

Les fondements de la gouvernance politique moderne sous les lumières rousseauistes

Grégoire LEFOUOBA

Formation Doctorale de Philosophie,

Université Marien Ngouabi (Congo)

grelefouoba@outlook.fr

lefouoba56@gmail.com

Résumé

Cet article entend mettre en lumière l'implication sociale des idées politiques de Rousseau et les fondements d'une bonne gouvernance au moyen de la civilisation, du raffinement, de la politesse des manières. Rousseau donne à la modernité un sens qui réconcilie l'homme avec la nature dans la mesure où il suggère de saisir l'homme comme étant le prolongement harmonieux de la Nature. L'apologie des sociétés modernes, héritières des Lumières se situe sur un double plan : celui de la politique et des mœurs. La notion de gouvernance qui suppose une administration autorise l'éclosion de la volonté générale (par opposition à la gouvernance monarchiste, à tendance despotique) et s'inscrit dans une logique historique du progrès social. Ici, les effets de la civilisation à travers la douceur et la politesse constituent le fondement de la gouvernance moderne ; laquelle est débarrassée des conséquences perverses de la violence et de la terreur.

Mots-clés : Administration, Esprit critique, Gouvernance, Modernité, Rationalité.

Abstract

This article aims to highlight the social implication of Rousseau's political ideas and the foundations of good governance through civilization, refinement and politeness of manners. Rousseau gives modernity a meaning that reconciles man with nature to the extent that he suggests grasping man as the harmonious extension of Nature. The apology of modern societies, heirs of the Enlightenment is on a double plane that of politics and morals. The notion of governance as an administration authorizes the emergence of the general will (as opposed to monarchist governance, with a despotic tendency) and is part of a historical logic of social progress. Here, the effects of civilization through gentleness and politeness are the foundation of modern governance free of the perverse consequences of violence and terror.

Key words: Administration, Critical thinking, Governance, Modernity, Rationality.

Introduction

Une des grandes révolutions de la pensée sur le plan de la philosophie politique est celle annoncée et conduite par Rousseau dans son *Contrat social*. La culture politique moderne se nourrit du pacte social pour alimenter la qualité de la gouvernance afin d'être le moins éloigné possible des citoyens. La pensée de Rousseau a influencé notre modernité sur plusieurs champs théoriques. L'on retient que la morale, non seulement structure le développement de l'individualisme au sens où l'individu doit faire ce que sa conscience lui dicte de faire ou de ne pas faire, mais surtout donne à comprendre que l'humanité de l'homme se mesure à son aptitude à compatir aux malheurs de ses semblables. L'homme, parce qu'il vit en société doit être envisagé dans son double rapport à la nature et à l'altérité. La mainmise de l'homme sur la nature au nom de la technique¹ doit être pensée sur le plan politique à partir des principes de la Révolution française, c'est-à-dire de la Déclaration universelle des droits de l'homme et du citoyen. C'est à partir de ces principes d'universalité et d'égalité que Rousseau inaugure et participe à l'avènement des sociétés dites "modernes" ayant pour piliers « *la politique* » et « *les mœurs* ».

Il serait pertinent, à la lumière des enjeux de la question, de montrer que la liberté et le sens de l'humanisme ont considérablement développé la connaissance du bien et du mal, de la production et des échanges qui se sont produits depuis la Renaissance. Si les hommes sont devenus plus libres, plus humains et plus vertueux, en un sens nouveau, c'est la preuve que le gouvernement s'est régularisé, parce que l'esclavage, la brutalité et la grossièreté, ont fait place à la douceur, à la politesse des manières, à la politesse du cœur et de l'esprit. Toutefois nous nous demandons quel raisonnement doit-on développer quand il est question d'évoquer le lien entre modernité et gouvernance pour trouver chez Rousseau une articulation qui rende compte de l'actualité de ces deux paradigmes?

Pour y parvenir, une clarification des concepts essentiels s'impose. En effet, le concept de modernité qui a pour corollaire celui de progrès apparaît comme une manière nouvelle de nommer le gouvernement, au sens où ce terme désigne l'administration de la puissance publique ou de la souveraine puissance. La gouvernance ne renvoie donc à rien d'autre qu'à l'administration de la volonté générale, par opposition à la gouvernance archaïque qui repose sur le modèle monarchique. Comment alors garantir que la gouvernance sera pratiquée conformément au Souverain Bien qui est sa finalité, ainsi que l'ont montré Platon et Aristote ?

1. Le contrat social, acte fondateur de la gouvernance et de la modernité politique

Les concepts de modernité et de gouvernance sont d'une importance capitale dans le corpus paradigmatique de Jean-Jacques Rousseau, notamment à travers « *Du*

¹ Il s'agit d'un thème central qui conduit à une réflexion capitale sur la portée et les enjeux moraux de la technique, c'est-à-dire sur l'importance, positive autant que négative, de celle-ci).

contrat social » qui est l'œuvre régénératrice de la modernité à partir de la réflexion sur les notions essentielles qui fondent la philosophie politique : pacte social, souverain, état civil, état de nature. L'apologie des sociétés modernes à laquelle se livrent Bordes, Montesquieu et Hume se situe sur un double plan : la politique et les mœurs.

