard des proches ; étaient « notés » enfin l'excès de rigueur à l'égard des esclaves, les mariages inconvenants, l'abus du divorce, la dissipation du patrimoine, le luxe déréglé. Dans ces conditions, tout se résume dans la règle générale du constat de l'honorabilité civique du Romain ou au contraire de l'*ignominia* qui découle du *probrum* de l'individu. Mais qu'il s'agisse de l'infamie censorienne de la République ou de l'infamie prétorienne, cette *notatio* ne pouvait se faire que sous forme contradictoire, devant les deux censeurs, et une fois décidée, ne valait que pour le lustre en cours.

L'histoire montre qu'avec une telle liberté dans le choix des questions, les censeurs, en dehors de leur fonction de scrutateur de casiers judiciaires pour l'inscription sur les listes électorales, ne pouvaient être des moralisateurs ou des redresseurs de mœurs. Mais ce qu'on ne peut pas ne pas relever, et ce que néglige Rousseau, c'est qu'ils jouaient en fait par des voies indirectes un rôle déterminant ; ils étaient profondément mêlés à la vie politique par leurs « notes », en mutant les électeurs de tribu ; ils n'intervenaient pas dans la dynamique morale, mais dans le jeu des partis et ils n'étaient pas au-dessus d'eux, dans ces régions sereines de la philosophie si chères à Lucrèce.

A ce tournant du texte du *Contrat social*, nous ne sommes plus dans le domaine des faits ; jamais la crainte de perdre les droits électoraux n'a éloigné un individu porté à mal faire de commettre un délit ou un crime. Sans doute Rousseau se rallie-t-il ici — peut-être sans le savoir — à des thèses platoniciennes bien connues, selon lesquelles les mauvaises mœurs résultent d'erreurs de jugement, thèses selon lesquelles aussi les lois, fixant le jugement des nations sur les réalités de la vie privée et de la vie commune engendrent un état d'esprit collectif qui est l'opinion, sur laquelle se règle la conduite des citoyens.

Il y a donc, selon lui, liaison entre le censeur, la loi et l'opinion : on sait pourtant tous les obstacles auxquels se heurte dans les temps modernes l'exercice d'une censure morale, tous les remous que susciterait une censure mobilisée dans l'éligibilité ou l'électorat. Le Genevois Rousseau n'avait peut-être pas à craindre dans sa république natale

des objections du même type. Mais il prend ici beaucoup trop de libertés avec les problèmes de la nature de la conscience sociale, de l'homme « agent social », de l'homme « inventeur social », de cet homme qui modifie la société lorsqu'il détient le pouvoir et qui devance l'évolution de son milieu par l'intensité de la représentation mentale qu'il a et qu'il se fait de la société de son temps. Faire de la pensée du censeur un épiphénomène sans tenter de définir ce qu'est le phénomène lui-même et la réalité sociale à laquelle elle s'applique, c'est se perdre dans une généralité tellement vague que l'homme dont il s'agit n'est plus qu'une abstraction.

Dira-t-on que Rousseau a senti ces difficultés et qu'il a voulu préciser sa pensée en ajoutant à son texte le chapitre sur la religion civile ? Il a vraisemblablement saisi que les liens sociaux qui fondent le *Contrat social*, tels qu'il les a définis ou qu'il a tenté de les définir, étaient trop lâches : le sens inné de l'obligation morale qu'il attribue à l'homme et qui vient à la surface de la conscience grâce à la vie de société, a besoin, d'après lui, d'une religion pour se développer, se fortifier, voire se sublimer.

L'étude de ce chapitre n'entre point dans notre sujet, puisque nous avons choisi de nous borner à la Rome antique ; l'attitude de Rousseau y apparaît comme anti-catholique dans la mesure où se trouve rejetée l'autorité spirituelle du pape intervenant dans les affaires civiles par l'intermédiaire des fidèles ; elle y apparaît aussi comme anti-matérialiste dans la mesure où il semble proscrire les athées de sa République. La religion civile qu'il prône comporte en revanche un fonds de croyances communes et admet l'existence d'une divinité intelligente, bienfaisante, prévoyante, et, sur ce point, il se révèle et il s'affirme déiste, mais dans une tout autre tonalité que son *Vicaire savoyard* sentimental. Il prépare au culte de l'Être suprême, ce grand Être vers lequel il a lancé dans plusieurs passages de son œuvre des appels extatiques.

Mais sur le plan de l'histoire, ce chapitre contient des affirmations bien inquiétantes. Si l'on peut concéder que Rome n'a pas connu des guerres de religion au sens moderne du mot, peut-on oublier les multiples interdictions qui entravèrent la pénétration des cultes étrangers, interdictions assorties de destructions de chapelles, d'exils et plus tard de persécutions ? Et je ne songe pas ici aux chrétiens de l'Empire, dont les martyres sont connus, mais à tous ceux, qui, avant comme après Auguste, passaient pour nuisibles à la religion nationale, et par suite à l'unité politique. En vérité, il y a, dans ce chapitre

final, de la passion et cette passion heurte la sérénité de l'historien. Rousseau se laisse même aller à des assertions qui déroutent, quand il ose écrire que si quelqu'un, après avoir reconnu publiquement les dogmes de la religion civile, se conduit comme ne les croyant pas, il doit être puni de mort. Qu'est-ce à dire, sinon que le mensonge de la conscience semble ici encouragé sans détour, ainsi que l'opportunisme de façade des âmes faibles, qui, pour vivre en paix avec le pouvoir, accordent leurs actes avec les conventions, mais non point leurs actes avec leurs pensées ou qui travestissent leurs pensées par la comédie de leurs actes ? On rejoint alors cette conception bourgeoise de la religion, maintes fois dénoncée chez les hommes du XVIII^e siècle — et des autres siècles — qui font de l'observance extérieure un écran de parade dans la vie privée et une arme dans la vie publique pour maintenir un ordre social qui profite à leur bonheur temporel. Notre étonnement grandit, lorsque nous lisons dans le même chapitre que « sous les empereurs païens les soldats chrétiens étaient braves et qu'il y avait une émulation d'honneur contre les troupes païennes, mais que, dès que les empereurs furent chrétiens, cette émulation ne subsista plus, et que, quand la croix eut chassé l'aigle, toute la valeur romaine disparut. » Cette explication inattendue ne s'accorde point avec les faits. Les conflits entre les païens et les chrétiens ont contribué à désagréger l'Empire et l'autorité de l'Etat, mais l'Etat se serait désagrégué aussi vite — même sans les luttes des païens et des chrétiens, comme il est advenu de tous les grands empires de l'antiquité, qui n'ont révééré ni la croix ni l'aigle.

