

LE LÉGISLATEUR ET L'INCONSCIENT DU PEUPLE ROUSSEAU AVEC DURKHEIM

FRANCESCO CALLEGARO

Unsam (Buenos Aires)/EHESS (Paris)

fra.callegaro@gmail.com

ABSTRACT

Following the hermeneutic tradition inaugurated by Emile Durkheim's reading of Jean-Jacques Rousseau's *Social Contract*, the article offers a sociological interpretation of the enigmatic figure of the legislator seeing it as the royal road to the unconscious of the people. After examining the dilemmas that affect the cardinal concept of general will and that undermine its standard liberal-republican understanding, it thus proceeds to a progressive exploration of those pre-contractual conditions of the social contract which constitute so many historical layers making up the people, well beyond its explicit political expression in constitutional laws. In the perspective of the legislator, the self-instituting people therefore appears as well as an already instituted society whose internal unity goes back, in the subsoil of customs, to the religion of a founder. Taking up Durkheim's sociological thesis on the internal relation between society and religion through the sacred, as presented in *The Elementary Forms of Religious Life*, it ends by trying to answer the question that this other Rousseau addresses us: who has tried to embody, in political modernity, that strategic role of the great legislator that the *Social Contract* already saw as a necessary condition for the emergence of a free people likely to act as the protagonist of its own history.

KEYWORDS

Rousseau, Durkheim, people, legislator, general will, society, religion

Pour B.K.

Au milieu du *Contrat social*, au moment même où la reconstruction logique des conditions d'existence du corps politique semble parvenue à son terme, Rousseau nous ménage l'une de ces surprises dont il a le secret. Il s'agit, bien sûr, du législateur. Alors que les meilleurs interprètes de son œuvre soulignent

la grande difficulté qui en découle, d'un point de vue strictement exégétique¹, les philosophes politiques qui s'en inspirent feignent quant à eux de l'ignorer, ne voyant pas bien ce qu'il faudrait en faire sur le plan théorique et normatif où ils se situent, lorsqu'ils mettent en forme notre idéal démocratique². Et en effet, l'exigence de cet étrange personnage, pour la pensée de Rousseau et notre philosophie politique, se dérobe d'autant plus à notre compréhension qu'elle surgit en conclusion d'un chapitre charnière destiné à nous expliquer le sens de la loi, en tant que déclaration de la volonté générale. C'est bien dans ce sixième chapitre du deuxième livre que l'on trouve l'une de ces formules qui ont fait de Rousseau l'emblème de la démocratie : « Le Peuple soumis aux lois en doit être l'auteur ». Tout est dit ici d'un principe premier du droit politique qui semble pouvoir conduire fort loin, sauf à introduire un autre législateur, à côté voire au-dessus du peuple, seul législateur authentique.

On ne peut alors suivre Rousseau jusqu'à ce point tournant de son raisonnement qui l'a conduit à faire entrer en scène l'« homme extraordinaire » sans qu'une question troublante nous en revienne. Et si le peuple, bien que se voulant en effet souverain, ne pouvait subsister en son être sans cet appui extérieur qu'il a fait passer sous le nom ancien de législateur ? Il en résulterait une mise en question radicale de nous-mêmes, au plus profond de ce que nous croyons être et vouloir, en Europe, depuis que la Révolution française a fait de l'égalité de tous le cœur de notre expérience politique, recentrée sur la position de soi par soi, à travers la loi. Perturbant le noyau de la politique moderne, la prise en compte de cette figure en excès par rapport au cadre du contrat suppose ainsi de s'ouvrir à une interrogation de notre sens commun démocratique, en ce lieu central où il en va de l'idée même de souveraineté du peuple comme de tous les concepts politiques qu'elle synthétise. Il faut alors recommencer de plus haut et même depuis le début. Seule une conscience aiguë des apories qui minent de l'intérieur ce projet d'autonomie dont l'expression philosophique la plus tranchante a été formulée dans la première partie du *Contrat social* peut en effet nous mettre en condition de comprendre pourquoi son auteur ait pu en venir à le reformuler

¹ Comme l'a remarqué Bruno Bernardi, l'introduction du législateur représente l'« un des points les plus délicats de la doctrine » de Rousseau. Cf. Bruno Bernardi, *Du contrat social*, Paris, GF, 2001, p. 211. Pour de plus amples développements, voir B. Bernardi, *La fabrique des concepts*, Paris, Champion, 2014.

² Reconstituant la philosophie politique de Rousseau, Joshua Cohen a pu proposer récemment une analyse de la forme de communauté promue par la démocratie sans presque mentionner le législateur. Cf. J. Cohen, *Rousseau, A Free Community of Equals*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

par avance, en repensant l'émergence du peuple depuis la place stratégique qu'il a dû faire au législateur.

Il faut pour cela se déprendre de l'effet de bien entendu que nous font les philosophèmes de Rousseau, à commencer par la volonté générale elle-même, car comprendre trop vite ce qui est en fait incompréhensible nous conduit à rejeter d'emblée comme une aberration inévitable ce qui constitue plutôt une issue possible aux difficultés incontournables qu'ils recèlent. L'histoire ne saurait sur ce point nous suffire, du moins si elle se cantonne à la genèse externe d'une idée, sans prendre en compte aussi la logique du concept tout autant que ses limites, puisque c'est d'elles que surgit le besoin intellectuel de dépasser le plan exclusif du contrat politique qui s'atteste dans la présence gênante de cet individu singulier, en surcroît par rapport au grand nombre³.

Bref, c'est le sens que peut avoir pour nous la « nécessité du législateur » revendiquée en toutes lettres par Rousseau qu'il nous faut reconquérir, en sachant qu'elle procède d'un coup de force dans la théorie nous obligeant à repenser y compris ce qu'on considère souvent comme la bonne et même la seule philosophie politique. Ce n'est pas le moindre effet que l'on puisse escompter d'une relecture du *Contrat social* au prisme du législateur. Aussi, à l'encontre des histoires conventionnelles des idées politiques, nous présentant la pensée de Rousseau comme une variation interne sur la partition imposée par cette « science politique » qui, depuis Hobbes, vise à déduire les conditions de tout ordre collectif légitime, en fixant les principes de l'État au nom de la liberté, il faut savoir se servir du paradoxe du législateur comme d'une clé heuristique nous ouvrant la porte d'une philosophie si irréductible, dans sa forme et son fond, au cadre même de la théorie qu'elle finit par jeter une lumière nouvelle sur la politique moderne elle-même.

Telle est la voie où s'est engagé le premier Émile Durkheim, au moment où il a essayé d'arracher la philosophie politique de Rousseau à cette perspective libéral-républicaine où elle est encore confinée, en France et ailleurs. En l'assignant à une histoire sociologique des doctrines politiques restée depuis en suspens, le fondateur de l'École française lui a restitué après coup une teneur conceptuelle et une portée politique inouïes. L'élucidation des contradictions internes du *Contrat social*, logées au cœur de la volonté générale, a en effet conduit Durkheim à faire ressortir la source latente d'une altération de nos catégories de pensée où il nous faudrait saisir le foyer toujours disponible de

³ Sur l'histoire de l'idée de volonté générale, voir J. Farr et D.L. Williams, *The General Will. The evolution of a concept*, Cambridge, Cambridge University press, 2015. Pour mesurer l'espace de pensée qu'ouvre la prise en compte des apories internes aux concepts politiques modernes, voir Giuseppe Duso, « Storia concettuale come filosofia politica », in G. Duso, S. Chignola, *Storia dei concetti e filosofia politica*, Milano, Angeli, 2008.

son effet politique subversif, dissimulé par son retentissement historique même. Cherchant à combler les vides de notre sens commun individualiste, consacré depuis dans nos constitutions, Rousseau en serait notamment venu, selon Durkheim, à radicaliser l'interrogation sur le collectif, au point de faire sortir la société du peuple, selon un différentiel dont le législateur serait à lui seul le symbole visible⁴.

C'est ainsi autour du grand homme faisant face au peuple que viendraient se nouer tous ces éléments qui, pour être en eux-mêmes incompatibles avec les prémisses explicites du contrat politique, ne permettraient pas moins de repenser le pacte social, au-delà de la fiction juridique, comme le ressort effectif d'un processus historique réel. Il ne s'agit pas seulement de cette *différence* entre les individus que le législateur fait éclater au grand jour, en contrepoint de l'égalité de principe des individus, mais aussi de leur appartenance, déjà donnée à l'arrière-plan de la liberté, à une pluralité de *groupes* dont la coopération au sein d'une *totalité* plus vaste suppose que chaque membre du corps social en passe de devenir politique ait d'abord cédé sur son intérêt vital pour la conservation de soi, au nom de ce *bien commun* qui doit faire du peuple le sujet conscient de l'histoire le travaillant à son insu.

Le déchiffrement du message porté par le *Contrat social* a ainsi conduit Durkheim à appréhender les retournements imprévus et les fuites soudaines qui marquent le raisonnement de Rousseau comme la manifestation symptomatique d'une secousse souterraine, l'épreuve d'un impensable qui n'aura émergé nettement qu'après la Révolution française, au milieu de ces malaises auxquels la sociologie doit sa naissance, en France, dans le sillage du socialisme.

Une fois replacée au sein de cette tradition hétérodoxe, par rapport à cette *doxa* qui a trouvé dans la République sa traduction tangible, la philosophie politique de Rousseau ne manquerait alors pas de nous aider encore à questionner nos préjugés institués au sujet de la démocratie. En plus de dénoncer le leurre de la représentation, elle montrerait en effet les impasses où se fourvoient ceux qui cherchent la puissance du peuple dans les dynamiques spontanées d'une multitude se hissant, par les miraculeux effets du seul rassemblement, à la hauteur de la volonté générale : il lui manquerait toujours cet être d'exception, le législateur, et surtout ce qu'il dévoile, le social se faisant à même l'histoire. Telle est la conclusion qu'on essaiera ici de rejoindre, en

⁴ E. Durkheim, « Le "contrat social" de Rousseau », in *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, Paris, Rivière, 1953. Reprise par Louis Dumont et Vincent Descombes, cette lecture sociologique de Rousseau a fait récemment l'objet d'une retraduction philosophico-politique par Bruno Karsenti dans l'introduction à son *Moïse et l'idée de peuple. La vérité historique selon Freud*, Paris, Cerf, 2012.

scandant les étapes d'un renversement de perspective qui vise à percer à jour l'inconscient même du peuple.

I

La vision convenue du *Contrat social* l'envisage comme la réponse politique que Rousseau a finalement apportée, au terme d'un laborieux parcours entamé avec l'article « Économie politique » de l'Encyclopédie, pour remédier aux pathologies de la civilisation moderne diagnostiquées dans le *Second discours*. Revenant en pensée à l'état de nature, Rousseau aurait ainsi essayé d'inverser le cours tout entier de l'histoire, en cherchant les moyens institutionnels permettant aux hommes de corriger à la racine la dénaturalisation progressive de l'homme. Dans ce cadre, le contrat apparaît comme le principe d'une régénération politique du lien social susceptible de rétablir la liberté et l'égalité de tous au lieu et place de la domination et de l'exploitation des pauvres par les riches, sanctionnées par ce pacte de dupes qui aurait scellé la naissance historique de l'État. Or, cette lecture politico-juridique, pour rassurante qu'elle soit dans les effets de mise en ordre qu'elle ne manque pas de produire, s'arrête au seuil du langage dont Rousseau se sert, sans interroger jusqu'au bout les concepts qu'il recouvre. Elle s'expose ainsi d'entrée aux contradictions qu'elle voudrait résorber dans l'unité d'un système de pensée achevé.