1. 1. La modernité politique

Elle s'oppose dans une certaine mesure à *la tradition*, comme le *nouveau* s'oppose à l'*ancien* et correspond à tout ce qui relève des découvertes scientifiques les plus récentes. Elle correspond au siècle des Lumières aux sciences expérimentales. (Molière, 2007, p. 802).

Le rapport au temps constitue la différence entre la modernité et la tradition, rapport au passé et au futur. La tradition est une attitude révérencieuse à l'égard du passé et « *parle au nom de la continuité et contre la discontinuité* » (E. Njoh-Mouellé, 1970, p. 49), la modernité par contre est un pari pour le futur et parle au nom de la discontinuité et du progrès ou d'amélioration des conditions de vie. Ainsi, il est nécessaire de faire la différence qui convient entre le sens relâché du terme, où « moderne » se dit improprement de tout ce qui est actuel, et le sens rigoureux, où « moderne » qui renvoie à « un progrès de l'ultérieur sur l'antérieur » (E. Njoh-Mouellé, 1970, p. 46) et à ce qui concerne « *le perfectionnement des méthodes et des instruments et l'épanouissement de l'homme qui devrait en découler* » (E. Njoh-Mouellé, 1970, p. 48). Le critère objectif et universel de la modernité est par conséquent d'ordre technique et axiologique. Toutefois, le concept « moderne » tient son rôle dans la fondation de sciences humaines telle que pensée par Montesquieu, pour qui trois moments doivent scander la sociologie: la distanciation relativiste; l'éclaircissement analytique ; l'affirmation des valeurs en philosophie et en politique (Y. Fricker, 2003, p. 59).

1.2. La gouvernance sous les effets de la civilisation

La gouvernance politique renvoie à l'« art de gouverner », sens que l'on a retenu depuis les XIII^e et XIV^e siècles dans la langue française. Art parce qu'elle (la gouvernance) nécessite la mise en œuvre d'un ensemble de dispositifs (règles, normes, protocoles, conventions, contrats...) pour assurer une meilleure coordination des parties prenantes d'une organisation, chacune détenant une parcelle de pouvoir, afin de prendre des décisions consensuelles et de lancer des actions concertées (D. Bourmaud, 2006, pp. 78 et 83). Bien qu'il soit davantage emprunté à l'économie moderne et à l'administration de l'Etat, la « gouvernance politique » est en réalité un terme très ancien en philosophie, puisqu'on le retrouve déjà chez Aristote et chez son maître Platon. Ces deux auteurs soutiennent que la gouvernance politique, pour leur prêter une terminologie contemporaine, a pour objet la recherche et l'accomplissement du Bien. Aristote, par exemple, applique au domaine spécifique de la politique l'analyse développée dans *l'Éthique à Nicomaque* à propos des actions humaines en général, à savoir qu'elles sont toutes accomplies en vue d'un bien : la communauté politique ne peut donc être organisée qu'en vue du Souverain Bien.

En effet, dans le *Politique*, Aristote souligne que si toutes les communautés visent un bien déterminé, la communauté politique qui elle porte le nom de cité vise le Bien.² C'est fort de cette vision que Rousseau (et les Lumières) conçoit la gestion de la chose publique. La gouvernance consisterait en la conception et en la mise en œuvre du bonheur et du droit en faveur de l'individu et du peuple, pour leur dignité. Celle-ci est renforcée et manifestée par la douceur de l'esprit et la politesse des manières. Avec la douceur de la civilisation, les hommes sont devenus plus traitables, plus prévisibles, plus doux, plus réguliers dans leur conduite, qu'ils peuvent se délivrer de la crainte mutuelle qu'ils s'inspiraient auparavant, et qu'ils sont en mesure de s'associer harmonieusement sans s'exposer à l'incertitude et à l'arbitraire de leurs volontés respectives. La douceur les polit, la politesse les unit, et l'union les libère. On peut ainsi construire une généalogie « morale » de la liberté moderne en vue d'une gouvernance dite « bonne », c'est-à-dire, toujours à la recherche du Bien, de la justice et du bonheur collectif (J. Domenech, 2001. p. 69). Les fondements d'une telle aspiration sont à trouver dans le progrès matériel et le développement de l'inégalité, lesquels engendrent des possibilités de satisfaction nouvelles, entièrement indépendantes de plaisirs de la domination et de la guerre, moins éclatantes et moins glorieuses certes, mais plus continues et moins offensantes pour autrui. L'étape pratique serait la bienveillance et la déférence qu'impose la généralisation des relations d'échange entre des partenaires à la fois divers et inégaux.

Ces qualités nouvelles, acquises et imposées par le croisement des intérêts, renforcent les liens entre les hommes et les unissent infiniment mieux que ne pouvait le faire le simple amour vertueux de la patrie. L'ultime étape est le rejet, le bannissement de l'arbitraire et de la violence imprévisible qui contraignait les hommes à vivre sans cesse hors d'eux-mêmes, attentifs aux menaces venues du dehors plus qu'à leurs propres plaisirs.

À l'évidence, ce remodelage de la généalogie de la liberté est aussi une redéfinition non seulement de la liberté elle-même mais également de la vertu, c'est-à-dire de ce qu'il y a de spécifiquement digne et humain en l'homme : non pas le courage et la force de s'arracher à la considération de l'intérêt particulier, mais l'aptitude au compromis; non pas la justice et la recherche de la légitimité, mais la capacité à vivre dans la douceur et à masquer la brutalité de notre nature ; non pas le devoir mais la paix.