Tel est, semble-t-il, de la Rome païenne à la Rome chrétienne, le terme imposé de notre voyage à travers le *Contrat social*, en quête de Rome elle-même et, à travers elle, de certaines des données et des visées de cet ouvrage politique.

Ce serait dérèglement d'esprit que de dire qu'il importe peu que l'image de cette Rome soit inexacte ou incomplète. Si nous avons indiqué ici et là ce qui est erroné dans l'information et l'interprétation de Rousseau, c'est parce qu'en premier lieu il convient de respecter la vérité ; c'est aussi et surtout parce que, s'inspirant de l'exemple de Rome, certains raisonnements du *Contrat social* sont faussés, puisque l'image de Rome est elle-même altérée. Non seulement par des erreurs de fait, mais par des omissions et des silences. Il est étrange que, parlant de « Contrat social », on n'ait considéré que l'aspect théorique

des institutions, et qu'on n'ait soufflé mot des problèmes économiques qui ont pesé si gravement sur la vie politique romaine, des chevaliers qui ont joué un si grand rôle, et surtout de la mobilité des institutions — car elle existe — dans cette Rome dont on fait à tort un bloc immuable. Le *Contrat* de Rousseau se forme hors du temps et de la durée, et, quand il prétend s'appuyer sur l'exemple de l'histoire, il semble parfois hors de contact avec le peuple dont il prétend régir la destinée et qu'il veut conduire au bonheur³⁰.

30. Faut-il s'en étonner, quand Rousseau a dit : « Je n'ai jamais approuvé le gouvernement démocratique ». (*Correspondance générale*, vol. XVI, lettre 3255).

CE QUE JEAN-JACQUES ROUSSEAU DOIT A L'ABBÉ DE SAINT-PIERRE

par S. STELLING-MICHAUD, Professeur à l'Université de Genève

La rencontre de Rousseau avec l'abbé de Saint-Pierre, en 1743, et l'étude approfondie des écrits du vieil utopiste, à laquelle Jean-Jacques se livra une dizaine d'années plus tard, ont joué un rôle déterminant dans la formation de la pensée politique de l'auteur du *Contrat social*. Cette rencontre a été féconde pour l'esprit de Rousseau ; le dialogue posthume qu'il engagea avec l'abbé, dans les années 1753 à 1758, a donné à sa méditation, encore incertaine et paresseuse, le choc et l'impulsion dont elle avait besoin pour s'ébranler et se préciser ; les idées de l'abbé, qui heurtaient souvent son propre sentiment et ses goûts, agirent sur lui comme un stimulant, soit qu'il les approuvât, soit qu'il les combattit. Jean-Jacques a d'ailleurs reconnu lui-même, avec sa franchise coutumière, ce qu'il devait à cette confrontation, lorsqu'il a rappelé, dans les *Confessions*, comment Mme Dupin l'avait chargé de faire un abrégé, un « digeste » des écrits diffus et rébarbatifs de l'abbé de Saint-Pierre : « C'étoit pour cela, écrit Rousseau, qu'on m'avoit proposé ce travail, comme utile en lui-même, et très convenable à un homme laborieux et manœuvre, mais paresseux comme auteur, qui, trouvant la peine de penser très fatigante, aimoit mieux, en chose de son goût, éclaircir et pousser les idées d'un autre, que d'en créer¹ ».

Les écrits de l'abbé de Saint-Pierre ne servirent pas seulement d'excitant à Rousseau pour sa pensée politique ; ils lui fournirent également plus d'une idée féconde sur l'éducation et la religion². Rous-

1. *Confessions*, Œuvres complètes, La Pléiade, I, pp. 407-08.

2. M. RANG, *Rousseaus Lehre vom Menschen*, Göttingen, 1959, pp. 72-73, a montré comment Rousseau, précurseur de l'éducation nationale, avec Helvétius et La Chatolais, se rattache à ce mouvement pédagogique qui part des plans de l'abbé de Saint-Pierre et de son « Projet pour perfectionner l'éducation ». (*Œuvres diverses*, 2 vol., 1730). Sur la religion « civile » de l'abbé de Saint-Pierre, il y aurait infiniment plus à dire que ce qu'en a écrit MERLE L. PERKINS, *The moral and political philosophy of the abbé de Saint-Pierre*, Genève et Paris, 1959, pp. 62-72.

seau n'a pas caché ce qu'il devait à l'abbé et a proclamé à plusieurs reprises son admiration pour lui, par exemple, lorsqu'il écrivait dans la *VI^e Lettre de la montagne* : « Je ne suis pas le seul qui discutant par abstraction des questions de politique, ait pu les traiter avec quelque hardiesse » et il cite Sidney, Althusius, Locke, Montesquieu et l'abbé de Saint-Pierre qui « ont traité les mêmes matières, et souvent avec la même liberté tout au moins³ ». Mentionné maintes fois par lui, l'abbé de Saint-Pierre est le plus proche de ses esprits familiers, de ses maîtres de pensée ; Rousseau qui l'avait connu personnellement, éprouvait pour l'illustre vieillard, malgré leurs tempéraments si différents et leurs vues divergentes sur des points essentiels, une profonde sympathie humaine.

C'est au printemps 1743, peu après son « entrée chez Mme Dupin », dans le salon parisien de l'épouse du fermier général, alors fréquenté par Fontenelle, Buffon et Voltaire, que Rousseau, âgé de trente ans, rencontra l'abbé octogénaire dont il dit, dans les *Confessions*, qu'il l'avait « un peu vu dans sa vieillesse », et il ajoute : « Jean-Jacques n'avoit pas de quoi se flatter de briller beaucoup au milieu de tout cela⁴ ».