En effet, si Rousseau a accompli quelque chose en philosophie politique, c'est bien une révision radicale des prémisses du raisonnement jusnaturaliste et d'abord de ce qu'il convenait d'entendre par « état de nature ». En l'épurant des fictions anthropologiques qui y avaient été projetées par ses prédécesseurs, Hobbes et Locke en premiers, son *Discours sur l'origine des inégalités* a dévoilé la mystification inhérente à la science politique moderne, prise dans les cercles vicieux où s'enferme toute recherche des origines conditionnée par l'apologie du présent, conservatrice ou réformatrice. Il serait bien étrange, y compris par un penseur si contradictoire, qu'après avoir vivement dénoncé l'anthropologie imaginaire se tenant au fondement d'une science qui n'était politique que parce qu'elle était de fait et en principe asservie au pouvoir, Rousseau ait décidé d'en reprendre si fidèlement le cheminement⁵.

L'entreprise du contrat ne peut redémarrer de cet état de nature *purifié* dont Rousseau a su dégager les traits, en se plaçant dans le sillage de Montesquieu, puisque l'homme n'y apparaît que comme un animal dépourvu

⁵ Cet aspect fondamental de la philosophie politique de Rousseau a été restitué avec force par Louis Althusser dans ses *Cours sur Rousseau* de 1972 (Paris, Le temps des cerises, 2012).

des capacités élémentaires qu'il lui faudrait supposer pour que l'idée d'un consentement mutuel par des engagements réciproques puisse seulement lui traverser l'esprit. Aussi urgent que puisse être l'appel à la conservation de soi, dont Rousseau fait bien état au commencement du *Contrat social*, on ne conçoit pas qu'il puisse à *lui seul* permettre à ce singe étrange qu'est l'homme naturel du *Second discours* d'envisager un contrat politique avec ses semblables. Dans la sortie de l'état de nature purifié, il en va en réalité déjà du social, bien qu'il se tienne dans un arrière-plan historique si recoulé qu'on a toujours tendance à l'oublier. En effet, l'homme naturel, en ce que sa condition animale le distinguait du primitif, était bien aux yeux de Rousseau un être moins insociable qu'*asocial*. L'animalité faisant tout un avec l'asocialité, le *Second discours* a posé d'emblée la coappartenance de l'humanité et de la société.

Telle est la thèse que Durkheim a su restituer en toute sa radicalité déjà sociologique. Comme il l'a souligné, si l'homme naturel imaginé par Rousseau n'a pas les moyens de s'arracher à sa condition, pour entrer en société, c'est que « son intelligence, réduite aux sensations, ignorante de l'avenir » ne lui permet pas de « se faire une idée de ce que ce serait une telle association » : la seule « absence de langage » suffit à « rendre impossibles les relations sociales »⁶. La sortie du pur état de nature nous montre ainsi, dans l'après-coup d'un événement déjà advenu, en quoi consiste tout d'abord le socle oublié de l'humanité sociale : il tient à la langue elle-même, source du dépassement des sensations présentes auquel remonte l'ouverture même de l'horizon du temps. C'est ce fait banal, où il en va pourtant de l'hominisation même des hommes, en ce que parler les engage déjà les uns avec les autres dans une pensée se déployant à même l'histoire, que viendra révéler le législateur. Car on ne peut concevoir que les membres du peuple naissant aient pu en recevoir le message que si l'on en postule d'emblée l'humanité : ils doivent avoir déjà quitté et depuis longtemps le pur état de nature, pour accéder à ce langage dont Rousseau a su montrer qu'il se précède toujours à lui-même, la parole étant nécessaire pour établir l'usage de la parole⁷.

À partir du moment où la prémisse fondamentale de l'état de nature, faisant droit à une multitude d'individus déjà humains et pourtant asociaux, avait été remise en question, la question du contrat politique ne pouvait plus se poser

⁶ E. Durkheim, « Le "contrat social" de Rousseau », *op.cit.*, p. 125.

⁷ Cette préséance originaire du langage chez Rousseau avait été remarquée, bien avant Durkheim, par les penseurs contrerévolutionnaires. Maistre et Bonald s'en étaient pourtant servis moins pour repenser la souveraineté du peuple que pour s'en débarrasser, en remettant la société dans les mains du seul souverain, Dieu, et de son vicaire, le Pape. Voir F. Brahami, *La raison du peuple*, Paris, Les belles lettres, 2016, « La raison extérieure », p. 222 et sv.

dans les mêmes termes. Aussi, pour être revenu au point de départ convenu, Rousseau n'a pas moins formulé, au seuil du *Contrat social*, un problème tout à fait nouveau dont la résolution supposait de forcer une fois de plus les limites établies du pensable.

Ce problème surgit au chapitre cinq du premier livre. Ayant montré qu'il ne saurait y avoir d'autorité légitime qui ne procéderait pas d'un contrat, et après l'avoir reconduit au consentement mutuel des parties, sans lequel le droit ne serait qu'un masque de la force, Rousseau cherche à y montrer, on le sait, la nécessité d'une « première convention ». Mais alors que la discussion semble se dérouler sur ce plan politico-juridique qui caractérisait la philosophie légitime de l'époque, l'objection que Rousseau adresse aux « fauteurs du despotisme » ouvre un tout autre horizon de pensée. Une multitude d'hommes réunis sous le pouvoir souverain ne cesse pas de l'être, telle est l'objection, quand bien même la logique de l'intérêt vital pour la conservation de soi permettrait de penser à un accord unanime entre eux. Ce peuple libre qui devrait exister par le truchement du pouvoir souverain n'en est pas un. En plus de ne pas être libre, car il est soumis à un « maître » au lieu d'être dirigé par un « chef », il n'est pas non plus un peuple, puisqu'il lui manque cette *unité interne* sans laquelle un collectif en reste à l'état d'une « agrégation », distincte et inférieure à une « association ».

Les conditions de cette unité interne, Rousseau les avait déjà dégagées dans le *Manuscrit de Genève*, au sein d'un chapitre décisif qu'il n'a pas repris au moment de rédiger le *Contrat social*. Afin de faire ressortir ce que la pensée cosmopolitique des Lumières pouvait avoir d'utopique, il s'y était en effet expliqué sur le sens qu'il fallait accorder à l'idée de « société ». Pour exister, une société doit pouvoir se hisser, selon Rousseau, à la hauteur d'un « Être moral » identifiable, car doté de « qualités propres » irréductibles à celles des « Êtres particuliers » dont il se constitue, à l'image de ces « composés chimiques » dont les propriétés résultantes excèdent celles des éléments qui les composent. C'est cet excès de la société par rapport aux individus que rendent manifeste le partage d'un même langage autant que la référence au bien commun. Aussi, faute d'une « langue universelle » comme d'un « sensorium commune » permettant aux individus de répondre de concert à l'appel du « bien général », la vision d'une « société générale du genre humain », impliquée par le renvoi au droit naturel, ne pouvait être, selon Rousseau, qu'un rêve n'ayant d'autre existence que dans les « systèmes des Philosophes ». Seule une société particulière pouvait assurer cette « liaison » des parties dans le tout où il en va de la possibilité d'une « félicité publique » s'écartant de la

« somme » des biens et des maux individuels à quoi se ramène le fondement d'une « simple agrégation »⁸.

C'est bien entendu l'accent mis par Rousseau, dans ce passage des *Manuscrits de Genève*, sur la « liaison des parties qui constitue le tout », en ce qu'elle repose surtout sur la présence d'active d'un bien commun dépassant la seule convergence des intérêts, qui a fait dire à Durkheim que sa philosophie politique était déjà plus sociologique que la sociologie des sociologues les plus attitrés du XIXe, tel Herbert Spencer. À ses yeux, elle s'y montrait déjà soutenue et même animée par un « sentiment très vif de la spécificité du règne social »⁹. Et en effet la référence au tout et aux parties, si elle ne suffit pas à faire déjà de Rousseau un sociologue, finit néanmoins par charger l'idée d'« association », traduction française du latin *societas*, d'une exigence tranchante par rapport à ce qu'autorisait la pensée jusnaturaliste alors dominante, celle que les esprits éclairés voulaient répandre dans le sens commun, pour en promouvoir la transposition au sein d'une constitution future. Alors qu'elle congédie l'utopie d'une humanité déjà réunie sur le plan d'une société civile mondiale, la nécessité de la solidarité interne des parties dans le tout sape tout aussi bien les prétentions de l'État, aussi légitimé soit-il par l'adhésion intéressée des individus se soumettant, au nom de leur liberté, à son pouvoir souverain¹⁰. On commence ici à entrevoir en quel sens la pensée inclassable de Rousseau aurait anticipé, en raison de sa critique radicale des Lumières, l'avènement de la sociologie¹¹.

Faisant fond sur la distinction capitale entre l'agrégation et l'association, établie dans le *Manuscrit de Genève*, Rousseau en a déployé les conséquences au sein du *Contrat social*, en insistant d'abord sur ce qui en découlait au sujet de l'histoire. Dans ce même chapitre cinq où il a rappelé la « grande différence » entre une « multitude » soumise au pouvoir souverain et une « société » proprement dite régie par un chef, il a en effet montré le prix qu'étaient destinés à payer ceux qui envisageaient de remettre le collectif dans

⁸ J.J. Rousseau, *Manuscrit de Genève*, ed. B. Bachofen, B. Bernardi et G. Olivo, Paris, Vrin, 2012, p. 36.

⁹ E. Durkheim, « Le "contrat social" de Rousseau », *op.cit.*, p. 137.

¹⁰ Sur la liberté de l'individu et le pouvoir de l'État comme deux moitiés d'un seul concept et d'une seule réalité, voir G. Duso, « Il potere e la nascita dei concetti politici moderni », in S. Chignola e G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica*, Milano, Franco Angeli, 2008, en particulier p. 180 et sv. Il s'agit là des deux piliers de la pensée politique moderne que la sociologie est venue secouer, comme Bruno Karsenti l'a indiqué dans son introduction à *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des modernes*, Paris, Gallimard, 2013.

¹¹ Sur le sens de la critique radicale de Rousseau et le lien avec la sociologie, voir V. Descombes, « Une question de chronologie », dans *Le raisonnement de l'ours et autres essais de philosophie pratique*, Paris, Seuil, 2007.

les mains d'un maître. Suspendue à la présence de ce point extérieur, la multitude tenue ensemble par sa projection dans le souverain ne saurait survivre à sa mort : dépourvu de force intérieure, l'« empire » était destiné à rester « épars et sans liaison ». Affecté par une fragilité intrinsèque, l'agencement artificiel envisagé par les théoriciens de l'État ne pouvait durer dans le temps. En reconduisant le raisonnement du contrat, Rousseau en est ainsi venu à y introduire une exigence qui n'y était pas prévue : celle d'un *lien durable*, ressort d'un peuple dont l'existence réelle s'éprouve à sa persistance temporelle.

Tel est alors le sens qu'il convient d'accorder à l'énoncé où se condense le problème du *Contrat social* : établir quel est l'« acte par lequel un peuple est un peuple »¹². Compte tenu du tournant imprimé par sa critique liminaire, ayant mis en évidence la grande différence qui sépare une multitude d'une société, le peuple devant surgir du pacte fondamental ne pouvait être tel, selon Rousseau, que s'il était animé par cette même unité interne qui faisait défaut à l'arrangement fabriqué en pensée par les théoriciens politiques dans leurs efforts de légitimation de l'État. Autrement dit, le peuple n'avait le droit d'être considéré comme un peuple que s'il était une « association », le contrat n'étant dès lors « social » que parce qu'il était investi d'une tâche immense : engendrer la solidarité entre les parties où se joue leur liaison interne dans le tout et d'où doit jaillir l'histoire d'un peuple effectif. Dans le contrat social ainsi entendu, il en va du surgissement d'un « nous » bien plus vaste que la seule multitude actuelle des signataires du pacte, car le groupe qui en résulte doit être ouvert sur le futur indéfini et toujours virtuel des générations encore à venir¹³.