Rousseau s'inscrit contre cette tentative de redéfinition de la vertu et de la liberté pour développer ce que Montesquieu présentait lorsqu'il exprimait ses doutes sur la valeur morale des sociétés modernes : le propre de l'homme est d'agir d'après une idée de ce qui est dû, d'après une représentation de ce qui est digne et décent, d'après une règle que sa raison lui représente comme n'offensant aucun de ceux avec lesquels il vit.

² Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 1094a, p. 33 : « Tout art et toute recherche, comme toute action et tout choix délibéré, passent pour viser à quelque bien. Aussi a-t-on eu raison de déclarer que le bien est ce à quoi tout vise ». A la même page, il poursuit : « Nombreux étant les actions, les arts et les sciences, nombreuses sont aussi les fins : pour la médecine, c'est la santé ; pour la construction navale, le navire ; pour la stratégie, la victoire ; pour l'économie, la richesse ».

Lorsque les hommes emploient collectivement leur raison pour réfléchir à ce que devrait être une telle règle, et lorsqu'ils y conforment leur conduite – sans y être contraints parce qu'ils reconnaissent qu'elle donne accès à une existence proprement humaine, régie par l'équité et le droit, ils sont à proprement parler humains. « Renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité et même à ses devoirs... Une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme et c'est ôter toute moralité à ses actions que d'ôter toute liberté à sa volonté » (J.-J. Rousseau, 1969 [1762], p. 195). Cela étant, la liberté n'est désirable, que parce qu'elle est un bien ; mais ce n'est pas parce que les hommes désirent cette liberté qu'elle est un bien. L'auteur du *Contrat social* adhère pleinement à l'idée qu'il est nécessaire d'argumenter en faveur de la liberté, et non pas seulement de mettre en lumière les appétits qui se manifestent à son égard ; il faut montrer qu'elle est désirable, et non pas seulement dire qu'elle est désirée.

1.3. L'essence motivée des principes modernes de politique

Rêveur de la modernité en politique, Rousseau évoque avant tout le souci de réunir des conditions qui permettent à l'homme d'agir librement par représentation du devoir ou selon une règle qu'il a lui-même choisie. Ces conditions sont au nombre de trois : disposer d'une volonté qui n'est pas contrainte par la force d'autrui ; d'une raison qui soit en mesure de se représenter cette règle de décence qui n'est offensante pour personne ; enfin ce que Rousseau appelle la conscience ou l'amour de l'ordre. Cette conscience n'est pas une règle en elle-même, mais une disposition à aimer le bien et à pratiquer une règle qui n'est offensante pour aucun de nos semblables. Pour Rousseau, une telle disposition est naturelle à l'homme, qui aime spontanément l'ordre et la justice et non le désordre et l'iniquité ; le postulat initial de la philosophie politique de Rousseau est donc que l'homme n'est pas naturellement méchant, qu'il n'a en lui aucun appétit spontané de pouvoir et de domination (J.-J. Rousseau, 1969 [1762], p. 284).

L'union de ces trois conditions tient de la quadrature du cercle, car l'homme en qui la disposition naturelle à aimer l'ordre n'est pas pervertie, et celui qui est en état de le connaître n'est plus en état de l'aimer, parce que la voix des passions qui se sont développées en même temps que ses lumières étouffe en lui celle de la nature. En d'autres termes, l'homme a une capacité naturelle – en raison de ses facultés – à vivre dans l'ordre du droit, c'est-à-dire à élaborer des normes collectives de décence. Pour Montesquieu, les hommes jouissent de la sûreté ; laquelle se rapporte à l'âme de la liberté.

Il est donc prouvé que l'homme qui est en état de connaître l'ordre, parce qu'il a les facultés nécessaires pour cela, l'ignore le plus souvent, car la raison est une sorte de faculté mobile qui s'enrôle toujours au service du motif le plus puissant. Dans l'état de civilisation où, les passions ont atteint leur plein développement, la raison est plus que l'auxiliaire zélée, et ne livre qu'une conception pervertie de l'ordre. Cette conception est en réalité peu convenable, car l'homme qui raisonne sous l'emprise de ses passions veut l'ordre qui s'organise autour de la satisfaction de ses seuls désirs, et non pas l'ordre authentique dans lequel chaque partie est ordonnée en fonction des exigences de la totalité (J.-J. Rousseau, 1966 [1762], p. 602.). Il veut

donc le désordre, car quiconque prétend que tout s'ordonne en fonction de lui, autorise par là-même tous les autres à vouloir la même chose. Or, lorsque chacun tend à ordonner le monde autour de ses propres désirs, il en résulte non pas l'ordre mais le désordre le plus absolu.

Dans cette posture apparaît donc une double difficulté : pour aimer l'ordre il faut le connaître, mais la plupart de ceux qui sont en état de le connaître ne sont non plus en état de l'aimer, et ne le connaissent de toute manière que d'une façon entièrement pervertie. Le dernier avatar de cet écheveau de difficultés est que lorsque la société a atteint ce point de bouillonnement où chacun tente de construire l'ordre à son profit, elle a aussi pris l'allure d'une lutte implacable entre tous.