Peut-être Rousseau a-t-il aussi rencontré l'abbé à Chenonceaux, où la châtelaine avait coutume d'emmener son vieil ami, et a-t-il pris part à leurs « promenades philosophiques » sur les bords du Cher ou « dans la petite allée solitaire que j'apelois ma promenade favorite⁵ ». Le commerce du secrétaire de Mme Dupin et de l'abbé philosophe eut, au moment de leur rencontre, un caractère essentiellement littéraire. Il y fut question entre autres du « vertueux Fénelon⁶ » qu'admirait l'abbé et pour lequel Rousseau aura, lui aussi, une particulière prédilection ; nous le verrons citer souvent le nom du cygne de Cambrai en même temps que celui du « bon abbé », les louant, un jour, d'avoir « osé dévoiler les fautes de la législation » et, une autre fois, de s'être affranchis de certains scrupules dictés par leur état⁷.

La rencontre de Rousseau et de l'abbé de Saint-Pierre eut lieu, en tous cas, avant la malencontreuse déclaration d'amour à Mme Dupin

3. VAUCHAN, *The Political Writings of J.-J. Rousseau*, II, pp. 205-06.

4. *Confessions*, O.C., Pléiade, I, p. 292.

5. ABBÉ DE SAINT-PIERRE, *Ouvrages de morale et de politique*, t. XIV (1740), p. 288.

6. Dans les *Réflexions sur quelques ouvrages appelés ouvrages d'imagination et auxquels l'imagination n'a aucune part* de l'abbé de Saint-Pierre, recopié par Rousseau et reproduit dans G. DE VILLENEUVE-GUIBERT, *Le portefeuille de Madame Dupin*, P., 1884, pp. 257-63.

7. *Correspondance générale* de J.-J. Rousseau, t. IV, p. 86 ; C. G., t. X, p. 290.

et les explications avec le mari (le 9 et le 10 avril), car le 29 avril, l'abbé mourut, âgé de quatre-vingt-six ans, à Paris, alors que Jean-Jacques attendait les événements qui allaient l'entraîner, quelques mois plus tard, dans l'aventure vénitienne. Il semble avoir été séduit par l'esprit de celui qu'il appellera, dans les *Confessions* « cet homme rare, l'honneur de son siècle et de son espèce » ; l'imagination vive et réceptive du jeune précepteur ne pouvait manquer d'être frappée par les idées « grandes et belles » de l'abbé sur le problème fondamental de la paix et de la guerre, problème qui avait été au centre de ses méditations depuis un demi-siècle. Si le goût des théories politiques allait s'affirmer, chez Rousseau, pendant son séjour à Venise, où l'idée lui viendra de consacrer un ouvrage aux *Institutions politiques*, il est permis de penser que la « vénération » posthume qu'il vouait à l'abbé n'y a probablement pas été étrangère.

Cependant, douze années devaient s'écouler avant que Jean-Jacques, devenu célèbre par les deux *Discours*, ne s'occupât d'une manière approfondie de l'abbé de Saint-Pierre, inséparable du souvenir de Mme Dupin, avec laquelle il entretenait toujours un commerce épistolaire. Il s'était remis, à partir de 1750-51, bien que d'une manière très intermittente, « en bonne fortune », comme il le dit, à son ouvrage sur les *Institutions politiques*, et il avait orienté ses méditations et ses lectures vers les questions de philosophie politique, lorsqu'il fut amené par les circonstances à reprendre et à discuter les idées de l'abbé de Saint-Pierre. En effet, après son retour à Paris, en octobre 1754, Rousseau fut sollicité par Mme Dupin, à la suggestion de l'abbé de Mably, de faire un abrégé des ouvrages de Saint-Pierre « afin de les rendre plus commodes à lire et que ce qu'ils ont d'utile fût connu⁸ ».

Si Rousseau accepta d'accomplir cette tâche ingrate et délicate, ce fut tout autant par sympathie pour les idées de l'abbé et par amitié pour sa protectrice que par intérêt pour le sujet lui-même, qui correspondait, en effet, à ses préoccupations essentielles. Aussi reçut-il en dépôt, en automne 1754, du neveu de l'abbé, le comte de Saint-Pierre, par l'entremise et à la demande de Saint-Lambert, les œuvres complètes et les manuscrits de l'auteur de la *Polysynodie*⁹, qu'il emporta, au printemps 1756, à l'Ermitage, où il avait

8. Rousseau à Bastide, 5 déc. 1760, C.G., t. V, p. 297 (reproduit en tête de l'Extrait).

9. *Confessions*, O.C., Pléiade, I, p. 408. Rousseau reçut les dix-sept volumes d'*Ouvrages de morale et de politique*, Rotterdam, Chez Jean-Daniel Berman, 1733-1741, ainsi que les manuscrits de l'abbé de Saint-Pierre qui se trouvent aujourd'hui à la Bibliothèque de la ville de Neuchâtel.

résolu de s'acquitter de cette tâche, avant toute autre besogne. Ainsi, les travaux de Rousseau sur l'abbé de Saint-Pierre datent des meilleures années de sa vie, de l'époque de sa plus grande productivité, celle du paradis retrouvé à l'Ermitage, où il écrivit la *Nouvelle Héloïse*, l'*Emile* et le *Contrat social*. Cette seule circonstance nous invite à accorder une attention particulière à ses méditations politiques, inspirées par les livres de l'abbé, car elles furent décisives pour l'élaboration de son propre système. C'est le mérite de Ch.-W. Hendel¹⁰ et de Merle-L. Perkins¹¹, d'avoir montré à quel point l'abbé de Saint-Pierre avait anticipé sur certaines idées de Jean-Jacques. Tout ce que Rousseau a écrit sur les fondements de l'ordre social, sur la souveraineté politique et la nature du gouvernement, sur les relations entre Etats, sur le problème de la guerre et de la paix, doit être rattaché plus ou moins directement à ce dialogue à cœur ouvert et par-delà le tombeau, avec l'auteur du *Projet de paix perpétuelle*. Comme l'avait déjà relevé Vaughan, les écrits de Rousseau consacrés à l'abbé de Saint-Pierre projettent une lumière révélatrice sur les théories formulées dans l'article *Economie politique* de l'*Encyclopédie*, dans le *Discours sur l'inégalité* et dans le *Contrat social*¹².

Pendant plus de deux ans, de 1756 à 1758, Rousseau travailla, dans le silence de l'Ermitage, aux diverses parties des *Institutions politiques*, dont il ne conservera, comme on le sait, que le *Contrat social* ; il travailla aux *Principes du droit de la guerre*, dont nous n'avons qu'un fragment (*l'Etat de guerre*), ainsi qu'aux extraits de deux œuvres de l'abbé de Saint-Pierre, le *Projet de paix perpétuelle* paru à Utrecht, en 1713, et la *Polysynodie*, publiée en 1718 et qui avait provoqué l'exclusion de l'auteur de l'Académie française parce que dans cet ouvrage Saint-Pierre contestait à Louis XIV la qualité de « grand » homme.