C'est à la source de cette politique radicale, affectant le peuple d'une puissance d'autocréation historique inouïe, que prennent forme les apories du *Contrat social*. Elles se nouent autour du concept qui est censé rendre compte de cette prodigieuse métamorphose : la volonté générale. Il faut alors traverser le territoire miné circonscrit par ce concept, si l'on veut saisir les contradictions qu'engendre, au cœur de sa philosophie, le rapport intime que Rousseau a d'entrée établi entre la société et le peuple.

¹² Pour une analyse de cet énoncé, en ce qu'il a inauguré une nouvelle problématique, voir E. Balibar, « Ce qui fait qu'un peuple est un peuple. Rousseau et Kant », *Revue de synthèse* 110.3 (1989) : 391-417.

¹³ La place de l'histoire au sein de la philosophie politique de Rousseau, en ce qui concerne la définition des critères d'identité du « peuple », a été mise en évidence par V. Descombes dans *Les embarras de l'identité*, Paris, Gallimard, 2013, p. 224 et sv.

II

Dans les conditions de départ où s'est d'abord placé Rousseau, la volonté générale doit à la fois sortir des individus ressemblés et les excéder, sans quoi elle se réduirait à la volonté de tous. C'est à cette double condition qu'on peut concevoir qu'un peuple ait pu et puisse prendre naissance d'une multitude, sans y être pourtant réductible. Il faut dès lors se demander en quoi peut consister la *généralité* de la volonté générale, s'il est vrai qu'elle ne peut tenir ni à sa source, ni à son objet, ni même à sa destination. À l'encontre de l'usage relâché qui s'en est imposé¹⁴, le seul fait que tous participent à sa formation, en pensant à ce qui concerne tous, comme à ce qui s'applique à tous, ne saurait à l'évidence suffire à tracer une frontière entre la volonté générale et la volonté de tous. Il faut bien un autre critère. Ce qui distingue une volonté de l'autre est moins le nombre que la *visée* : il n'y a de volonté générale, selon Rousseau, que pour autant que les membres du corps politique en gestation ont en vue le *bien commun*. Durkheim a mis tout l'accent nécessaire sur cette démarcation de principe, faisant de la morale, au sens ancien d'une éthique, le point de repère qui doit permettre de saisir, à même l'action d'auto-institution du peuple, l'existence d'un tout irréductible à tous¹⁵. Il faut pourtant voir comment les individus ressemblés s'y prennent pour franchir seuls cet abîme qui sépare la volonté générale du peuple de leurs volontés à eux tous, car les capacités dont ils sont dotés, en escomptant ce langage sans lequel ils ne pourraient même pas exprimer leurs voix, ne semblent pas garantir qu'ils n'y précipitent.

La première et plus connue réponse a été formulée par Rousseau au chapitre quatre du deuxième livre. Elle repose sur la mise en évidence d'une procédure de généralisation d'autant plus convaincante à nos yeux qu'elle fait l'économie du législateur, tout en nous renvoyant à un procédé devenu entre-temps familier. Cette réponse consiste à envisager un « échange avantageux » entre les individus présents et les corps politique futur, de telle sorte que les devoirs auxquels les premiers consentent à se soumettre à l'avenir, en tant que citoyens encore virtuels, au nom du peuple sur le point de surgir, soient équilibrés par la garantie des droits qu'ils en reçoivent, en tant qu'hommes réels, en vue de leur propre conservation. Aussi, est-ce par un calcul intéressé égalisant la balance des devoirs et des droits que les individus sont censés

¹⁴ À la suite de Dewey et de Habermas, on en est venu à faire de la volonté générale le résultat politique d'une négociation délibérée entre tous les participants d'une action collective au sein de l'espace public. Voir à ce propos la synthèse qu'en a donnée A. Honneth dans *Le droit de la liberté. Esquisse d'une éthicité démocratique*, Paris, Gallimard, 2015, p. 392 et sv.

¹⁵ E. Durkheim, « Le "contrat social" de Rousseau », *op.cit.*, p. 160 et sv.

s'élever jusqu'à cette volonté générale qui doit faire d'eux des citoyens à plein titre d'un peuple réel, suffisamment sensibles à l'appel du bien commun pour pouvoir y plier, à l'occasion, leur intérêt personnel.

Tel serait le secret de l'« accord admirable » entre l'intérêt et la justice que Rousseau aurait cherché à dégager grâce au contrat social. La loi politique constituerait dans ce cas à elle seule une volonté générale ainsi définie que le droit en serait à la fois le ressort et le noyau, pour autant que la solidarité interne entre les parties du tout s'y déterminerait en dernière instance. Cette volonté purement politique, visant à consacrer les droits par les lois, serait alors portée par un peuple fait d'individus ayant souscrit à des engagements réciproques forcément *bénéfiques*, tous n'ayant d'abord pensé qu'à eux-mêmes. C'est pour cette raison qu'elle viserait toujours juste : « Pourquoi la volonté générale est-elle toujours droite, et pourquoi tous veulent-ils constamment le bonheur de chacun d'eux, si ce n'est parce qu'il n'y a personne qui ne s'approprie ce mot, *chacun*, et qui ne songe à lui-même en votant pour tous ? Ce qui prouve que l'égalité de droit et la notion de justice qu'elle produit dérivent de la préférence que chacun se donne et par conséquent de la nature de l'homme » (CS, II.4). Alors qu'émerge ici la logique d'une République forcément *libérale*, car tendant à la réduction de la loi à sa portion congrue, en raison du privilège accordé à la satisfaction des intérêts, on se demande si la solution envisagée est tout à fait cohérente avec les prémisses du raisonnement mis en œuvre par Rousseau dans le *Contrat social*, depuis la reprise de la distinction capitale établie dans les *Manuscrits de Genève*.

Déplaçant sur un plan sociologique une critique déjà formulée par Hegel¹⁶, Durkheim a mis en évidence le risque que comporte cette première réponse. C'est l'écrasement de la volonté générale sur la volonté de tous, suite à un pacte n'ayant pas su sanctionner autre chose que l'*intérêt bien compris* de citoyens inévitablement reconduits à leur condition première d'hommes. Cette contradiction interne à la pensée de Rousseau serait, selon Durkheim, la conséquence de sa tentative de concilier « deux tendances antithétiques » : l'une qui remonte à la présence du « principe individualiste » hérité de ses prédécesseurs jusnaturalistes, d'où il résulte que le sujet est d'abord un individu, élément du grand ensemble que constitue l'humanité, l'autre puisant aux sources du « principe contraire » qui soutient aussi son œuvre, celui que Durkheim tient à appeler « socialiste », bien que la « langue des partis » en ait

¹⁶ Voir la remarque du § 258 des *Principes de philosophie du droit*. Dans son édition, J.-F. Kervégan note à juste titre que la contradiction s'installe seulement du point de vue des prétentions avancées par Rousseau dès le *Manuscrit de Genève* : la volonté générale du peuple doit engendrer un « lien social » qui puisse « unir » et pas seulement « ressembler » les hommes. Cf. G.W.F. Hegel, *Principes de philosophie du droit*, Paris, PUF, 2003, p. 335, note.

déjà compris la compréhension¹⁷. Ce principe est dit socialiste parce qu'il place au point de départ du raisonnement moins l'humanité abstraite que la société concrète, en tant que monde nouveau de relations où ce même sujet humain est toujours déjà pris, étant alors moins un individu d'un ensemble qu'une partie d'un tout. De cette contradiction, Rousseau n'en serait d'abord sorti qu'au prix d'un compromis médiocre, à la fois intellectuellement et politiquement, plaçant au fondement du peuple comme au cœur des citoyens l'« égoïsme abstrait » de l'homme en général, double intérieur de chaque individu singulier¹⁸.

On dira alors qu'entre *Le discours sur l'économie politique* et le *Contrat social*, Rousseau n'a fait que corriger le tir, comme l'attesterait la substitution du « bien commun » avec l'« intérêt commun », ce centre du « lien social » où « tous les intérêts s'accordent » (CS, II.1). Il n'y aurait à ce titre aucune contradiction, seulement une révision de fond. Résistant à l'appel de la philosophie politique ancienne et à son souci de la vertu et du bien, Rousseau se serait mis au pas de la science politique moderne et de sa préoccupation pour les droits et l'intérêt¹⁹. Il aurait ainsi fini par envisager la constitution d'une République toute moderne fort différente et même opposée à l'ancienne *res publica*²⁰. C'est ce pas décidé dans la modernité qui l'aurait conduit à assouplir la frontière entre la volonté générale et la volonté de tous, désormais moins nette en raison du fait que la première vise à dégager le *minimum commun* entre les intérêts avérés de tous. Mais il faudrait alors en conclure que le peuple sorti du contrat n'est réel que parce qu'il reste la même multitude d'avant : il serait en effet constitué d'hommes n'ayant revêtu le statut de citoyen que pour s'en dépouiller aussitôt, dans l'exercice même de leur devoir, car appelés à extraire de leurs intérêts particuliers l'intérêt général de l'humanité qu'ils sont censés porter en eux. Sans être une société du genre humain, cette République moderne ne viserait pas moins à s'en approcher.

Dans cette configuration, où chacun agit par soi et pour soi au nom de tous, le principe individualiste l'emporte d'autant plus nettement que l'effacement

¹⁷ E. Durkheim, « Le "contrat social" de Rousseau », *op.cit.*, p. 140.

¹⁸ *Id.*, p. 165.

¹⁹ Le sens de cette rechute dans la pensée politique moderne a été mis en évidence, entre autres, par Allan Bloom, dans sa présentation de Rousseau au sein de *l'Histoire de la philosophie politique* dirigée par L. Strauss et J. Cropsey, tr. fr. Paris, Puf, 2013. Le *Contrat social* représenterait, de ce point de vue, l'achèvement de la « rupture avec l'enseignement de la philosophie politique classique ».

²⁰ La philosophie politique de Rousseau pourrait ainsi s'inscrire dans cette tradition « républicaine » dont Philip Pettit a montré qu'elle subordonne le citoyen à l'homme, pour limiter la politique à la satisfaction des intérêts identifiables des individus. Voir, P. Pettit, *Republicanism. Une théorie de la liberté et du gouvernement*, Paris, Gallimard, 2004.

des associations partielles, déjà préconisé par Hobbes, incline le principe socialiste dans un sens tout à fait spécifique. En face de la multitude d'individus ne s'érige en fin de compte que l'État, seul établissement à se constituer de manière durable suite à l'adoption des lois fondamentales de la constitution. L'ordre qui se dégage du contrat « social », en réalité « politique », envisagé par Rousseau, du moins lorsqu'on se borne à cette première réponse, tient très bien avec le seul face à face entre les individus et l'État, le peuple n'étant que l'effet aussi émergeant qu'éphémère du vote collectif de la loi. Il aura alors suffi d'une captation par la représentation, pour que les doctrinaires de la République libérale en viennent à croire que sa philosophie politique apportait sa caution à la Révolution en cours²¹. Durkheim lui-même a signalé dans quelle mesure l'auteur du *Contrat social* a en effet aidé à justifier cette « conception unitaire » du collectif qui a donné son orientation à la Révolution, déterminé le sens de la République et jeté les bases de ladite démocratie moderne : la société s'y trouve réduite à l'État, le peuple étant quant à lui émietté en une poussière d'individus impuissants, soit à cette multitude passive dont la réactivation inattendue tout au long du XIXe siècle suscitera le fantasme de la « foule »²².