Toutefois, dans une lutte de ce genre, il y a des vainqueurs et des vaincus ; les premiers sont le petit nombre et les seconds sont l'immense masse, ceux à qui les forts imposent leur volonté. Or, lorsque des hommes subissent la volonté d'autrui parce qu'ils en dépendent, ils ne sont plus en possession de la volonté libre qui est nécessaire pour choisir d'agir suivant la règle du devoir ; il y a donc de grandes chances que leur raison soit pervertie, et qu'elle se laisse imposer comme définition de l'intérêt commun une conception de l'ordre qui se construit autour de la satisfaction des désirs des plus forts.

Rousseau interprète l'apologie de la modernité à la lumière de cette hypothèse. Cette apologie qui présente la société moderne comme un modèle d'ordre n'est rien d'autre que le résultat d'une opération frauduleuse par laquelle les plus puissants ont réussi à faire passer l'image de l'ordre qui satisfait leurs passions aux dépens de celles d'autrui pour l'image de l'ordre en soi. Ils ont réussi ce prodige de dissimulation qui consiste à faire passer l'intérêt particulier : le leur pour l'intérêt général, et le bien de quelques-uns pour le bien commun. Pour Rousseau, la société moderne est ennemie de la liberté, puisque, au lieu de permettre la réunion de ses trois conditions, elle tend au contraire de manière continue à les maintenir séparées et à en interdire la satisfaction conjointe.

Certes, les hommes sont devenus plus éclairés, ils sont en état de connaître la règle qu'il faudrait appliquer pour vivre civilement et décemment ensemble ; mais l'état de leurs rapports politiques et sociaux leur interdit de la mettre en œuvre. Ce qui explique, dit Rousseau, le fait que nous ayons aujourd'hui « tant d'indifférence pour le bien et le mal avec de si beaux discours de morale » (J.-J. Rousseau, 1964a [1755], p. 193). En l'espèce, poursuit Rousseau, il semble bien que tous les soi-disant bienfaits de la civilisation ne concèdent qu'en apparence à la société un air de concorde et qu'ils y sèment au contraire des germes de « division réelle » (J.-J. Rousseau, 1966 [1762], p. 190). Rousseau élabore ici, une théorie complète des « contradictions du système social »³ : ce qui paraît sous le masque de la paix civile

³ *Émile*, OC, IV, 311; dans l'immense littérature consacrée à Rousseau, on retiendra pour l'analyse de ces « contradictions du système social » : V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique; les principes système de Rousseau*, (1974) ; J. Shklar, *Men and Citizen, A Study of Rousseau's Social Theory* (1969) ; R.D. Masters, *The Political Philosophy of Rousseau* (1968) ; R. Wokler, *Social thought of J.-J. Rousseau* (1987) ; R. Wokler, « *The Discours sur les sciences et les s and its offspring* », in Harvey, Hobson, Kelly and Taylor (eds.), *Reappraisals of Rousseau* (1980) ; et surtout, M. Viroli, *La Théorie de la société bien ordonnée chez Jean-Jacques Rousseau* (1988).

est en réalité une guerre sans merci de tous contre tous, ce qui a l'apparence du repos et de la tranquillité n'est qu'une vile servitude, l'union apparente est une division réelle, la douceur prétendue n'est que l'exacerbation des passions les plus brutales, la politesse n'est que l'art de tromper, la « *vertu* » est dépravation, la déférence est servilité et flatterie, la sociabilité n'est que défiance et jalousie, et les liens de l'échange et de la civilité ne sont que les nœuds par lesquels les puissants retiennent les pauvres dans la dépendance en les mettant hors d'état de se passer d'eux. La société actuelle nous offre cette image.

Quant aux lois, elles ne sont que le « redoutable pouvoir » dont les forts sont armés contre les faibles (J.-J. Rousseau, 1966 [1762], p. 525). Bref, la société moderne, qui passe pour le chef d'œuvre de l'art de gouverner et la plus haute réalisation de l'esprit humain, est un système de conflits secrets et de concurrence, où tout inspire aux différents ordres « une défiance et une haine mutuelle par l'opposition de leurs intérêts », où la peur que les hommes s'inspirent les uns les autres et le besoin qu'ils ont de se protéger les font renoncer à la liberté et fortifier « le pouvoir qui les contient tous » (J.-J. Rousseau, 1964a [1755], p. 525).

Cette critique des effets politiques et moraux de la société moderne s'adresse systématiquement, chez Rousseau, à chacun des éléments sur lesquels s'appuyait au contraire l'apologie de cette même société. Pour chacun de ces éléments, il s'attache à montrer comment le discours de ses contemporains est un travestissement de la réalité et pourquoi il en est ainsi : parce que les hommes sont parvenus, avec les lumières, à l'âge du discours moral, tout en étant l'objet de passions qui les déterminent à ne formuler ce discours qu'au mieux de leurs intérêts (J.-J. Rousseau, 2012a [1750], p. 525).