Fait significatif, c'est par ce dernier travail, — l'examen critique des écrits de Saint-Pierre — que Rousseau commença, parce qu'il représentait et formait, comme il nous le dit lui-même « une autre entreprise à peu près du même genre », c'est-à-dire dans la même ligne que les *Institutions politiques*. Si Rousseau fit passer son analyse des écrits de l'abbé avant ses propres travaux, c'est qu'il pensait également tirer de cette confrontation des arguments et des idées

10. Jean-Jacques R. moralist, London and New York, 1934, 2 vol., (surtout les chap. VIII : *The Magnificent Projects of 1756*, et XI : *Studies on Government*).

11. *Op. cit.*, chap. VIII : *The Political Theories of Saint-Pierre and Rousseau*.

12. VAUGHAN, *Political Writings*, I, p. 363.

qui ne manqueraient pas de lui être utiles pour l'ouvrage d'ensemble qu'il projetait d'écrire. Loin de faire œuvre de simple adaptateur, Rousseau s'était réservé le droit de donner son opinion et de procéder avec une certaine liberté de pensée et d'expression, ce qui allait lui permettre d'introduire ses propres idées dans l'exposé de celles de l'abbé, et de prendre sa pensée comme cible ou comme repoussoir plutôt que comme modèle. « Il ne m'étoit pas défendu de penser quelquefois par moi-même et je pouvois donner telle forme à mon ouvrage, que bien d'importantes vérités y passeroient sous le manteau de l'abbé de Saint-Pierre, encore plus heureusement que sous le mien¹³ ». Bien décidé à mettre le plus possible du sien dans le débat qui allait s'engager entre eux, Rousseau choisit la forme du dialogue comme la plus appropriée à cet exercice, et la plus loyale aussi, puisqu'elle lui permettait d'exposer successivement les idées de son auteur et les siennes propres. Grâce à ce procédé (« le plus décent, le plus judicieux et le plus utile ») Jean-Jacques satisfait aux exigences de ses mandataires, en faisant connaître la pensée de l'abbé, et aux siennes, en exposant ses propres idées sur ces questions, ajoutant ainsi à son œuvre politique des chapitres d'une grande valeur, qu'il n'eût probablement jamais écrits sans cette rencontre avec le « bon abbé ».

Rien ne montre mieux l'importance que Rousseau accordait à ces écrits relatifs à l'abbé de Saint-Pierre que le plan qu'il avait établi, en janvier 1764, à Môtiers, pour l'édition de ses propres œuvres. Le premier volume devait contenir le *Discours sur l'inégalité*, l'*Economie politique*, le *Contrat social*, les deux *Extraits du projet de paix perpétuelle* et de la *Polysynodie*, suivis des deux *Jugements sur le Projet* et sur la *Polysynodie*¹⁴. Ainsi, non seulement les écrits consacrés à l'abbé de Saint-Pierre formaient un tout à ses yeux, mais Rousseau les incorporait à son œuvre politique et les plaçait immédiatement à la suite du *Contrat social*.

Rousseau exécuta scrupuleusement son programme, dont la première partie consistait, comme il dit, à « entrer dans les vues [de l'abbé], à les éclaircir, à les étendre et à ne rien épargner pour leur faire valoir tout leur prix », alors que la seconde partie qu'il ne voulait faire paraître « qu'après que la première auroit fait son effet », devait contenir le jugement de Rousseau sur les divers écrits de l'abbé

13. *Confessions*, O.C., Pléiade, I, pp. 404-05.

14. Janvier 1764, à Du Peyrou, C. G., t. XII, p. 247 ; et t. XIII, pp. 135-136.

qu'il avait présentés au public. A la tête de l'ouvrage ainsi conçu, il se proposait de placer une vie de l'abbé de Saint-Pierre « pour laquelle j'avois ramassé d'assez bons matériaux, que je me flattois de ne pas gâter en les employant ». Ces matériaux, qui ont été en grande partie conservés, seront publiés dans le troisième volume des *Œuvres complètes* de Rousseau.

La lecture des nombreux écrits de l'abbé révéla à Rousseau que cet écrivain « avoit beaucoup plus d'esprit que je n'avois cru » ; en effet, le déisme de Saint-Pierre, son esprit de tolérance, son humanitarisme, son réformisme, son perfectionnisme, et ses vues sur l'éducation civique ne pouvaient que plaire à l'auteur du *Discours sur l'inégalité*. Cependant, trop différents l'un de l'autre, ils ne voyaient pas les choses dans la même optique. C'est en faisant, comme il dit, l'« examen approfondi » des ouvrages politiques de l'abbé, que Rousseau mesura tout ce qui le séparait de ce penseur, dont la manière d'aborder les problèmes s'opposait à sa propre vision des choses et rendait illusoire une conciliation de leurs points de vue. Voici comment Rousseau exprime tout ce qui l'oppose au rationalisme et à l'esprit philosophique de l'abbé : « La haute opinion qu'il avoit des connaissances modernes lui avoit fait adopter ce faux principe de la raison perfectionnée, base de tous les établissements qu'il proposoit, et source de tous les sophismes politiques ». Ces paroles montrent l'abîme qui séparait ces deux esprits. L'abbé partageait l'optimisme des philosophes, il croyait au « progrès de la raison universelle » et à l'âge d'or à venir. Comment l'« anti-philosophe » Jean-Jacques pouvait-il approuver l'abbé de Saint-Pierre, dont il disait qu'il était « le seul homme, peut-être, depuis l'existence du genre humain, qui n'eut d'autre passion que celle de la raison », et qui n'avait « jamais pu sortir de l'idée que les hommes se conduisoient par leurs lumières plutôt que par leurs passions » ? Et ailleurs : « C'étoit un homme très sage, s'il n'eût eu la folie de la raison¹⁵ ». Or, avec Rousseau le sentiment, la passion, avaient fait irruption dans le domaine serein de la raison et étaient venus bouleverser la notion de progrès illimité, réduisant à l'état de mythes ou d'aspirations généreuses, mais illusoire, les constructions idéales de l'abbé rationaliste. « Ayant voulu rendre les hommes semblables à lui, au lieu de les prendre tels qu'ils sont, et qu'ils continueront d'être », l'abbé « n'a travaillé que pour des

15. Fragment n° 11 sur l'abbé de Saint-Pierre, publ. par G. STRECKEISEN-MOULTOU, *Œuvres et correspondances inédites de J.-J. R.*, P., 1861, p. 311.