Certes, nous savons bien que quelque chose ne tourne pas rond dans cette lecture libéral-républicaine, puisqu'elle suppose de réintroduire dans le *Contrat social* ce dispositif fondamental forgé par Hobbes — la *représentation* — que Rousseau avait quant à lui si fortement rejeté en ce qui concerne la constitution d'un peuple « souverain »²³. La puissance du peuple ne pouvait en effet être telle, à ses yeux, que s'il n'en était pas exproprié par des élus. Dans et par la position de la loi, c'est bien un peuple pouvant exister *avant, pendant et après* tout acte de délégation qui devait pouvoir surgir, tellement inébranlable en sa volonté pour pouvoir entrer dans ce corps à corps avec le gouvernement

²¹ On peut trouver un témoignage saisissant de cette captation dans l'un des premiers ouvrages à avoir érigé Rousseau en symbole de la Révolution. Dans son volumineux éloge, Louis-Sébastien Mercier n'a pas manqué de faire remarquer, en effet, qu'on ne pouvait pas tout à fait retrouver, dans ce manifeste qu'était pour tous les citoyens le *Contrat social*, une claire élaboration de ce « *pouvoir constituant* » qui réside « essentiellement dans les représentants de la nation ». Cf. L-S. Mercier, *De Jean-Jacques Rousseau considéré comme l'un des premiers auteurs de la Révolution*, Paris, Buisson, 1791, p. 58.

²² E. Durkheim, « Le “contrat social” de Rousseau », *op.cit.*, p. 165. Dans le cadre de sa critique sociologique de la démocratie représentative, Durkheim renvoie ainsi à la philosophie politique de ce Rousseau libéral-républicain. Cf. E. Durkheim, *Leçons de sociologie*, Paris, PUF, 1950/2010, p. 125 et sv.

²³ Voir G. Duso, *La rappresentanza politica*, *op.cit.*

dont résultait toute la vitalité de la politique²⁴. Rien dans ce que nous avons vu jusqu'ici ne semble pourtant autoriser l'introduction d'un tel peuple durable et combattif. Cette volonté générale qui était censée assurer l'existence d'un « corps moral et collectif » semble en effet s'épuiser dans l'instant du vote, le peuple se défaisant au moment même où l'assemblée prend fin. Loin de nous aider à combler nos lacunes, le *Contrat social* reconduirait ainsi la même absence du peuple, la même *ademie*, comme on a pu désigner la pathologie politique qui affecte l'ordre libéral moderne, d'un point de vue à la fois conceptuel et constitutionnel, depuis que le *demos* a été fragmenté en une multitude d'individus sujets de droit²⁵. Sa présence fugace sur la scène du contrat ne ferait qu'en rendre d'autant plus criant le manque au cœur de la politique.

La pensée de Rousseau finirait ainsi par renier ses propres promesses, en revenant sur le chemin de cette science politique moderne dont elle avait pourtant su secouer le premier pilier. Le sujet humain libre, chassé du pur état de nature, reviendrait comme l'effet du pouvoir de l'État. Le sens même de l'autonomie en serait affecté, car la loi, bien loin d'être inhérente à la liberté du citoyen, n'apparaît dans ce cadre que comme un moyen dont chaque individu se sert, à travers le contrat, réel ou fictif peu importe, pour protéger sa liberté naturelle d'homme. Au lieu de désigner l'« obéissance à la loi qu'on s'est prescrite », elle renverrait à cette même *indépendance* de la loi par la loi, recentrée sur la propriété de soi, dont la signification avait déjà été fixée par Hobbes, avant d'être mise à point par Locke.

C'est l'impossibilité même de la volonté générale qui conduit à cette impasse, où la philosophie politique de Rousseau s'effondre sur ses propres bases, pour rejoindre les vues libérales de ses adversaires. Dans sa distinction de principe d'avec la volonté de tous, elle devait en effet rendre compte de l'écart du peuple par rapport à la multitude comme du citoyen vis-à-vis de l'homme, garantissant à la fois l'unité et la continuité du corps politique, tout comme cette forme supérieure de liberté morale qui prend sa source dans l'acceptation réfléchie d'une loi visant le bien commun. Or, la procédure de généralisation, en tendant à écraser la volonté générale sur la volonté de tous, finit par subordonner un terme à l'autre : le peuple à la multitude, le citoyen à l'homme, la justice à l'intérêt.

²⁴ Voir B. Karsenti, « Le corps-à-corps politique et la démocratie », dans *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des modernes*, op.cit.

²⁵ C'est l'expression forgée par Giorgio Agamben dans *Stasis. La guerra civile come paradigma politico. Homo sacer, II.2*, Torino, Bollati Boringhieri, 2015.

Il faut alors dégager les conditions d'existence d'une *autre* volonté générale si l'on veut espérer retrouver aussi un tout autre Rousseau, capable de nous conduire au seuil de cette politique où le peuple serait enfin un sujet collectif aussi libre que réel, doté de la puissance comme de la consistance dont il le crédite. Mais il faut alors aller jusqu'au bout de ce que la volonté générale a d'impossible, une fois qu'on l'enferme dans le champ politique. Car c'est depuis la limite interne à une procédure de généralisation visant à accorder entre elles les volontés de tous que l'on peut entrevoir ce qu'elles supposent déjà pour parvenir à ce consensus des parties où il va de leur solidarité dans un tout.

Il y a à cet égard une autre et plus grave aporie. Elle surgit lorsqu'on s'interroge moins sur la question de savoir ce qui fait que la volonté générale est « générale » que sur ce qui la rend en effet une « volonté ». Avant même que par sa visée, la volonté générale doit se distinguer de la volonté de tous par sa *teneur*, puisqu'elle doit bien être *obligatoire*. Or, le franchissement de ce second seuil nous confronte à une difficulté qui risque d'ébranler l'« acte de souveraineté » en lequel consiste la position de la loi : c'est que, par le contrat, les citoyens en devenir sont censés « s'engager avec eux-mêmes » (CS, II.4)²⁶. Rousseau n'ignore certes pas ce que l'expression a d'incongru. Dans le chapitre du *Contrat social* dédié moins aux bornes qu'à l'idée même de « pouvoir souverain », il a essayé de s'en expliquer : « L'acte d'association renferme un engagement réciproque du public avec les particuliers, et que chaque individu, contractant pour ainsi dire avec lui-même, se trouve engagé sous un double rapport : savoir, comme membre du souverain envers les particuliers, et comme membre de l'État envers le souverain. Mais on ne peut appliquer ici la maxime du droit civil, que nul n'est tenu aux engagements pris avec lui-même ; car il y a bien de la différence entre s'obliger envers soi ou envers un tout dont on fait partie » (CS, I.7).

On voit ici qu'il y a bien une condition supplémentaire pour qu'une volonté générale puisse émerger de telle sorte que l'engagement envers soi-même puisse avoir une force obligatoire : il ne suffit pas que chacun s'engage envers tous et que tous s'engagent envers chacun, il faut encore que chacun s'engage comme tous *envers le tout* dont il fait partie. Comme le rappelle la maxime du droit, nul n'est en effet tenu aux engagements pris avec soi-même, à moins qu'une instance ne tienne compte des conséquences qui en découlent, sans quoi il ne s'agirait pas d'une obligation. Ne pouvant s'agir des partenaires

²⁶ Sur l'aporie interne à l'idée d'auto-obligation, voir les analyses grammaticales de Vincent Descombes dans *Le complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Paris, Gallimard, 2004.

mêmes du contrat, car ils sont tous placés, en tant qu'hommes, dans la même situation, l'instance doit bien être *externe*, d'où la référence au tout envers lequel les uns et les autres s'engagent. Aussi, la volonté générale ne peut-elle être obligatoire que si elle est *collective*, l'engagement de tous ne pouvant être rappelé par chacun à chacun que s'il est d'abord sanctionné par le tout²⁷.

Alors que semble se rétablir ici l'écart entre la volonté de tous et la volonté générale, en raison de la présence d'un engagement obligatoire qui ferait défaut à l'une pour être présent dans l'autre, l'abîme de l'auto-institution n'est comblé que si *le peuple cède sur sa souveraineté*. L'autorité de l'instance externe ne peut en effet résulter des engagements réciproques qu'elle doit sanctionner : elle ne peut donc procéder du peuple lui-même, encore en gestation, mais bien d'un *tout déjà donné* auquel les hommes en passe de devenir citoyens accordent cette même autorité. Il en résulte que la multitude dont le peuple est censé sortir n'en est pas une, car pour s'engager les uns envers les autres, les individus doivent d'abord pouvoir *se reconnaître* comme parties d'un tout. Il doivent ainsi être suffisamment unis entre eux pour être portés par une loi déjà faite où il en va de la dette qu'ils sont appelés à assumer au présent : celle qui leur a permis d'accéder au sens même de l'obligation²⁸. Seule la reconnaissance de cette dette peut arracher la multitude effervescente au présent fugitif qui fait du peuple naissant un spectre évanescent dont la puissance s'échappe, pour se déposer ultimement dans l'État. La volonté générale n'est alors telle que parce qu'elle se *dédouble*, la loi explicite qui est censée faire d'une multitude un peuple étant d'abord celle qui conduit les citoyens en devenir à se reconnaître les uns les autres comme membres de la société qui les a faits hommes. Selon Rousseau, cette loi plus fondamentale que les lois tiendrait d'abord aux *mœurs* qui rendent possible la formulation et l'acceptation de la loi²⁹.

Nous sommes ici au point tournant, où la signification de la philosophie politique de Rousseau s'inverse, en revenant sur ce chemin qu'on avait vu s'ouvrir devant nous au seuil du *Contrat social*. Loin de chercher la société

²⁷ On comprendrait pourquoi Rousseau ait pu écrire, dans le manuscrit du *Discours sur l'économie politique*, « volonté collective » au lieu de « volonté générale », avant de se corriger en laissant le collectif à l'arrière-plan du général (Cf. J.-J. Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, éd. B. Bernardi, Paris, Vrin, 2001, p. 46). Durkheim substitue, à l'inverse, un terme à l'autre et se réfère souvent à la « volonté générale » comme à une « volonté collective ».

²⁸ Dette est ici pris au sens qu'on donne à ce terme dans les sciences sociales – anthropologie, sociologie et psychanalyse – depuis l'étude de Marcel Mauss sur le don.

²⁹ Ce dédoublement de la « volonté générale » met à mal les meilleurs interprètes. Dans son « Introduction » au *Contrat social*, Bruno Bernardi peut ainsi dire, tout à la fois, qu'elle fait une seule chose avec la « loi » (*op.cit.*, p. 20) et qu'elle s'inscrit, par les mœurs, dans les « cœurs des citoyens » (*op.cit.*, p. 26).

dans le peuple, à travers un contrat entre une multitude d'individus voyant s'ériger en face d'eux l'État comme seule réalité instituée, cette seconde voie reconduit plutôt les conditions de naissance du corps politique à l'existence d'une *société déjà instituée*, résorbant en elle les individus comme parties d'un tout qui les précède autant qu'il les dépasse. On retrouve par là cette idée d'« association » dont on a vu qu'elle travaille le petit traité inachevé de Rousseau depuis la formulation de son problème principal. C'est le renversement des deux principes identifiés par Durkheim qui commande ce changement complet de perspective, puisque le principe socialiste se subordonne ici le principe individualiste, pour donner le primat à la société sur l'individu.

Source de la puissance du peuple, la société doit alors être envisagée comme cette *souveraine invisible* qui seule permet de rendre compte de la position de la loi politique, en préservant sa nature d'engagement explicite aussi libre qu'obligatoire. Elle serait à ce titre la racine cachée du projet d'autonomie. C'est envers elle que s'engagent les partenaires du contrat, soit envers les générations futures qui auront à tenir compte de l'autorité qu'ils se sont octroyée, au moment de reprendre au présent la dette passée déposée par les mœurs dans la volonté générale et collective, pour la traduire en loi. À cet égard, introduire le social, c'est une seule et même chose qu'introduire l'histoire, puisque l'engagement réciproque au présent n'a de caractère obligatoire que si son autorité est mise à l'épreuve au cours du temps, à la lumière des effets que la loi aura engendrés eu égard des liens entre les générations, dans et par la transmission de ce bien commun qui fait l'identité même de la société et par là du peuple³⁰.