La critique rousseauiste consiste avant tout à prouver que les effets politiques de la civilisation ne sont pas ceux que les apologistes de la société moderne avaient annoncés ; mais dans la mesure où sa philosophie se fonde sur le postulat d'une liaison entre l'état des lois et celle des mœurs, sa critique s'étend nécessairement aux effets moraux de la civilisation, afin de montrer qu'en raison de la corruption qu'elle engendre, les meilleures lois seraient en toute hypothèse incapables d'engendrer la liberté qu'elles projettent. C'est d'ailleurs pour cette raison s'évertue à penser qu'« il faut étudier la société par les hommes et les hommes par la société ; ceux qui voudront traiter séparément la politique et la morale n'entendront jamais rien à aucune des deux » (J.-J. Rousseau, 1966 [1762], p. 524). De toute évidence, le projet de Rousseau est donc de montrer comment l'inégalité entre les hommes engendre des passions haineuses dont les lois soi-disant faites pour les contenir assurent au contraire le plein développement, lequel doit pourtant s'entendre comme refus de la guerre et abolition de la servitude.

2. L'éthique comme fondement des bonnes manières

La politique implique souvent le couple guerre et servitude sous son double aspect éthique et politique et constituent le fondement des mœurs douces et polies de la civilisation.

2.1. Politique : entre servitude et guerre

Pour Rousseau, le commerce fait obstacle à la tyrannie en contraignant le gouvernement à devenir plus modéré et plus régulier. Bien au contraire, il la favorise en détournant les citoyens de leurs fonctions publiques et en les confinant dans leurs comptoirs, en faisant aimer la paix et la stabilité plus que la liberté, l'énergie du gouvernement plus que sa soumission aux lois et sa légitimité.

Dans « *Les Lettres de la montagne* », Rousseau montre ainsi aux genevois à quel point leurs préoccupations pour les affaires privées les incitent à laisser le champ libre aux empiètements des magistrats et du petit conseil! La généralisation des activités marchandes favorise cette usurpation continue de la souveraineté législative par les détenteurs de la puissance exécutive, grâce à un mécanisme particulièrement pervers qui fait qu'il n'est pas nécessaire d'arracher leur liberté aux citoyens : ils vont au-devant de la servitude en croyant mieux assurer leurs biens et leurs vies.

La volonté des marchands et des producteurs est avant tout la recherche de l'ordre, de la stabilité, du repos, de la tranquillité. Toute lutte factionnelle, toute réunion du peuple, toute agitation en faveur de la réforme des abus ou du remodelage de la législation, leur paraît préjudiciable à la bonne marche des affaires. Il est observé que les marchands sont plus conservateurs, même dans nos sociétés dites modernes.

Ce qu'ils veulent par-dessus tout, c'est la permanence du crédit et de la confiance. Or, cela suppose le bannissement de toutes les luttes qu'elles soient politiques ou commerciales. Ils sont particulièrement attachés à cette absence de soupçon entre les individus sur laquelle seule peut reposer la bonne marche des affaires, et c'est pourquoi ils sont si ennemis de la politique des anciens : ils voient qu'elle est dominée par la fierté, et que chacun y soupçonne toujours son voisin de vouloir empiéter sur ses droits, sur ses prérogatives, sur sa liberté. Ils préfèrent que la liberté générale subisse quelques atteintes plutôt que d'endurer les effets de la disparition de la confiance mutuelle entre les citoyens, et ce n'est que lorsque ces atteintes les touchent personnellement qu'ils s'émeuvent après avoir compris qu'ils ne sont « ni romains ni spartiates, même pas athéniens dit Rousseau :

Laissez là ces grands noms qui ne vous vont point. Vous êtes des marchands et des artisans, des bourgeois toujours occupés de leurs intérêts privés, de leur travail, de leur trafic, de leur gain; des gens pour qui la liberté même n'est qu'un moyen d'acquérir sans obstacle et de posséder en sûreté... Vos citoyens, tout absorbés dans leurs occupations domestiques et toujours froids sur le reste, ne songent à l'intérêt public que lorsque le leur est attaqué. Trop peu soigneux d'éclairer la conduite de leurs chefs, ils ne voient les fers que lorsqu'ils en sentent le poids. Toujours distraits, toujours trompés, toujours fixés sur d'autres objets, ils se laissent donner le change sur le plus important de tous, et vont toujours cherchant le remède faute d'avoir su prévenir le mal. Chacun, occupé des dangers de sa fortune, oublie ceux de la liberté. (J.-J. Rousseau, 1964b [1763], pp. 881-882); mais alors, ils le réalisent souvent trop tard (J.-J. Rousseau, 1967b [1758], pp. 104-105).

Rousseau montre ici que les citoyens dont la fortune et les intérêts sont engagés dans des entreprises commerciales sont dans la dépendance du « magistrat », c'est-à-dire du pouvoir politique. Ils savent en effet que leur propre prospérité est solidaire de la stabilité et de la continuité du gouvernement et que, par conséquent, tout ce qui tend à affaiblir ou à miner l'autorité de ce dernier leur est préjudiciable⁴ ; ils préfèrent donc tolérer les atteintes à la liberté plutôt que de relever systématiquement ces infractions et d'affaiblir par-là l'autorité du pouvoir.

Un tel effet ne tient ni à leur lâcheté ni à leur désintérêt pour la chose publique mais à la nature de leurs affaires qui ne sauraient souffrir le plus petit vent de contestation du pouvoir – laquelle fait fuir le crédit et la confiance ni le plus petit souffle de désordre. Il se crée ainsi une classe d'hommes dont le premier intérêt n'est pas de demeurer libres mais d'assurer la stabilité de l'État ; « ils sont portés, dit Rousseau, à tout sacrifier à la paix, car c'est par elle qu'ils peuvent prospérer ; et dans cet état de chose, chacun, trompé par son intérêt privé, aime encore mieux être protégé que libre » (J.-J. Rousseau, 1964b [1763], p. 888). L'intérêt particulier des commerçants et des spéculateurs les porte donc à vouloir un État fort, capable de les protéger contre les exactions des pauvres, contre la malhonnêteté de leurs partenaires d'échange et contre toute menace de désordre.