êtres imaginaires, en pensant travailler pour ses contemporains ». C'est en des termes identiques que Rousseau parlera de l'abbé à James Boswell, lors de la visite que ce dernier lui fera à Môtiers, en août 1764, en le lui décrivant comme « un homme qui faisait le bien; un homme sans enthousiasme ; on pourrait dire qu'il étoit passionément raisonnable¹⁶... »

Le pessimisme historique de Rousseau était aux antipodes de l'esprit éclairé, de l'utopisme rationaliste du bon abbé. Cette discordance apparaît clairement dans les deux écrits consacrés par Rousseau au *Projet de paix perpétuelle*. Par son ignorance de la réalité humaine et sociale, par sa vision d'une humanité obéissant à la seule raison, Saint-Pierre pouvait, certes, disait Rousseau, rédiger des « projets utiles », mais qui resteraient « impraticables ». Cette réaction de Rousseau — reprochant à l'abbé son utopisme rationaliste — fut aussi celle de Mably qui déclara ne pas vouloir s'égarer, suivant les traces de Platon et de l'abbé de Saint-Pierre « dans des maximes qui ne sont pas faites pour des êtres qui ont nos passions¹⁷ ».

C'est dans cette disposition d'esprit que Rousseau consacra son premier essai de résumé critique au *Projet de paix perpétuelle*, « le plus considérable et le plus travaillé de tous les ouvrages » de l'abbé de Saint-Pierre. Le choix que fit Rousseau pour commencer son travail d'exégète est significatif, car il nous introduit dans le champ de ses préoccupations profondes. Rousseau souhaitait une réforme des hommes et du monde, aussi bien sur le plan des relations intérieures ou de la vie associée — ce sera le *Contrat social* — que sur le plan des relations extérieures ou de la société internationale — ce seront les études sur la *Paix perpétuelle* et sur l'*Etat de guerre*, ces dernières formant les matériaux destinés à la seconde partie de son programme. Rousseau se proposait, en effet, après avoir établi les conditions de la société civile dans le cadre de la communauté nationale, de définir les principes qui régissent les relations des Etats entre eux. Aussi, le *Contrat international* devait-il compléter et prolonger le *Contrat social* et former la seconde partie des *Institutions politiques*. « C'est, écrivait-il, ce que je m'étois proposé de faire à la suite de cet ouvrage (*Contrat social*) lorsqu'en traitant des relations externes, j'en serois

16. *Les papiers de Boswell*..., texte français de CELIA BERTIN, P., 1955, p. 227.

17. *Des principes des négociations pour servir d'introduction au droit public de l'Europe, fondé sur les traités*, par M. L'ABBÉ DE MABLY, La Haye, 1757, pp. 46-47.

venu aux confédérations, matière toute neuve, où les principes sont encore à établir¹⁸ ».

C'est incontestablement à l'abbé de Saint-Pierre que Rousseau doit d'avoir saisi l'importance du principe fédératif pour éliminer les causes de conflit en Europe. Tout en en modifiant l'esprit, Rousseau emprunte à l'abbé un système de ligue s'étendant à toute l'Europe, en vue de résoudre les litiges entre États, pour mettre fin à la guerre et établir une « paix durable ». En partant des démonstrations théoriques de l'abbé, en leur opposant souvent ses propres idées, Rousseau, dès les premières phrases de *l'Extrait*, enchaîne avec le thème — amorcé dans le second *Discours*, repris dans le *Contrat social* et dans *l'Emile* — de la société internationale qui est encore plongée dans un état de violence et de guerre, parce qu'aucun contrat ne régit les rapports entre les peuples, comme le pacte social lie les membres d'une même nation. Mais très rapidement, la pensée de Rousseau s'écarte de celle de l'abbé. La forme confédérative que préconise le Genevois républicain, se distingue d'emblée de l'« union des puissances » que souhaite le Français monarchiste, par un principe essentiel qui renverse ceux de l'abbé. Quel souverain accepterait de limiter son pouvoir à l'avantage d'un autre et de se soumettre à un arbitrage qui ne lui serait pas favorable ? « Or, je demande s'il y a dans le monde un seul souverain qui, borné ainsi pour jamais dans ses projets les plus chéris, supportât sans indignation la seule idée de se voir forcé d'être juste, non seulement avec les étrangers, mais avec ses propres sujets ». L'abbé de Saint-Pierre, formé dans le climat de l'absolutisme, s'adresse aux souverains et leur propose une « ligue des rois » contre toute révolution et pour la défense du *statu quo* territorial — une sorte de Sainte-Alliance —, tandis que Rousseau veut, au contraire, fédérer les « peuples » qui détiennent la souveraineté, estimant qu'une confédération ne peut s'établir qu'entre des nations égales entre elles et maîtresses de leurs destinées. Il exprima la même idée dans *l'Emile* : « Nous chercherons comment on peut établir une bonne association fédérative, ce qui peut la rendre durable, et jusqu'à quel point on peut étendre le droit de la confédération, sans nuire à celui de la souveraineté¹⁹ ». Rejetant le droit divin des rois, Rousseau fonde la paix sur le *consensus* des peuples ; une fois la société internationale assise sur cette base naturelle, on ne verra

18. *Contrat social*, note à la fin du livre III, ch. XV.

19. *Emile*, livre V, *Des voyages*, t. IV de l'édition, de 1762, p. 404.

plus, pense-t-il, de guerres provoquées par le caprice d'un monarque, d'un ministre ou d'un courtisan.

Le vice fondamental du *Projet* provient, aux yeux de Rousseau, de l'erreur qu'avait commise l'abbé en imaginant un système qui, pour vouloir ménager l'intérêt des rois, allait à l'encontre de celui des peuples. N'était-il pas utopique de s'imaginer que les princes pourraient accueillir un plan qui portait atteinte à leur politique de conquête et limitait leur toute-puissance à l'intérieur ? Ainsi, dans les mains de Rousseau, le *Projet de paix perpétuelle* s'était transformé en une arme mortelle dirigée contre les puissances politiques de son temps. A travers et au-delà du bon abbé, Rousseau dénonçait la tyrannie des Etats et l'absolutisme des rois. Aussi a-t-on pu dire avec raison que l'*Extrait* et le *Jugement* étaient, avant tout, des pamphlets de politiques intérieure²⁰. En effet, le républicanisme de Rousseau s'affirme ici comme la condition de cet universalisme institutionnel qui, par le canal des constitutions démocratiques, agira si puissamment sur les mœurs et l'esprit des peuples.