Reste alors à savoir ce que vient faire dans ce cadre le législateur. Une fois tous les individus rassemblés, le peuple pourrait en effet déployer à lui seul sa puissance, en donnant forme, par la loi, à la volonté générale que l'histoire a forgée à même les mœurs. Il faudrait seulement que les individus prennent conscience des liens qui les soudent déjà, en ce lieu où réside le bien commun dépassant leurs intérêts même convergents et qu'ils travaillent dès lors à sa traduction politique. C'est bien entendu à une telle perspective que nous renvoyent ceux qui cherchent, chez Rousseau, un appui théorique susceptible de nous aider à comprendre voire à relancer la démocratie directe. On ne saurait alors saisir les raisons qui nous imposent de faire une place au

³⁰ La référence au bien commun est bien sûr encore trop abstraite. Pour rejoindre l'identité spécifique d'une société et d'un peuple, il faudrait prendre en compte aussi ces petits objets qui, selon Rousseau, héritier sur ce point aussi de Montesquieu, orientent le travail de traduction des mœurs dans la loi : la particularité d'un collectif y est suspendue aussi bien que la vitalité de sa volonté propre. Cf. CS, II.11.

législateur sans mesurer d'abord les limites de cette autre lecture du *Contrat social*, inverse et opposée à celle qui a voulu en tirer les fondements du régime représentatif de la République libérale. Il faut pour cela pousser plus loin la critique de la souveraineté qu'implique la prise en compte du social-historique, pour autant qu'il affecte le peuple naissant d'une impuissance à naître tout à fait caractéristique.

III

L'impuissance du peuple tient à un déficit dans le rapport à soi où vient se loger son manque à être. Le passage du *Contrat social*, au début du troisième chapitre du deuxième livre, est bien connu. Si la « volonté générale est toujours droite », les « délibérations du peuple » n'ont pas toujours la « même rectitude » : « On veut toujours son bien, mais on ne le voit pas toujours ». Dans ce décalage entre le vouloir et le voir, renvoyant aux capacités de jugement des citoyens en devenir, c'est en fait l'unité même du peuple qui se défait comme son identité. Bien que Rousseau tienne à en faire le sujet de l'errance, le peuple dont il est ici question n'est pas et ne saurait être, en effet, celui qui doit sortir triomphant du contrat, car il s'agit plutôt de celui qui échoue sur son seuil. L'erreur accomplie par le peuple dans l'appréhension de la volonté générale, où il s'agit de juger bien le pire, signe ainsi son *inexistence*. Ce peuple errant n'est que la multitude d'individus ressemblés, réunis dans un accord des volontés de tous qui ne manque pas de rater ce qu'ils veulent en tant que tout. Le ratage est ainsi le symptôme d'un désajustement dont il résulte que la volonté générale, loin de pouvoir être décrétée par le vote, précède à tel point la loi qu'elle peut en être méconnue. Pouvant toujours échapper à la multitude, n'appartenant pas encore au peuple, cette volonté générale est bien celle qui, obligatoire et collective, se tient en dessous de l'une, pour rendre possible l'autre, si encore on ne la rate pas. C'est la volonté où se fait et se défait le lien social.

Les faiblesses de la multitude effervescente nous conduisent ainsi à approfondir ce fossé que le renvoi à l'obligation nous avait déjà permis de creuser. Constituée par des engagements, ne serait-ce que celui qui vise le bien commun, la société porte en elle une volonté générale qui ne s'exprime pas forcément sur le plan de la volonté de tous, à l'occasion du vote de la loi. Comme l'a fait remarquer Durkheim, la volonté générale *purement politique* est en réalité un phénomène si superficiel qu'il peut être trompeur, car il pourrait s'agir en fait de la volonté de tous, désajustée à la véritable volonté générale. Dans la mesure même où les individus réunis peuvent prendre une

résolution qui ne l'exprime pas, la volonté générale proprement dite, sociale, se tient ailleurs que dans la décision explicite : pour la saisir, il faut, comme le souligne Durkheim, « descendre au-dessous, dans les sphères moins conscientes, et atteindre les habitudes, les tendances, les mœurs »³¹. C'est ici qu'elle commence à apparaître comme cet *inconscient du peuple* qui, gouvernant à l'arrière-plan les décisions des individus, peut tout aussi bien s'exprimer dans la loi qu'y rester muet, puisque rien n'assure qu'il parvienne à la conscience de tous.

On voit à quel point la première descente dans les sous-sols du contrat est insuffisante. Alors même qu'on donnerait pour sûre la présence de cette « disposition chronique » vers le bien commun forgée par les mœurs, il reste en effet à expliquer ce qui lui permet de parvenir à l'expression, en sachant qu'elle est d'abord refoulée en chaque individu. À rien ne sert de multiplier les plans de la pratique – jeux, fêtes, danses, commémorations – où cette orientation fixe est censée prendre forme³². Le recouvrement de la volonté générale, sociale, par une volonté de tous contraire, politique, ne relève pas d'une bévue passagère, mais bien d'une condition de structure, tenant à sa nature inconsciente : la chance de sa reconnaissance est à la mesure du risque de sa méconnaissance. Dans le différentiel entre la société et le peuple trouve ainsi sa place une *autre politique*, exposée à la contingence d'une action dont la réussite ne saurait être garantie à l'avance par une quelconque procédure juridique. C'est au bord de l'abîme de la démocratie que nous nous trouvons, l'idée d'un peuple libre surgissant de sa propre institution n'ayant de sens que si l'on fait place à sa négation, revenant au fond à sa perte.

On ne saurait ainsi souligner, avec Luis Dumont, la nécessité face à laquelle nous place en effet cet autre Rousseau de déborder le politique, sans ajouter d'emblée l'exigence contraire qu'il nous fait aussi apercevoir, celle qui vise la *reconquête de la politique*. Mettre en question la catégorie moderne de « pouvoir », en ce qu'elle a surgi d'une réflexion qui, depuis Hobbes, a détaché le politique de sa racine sociale et éthique, pour en faire une sphère aussi autonome que tendant à être absolue – l'État – n'a de sens que si l'on arrive à clarifier, à l'inverse, comment le plan des mœurs par là réintroduit arrive à se traduire dans la loi, dans et par cette action collective qui doit transformer la société faite en un peuple à faire. Défendre à ce sujet une conception de la loi comme expression directe des mœurs, c'est éluder le problème de Rousseau.

³¹ E. Durkheim, « Le “contrat social” de Rousseau », *op.cit.*, p. 167.

³² Ces différentes dimensions de la pratique apparaissent dans les travaux de politique appliquée de Rousseau, notamment des *Considérations sur le gouvernement de Pologne*. Voir à ce propos V. Descombes, *Les embarras de l'identité*, *op.cit.*, p. 227.

Aussi, plus on insiste sur le fait qu'il y a en effet à l'œuvre, dans le *Contrat social* et ailleurs, une nette « perception sociologique » du caractère social de l'homme, plus on se demande comment se fait-il que le bien commun qui noue ensemble le réseau de liens sociaux ne parvienne pas toujours à sa traduction politique. Bref, le problème de l'auto-institution du peuple reste d'autant plus irrésolu qu'on en a dégagé les racines sociales³³.

C'est alors afin de donner au peuple les moyens de reconquérir sa puissance, en le tirant du fond de son impuissance à naître, que le législateur fait son entrée fracassante sur la scène inaugurale du contrat, pour y occuper dès lors une « fonction nodale »³⁴. Le besoin de cette figure en excès par rapport au cadre du contrat surgit ainsi au point tout à fait défini où il est question de comprendre comment le tout peut remonter à la conscience de tous, de sorte à éclairer le jugement de la multitude dans le but qui doit l'orienter, pour qu'elle puisse y voir l'expression de la volonté générale encore inconsciente qui la porte et l'assumer en toute conscience sur le plan explicite de la loi. Aussi, la fonction du législateur dont Rousseau dessine le portrait, à la fin de ce chapitre six dont nous sommes partis, consiste-t-elle tout d'abord à guider *intellectuellement* la multitude, pour qu'elle sorte d'un aveuglement sur soi où réside au fond sa servitude : c'est de la possibilité même de ce peuple souverain dont la liberté consiste avant tout à se poser lui-même à travers la loi qu'il en va. La contradiction apparente recouvre donc un lien secret dont il nous faut comprendre ce qu'il recèle.

Symbole du manque à combler, le législateur doit d'abord apporter les « lumières publiques » dont la volonté générale a besoin pour s'appréhender. Elles se condensent dans la proposition même d'une loi qui doit savoir faire résonner dans les cœurs de tous le sens d'un même *commandement libérateur*. Tous doivent en effet pouvoir se reconnaître dans l'énoncé de la loi, puisque de son adoption doit pouvoir parvenir à la conscience de chacun cette solidarité sans laquelle un peuple ne saurait être un peuple et encore moins un peuple libre. Ces lumières ne peuvent alors faire advenir l'inconscient que si le législateur travaille d'abord à tous les niveaux de la société, en essayant de joindre partout, auprès des parties comme du tout, « l'entendement et la volonté ». Se détachant des individus auxquels il s'adresse, par une supériorité qui lui fait une place à part, ce grand homme qu'est dès lors le législateur ne peut fixer la loi à un horizon de justice irréductible à leurs intérêts même convergents que si sa raison publique sait promouvoir l'« exact concours de

³³ Voir L. Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983, p. 112 et sv.

³⁴ L'expression est de Bruno Karsenti, *Moïse et l'idée de peuple*, *op.cit.*

parties », pour la « plus grande force du tout ». Car l'épreuve de la loi, en ce qu'elle doit susciter le peuple à l'existence, se ramène d'abord à l'effet qu'elle produit, lorsqu'elle engendre une coopération vers le bien commun qui scelle la sortie de l'errance : les individus se savent désormais liés dans un même « corps social » et ils le veulent, en pleine connaissance de cette cause que le législateur aura su nommer.

Arrachant les individus à la séduction du présent, où leurs volontés finissent par être rivées aux intérêts particulières, le législateur est alors cet individu hors normes qui travaille, par l'élaboration de la loi, à la reconnaissance même du social, en ouvrant les yeux de la multitude aveugle sur ces liens durables dont les racines plongent loin dans l'histoire. Il est en ce sens l'*éducateur du souverain*, puisqu'il doit bien savoir élever la culture politique du peuple naissant par l'introduction d'une conscience sociale jusque-là absente ou à peine esquissée. C'est donc lui qui dévoile la lacune du contrat, en visant à la combler. Situé sur la frontière qui sépare le tout de tous, la volonté du jugement, les mœurs de la loi, il permet à la multitude de *passer à l'acte*, en s'effaçant par là-même au profit du sujet collectif qu'elle se sait dès lors être : une société se faisant peuple.

C'est dire qu'afin d'accompagner le peuple dans le processus de son auto-institution, le législateur fait d'abord disparaître la multitude, puisqu'elle s'évanouit d'entrée, au moment même où les individus en viennent à reconnaître, dans l'énoncé de sa loi, ce qu'ils méconnaissaient auparavant : le bien qui fait lien. En ce sens, le sujet collectif qui sort souverain du contrat ne peut espérer d'être un peuple que s'il se sait d'abord être une société, s'appréhendant dans les mœurs qui tissent les liens entre les individus, celles que la loi vise justement à mettre en forme. Autrement dit, il n'y a de loi qu'en tant qu'elle se fait point d'appui d'un mouvement historique permettant à une société de s'affirmer en ce qu'elle veut, au cœur de cette volonté indestructible qui doit faire d'un peuple un peuple, une fois qu'elle est formulée par l'un et acceptée par les autres.