Or, Rousseau le montre, ce goût immodéré pour le repos et la tranquillité n'est pas compatible avec un goût égal pour la liberté⁵. La liberté est toujours orageuse et ennemie du repos car elle suppose que les chefs politiques soient surveillés, que leurs actions soient examinées en tous sens, que la moindre de leurs entorses aux lois dont ils sont les gardiens soit sanctionnée, et que les plus petites atteintes qu'ils portent à la liberté soient impitoyablement dévoilées ; d'où une agitation incessante, une instabilité accrue, des orages toujours renouvelés, une vie publique active et âpre.

L'activité politique est certes pénible ; elle distrait des opérations profitables du commerce et des jouissances de l'existence privée, mais ce serait se tromper sur notre intérêt véritable que de la rejeter entièrement, et ceux qui le feraient s'exposeraient à perdre conjointement leur liberté et le repos auquel ils aspiraient puisque, précisément, lorsque la liberté n'existe pas, l'arbitraire règne en maître ; or là

⁴ Projet de constitution pour la Corse, OC, III, 916; après avoir parlé de la simplicité des corses dans les premiers temps, Rousseau écrit : « Mais quand la fréquentation des autres peuples leur eut fait aimer ce qu'ils devaient craindre et admirer ce qu'ils devaient mépriser, l'ambition des principaux leur fit changer de maxime ; ils sentaient que, pour mieux dominer le peuple, il fallait lui donner des goûts plus dépendants. De là l'introduction du commerce, de l'industrie et du luxe, qui liant les particuliers à l'autorité publique par leurs métiers et par leurs besoins, les faits dépendent de ceux qui gouvernent beaucoup plus qu'ils n'en dépendent dans leur état primitif. »

⁵ *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, OC, III; 954-955 : « Vous aimez la liberté, vous en êtes dignes, vous l'avez défendue contre un agresseur puissant et rusé, qui, feignant de vous présenter les liens de l'amitié, vous chargeait des fers de la servitude. Maintenant, las des troubles de votre patrie, vous soupirez après la tranquillité. Je crois fort aisé de l'obtenir; mais la conserver avec la liberté, voilà ce qui me paraît difficile. C'est au sein de cette anarchie qui vous est odieuse que se sont formées ces âmes patriotiques qui vous ont garantis du joug. Elles s'endormaient dans un repos léthargique, l'orage les a réveillées. Après avoir brisé les fers qu'on leur destinait, elles sentent le poids de la fatigue. Elles voudraient allier la paix du despotisme aux douceurs de la liberté. J'ai peur qu'elles ne veuillent des choses contradictoires. Le repos et la liberté, me paraissent incompatibles ; il faut opter. »

où le magistrat civil peut violer les lois impunément, il n'existe aucune espèce de repos⁶.

Ceux qui œuvrent plus à leur gain qu'à assurer leur liberté, et qui craignent bien moins l'esclavage que la misère font donc une lourde erreur, car ils s'exposent à la perte conjointe de leur liberté et de leur opulence (J.-J. Rousseau, 1969b, p. 4.). C'est parce qu'il n'y a pas de repos véritable — c'est-à-dire de repos garanti, qui ne doit rien à la bienveillance de celui qui pourrait le troubler et le détruire s'il lui en prenait la fantaisie — sans la liberté, que ceux qui prétendent sacrifier la seconde par rapport au premier font une considérable erreur de calcul⁷.

Au demeurant, les agitations des peuples libres ne sont pas si terribles qu'on le pense, car « jamais l'Angleterre n'a été si tranquille qu'elle l'est aujourd'hui » et pourtant jamais les particuliers ne s'y sont « tant occupés, tant entretenus des affaires de la nation » (Rousseau, 1969 [1762], p. 489).

2. 2. La civilisation : la force dans l'évolution des sociétés modernes

C'est au contraire le despotisme lui-même qui est le « pire des désordres » en sorte qu'employer un tel moyen pour les prévenir, « c'est tuer les gens afin qu'ils n'aient pas la fièvre » (J.-J. Rousseau, 1964, p. 828). Rousseau investit d'ailleurs le *locus classicus* de cette polémique qui oppose l'ordre à la liberté en montrant que Sparte et Rome furent — comme Venise dans l'époque moderne — les États les plus stables que l'histoire politique ait connus, malgré l'intensité de leurs luttes politiques (Rousseau, 1969 [1762], p. 539).

Le pouvoir fondé sur la force établit en revanche le plus instable des États, car quiconque règne par la violence n'est jamais assuré de ne pas voir une puissance supérieure surmonter la sienne, et toute oppression est exposée à une résistance légitime. Rousseau montre que l'esprit de commerce et de gain éteint dans les cœurs l'amour de la patrie au profit de celui de l'argent⁸, engendrant ainsi une forme d'unité factice où les hommes ne collaborent dans la défense qu'aussi longtemps que leurs intérêts particuliers coïncident avec l'intérêt général, situation qui n'est jamais assurée de durer très longtemps et qui est exposée à toutes les révolutions de la fortune et des circonstances, si notamment : « il n'est pas impossible qu'une volonté particulière s'accorde sur quelque point avec la volonté générale, il est impossible au moins que cet accord soit durable et constant » (J.-J. Rousseau, 1969 [1762], p. 360).