Sur d'autres points encore, Rousseau se sépare du rationalisme et de l'idéologie du XVIII^e siècle dont l'abbé de Saint-Pierre fut l'un des premiers représentants. Ainsi, son vif sentiment de la réalité européenne — que Jean-Jacques confondra même avec l'universalisme institutionnel — diffère essentiellement de l'idée schématique et conventionnelle que l'abbé de Saint-Pierre se faisait de l'Europe. En dehors de toute préoccupation morale et religieuse, le *Projet* de l'abbé avait assemblé mécaniquement des Etats « chrétiens », les Etats non-chrétiens étant exclus pour des raisons purement pratiques, telles que leur position excentrique ou leur étendue géographique ; l'« union des puissances » devait se faire sous l'égide de la raison dans une Europe sécularisée. A cette vision abstraite de l'Europe, Rousseau substitue une réalité concrète. Plus encore que Voltaire et que Montesquieu, Rousseau est conscient de l'unité européenne ; l'Europe, qui se présentait chez l'abbé de Saint-Pierre avec un contenu purement politique, prend chez Rousseau, une signification morale et spirituelle ; il réalise, le premier, qu'il existe une conscience européenne²¹. Avec une géniale intuition, il embrasse l'ensemble des facteurs qui la

20. K. VON RAUMER, *Ewiger Friede. Friedensrufe und Friedenspläne seit der Renaissance*, Freiburg u. München, 1953.

21. ARMANDO SAIITA, *Della Res publica christiana agli Stati uniti di Europa. Sviluppo dell'idea pacifista in Francia nei secoli XVIII-XIX*, Roma, 1948, et FEDERICO CHABOD, *Storia dell'idea d'Europa*, Bari, 1961.

composent et considère l'Europe comme un *système* « qui unit toutes les puissances par une même religion, par un même droit des gens, par les mœurs, par les lettres, par le commerce et par une sorte d'équilibre qui est l'effet nécessaire de tout cela ». Rousseau voit dans ce jeu de relations un régulateur *naturel* de la communauté européenne, à l'encontre de son siècle, qui faisait de l'Europe le produit d'une mécanique des forces. Mais cette idée d'une Europe organique et vivante venait contrecarrer la notion de « genre humain » fondée sur la « commisération naturelle », que Rousseau avait empruntée à la doctrine stoïcienne et qu'il opposait, dans le *Discours sur l'inégalité* (2^e partie), à la réalité étroite d'une civilisation corrompue et dégénérée, privée de « mœurs » et de « vertu », dont il prédisait d'ailleurs la disparition, dans le *Contrat social*²². Comment expliquer cette hésitation entre deux attitudes antithétiques ? Pourquoi, au lieu de développer les germes féconds contenus dans la tendance universaliste de la pensée « éclairée », Rousseau abandonna-t-il sa critique, son procès de la « civilisation », pour exalter l'idée européenne ? Faut-il y voir une influence de l'abbé qui aida Jean-Jacques à prendre conscience de la réalité européenne, ou, au contraire, le signe de cette gêne qu'il éprouvait à l'égard du *Projet* dont, victime d'une contradiction intime, il ne put ni adopter ni rejeter certaines thèses ?

Quoi qu'il en fût, la destinée de l'*Extrait* était liée désormais au grand débat sur la paix perpétuelle qui devint, au siècle des lumières, un thème favori dont les Académies allaient même faire, depuis la parution de l'*Extrait*, en 1760, un sujet de concours pour leurs prix littéraires ; par exemple, à l'Académie française, le sujet fut donné en 1764.

Le nom de l'abbé de Saint-Pierre, que Rousseau avait rendu populaire, resta désormais lié à ces controverses sur la paix. Si le nom de l'apôtre de la paix perpétuelle a été universellement connu au XVIII^e siècle, c'est à l'auteur du *Contrat social* qu'il le doit. L'*Extrait* de Rousseau fut traduit en anglais en 1761²³ et eut une seconde édition en 1767. Thomas Paine le lut et l'admira. On sait l'influence que le *Contrat social* exerça sur l'auteur du *Common sense*. Dans le débat sur les grands problèmes des droits naturels de l'homme, de la souveraineté populaire et du despotisme, provoqué par la guerre d'indé-

22. *Contrat social*, livre V, ch. VIII.

23. *A Project for Perpetual Peace*, by J.-J. Rousseau, Citizen of Geneva, transl. from the French..., London, MDCCLXI.

pendance des Etats-Unis, la pensée de Rousseau a joué un rôle déterminant et elle a marqué de son empreinte les conceptions dominantes de la fin du siècle. Jeremy Bentham, le chef de l'école utilitariste, avait lu Rousseau lorsqu'il composa, peu avant la Révolution française, son *Plan pour une paix générale et durable* ; Emmanuel Kant, dont la pensée politique se rattache à celle de Rousseau par de secrètes affinités, publia en 1795 son célèbre traité *Zum ewigen Frieden*, prolongement métaphysique du *Projet* de l'abbé de Saint-Pierre et de l'*Extrait* de Rousseau, qu'il avait lus tous deux, citant le premier en 1752 et, ne séparant plus, à partir de 1761, le nom de l'abbé de celui de Rousseau, auquel il joint celui de Platon, leurs trois noms, toujours réunis, représentant pour lui un concept, celui du « héros d'idées vraies en soi ». En 1770, il les appelle des « guides conduisant vers le grand objectif, l'ultime perfection : la société des nations... ». « L'amélioration [de l'humanité] viendra, écrit-il : 1° de la société des nations ; 2° du contrat social ; 3° de l'éducation²⁴ ». On peut dire que Kant a emprunté à l'auteur du *Contrat social* la plupart des matériaux qu'il a incorporés à son système : ses idées sur la formation des sociétés, sur la nécessité d'un pacte international, fondement du droit des gens, sur la subordination de la politique au droit, sur l'excellence des institutions démocratiques et républicaines, etc. L'écrit dans lequel le septuagénaire a concrétisé ces idées, le *Zum ewigen Frieden*, est le produit le plus pur de sa maturité ; en lui donnant un titre emprunté à l'abbé de Saint-Pierre et à Rousseau, Kant a peut-être voulu reconnaître sa dette à leur égard. Quoi qu'il en soit, le philosophe allemand s'insère dans la tradition des grands pacifistes européens ; son opuscule restera, en outre, le témoignage classique et l'expression la plus accomplie de l'esprit européen, tel quel Rousseau l'avait défini, un demi-siècle avant les grands bouleversements qui allaient transformer les structures économiques, sociales et politiques de l'Europe de l'Ancien Régime.