En rédigeant la loi, le législateur répond ainsi à la nécessité qui l'appelle. Il s'agit du besoin que creuse la méconnaissance même de la volonté générale, en ce qu'elle suscite un désir de la connaître. Sans cette volonté de savoir et d'en savoir sur la volonté, il ne pourrait pas opérer ni être entendu. Le législateur satisfait par là à une attente latente, soutenue par la volonté générale en tant qu'elle échappe à la multitude : il est ce *conducteur* que les individus espèrent, depuis l'abîme de leur désespoir, pour qu'il leur offre les lumières qui doivent leur permettre de sortir de l'oubli de soi. Son entrée en scène dévoile ainsi ce qui était à l'œuvre dans l'errance. C'est qu'il doit bien détromper ceux qui

avaient été trompés. Cette multitude dont le trait saillant est qu'elle ne sait jamais ce qu'elle veut n'est aveugle que parce qu'elle a été aveuglée par un imposteur, dépourvu de ces vertus qui font une place à part au conducteur et d'abord de ce *sens de la justice* qui soutient la volonté générale en ce qu'elle a de social. La direction de l'un s'oppose alors à la séduction de l'autre, le repli sur les volontés particulières, arrimées à l'intérêt présent, étant la conséquence de l'oubli de la volonté générale que l'un doit corriger, alors que l'autre l'approfondit.

Le vrai législateur ne peut alors être qu'un *étranger*. Car s'il doit travailler au milieu de la société, pour que la multitude effervescente prenne conscience des liens qui la soudent, depuis le passé qui la porte, il ne doit pas en être englouti au point de perdre lui aussi de vue ce qui partout ailleurs n'est même pas aperçu. Il en va de la lucidité même qui l'oppose à son envers. Une *proximité éloignée* en résulte qui lui permet d'entendre seul le désir qui gît dans les cœurs et de lui donner une voix. Corde vibrant aux aspirations inexprimées, le conducteur de la multitude ne peut persuader tous que s'il sait d'abord écouter ce que chacun veut au-delà de ce qu'il dit. Ce législateur éclairé est en ce sens celui qui sait éveiller un « nous » depuis la réception inversée de la loi qu'il énonce, dont le sens n'est autre que ce *rappel* de la volonté générale : « Vous voulez cela ». Le législateur voix du peuple naissant, donc, car interprète de son inconscient, homme de justice capable de restituer à tous ce qu'ils visent en tant que tout, point logique et réel où se nouent ensemble tous les plans qui sans lui resteraient séparés.

Aussi indispensable que soit ce guide, il n'est pourtant pas encore le législateur dont Rousseau veut nous faire sentir toute la nécessité. En effet, à peine en a-t-il esquissé le profil à la fin du sixième chapitre qu'il change soudainement de scène, par un bond en arrière qui nous plonge encore plus loin, jusqu'aux racines les plus enfouies du contrat. Un renversement de perspective en découle où semble ressurgir la voie du *Contrat social* que l'on croyait avoir laissée enfin derrière nous.

En lisant le chapitre qui lui est expressément consacré, on se rend en effet compte que, par le chemin du législateur, Rousseau est en fait revenu à son point de départ. Dans la clarification des fonctions de cet homme extraordinaire qu'est non pas le législateur, mais le *grand* législateur, il en va des conditions ultimes de l'acte instituant, s'il est vrai qu'il est bien celui qui a osé « entreprendre d'instituer un peuple ». À ses côtés, le guide intellectuel de la multitude apparaît d'autant plus petit qu'il est subordonné à son autorité, pour autant qu'il est venu avant lui, afin de *faire être* ces mœurs qu'il s'est quant à lui borné à recueillir, en sa personne et par sa loi. Dans le sillage du

grand législateur, une transfiguration politique de l'intuition sociologique de Rousseau se dessine où le peuple, bien loin de surgir de la société déjà instituée, avec ses mœurs et son histoire, est lui-même situé à la naissance des sociétés : le tout ne se tiendrait ainsi au présent en dessous de la conscience de tous que parce qu'il aurait été en face d'eux dans un passé reculé, incarné au moins une fois dans le corps même du grand législateur.

À l'arrière-plan historique du travail d'ajustement de la loi aux mœurs, fait par la multitude à l'aide de son guide, il y aurait ainsi lieu de repérer une fondation première des mœurs par une autre loi, plus primitive, suite à un acte qui, par une sorte de création *ex nihilo*, aurait engagé l'instituteur et son peuple. Désormais comprise comme cette activité consciente dont la vérité tiendrait à l'acceptation par tous d'une loi première reçue d'un seul, la politique de fondation est alors envisagée par Rousseau comme le foyer ultime de l'humanisation même des hommes. Grâce à la première loi reçue, les hommes se seraient enfin distingués des animaux, au-delà du seul langage, en raison de leur accès à une *idée supérieure de justice*, leur enjoignant de céder sur leurs impulsions, pour écouter la voix du devoir. Par le pacte qu'aurait proposé le grand législateur, ce n'est pas seulement le peuple et les citoyens qui auraient surgis, mais aussi la société et les hommes. Rousseau semble reconduire ici la création d'un monde nouveau, où gît l'énigme de l'homme, à la politique du grand législateur : le mystère du *Second Discours* trouverait son dévoilement dans ce chapitre huit du *Contrat social*, la coappartenance du social et de l'humain revenant à l'identité du peuple et du citoyen, rendue possible par une loi institutrice.

C'est bien à ce législateur primordial que Durkheim a adressé la plus ferme des objections. La scène mettant aux prises l'instituteur et son peuple suppose en effet de revenir en deçà des conditions précontractuelles du contrat. Nous mettant à nouveau en présence du mirage d'un acte politique instituant, elle nous fait croire qu'à l'origine de l'histoire un individu ait pu supporter seul, à la place de la société encore absente, la fonction d'instance externe assurant la force obligatoire des engagements réciproques souscrits par les individus, en passe de devenir tout à la fois et d'un seul coup vrais citoyens et hommes accomplis. Or, même en supposant qu'un être ait pu garder pour lui le secret de ce qu'est une loi, encore faut-il expliquer comment les individus auxquels il s'est adressé ont pu y être eux-mêmes sensibles, en sachant qu'elle a dû leur donner accès, *pour la première fois*, à l'idée même de justice. Quand bien même il aurait fait fonction d'instance, le rappel de la loi en face des écarts serait tombé à vide, à l'image de la table glissant des mains de Moïse.

Aussi, comme l'a noté Durkheim, il y a bien de « chances » pour que le grand législateur n'ait pas pu être « compris », puisqu'au moment où il s'est lancé dans sa tâche, il n'y avait pas encore des « mœurs constituées » pour la lui rendre possible³⁵. La nécessité des mœurs, dont procède la rigueur du raisonnement sociologique, détermine l'impossibilité de l'instituteur primordial. Le *Contrat social* n'aurait fait autre chose que forger un mythe : le mythe moderne même du politique³⁶.

C'est pourtant Rousseau lui-même qui fait évanouir le spectre de cette *apothéose du pouvoir*. Au dernier virage de son interrogation des fondements du contrat, il soulève en effet une dernière difficulté qui nous met en présence de ce *cercle de l'institution* où l'instituteur primordial achève de montrer son impossibilité constitutive : « Pour qu'un peuple naissant pût goûter les saines maximes de la politique et suivre les règles fondamentales de la raison d'État, il faudrait que l'effet pût devenir la cause ; que l'esprit social, qui doit être l'ouvrage de l'institution, présidât à l'institution même ; et que les hommes fussent avant les lois ce qu'ils doivent devenir par elles. » (CS, II.8). En s'exprimant au conditionnel, Rousseau fait d'abord entendre ici que ce qui aurait dû être le cas ne l'a pas été. L'inversion de cause et effet n'a pas eu lieu, l'esprit social qui devait rendre possible l'institution a été son produit : l'humanité est bien sortie de la coupure introduite dans le monde par la loi. Pourtant, cette même loi primitive n'a pu être à son tour reçue que si, faute des mœurs qu'elle a dû engendrer, le grand législateur a su trouver un tout autre appui, pour faire entendre l'exigence de justice à laquelle elle était malgré tout suspendue.

On rejoint alors l'arcane du contrat. Ne pouvant recourir à la « force », puisque la loi aurait été autrement perçue comme une contrainte arbitraire, le grand législateur n'a pas non plus pu se servir du « raisonnement », étant situé en ce point d'où procède tout discours pouvant justifier une règle. C'est à une « autorité d'un autre ordre » qu'il a dû s'en remettre, située entre la nature et le droit. Il s'agit de cette « autorité divine » où a pris forme, selon Rousseau, une « raison sublime » irréductible à cette « prudence humaine » qui semblait

³⁵ E. Durkheim, « Le “contrat social” de Rousseau », *op.cit.*, p. 178. Cette critique de Durkheim a bien peu à voir avec celle qu'il adresse à Montesquieu, resté quant à lui trop proche d'Aristote et des législateurs anciens.

³⁶ Voyant dans le législateur une « figure mythique » ayant la fonction de « combler le fossé qui sépare le concept d'une société contractuelle... du concept d'une société historique », Descombes a fait ainsi remarquer en quel sens cette image du pouvoir préfigure la tentation totalitaire d'un « élargissement de la normativité constitutionnelle » à la totalité des liens sociaux et même à la nature humaine. Cf. V. Descombes, *Les embarras de l'identité*, *op.cit.*, p. 230 et 247.

devoir engendrer et soutenir à elle seule le compris intéressé du pacte. La parole même du grand législateur y aurait trouvé ses ressources, car elle serait venue se loger dans le registre rhétorique du seul discours capable d'« entraîner sans violence » comme de « persuader sans convaincre ». Les lumières publiques déposées dans les mœurs par le petit législateur remonteraient ainsi à d'*autres lumières*, ayant agi bien avant elles : la raison du peuple aurait creusé sa voie dans la religion.

Il faut alors en conclure que l'inébranlable clé de ce solide édifice en lequel consiste, selon Rousseau, la « constitution » d'un peuple – en un sens plus sociologique que juridique, car revoyant moins au texte écrit qu'aux dispositions du cœur ordonnant les rapports entre les citoyens – ne réside pas tout à fait dans les mœurs, avec le cortège de pratiques qui les accompagnent, puisqu'il s'agit là d'une strate récente et même superficielle de la volonté générale. Ce qui fait la constitution d'un peuple, si du moins l'on remonte jusqu'à sa loi la plus fondamentale, tient au noyau même de son inconscient : il s'agit de l'*opinion sur les dieux*. Portant la charge du pouvoir spirituel, le grand législateur est en effet celui qui s'est occupé en grand secret moins des coutumes du monde que des croyances en l'autre monde, soit de cette autorité à laquelle remonte en dernier lieu la dette même des hommes et de la société comme des citoyens et du peuple.

Plongeant dans cette histoire souterraine qui fait la trame même de l'inconscient du peuple, Rousseau achève alors de dévoiler l'identité de cet autre législateur qui attend les modernes depuis le passé le plus reculé. Ayant laissé derrière lui la référence aux législateurs grecs, il en émerge en érigeant la figure d'un individu dont la « grande âme » s'est éprouvée au fait qu'il a su « faire parler les dieux » et surtout être « cru » par la multitude en attente, lorsqu'il a dit en être l'« interprète ». La critique radicale des Lumières, cette « orgueilleuse philosophie », rejoint ici son point d'orgue. Par une inversion scandaleuse, Moïse et Mahomet cessent d'être les « heureux imposteurs » qu'avait dénoncés une critique précoce, pour se muer en ces « grands hommes » que tout « vrai politique » doit savoir admirer, y compris et peut-être surtout dans la modernité.