⁶ Lettre A C. de Beaumont (Fragments), OC, IV, 1019 : « Les tyrans et leurs flatteurs crient sans cesse : peuples, portez vos fers sans murmure, car le premier des biens est le repos. Ils mentent : c'est la liberté. Dans l'esclavage, il n'y a ni paix ni vertu. Quiconque a d'autres maîtres que les lois est un méchant. »

⁷ *Contrat social*, I, 4 : « On vit tranquille aussi dans les cachots ; en est-ce assez pour s'y trouver bien ? Les Grecs enfermés dans l'ancre du cyclope y vivaient tranquilles, en attendant que leur tour vînt d'être dévoré. » Cf. aussi *Écrits sur l'abbé de Saint Pierre*, OC, III, 609 : « Je vois des peuples infortunés gémissant sous un-joug de fer, le genre humain écrasé par une poignée d'opresseurs, une foule affamée, accablée de peine et de faim, dont le riche boit en paix le sang et les larmes... Tout cela se fait paisiblement et sans résistance ; c'est la tranquillité des compagnons d'Ulysse dans la caverne en attendant qu'ils soient dévorés. »

⁸ *Projet de constitution pour la Corse*, OC, III, 916 : « La vie oiseuse a introduit la corruption et multiplié les pensionnaires des puissances ; l'amour de la patrie éteint dans les cœurs y fait place au seul amour de l'argent » (*ibid.*, p. 905). Rousseau y affirme que les richesses et la liberté sont incompatibles.

Faute d'union véritable — fondée sur une convergence authentique d'intérêts qui ne peut exister dans un univers marchand, où chacun est le concurrent acharné de tous les autres, aucune défense n'est assurée d'être efficace et de la sorte la liberté s'en trouve menacée.

Quant à l'esclavage, il est vrai que les progrès de la civilisation ont conduit à la disparition de l'Europe moderne et que cette acquisition est à la fois inéluctable et positive. Par conséquent, loin de regretter l'esclavage⁹, Rousseau sait fort bien qu'il n'est plus nécessaire, et que les peuples modernes n'ont pas besoin que leurs travaux soient faits par d'autres pour être libres ; ils ne sont pas dans cette position malheureuse qui était celle de Sparte « où l'on ne peut conserver sa liberté qu'aux dépens de celle d'autrui, et où le citoyen ne peut être parfaitement libre que l'esclave ne soit parfaitement esclave » (J.-J. Rousseau, 1969 [1762], p. 15).

Les sociétés modernes n'ont pas besoin d'être sans cesse sous les armes, et les habitudes institutionnelles dont elles pourraient se doter seraient en mesure de donner à leur liberté un fondement qui n'a pas besoin d'être entretenu en permanence et à l'exclusion de toute autre activité. Rousseau ne dit jamais que l'activité politique et militaire devrait être l'occupation exclusive de l'homme ni même son occupation essentielle, car pour lui, « Le commerce étant de tous les moyens de s'enrichir le plus compatible avec la liberté » (Rousseau, 1967a [1761] p. 663). Il ne dit pas non plus que ce sont les seules activités proprement humaines, mais estime aussi qu'il est impossible d'être tout à fait humain si l'on s'en dispense totalement. C'est pourquoi il interpelle ses contemporains en leur disant : « Vous n'avez point d'esclaves mais vous l'êtes, vous payez leur liberté de la vôtre. Vous avez beau vanter cette préférence, j'y trouve plus de lâcheté que d'humanité » (J.-J. Rousseau, 1969 [1762], p. 15).

Conclusion

La gouvernance Rousseauiste est l'administration de la volonté générale. Chez Hegel, c'est la subsomption du particulier sous l'universel. La modernité est principalement définie par la rationalité et l'esprit critique qui sont, plus que tout, nécessaires pour le progrès de l'humanité. Evoquer la modernité des institutions c'est envisager la mise en place d'un pouvoir dont le socle est la justice et l'équité. Cette analyse sur la gouvernance sous l'éclairage de Rousseau a permis de retenir une « maxime » cardinale comme principale règle de la « bonne gouvernance » : régler « l'économie publique » sur la volonté générale au service de l'universel. Autrement dit, ce ne sont pas les collectivités humaines qui doivent servir l'économie, mais plutôt le contraire qui est vrai. L'on suppose qu'une application partielle et complaisante de la loi est génératrice du sentiment d'injustice et susceptible de provoquer une rupture du pacte social.

⁹ *Économie politique*, OC III, 243 : « Je ne parle point de l'esclavage, parce qu'il est contraire à la nature et qu'aucun droit ne le peut autoriser. » Dans le *Parallèle entre Sparte et Rome*, Rousseau remarque que l'établissement de l'esclavage à Sparte est antérieur à la législation de Lycurgue, mais parce que celui-ci n'a pas pu le supprimer (à cause des dangers incessants courus par l'État), il a donné « levain et funeste exemple du plus cruel esclavage au sein de la plus parfaite liberté » (OC, III, 540).