24. KANT's, *Gesammelte Schriften, Handschriften-Nachlass*, XV, II, pp. 78-84 (n° 1499).

ROUSSEAU ET MORELLE :
le retour à la nature et la suppression
de la propriété
dans le *Naufrage des Isles flottantes* (1753)
et le *Code de la nature* (1755)

par Françoise WEIL,
bibliothécaire à la Bibliothèque universitaire de Dijon

Le *Discours sur les sciences et les arts*, couronné en 1750 par l'Académie de Dijon, a, comme l'a montré M. le Recteur Bouchard¹ « remué soudainement et profondément l'âme de son siècle ». Havens, dans son édition critique², a résumé l'essentiel de la dispute et rappelé les soixante-huit pièces recensées par G. de Reynold³. A ces soixante-huit pièces il convient d'ajouter cette note parue en 1755 au bas d'une page du *Code de la nature* :

« Une Académie a demandé aux savants si le rétablissement des arts et des sciences a contribué à épurer les mœurs... Je crois que ce corps célèbre a voulu se divertir en couronnant le hardi sophiste qui a soutenu la négative, et qu'il a voulu lui-même rire aux dépens de la raison en prenant pour corruption de mœurs le juste mépris que les arts et les sciences nous ont appris à faire de quantité de fadaïses ; il a pris pour corruption de mœurs des vices devenus moins grossiers, moins d'hypocrisie, moins de cette farouche et pédantesque morosité qui se gêne pour acquérir le droit de censurer le reste des hommes, plus d'aisance et de liberté dans le commerce de la vie. Il n'a pas vu, ou négligé de voir, que si les arts et les sciences, en instruisant les hommes des vrais agréments de la société, en bannissant la barbarie,

1. M. BOUCHARD : *l'Académie de Dijon et le Premier Discours de Rousseau*, Paris, 1950.

2. J.-J. ROUSSEAU : *Discours sur les sciences et les arts*. Ed. par G. R. Havens. New York, 1946.

3. G. de REYNOLD : *Rousseau et ses contradicteurs* dans *Revue de Fribourg*, Juillet 1904.
Nous n'avons pas lu cet article.

en multipliant nos plaisirs, paraissent à certains égards avoir irrité la cupidité, ce n'est point que ces connaissances aient d'elles-mêmes cette propriété malfaisante, mais parce qu'elles se trouvent malheureusement mêlées avec le principe venimeux de toute corruption morale qui infecte tout ce qu'il touche ».

Rousseau n'a pas répondu, du moins publiquement, à cette attaque qui venait après tant d'autres, mais il est probable qu'il en a eu connaissance. N'écrivait-il pas deux ans auparavant, dans la préface de son *Narcisse* : « J'ai lu les nombreux écrits qu'ils ont publiés contre moi, j'ai lu tout cela et n'y ai fait que peu de réponses ; peut-être en ai-je encore trop fait. »

À l'époque où paraît le *Code de la Nature*, Rousseau vient de rentrer à Paris après un séjour à Genève. Grimm, avec lequel il n'a pas encore rompu, commente l'ouvrage en ces termes : « Il paraît depuis un mois un ouvrage attribué à M. de la Beaumelle, qui n'a fait aucune sensation à Paris. Le titre en est pourtant fort beau. C'est le vertueux et l'éloquent citoyen de Genève, Jean-Jacques Rousseau, qui serait digne de faire un tel ouvrage. Notre auteur commence son *Code* par l'extrait d'un poème épique intitulé la *Basiliade* dont je n'ai jamais ouï parler. Il n'y a ni principe ni raison ni lumière dans son livre, » etc.

En fait l'ouvrage avait fait un certain bruit dans les milieux littéraires parisiens, comme déjà d'ailleurs un ouvrage du même auteur dont le *Code* entreprend la défense : le *Naufrage des isles flottantes ou Basiliade*. Il est permis de penser que Grimm veut recouvrir ces deux ouvrages du voile de la médiocrité, peut-être après tout pour venger Rousseau contre cette nouvelle attaque. Quoi qu'il en soit, Rousseau s'intéressa assez à la *Basiliade* au début de 1758 pour se la procurer. Nous devons cette découverte à P.-H. Masson⁴. Rousseau écrit en effet à Mme d'Houdetot le 23 mars 1758 : « J'ai renvoyé vos livres et ceux de votre ami chez M. le curé de Deuil ; mais comme je n'ai point encore lu les *Isles flottantes*, vous m'obligerez de me les reprêter ; si même vous voulez m'en faire présent je les accepterai de bon cœur ». Ce à quoi Mme d'Houdetot répondit le lendemain : « Vous pouvez renvoyer chercher les *Isles flottantes* que je vous prie d'accepter... Acceptez-les puisque vous paraissez les désirer⁵. »

4. P. M. MASSON : *Rousseau et Morelly* dans la Revue d'histoire littéraire, 1912, pp. 414-415.

5. ROUSSEAU. *Correspondance*, éd. Plan, n° 487 et 488, tome III, p. 309 et sq.

C'est malheureusement tout ce que nous savons des rapports entre Rousseau et l'auteur des deux ouvrages précités. Car ils sont très certainement du même auteur, un auteur qui signe M*** et qu'on a coutume de considérer comme Morelly, auteur avoué d'un *Essay sur l'esprit humain* paru en 1743 et auteur inavoué de plusieurs autres ouvrages. En fait Morelly est un mystérieux personnage : la *France littéraire — ce Who's who* du XVIII^e siècle — le qualifiait en 1755 de « ci-devant régent à Vitry-le-François » mais brusquement dans son édition de 1769 connaît deux Morelly, le père et le fils, et répartit les œuvres entre deux auteurs... M. Richard Coe, qui a soutenu en 1954 une thèse sur Morelly à l'université de Leeds, affirme qu'il n'y a qu'un Morelly⁶. C'est également l'avis de Mrs Conant qui a soutenu elle aussi une thèse tout récemment sur Morelly, à l'université de Columbia⁷. On peut donc retenir cette opinion comme vraisemblable : en fait nous n'avons encore pu nous procurer ces deux thèses mais nous avons eu la chance de rencontrer leurs auteurs et sommes ainsi au courant de leurs découvertes, tant au point de vue de la pensée de Morelly que de ses coordonnées biographiques.

Pour nous, n'ayant découvert l'existence de Morelly que quelques mois avant cette communication, nous nous sommes contentée d'étudier — par rapport à Rousseau — deux œuvres si étroitement liées qu'elles sont incontestablement issues d'un même cerveau et écrites d'une même plume ; les *Isles flottantes* et le *Code de la Nature*. Mais, cet auteur, qui est-il ? Plus sceptique que M. Coe, nous parlerions volontiers, comme M. Jean Dautry⁸, d'œuvres anonymes. Car à quoi bon rêver à un modeste habitant de Vitry-le-François dont nous ne connaîtrions que le portrait qui figure en frontispice du *Naufrage des isles flottantes* ? Vitry-le-François peut fort bien être une supercherie, le portrait celui de l'imprimeur tout aussi inconnu que l'auteur, et Morelly — en admettant que ce soit là le nom de l'auteur — est à notre avis *Morelli*, autant dire Durand : M. Dautry a relevé plusieurs Morelly dans l'état civil reconstitué de la Seine mais l'*Onomasticon* de L. Ferrari donne à la page 478 l'inventaire bien autrement impressionnant des Morelli italiens : une soixantaine d'écrivains figurent parmi eux ! Nous pencherions volontiers pour

6. Cette thèse vient de paraître en allemand sous le titre : *Morelly. Ein Rationalist auf den Wege zum Socialismus*. Berlin, 1961.

7. MIRIAM CONANT : *The political and social ideas of Morelly, with emphasis on early imitators and recent critics*.

8. J. DAUTRY : *Réflexions sur Morelly dans la Pensée*, 1956.

- XII. Jean RICHARD, *Les ducs de Bourgogne et la formation du duché, du XI^e au XVI^e siècle*, 1954, XL-572 p.
- XIII. Paul LEBEL, *Principes et méthodes d'hydronymie française*, 1956, XXXII-392 p.
- XIV. Henri DROUOT, *Une carrière : François Rude*. Avec un avant-propos consacré à Henri Drouot et une bibliographie de ses travaux, 1958, 120 p., 8 planches.
- XV. Robert LAURENT, « *Les vigneronns de la Côte-d'Or* », 1958, t. I, 576 p. ; t. II, 288 p.
- XVI. *Actes du colloque sur les influences helléniques en Gaule* (Dijon, les 29-30 avril-1^{er} mai 1957), 1958, 156 p., 20 pl.
- XVII. J.-P. MOREAU, *La vie rurale dans le sud-est du Bassin parisien*, 1958, 340 p., 30 pl.
- LES N^{OS} PRECEDENTS SONT EN DÉPOT A PARIS : SOCIÉTÉ Les Belles Lettres.
- XXVIII. Pierre RAT, *Les pays créacés Basco-cantabriques*, 1959, 528 p., 12 p. de planches, hors texte.
- EN DÉPOT A PARIS : PRESSES UNIVERSITAIRES.
- XIX. Raymond OURSEL, *La dispute et la grâce. Essai sur la rédemption d'Abélard*, 1959, 96 p.
- XX. René JOFFROY, *L'oppidum de Vix et la civilisation Hallstattiennne finale dans l'Est de la France*, 1960, 210 p., 81 pl.
- XXI. P. de SAINT JACOB, *Les paysans de la Bourgogne du nord, au dernier siècle de l'Ancien Régime*, 1960, 544 p., 1 hors-texte.
- XXII. René TERNOIS, *Zola et son temps. Lourdes, Rome, Paris*, 1961, 696 p.
- XXIII. Françoise HUMBERT, *Les finances municipales de Dijon, du milieu du XIV^e siècle à 1477*, 1961, 282 p., 3 hors-texte.
- XXIV. André ARMENGAUD, *L'opinion publique en France et la crise nationale allemande en 1866*, 1962, 148 p., 1 hors-texte.
- XXV. Francis PRUNER, *Antoine, Lettres à Pauline*, 1962, 348 p.
- XXVI. André LEGUAL, *Les ducs de Bourbon pendant la crise monarchique du XV^e siècle. Contribution à l'étude des apanages*, 1962.
- XXVII. *Hommage à Blondel*, 1962, 58 p.
- XXVIII. P. de SAINT-JACOB, *Documents relatifs à la communauté villageoise en Bourgogne*, 1962, 160 p.
- LES N^{OS} PRECEDENTS SONT EN DÉPOT A PARIS : SOCIÉTÉ Les Belles Lettres.
- XXIX. H. TINTANT, *Les Kosmocératidés du Callovien inférieur et moyen d'Europe occidentale*, 1963, Atlas : 120 p. Texte : 504 p.
- EN DÉPOT A PARIS : PRESSES UNIVERSITAIRES.

Participant d'une démarche de transmission de fictions ou de savoirs rendus difficiles d'accès par le temps, cette édition numérique redonne vie à une œuvre existant jusqu'alors uniquement sur un support imprimé, conformément à la loi n° 2012-287 du 1^{er} mars 2012 relative à l'exploitation des Livres Indisponibles du XX^e siècle.

Cette édition numérique a été réalisée à partir d'un support physique parfois ancien conservé au sein des collections de la Bibliothèque nationale de France, notamment au titre du dépôt légal. Elle peut donc reproduire, au-delà du texte lui-même, des éléments propres à l'exemplaire qui a servi à la numérisation.

Cette édition numérique a été fabriquée par la société FeniXX au format PDF.

La couverture reproduit celle du livre original conservé au sein des collections de la Bibliothèque nationale de France, notamment au titre du dépôt légal.

*

La société FeniXX diffuse cette édition numérique en vertu d'une licence confiée par la Sofia – Société Française des Intérêts des Auteurs de l'Écrit – dans le cadre de la loi n° 2012-287 du 1^{er} mars 2012.

Avec le soutien du