Rapportée à un passé qui n'est plus celui des anciens et à une parole qui n'est plus celle de la philosophie, l'œuvre du grand législateur se condense alors en un seul point : elle consiste à ne pas laisser derrière soi une « troupe d'insensés », destinée à périr avec celui dont les « vains prestiges » n'ont su établir qu'un « lien passager », mais bien à créer un « peuple » pouvant survivre y compris à la mort de l'homme dont la « sagesse » lui a permis de rendre ce lien « durable ». Alors qu'on retrouve ici le critère que Rousseau a

mis en jeu depuis le début du *Contrat social*, on en comprend enfin le secret : un peuple ne se détache d'une multitude que parce qu'il est formé en son cœur par ce lien solide que seule rend possible une loi dont l'origine est nécessairement *religieuse*. Le mythe du législateur est en passe, ici, de basculer de l'autre côté. N'appartenant plus à la philosophie politique, il s'inscrit désormais dans l'histoire effective des peuples qui s'y réfèrent au futur antérieur : pour eux, le grand homme aura été ce « puissant génie » dont la loi leur aura permis de se constituer comme des « établissements durables ».

On voit alors la leçon que Rousseau a orchestrée pour nous, en tendant aux modernes un tout autre miroir que celui des anciens. S'il n'y a pas de peuple digne de ce nom, c'est qu'il n'y a pas non plus de grand législateur, mais seulement des « faiseurs de lois »³⁷. La servitude qui affecte la multitude aveugle, soumise à la machine despotique de l'État, n'est que la conséquence d'un *manque de dépendance*, rendu invisible par cette équivalence entre liberté et indépendance qui transforme tout chef en un maître, toute religion en une domination, en faisant de toute autorité un pouvoir. Reconduite à sa matrice religieuse, la loi du législateur apparaît, à l'inverse, comme la source d'une dépendance libératrice où s'alimente la puissance même d'un peuple tout à fait distinct de celui qu'on enferme dans l'enceinte du Parlement comme de l'autre qui est censé courir les rues. Il se situe à proprement parler ailleurs. Reconnaître *cette* loi suppose alors, en ce qui nous concerne, de procéder à une rectification de nos catégories de pensée comme à une réorientation de la politique qui s'y ordonne, car elle déstabilise le circuit fermé de la souveraineté où la liberté de l'individu renvoie au pouvoir de l'État.

Nous mettant en présence de ce que requiert un usage du concept de peuple susceptible de l'arracher à l'évanescence à laquelle le condamne la pensée politique moderne, depuis que le fantasme de l'indépendance s'est emparé des esprits, la philosophie de Rousseau ne peut pourtant nous aider à infléchir le projet d'autonomie dans une direction collective que si l'on en prolonge l'interrogation, depuis le passé éloigné où elle a dû recouler pour trouver des appuis à sa critique radicale des Lumières. La référence aux établissements durables institués par les grands fondateurs de religions ne saurait nous suffire, car si elle fixe le critère d'identité d'un peuple, elle ne nous dit pas encore tout à fait en quoi ce collectif solide serait en effet *libre*. Nous offrant un contrepoint, elle nous invite à mieux saisir les lacunes qu'il s'agit de combler, sur un plan à la fois conceptuel et constitutionnel, en tenant compte de nos aspirations distinctives à la liberté, une fois qu'on s'affranchit de l'équivalence

³⁷ Voir J.-J. Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1964, p. 956.

libérale avec l'indépendance garantie par les droits. C'est à l'occasion de ce passage à la modernité que se décide le rapport entre la philosophie politique de Rousseau et la sociologie de Durkheim.

IV

Au prisme du grand législateur, la religion apparaît comme ce socle du pacte dont Rousseau était à la recherche depuis le début du *Contrat social* : elle seule aurait rendu historiquement possible l'acte par lequel un peuple est *devenu* un peuple. Cette religion serait alors « civile » en ce qu'elle aurait créé les liens sans lesquels la volonté générale n'existerait tout simplement pas. Complément du politique, la religion civile semble alors vouée à résorber d'autant plus nettement la société qu'il lui reviendrait d'entretenir l'esprit social dont elle a assuré la naissance. Comme Rousseau l'a souligné dans le chapitre du *Manuscrit de Genève* consacré au législateur, seule la religion donne en effet au « lien moral » entre les hommes et les citoyens la « force intérieure » dont il a besoin pour exister et persister³⁸. Telle est la racine théologico-politique d'où découle le besoin d'une religion civile *moderne*. Mettant fin à la séparation chrétienne du temporel et du spirituel, sans revenir à la confusion païenne, la nouvelle religion de l'homme-citoyen dont Rousseau a esquissé le profil au terme du *Contrat social* devait donner naissance à un peuple nouveau, conscient de ses racines religieuses, car sachant appréhender, à travers la voix de son fondateur, sa dépendance libératrice à l'égard de la volonté divine. Le citoyen aurait dû y trouver de quoi se réconcilier avec l'homme, les individus voyant converger leurs volontés vers un même pouvoir externe : ce Dieu puissant, aussi intelligent que bienveillant, chargé de veiller sur l'histoire d'un peuple enfin libre³⁹.

L'alternative formulée par Durkheim révèle alors ici son tranchant. S'il faut bien choisir entre Dieu et la société, c'est moins parce que la sociologie serait à elle seule une théologie de substitution, que parce qu'elle met les dieux et même Dieu à leur place, à savoir *au sein de la société*. Il n'y a, en cela, un parti pris que parce qu'il procède d'un engagement dont la portée s'éclaire à l'occasion de cette confrontation avec la philosophie politique de Rousseau. Car si Durkheim a tenu à accorder à la société une préséance y compris sur les

³⁸ J.J. Rousseau, *Manuscrit de Genève, op.cit.*, p. 91-92

³⁹ C'est la République américaine qui est venue donner corps à cette projection anticipée du futur, encore qu'il ait fallu ici aussi ressaisir le peuple sur le plan de la représentation. Telle est en tout cas la thèse qu'a avancée Robert Bellah dans son célèbre article, « Civil religion in America », *Daedalus* (1967) : 1-21.

dieux, c'est qu'elle seule peut rendre compte de leur action, surtout quand elle consiste à manifester, par la voix d'un législateur, une *puissance de commandement*. Aussi, bien qu'il ait laissé entendre que la divinité ne serait, pour un sociologue, que la « société transfigurée »⁴⁰, l'argument de Durkheim visait moins à substituer un dieu à un autre qu'à mieux expliquer comment les hommes en sont venus à en avoir.

Le problème que le renvoi aux dieux était censé résoudre, au cœur du cercle vicieux de l'institution, se pose en effet aussi à leur endroit : leur autorité à eux n'a pu être acceptée que si elle a été d'abord reconnue, ce qui suppose que le sens en avait été déjà creusé à l'intérieur d'une religion historique qui ne les prévoyaient pas encore. Loin de revenir sur la critique radicale des Lumières, Durkheim l'a poussé ainsi plus loin, jusqu'à faire de la religion *une seule et même chose* avec la société. Aussi, tout en ayant reconnu à Rousseau le mérite d'avoir su forcer les limites de la pensée politique moderne, en s'avancant sur le terrain de la religion civile, il n'a pas moins revendiqué la nécessité de repenser ce qu'il y a de *religieux* dans la religion civile. L'entente des volontés, alors qu'elle ne tient pas à un « habile mécanisme constitutionnel », renvoie en effet, selon Durkheim, à une « communion intellectuelle » qui n'est pas d'emblée placée, comme le pensait Rousseau, « sous la sauvegarde des Dieux »⁴¹. Tel est le prix que la philosophie politique a dû payer pour appartenir après coup à la tradition de la sociologie. Il a fallu débarrasser le social de la tutelle des dieux.

Dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Durkheim montrera alors ce que supposait cette refonte sociologique dont il a fait sentir l'exigence lors de sa confrontation avec Rousseau. Par un renversement encore plus scandaleux, renvoyant les esprits les plus critiques à leurs dogmes chrétiens, il y a en effet invité les modernes à reconsidérer le sens de la religion depuis une source première ignorant jusqu'au nom de Dieu⁴². Ressaisie dans ces rites qui font agir en commun les hommes, la religion se confond d'autant plus avec la société, selon Durkheim, qu'elle seule permet à la « puissance morale » des liens d'émerger au grand jour, pour se consolider dans le temps. La volonté générale se serait ainsi primitivement constituée, à s'en tenir au noyau de l'élucidation élaborée dans les *Formes*, au sein des pratiques *rituelles* qui, arc-boutées sur le groupe, ont dégagé l'existence d'un tout irréductible à tous. Une société spécifiquement distincte des individus y serait devenue lisible qui

⁴⁰ Voir E. Durkheim, « Détermination du fait moral », in *Sociologie et philosophie*, Paris, PUF, 1924/2004, p. 74-75

⁴¹ E. Durkheim, « Le "contrat social" de Rousseau », *op.cit.*, p. 192.

⁴² Voir E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, CNRS éditions, 2007, en particulier la conclusion.

aurait permis de donner, *par son autorité à elle*, un point d'attache à l'idéal de justice animant la solidarité des parties dans le tout⁴³.

Loin de verrouiller la société sur son présent, la religion sans Dieu envisagée par Durkheim n'est au contraire *sociale* que parce que les rites gardent le secret d'une solidarité toujours en devenir, reposant sur la présence active d'un idéal repris et engagé dans le temps par les générations successives : elle constitue en ce sens le plan même de l'action collective où se projette la division interne à toute société, entre ce qu'elle est déjà et ce qu'elle est appelée à être. L'opposition entre l'idéal et le réel n'était en effet, aux yeux de Durkheim, qu'une abstraction théorique entretenue par une philosophie politique destinée à être d'autant plus religieuse à son insu qu'elle ignore les sources sociales dont procède sa mise en forme des idéaux. Tel est de fait le jugement sociologique que Durkheim a porté sur le proto-socialisme de Rousseau, là où sa pensée politique accusait, tel un symptôme, l'émergence historique de la nouvelle aspiration à la « justice sociale » qui sera radicalisée au XIX^e siècle⁴⁴.

En dégageant notre pensée de toute référence exclusive aux dieux et à Dieu, Durkheim en est ainsi venu à lier si intimement religion et société qu'il a cherché dans la première le fondement immanent de la seconde. Ce que révèle l'effervescence créatrice que les rituels reconduisent est *l'acte par lequel une société se fait société*, à savoir la position de l'idéal à l'intérieur même du réel : « Une société ne peut ni se créer ni se recréer sans, du même coup, créer de l'idéal »⁴⁵. C'est bien l'idéal collectif que la religion vise à exprimer, où l'expression en question renvoie moins à la traduction de nécessités vitales à la surface de la conscience qu'à la constitution, dans l'inconscient même des individus socialisés, d'un bien commun qui en resterait autrement au statut d'un germe inchoatif. Sans religion, nous ne saurions pas ce que nous voulons, car nous n'aurions rien à vouloir, n'étant pas en position de pouvoir dire « nous ». Durkheim n'avait d'autre raison d'estimer que l'idéal gardait, même chez les modernes, quelque chose de *sacré*.

Dans la perspective de la sociologie, la chaîne de la dette au sujet de la loi est ainsi destinée à revenir sur la société elle-même, pour autant qu'elle seule aurait soutenu et soutiendrait toujours l'expérience collective d'où procède

⁴³ C'est la force de cet argument durkheimien que Jürgen Habermas a fini par admettre, étant dès lors obligé de réviser l'ensemble de sa philosophie « contractualiste ». Voir l'introduction à J. Habermas, *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, Roma, Laterza, 2015.

⁴⁴ Cf. E. Durkheim, *Le socialisme*, Paris, PUF, 1928/2011, p. 76-80.

⁴⁵ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, CNRS éditions, 2007, conclusion, p. 594.

notre compréhension de la justice, en ce qu'elle fait autorité, y compris lorsqu'on la fait remonter à des puissances supérieures. Celles-ci ne seraient que l'arborescence mythique des croyances engagées dans les pratiques rituelles, où se fait d'abord la solidarité du groupe d'après son idéal immanent. Les dieux et Dieu représenteraient en ce sens une péripétie du sacré, pour autant qu'il permet au social de se constituer à même ses pratiques d'idéalisation : il s'agirait d'une nouvelle forme de ce « délire bien fondé » à quoi se réduisait, selon Durkheim, toute religion instituée.

De ce renversement de perspective, une redéfinition du grand homme en découle qui permet de mieux saisir en quoi consiste sa grandeur. La société ne parle pas toute seule : il lui faut d'autant plus une voix que sa volonté est d'abord inconsciente. Mais alors que Rousseau a pris au pied de la lettre le nom propre des fondateurs, Durkheim a envisagé quant à lui le grand homme comme la *métonymie du groupe*⁴⁶. La société est en effet, pour la sociologie, ce socle où l'être d'exception s'érige, pour autant qu'il se fait l'« interprète » de la « puissance morale » qu'elle contient en ses pratiques, ayant à lui restituer ce qu'il en a reçu : la force pour s'élever à la hauteur de la volonté générale et l'autorité pour l'énoncer, en ce point où elle se détache de toutes les volontés présentes, y compris de la sienne. Il suffit alors, selon Durkheim, que la société traverse l'une de ses phases *critiques* où le présent vacille entre les tendances du passé et les aspirations du futur, pour que se fasse sentir la nécessité d'un individu hors normes qui sache amener à l'expression l'idéal nouveau se faisant à même l'intensification des interactions⁴⁷.

Loin d'éliminer la référence au législateur, la sociologie le situe ainsi au cœur du social, en ce lieu où il s'agit pour la multitude effervescente d'avoir une prise réfléchie sur les attentes qui travaillent la société, se ressaisissant à même l'action collective comme cette *société idéale* qui se détache désormais plus nettement de la société réelle, dont elle dévoile du même coup les imperfections. Aussi, comme Durkheim n'a pas manqué de le faire remarquer dans un passage crucial des *Formes élémentaires*, c'est aux « époques révolutionnaires », marquées par l'effervescence créatrice, que peuvent se

⁴⁶ *Id.*, II.VII.2. C'est dans ces pages, destinées à expliquer en quel sens la société est, par sa religion, une force qui donne force à l'individu, pour s'élever au-dessus de lui-même, que l'on trouve les éléments pour opérer une conversion sociologique du grand législateur.

⁴⁷ Ce modèle explicatif, faisant du discours politique révolutionnaire l'expression concomitante des aspirations sociales émergentes et des moyens institutionnels de les satisfaire, a été appliqué par Durkheim au socialisme, en tant que symptôme et symbole d'une profonde transformation de la modernité libérale. Dans son récit, la figure qui s'érige en tant que porte-parole de la société est cet intellectuel socialiste dont Saint-Simon représentait, pour Durkheim, la première synthèse aboutie. Cf. E. Durkheim, *Le socialisme*, *op.cit.*

produire ces « apothéoses » où l'on voit un individu s'élever bien au-dessus de la société : elles tiennent moins à sa grande âme qu'à la grandeur des aspirations qui le portent⁴⁸. Placé au milieu de la multitude en attente, le grand législateur y surgit comme ce point singulier où vient s'accomplir tout le processus collectif d'idéalisation à l'œuvre dans une société divisée : il est l'inconscient du peuple à ciel ouvert⁴⁹.

On sait qu'en conclusion d'une œuvre qui a scellé sa vie, Durkheim a pris le risque d'anticiper la venue de nouvelles « heures d'effervescence créatrice », capables d'arracher les sociétés modernes au blocage de leur crise, suite à l'écroulement des certitudes libérales. On y a vu une obscure prémonition de ce retour du primitif dont le fascisme révélera la teneur. C'était se tromper singulièrement sur ce qu'apportait la sociologie au sujet de la religion et de la politique. Il suffit d'ailleurs de se reporter à cette même page conclusive des *Formes* à laquelle on nous renvoie si souvent afin de marquer les égarements de Durkheim et de son École pour saisir ce qu'il a pu en effet pressentir, en 1912, depuis le manque qu'il voyait se creuser au sein des sociétés modernes, parvenues au stade extrême de leur développement. C'est l'exténuation des principes individualistes dont l'origine remontait au christianisme, en raison de cette critique socialiste des « injustes inégalités » qui vivaient à l'ombre de la liberté individuelle dont était issue la sociologie elle-même. Loin d'avoir renvoyé d'avance au virage barbare de l'Europe, Durkheim avait ainsi pointé du doigt le nœud vital où la solidarité des modernes était appelée à se constituer, pour peu qu'un grand législateur vienne leur apporter les lumières requises et la foi nécessaire. C'est la question de l'avenir de la religion de l'homme qu'il avait su soulever, celle qui était en train de s'élaborer dans les « profondeurs de la société » comme au sein des « classes populaires » : tel était en effet, selon Durkheim, le porteur de ces « aspirations obscures » vers une « justice plus haute » qui étaient en attente d'être traduites dans les « formules définies » du droit⁵⁰.

⁴⁸ C'est en recourant à ce même terme d'« apothéose » que Durkheim avait donné quelque crédit à l'hypothèse du grand législateur de Rousseau. Voir E. Durkheim, « Le "contrat social" de Rousseau », *op.cit.*, p. 178.

⁴⁹ Il y aurait lieu d'opérer ici un croisement fécond avec la psychanalyse, Freud ayant su explorer le versant subjectif de ce processus social d'investissement qui fait du grand homme le porteur singulier de l'idéal collectif. On se réfère à cette *Psychologie des masses et analyse du moi* dont la portée pour la sociologie est encore en attente d'être pleinement dégagée. A ce propos, voir B. Karsenti, « Identification et reconnaissance. Remarques freudiennes », in *L'injustice sociale, quelles voies pour la critique?*, Paris, PUF, 2013, p.149-166.

⁵⁰ Voir E. Durkheim, « L'avenir de la religion », in *La science sociale et l'action*, Paris, PUF, 1970, p. 312-313

On ne saurait y lire autre chose qu'un appel au socialisme en ce qu'il pouvait seul ouvrir un autre horizon d'expectative pour la modernité européenne. En analysant son expression dans le système de Saint-Simon, Durkheim avait d'ailleurs très tôt montré qu'à l'origine ce courant idéologique singulier avait su nouer ensemble le savoir, la politique et la religion. Depuis que la sociologie s'était installée au lieu de la science, suivant en cela un mouvement plus général de la modernité, le socialisme avait rejoint sa vérité : il était désormais cette politique religieuse et même parfois cette religion politique d'où devait sortir une nouvelle élaboration de l'idéal de liberté, capable de faire sentir, par le primat rétabli de la justice sur les droits, en quel sens il n'y a aucune diminution à dépendre d'autrui et même de la société dans son ensemble⁵¹. C'est sur cette base qu'était appelée à se relancer la politique moderne, au sein d'une démocratie transformée en sa racine par la participation active des classes populaires à la formulation même de la loi, dans ce qui devait apparaître comme le surgissement enfin palpable d'un peuple réel.

On aurait alors tort de croire que Durkheim ait prétendu assigner au sociologue la place de législateur des modernes. Sans doute, la sociologie ne pouvait-elle se dérober au rôle politique que lui assignait sa genèse historique, au plus près du socialisme. Ayant participé à la recherche d'une nouvelle constitution, par l'appui théorique qu'il a donné à l'inclusion politique des travailleurs, Durkheim n'a pourtant pas manqué de signaler la distance qui séparait la science sociale de l'action, en raison même d'une politique du savoir qui supposait, de sa part, la mise en suspens, pour un temps, des exigences de la pratique. Dans la conclusion des *Formes élémentaires*, il a ainsi indiqué l'espace interstitiel où surgissait cette forme « très particulière de spéculation » qui, tout en se détachant de l'action, ne relevait pas pour autant de la science : il s'agit de cette réflexion théorico-pratique dont la réponse aux sollicitations de la politique consiste à donner une articulation plus explicite de la foi qui doit soutenir l'élan de l'action. C'est bien dans cet espace, où la pensée n'intervient que pour accroître la puissance d'agir en commun, que le législateur des modernes vient s'inscrire : il n'est pas un homme de science, mais de foi, bien qu'il cherche les raisons de croire. On pourrait dire qu'il s'agit d'un *producteur d'utopies rationnelles*, car sa fonction est bien d'amener à l'expression, en le filtrant par un raisonnement ajusté aux exigences de

⁵¹ On peut ici penser à Proudhon faisant valoir que « l'homme le plus libre est celui qui a plus de relations avec ses semblables ». Un effort a été récemment fait par Axel Honneth pour reconquérir le sens de cette liberté sociale, au cœur du socialisme. Cf. A. Honneth, *L'idée du socialisme*, Paris, Gallimard, 2017.

l'action, l'idéal collectif qui déborde comme tel vers le futur⁵². Durkheim en avait l'exemple dans sa propre tradition, puisque c'est une telle place qu'avaient occupée Saint-Simon et les premiers intellectuels socialistes, avant la naissance de la sociologie.

Mort en 1917, Durkheim n'a pas eu le temps de mettre à l'épreuve ses anticipations du futur en observant l'enchaînement de bouleversements qui a marqué ce court XXe siècle où l'on a vu l'ordre libéral s'exposer aux extrêmes. C'est Marcel Mauss qui s'en chargera dès les années vingt, au moment de relancer l'École française en réactivant le lien entre sociologie et socialisme. Aussi, dans le cadre d'une réflexion historico-politique sur la nation, où le nom de Rousseau s'érige d'entrée comme celui d'un philosophe politique sachant mieux que les autres « ce qu'est un peuple » et en quoi consiste la « législation populaire »⁵³, Mauss a essayé de mesurer ce qu'était advenu de l'idéal démocratique, depuis qu'il avait été situé au cœur du travail. C'est dans ce contexte qu'il en est venu à élucider la place centrale de la politique, en logeant la révolution elle-même à cet endroit du social où il s'agit, pour les hommes engagés dans l'action, de changer une « notion absurde » en une « illusion fondée ». Que l'on puisse transformer la société à volonté, telle est l'idée dont la sociologie ne peut questionner le bien-fondé que parce qu'elle en montre aussi les raisons, en y voyant la source dont s'inspirent ces « grands législateurs » toujours exposés au risque de n'être que des « grands tyrans ». C'est ce que démontrait ce porteur de l'illusion nécessaire, désormais exprimée dans le langage de la science marxiste, qu'était en fin de compte Lénine lui-même⁵⁴. On voit se lever ici le voile sur ce législateur des modernes dont Rousseau a su saisir d'avance la nécessité, logique et réelle, pour l'émergence d'un peuple pouvant se rendre protagoniste de son histoire : il s'agit, en fait, du révolutionnaire professionnel⁵⁵.

⁵² Durkheim n'était pas étranger à l'idée d'une « utopie positive », puisque son sens et sa fonction avaient été dégagées par Auguste Comte dans son *Discours sur l'ensemble du positivisme*. En tant que projection du désir qui doit permettre de prendre conscience du réel, en transcendant l'idéologie, l'utopie a été définie ensuite comme une condition de la science par Karl Mannheim, dans *Idéologie et utopie*, Maison des sciences de l'homme, Paris, 2006.

⁵³ M. Mauss, *La nation*, Paris, PUF, 2013, p. 68.

⁵⁴ M. Mauss, *Ibid.*, p. 123. Pour aller plus loin dans cette lecture, il faudrait bien sûr revenir sur l'étude complémentaire que Mauss a consacrée à la Révolution russe. Cf. M. Mauss, « Appréciation sociologique du bolchevisme », *Revue de métaphysique et de morale* 31, n. 1, 1924.

⁵⁵ Dans ce sens, voir la conclusion de l'étude de Claudio Ingerflom dans *El revolucionario profesional. La contruccion politica del pueblo*, Prohistoria, Rosario, 2017.