Il sied de convoquer John Rawls pour comprendre et actualiser la pensée de Rousseau sur la modernité au moyen de la justice comme ciment des sociétés en évolution. Ainsi, sur ce principe de Justice et d'esprit critique, nous rappelons qu'il appartient de penser la gouvernance comme un bien-être dans une atmosphère qui rejette l'archaïsme, car il ne peut y avoir ni de puissance dans la solitude et en marge de la puissance industrielle conférée par la rationalité scientifique.

La puissance ne peut se passer de la puissance politique qui est vision globale, qui ne prend donc pas seulement en compte les questions liées à la croissance, au produit national brut. Ne peut ainsi se construire qu'au sein d'une communauté de large destin. La recherche de la puissance dans le monde moderne s'inscrit dans une logique d'ouverture, car le monde est fait naturellement sans frontières et ne peut survivre à son caractère isolé, comme le souligne Théophile Obenga en parlant de balkanisation » (Th. Obenga, 2012). Eboussi Boulaga quant à lui dira que « le monde est asymétrique » (F. Eboussi Boulaga, 2003, p. 35). Pour ces deux auteurs, faute de puissance, l'accès à la modernité paraît illusoire pour les Africains. Les enseignements de Rousseau se nourrissent de sa passion et son appréciation du genre humain comme est le moule dans lequel coule la passion qu'il soutire de l'individu. Par la politique, Rousseau entend transfigurer le moi solitaire à l'état de nature en une puissance solidaire qui s'inscrit dans l'universel pour le progrès de l'humanité.

Références bibliographiques

ARISTOTE, 2008, *Éthique à Nicomaque*, trad. R. Bodéüs, Paris, Flammarion.

BOURMAUD Daniel, 2006, « *La gouvernance contre la démocratie représentative ? Concept mou, idéologie dure* », in R. Ben Achour, J. Gicquel et S. Milacic, *La Démocratie représentative dans un défi historique*, Bruxelles, Ed. Bruylant, pp. 78-83.

BURGIO Alberto, 1989, *Eguaglianza, Interesse, Unanimità, la politica di Rousseau*, Napoli, Ed. Bibliopolis.

CASSIER Ernest, 1997, *La Philosophie des Lumières*, Paris, Fayard.

DOMENECH Jacques, 2001, « Rousseau (1712-1778) : l'idée d'un peuple heureux », in *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique. Le bonheur et l'utile*, sous la dir. De A. Caillé, C. Lazzeri et M. Senellart, Paris, La Découverte, p. 447-455.

EBOUSSI BOULAGA Fabien, 2003, *La Crise du Muntu : authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence Africaine.

FRICKER Yves, 2003, « *Les Lettres persanes et les origines de la pensée sociologique* », *Revue européenne des sciences sociales*, [en ligne], XLI-126 | 2003, URL : [www.http://journals.openedition.org/ress/534](http://journals.openedition.org/ress/534); DOI : 10.4000/ress.534.

GOLDSCHMIDT Victor, 1974, *Anthropologie et politique. Les principes système de Rousseau*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.

MOLIERE, 2007, *Le Grand malade imaginaire*, Paris, Éditions de la Bouteille à la Mer.

NJOH-MOUELLE Ébénezzer, 1970, *De la médiocrité à l'excellence, essai sur la signification humaine du développement*, Yaoundé, Ed. Clé.

OBENGA Théophile, 2012, *Etat Fédéral D'Afrique noire : la seule issue*, Paris, L'Harmattan.

ROUSSEAU Jean-Jacques, 1964a [1755], *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in *Œuvres complètes*, t. III, Ed. Gagnebin et Raymond, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade ».

-----, 1964b [1763], *Lettres écrites de la montagne*, in *Œuvres complètes*, t. III, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade ».

-----, 1964c [1753], *Narcisse ou l'amant de lui-même*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade ».

-----, 1966 [1762], *Émile ou de l'éducation*, Paris, Ed. Garnier-Flammarion.

-----, 1967a [1761], *Julie ou La nouvelle Héloïse*, Paris, Ed. Garnier-Flammarion, coll. « GF Flammarion ».

-----, 1967b [1758], *Lettre à d'Alembert*, Paris, Ed. Garnier.

-----, 1969 [1762], *Du Contrat social*, in *Œuvres Complètes*, t. III, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade ».

-----, 1992, *Écrits politiques*, Paris, Livre de Poche.

-----, 2002 [1782], *Les Confessions*, Paris, Édition et présentation d'Alain Grosrichard.

-----, 2004, *Jugement sur le Projet de paix perpétuelle*, Ed. Hervé Guineret, Paris, Ellipses.

-----, 2008, *Extrait du projet de paix perpétuelle de Monsieur de l'abbé de Saint-Pierre, Jugements sur la Paix perpétuelle, Fragment sur le Projet de paix perpétuelle*, Ed. Bruno Bernardi et Gabriella Silvestrini, in *Principes du droit de la guerre. Écrits sur la paix perpétuelle*, Paris, Vrin.

-----, 2012a [1750], *Discours sur les sciences et les arts*, in *Œuvres complètes*, vol. 6, « Écrits politiques et économiques III », Paris/Genève, Champion/Slatkine.

-----, 2012b [1756], *Écrits sur l'abbé de Saint-Pierre*, in *Œuvres complètes*, vol. 6, éd. Simone Goyard-Fabre, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade ».