

LE RENOUVEAU DE L'IDEE DE CONTRAT SOCIAL

SIMONE GOYARD-FABRE
Francia

Les lointaines origines de la notion de contrat social sont à chercher chez les Sophistes et, malgré les critiques d'Aristote, malgré les vicissitudes que lui ont conjointement infligées, au cours du Moyen Age, la féodalité et la subordination de la philosophie à la théologie, l'idée a franchi les siècles. Elle a même connu, avec les Monarchomaques, dans le dernier quart du XVI^{ème} siècle, un essor considérable que les Temps Modernes ne tradèrent pas à transformer en une inflation vertigineuse. De Grotius à Rousseau, l'idée de contrat social devint un lieu commun de la pensée politique.

Seulement, lors même que la réflexion juridico-politique se disait prétendre à la scientificité et que l'utilisation de l'idée de contrat social était quasi générale, cette notion était loin de posséder une unité et une rigueur conceptuelles exemplaires. La nature du contrat, son status épistémologique sont difficiles à établir; si l'on s'interroge sur la fondation du contrat, les désaccords sont patents. Le concept de contrat social, à n'en pas douter, est amphibologique. Aussi bien, les accents protestataires furent-ils nombreux qui, par delà la Révolution française inspirée des dogmes de l'individualisme, du volontarisme, et du consensualisme, devaient engendrer non seulement une *critique* mais une *crise* de l'idée contractuel.¹ La crise, née de la suspicion à l'égard de l'individualisme et, corrélativement, de la mise en accusation du libéralisme, fut d'autant plus grave et profonde qu'elle correspondit au drame axiologique qui caractérisa, au tournant du XX^{ème} siècle, "le déclin de l'Occident". Certains lisaient déjà en elle, rendue imminente par le positivisme envahissant, "la mort de l'homme".

Cependant, le neant n'est pas advenu. L'homme n'est pas mort. Et l'idée de contrat social a pris, au milieu du siècle, un *essor nouveau*,

¹ Sur ce problème, nous renvoyons à notre ouvrage *l'interminable querelle du contrat social*, Ottawa, 1981.

par quoi elle a été profondément transformée. Libéré des assises métaphysiques que le rationalisme triomphant de XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles lui imposait, le contrat a été repensé dans le contexte de la condition humaine actuelle. Il a été remodelé selon les exigences présentes de la communauté en laquelle la politique ne peut éluder ni les questions économiques, ni les problèmes de gestion. Le “nouveau contrat social” prend donc de nos jours dans la sphère juridico-politique une signification jusqu’alors insoupçonnable qui contient, pour les hommes de notre temps, la leçon de’un nouvel humanisme.

I

L’enracinement philosophique du nouveau contrat social

1. La problématique contractualiste, ressentie comme nécessaire dans le bouillonnement des idées de la Renaissance, ne s’est formulée avec clarté — nonobstant bien des hésitations et des reprises — qu’à l’époque classique. Non seulement le contrat social apparut alors comme “une contre-mine destinée à faire sauter la théorie du droit divin”, mais, en ouvrant la voie à une anthropodicée, il exprimait toute une *conception de l’homme* dont la philosophie de Hobbes est l’une des premières à livrer le secret.

En définissant le contrat social instituteur de la *Res publica* en termes d’épistémologie mécaniste, Hobbes confère à sa doctrine politique une dimension philosophique dont son rationalisme calculateur donne le ton. La procédure contractualiste implique, cela est évident pour Hobbes comme pour Grotius, une affirmation d’individualisme. Mais, surtout, le volontarisme qui en est le moteur est l’index d’une maîtrise à travers laquelle s’exprime le triomphe de la raison. D’une part, le contrat social résulte d’un calcul pragmatique d’intérêts; d’autre part, substituant l’état civil à l’état de nature, il transforme une situation de guerre en un ordre de paix. Ainsi s’exprime dans le contrat une raison qui est à la fois théorique et pratique. C’est cette raison computatrice et puissante qui permet à l’homme de s’arracher à l’état de nature et de forger le cadre d’une nouvelle existence où vie humaine et vie animale sont radicalement différentes. L’anti-naturalisme qui anime Hobbes et fait d’Aristote, à ses yeux, l’ennemi premier, est le doublet de son affirmation technicienne puissante.

De façon générale, l’idée du contrat social qui se répand chez les philosophes et les juristes des Temps Modernes répond, chez Spinoza,

chez Pufendorf et chez Rousseau encore, à l'assurance technique que la raison cartésienne a découverte en elle-même. Et, lorsque Kant, par delà Rousseau et la Révolution française, posera la question critique de la fondation transcendentale du contrat social, c'est dans une Idée a priori de la Raison qu'il en déchiffrera l'exigence principielle et pure.

2. En récusant la conception de l'homme qui fait de la raison la marque de l'humaine nature que tout individu humain porte en lui-même, la philosophie post-kantienne ne pouvait accepter l'idée classique du contrat social. Le malaise qu'avaient déjà ressenti Hume, Burke ou Herder devant les certitudes et les triomphes de la raison s'amplifia lorsque Hegel eût dénoncé l'"atomisme" des thèses contractualistes, atomisme d'autant plus faux à son dire que, transportant dans le droit public des schèmes et des catégories propres au droit privé, il prive l'Etat de toute réalité substantielle. Mais la critique déclencha bientôt une crise de l'idée de contrat: *crise idéologique* à la faveur de laquelle la théorie contractualiste apparaît comme libéricide et, à tout le moins, mystificatrice — et *crise juridique* à la faveur de laquelle l'individualisme est mis en question aussi bien en droit privé qu'en droit public.

Une nouvelle vision de l'homme, en effet, est en train de s'élaborer.

D'une part, dans la voie ouverte par la phénoménologie husserlienne, on découvre que l'existence humaine est un *Mitsein* et que, partant, la communauté des hommes s'impose dans l'immédiateté comme un fait irréductible. Or, dans l'existence communautaire dont l'intersubjectivité est la trame, la problématique d'un contrat fondateur de la société civile révèle sa non-pertinence. La question socio-politique essentielle n'est pas celle de l'institution de la société civile, mais celle de son *organisation*; et elle ne pourra être résolue tant que la philosophie s'enracinera dans le solipsisme. Sans doute a-t-il fallu, comme le dit Merleau-Ponty, que "la guerre ait lieu"² pour que s'opère cette prise de conscience de la vie communautaire et des problèmes qu'elle fait surgir. Mais, dès lors que les hommes ont compris que "la chair du monde" implique une solidarité existentielle que "l'étoffe de l'histoire" ne peut, elle non plus, biffer, il est clair que le libéralisme bourgeois nourri de l'individualisme des thèses contractualistes fait figure d'hérésie.

D'autre part, Husserl a montré dans la *Krisis* que, à l'entour des années 30, les sciences de la culture ont traversé une crise épisté-

² Merleau-Ponty, *Sens et Non-Sens, La Guerre a eu lieu*, p. 281 sqq, in édition Nagel, 1948.

mologique née d'une véritable inflation rationaliste. A la suite de Max Weber, Merleau-Ponty a dénoncé l'erreur d'une rationalisation excessive de l'existence et de la culture qui, singulièrement en matière de droit et de politique, ne se prêtent pas aux entreprises analytiques et réductrices. Il est devenu impossible de ne pas tenir compte de la liberté des hommes et de la contingence qui se glisse dans leur existence. L'irrationalité, de nos jours, est inéliminable. Dans ces conditions, aucun système fermé de concepts, fût-il d'une parfaite cohérence logique, fût-il, comme c'est le cas pour la doctrine contractualiste du XVIIIème siècle, haussé au niveau d'une axiomatique, ne peut porter cette irrationalité. Aujourd'hui, le contrat social apparaît comme l'oeuvre "objective" d'un ingénieur; mais cette oeuvre "scientifique" enveloppe une erreur de l'homme sur l'homme.

3. Dans le monde contemporain, ce n'est donc pas "la mort de l'homme", pourtant annoncés à fracas, qui est advenue. C'est le *déclin des absolus* auxquels se référait la philosophie classique. En conséquence, l'idée d'une *nature humaine*, éternelle et universelle, a laissée place à celle d'une *condition humaine*, complexe et changeante, marquée de relativité, en laquelle tous les vieux dualismes moi/autrui, sujet/objet, liberté/nécessité. . . reçoivent un démenti. Le relativisme culturel de notre temps exige le dépassement de tous les calculs purement rationnels aussi bien que de toutes les antinomies établies par la philosophie du "monde cassé". Comme tel, il a l'ambiguïté fondamentale des expériences humaines où croisent le sens et les sous-entendus, l'explicite et l'implicite, le logique et l'irrationnel. Ce qui est sûr en tout cas, c'est qu' en cette vision de l'homme et de sa culture, se trouve récusé le solipsisme idéaliste auquel se réfère le contrat selon Rousseau. La "politique de la solitude", selon la belle expression de R. Polin,³ ne peut plus trouver place dans l'humanité actuelle. Tout à l'opposé, l'idolâtrie de l'objectivité qu'enveloppe un matérialisme du type communiste a aussi peu de pertinence.

A l'heure du déclin des absolus, l'idée traditionnelle de contrat social n'a plus cours. Pour qu'un contrat d'avenir soit pensable, il est nécessaire qu'il s'inscrive dans un monde dont les coordonnées ont connu une mutation. Il lui faut tenir compte des situations concrètes de l'homme, de ses expériences, de son temps, de son devenir, de son histoire. . . en quoi il n'est jamais ni un simple *ego*, ni un pur sujet rationnel. Un *nouveau contrat social*, s'il est possible, doit être en quelque sorte une nouvelle écriture de la prose du monde.

³ R. Polin, *La politique de la solitude*, Sirey, Paris, 1971.

II

La vocation gestionnaire du nouveau contrat social

1. En 1948, Albert Camus publiait une chronique intitulée *Le nouveau contrat social*.⁴ Dans ce texte, il ne définissait pas un statut politique, il ne s'interrogeait pas sur le fondement de l'État mais bien plutôt, il s'interrogeait sur le *style de vie* qui, au lendemain de la Seconde Guerre Mondiale, permettrait, sinon d'oublier les affres des combats, du moins de sauvegarder une humanité dangereusement menacée en ses valeurs et en son existence.

Il lui semble que dans le monde-à-plusieurs où tout ce qui est apparemment privé a toujours une dimension publique, la communication mot, une communication "dialectique" —doit être entretenue. Ce "*dialogue*", voilà le "nouveau contrat social". Il participe d'un *cogito* plural qui affirme l'être de l'homme comme être collectif: "dans l'épreuve qui est la nôtre, la révolte joue le même rôle que le cogito dans l'ordre de la pensée. . . Je me révolte, donc nous sommes."⁵ La révolte-qu'il importe de ne pas confondre avec la révolution— ouvre l'homme autrui et, dans la réciprocité qu'elle engendre, les hommes ne sont plus l'un à l'autre des "étrangers" Ils conquièrent un "nouvel humanisme" en quoi, tout ensemble, se trouvent reflétées et promues les valeurs existentielles et éthiques d'un "nouveau libéralisme". La liberté, en effet, ne saurait être cherchée dans l'arbitre individuel; elle est l'oeuvre qu'un "socialisme libéral" qui, d'une part, a horreur du capitalisme bourgeois, qui, d'autre part, s'écarte du communisme, qui, enfin, se sépare des thèses du Parti socialiste dont le tort est de ramener "une grande idée" à de "petites pratiques".

Ce "nouveau contrat social", à l'évidence, ne s'apparente en rien au calcul rationnel et technique sur la base duquel s'instituait, selon Hobbes ou Rousseau, le pouvoir civil. Il ne conduit pas à un jacobinisme centralisateur. L' "individualisme altruiste"⁶ qui, concret et ouvert, combatif et persévérant, en constitue l'âme définit un style existentiel bien plus qu'une politique. Il demande une "pure tension", un "interminable effort" parce qu'il lui faut sans cesse surmonter des déchirements et des déceptions. Il ne saurait donc être question de déchiffrer à travers "la sérénité crispée" qui lui est néces-

⁴ Cette chronique est recueillie dans *Actuelles, Ecrits politiques*, Gallimard, Paris, 1950, p. 138 sqq.

⁵ *L'Homme révolté*, Gallimard, Paris, 1951, p. 36.

⁶ *Ibid*, p. 369.

saire, l'épuration juridique d'un droit public neuf. Mais l'importance est de voir qu'en ce "nouveau contrat social", la volonté générale change de forme et de sens: elle devient une volonté de communication qui dépasse l'aporie solipsiste, qui fait de l'expérience des autres un fait concrètement vécu intégré dans une pratique corporelle du monde. A ce titre, le nouveau contrat social exprime une philosophie de l'existence dont Camus souhaite qu'elle s'élargisse à l'envergure du monde. En ignorant les frontières, en faisant que le dialogue soit "plus fort que les balles",⁷ le nouveau contrat serait une oeuvre universelle de paix.

Bien sûr, ce ne fut jamais là pour Camus une certitude. Du moins une immense espérance se levait-elle par delà les années de tourmente.

2. Si Camus, en son temps, demeura un solitaire, d'autres sont venus qui, philosophes ou juristes, ont pris le relais afin d'envisager l'avenir du contrat. En effet, s'il semble dorénavant impossible de proclamer sans nuances la faillite de l'idée contractuelle, il importe de réorganiser le contrat social afin qu'il réponde au nouveau style de vie que découvre le regard philosophique. C'est dire que non seulement le nouveau contrat social doit dépasser les conflits de doctrine, mais il doit tenir compte, par delà la conversion intersubjective de l'existence, de la mutation de notre monde devenu pantechnicien.

Il n'est pas nécessaire que cette conjonction s'opère et s'exprime sous la bannière d'une idéologie de parti. C'est pourquoi un comité d'études appelé *Le Nouveau Contrat Social*, s'efforce depuis plusieurs années⁸ de rassembler en un "carrefour d'idées" des hommes de tendances politiques et philosophiques diverses également soucieux d'élaborer un programme social prospectif qui permette aux sociétés occidentales de s'organiser. Le dessein général qui préside à ces recherches est de promouvoir "la démocratie humaniste de l'époque scientifique-technique".⁹

Le nouveau contrat social, explique E. Faure, doit s'élaborer autour du thème de la *concertation* qui, philosophiquement, répond à la re-

⁷ *Ibid.*, p. 146.

⁸ Edgar Faure lança en 1963 l'idée du *Nouveau Contrat social*; en 1970, il proposa l'organisation d'un *Comité d'Etudes* qui, depuis lors, s'est réuni à plusieurs reprises en colloques. Citons par exemple, en 1970, le colloque de Malbuisson qui orientait les recherches du *Nouveau Contrat social* vers la futurologie; en 1971, le colloque d'Antony où E. Faure concluait en ces mots: "Notre ambition est d'être une société de conscience" en 1976, le Colloque d'Épernay se déroula autour de thèmes concrets: problèmes de l'emploi de l'épargne, du financement de la Sécurité Sociale, question européenne... mais dégagait aussi, par la voix d'E. Faure, la philosophie du nouveau contrat.

⁹ E. Faure, *Pour un Nouveau Contrat Social*, Seuil, Paris, 1973, p. 14.

connaissance de l'inter-subjectivité et de la responsabilité communautaire. Le "consentement en marche" que cela suppose est malaisé en raison des dysfonctionnements qui se sont installés entre la classe politique et l'ensemble de la société, aussi bien qu'entre les instances politiques et les mécanismes sociaux. La première tâche à accomplir est donc de "décristalliser" la vie politique et de l'arracher à la bipolarité politique, qui est d'un autre âge social et économique. Il convient en effet de rejeter tout sectarisme car celui-ci n'est au fond qu'une figure de l'individualisme et même de l'égoïsme. Pour que la concertation soit ce qu'elle doit être, il faut que la majorité, comme l'opposition s'ouvrent l'une à l'autre: alors seulement, "la majorité d'idées" est possible et a quelque chance d'être opérationnelle.¹⁰

La concertation implique aussi que le gouvernement et le parlement établissent des rapports étroits avec "la fonction technique".¹¹ Ce sont en effet non seulement les familles politiques qui doivent s'ouvrir les unes aux autres, mais, plus largement, les familles d'esprit qui doivent coopérer. C'est là la condition *sine qua non* pour qu'un équilibre vital soit atteint. Mais l'important est de saisir la nature de cet équilibre. Loin de signifier statisme, il participe de l'élan même de la vie, si bien que grâce à lui, le contrat, qui fut naguère, selon Rousseau, un contrat de sécurité, devient "*un contrat de promotion*"¹² tel qu'il est enfin tenu compte à la fois des conditions de travail, de la typologie sociale, des structures économiques, de l'expansion technique, de la qualité de la vie. . .

On voit ainsi que la problématique du nouveau contrat social est double: en tant que *doctrine*, elle définit un modèle de société et pose les grandes lignes d'un programme; en tant que *stratégie*, elle doit aborder la question de l'exercice du pouvoir afin que les programmes puissent se transformer en réalisations. Le contrat a donc une vocation à la fois théorique et pratique. Mais sa finalité est la *gestion* de la société actuelle dans sa complexité communautaire; la logique du nouveau contrat requiert autant de prudence pratique que de compétence technique. Les réformes structurales, les aménagements institutionnels, la planification même qui sont nécessaires à la "démocratie d'expansion" que vise à établir le nouveau contrat social ne sont pas simple affaire de mécanique politique. Ils impliquent un "effort d'adaptation" incessant à des habitudes, à des états d'esprit, voire à de l'imprévu qui, comme tel, ressemble fort à la "civilisation

¹⁰ *Ibid*, p. 8, 73, 76.

¹¹ *Ibid*, p. 36.

¹² *Ibid*, p. 20.

des essais” en laquelle, selon le mot de Jean Fourastié, nous sommes embarqués.

3. De ce renouvellement de la problématique du contrat social, Edgar Faure, en octobre 1976, lors du *Colloque d'Épernay*, s'est appliqué à dégager la philosophie. Reprenant une idée du Général de Gaulle, il explique que “si le contrat social de Rousseau est un thème permanent dans toute la mesure où nos esprits peuvent concevoir la permanence”¹³ il lui faut néanmoins “épouser son temps”. Cela n'est possible qu'en alliant aux puissances organisatrices de la rationalité une certaine dose d'empirisme. Les “rapprochements”, les “forces fédératives”¹⁴ qu'exige le renouvellement de l'idée de contrat ne se nourrissent pas de la pensée de l'absolu. Afin de n'être point exposés au vieillissement qui a flétri le contrat selon Rousseau, ils doivent être habités par le sens du relatif et pouvoir, de ce fait, se remodeler au gré des transformations qu'apporte l'histoire. Aucune prétention éternitaire n'anime ce nouveau contrat. Pour gérer la société mouvante du XXème siècle finissant, il lui faut en faire une approche “chronotomique” et en suivre les contours labiles dans un environnement où s'entremêlent la causalité et la motivation.

Rien donc de moins dogmatique que ce contrat social repensé et remodelé selon les impératifs de notre temps. C'est dire que l'antinomie obsédante du libéralisme et du socialisme ne constitue en rien le problème qu'il a à résoudre. Le “socialisme des acquêts”¹⁵ qu'en vient à proposer E. Faure n'est pas une doctrine effectuant l'*Aufhebung* de thèses opposées. Il est un thème de recherche, de réflexion et d'action que résume assez bien l'idée de *participation* dans la mesure où elle devrait permettre de réaliser un type de société en laquelle par exemple se combinent en matière de travail le pluralisme et le plein emploi, se concertent et s'entr'aident les médecins du monde entier pour “mener les combats contre ce qui menace l'homme”, se conjoignent les puissances afin de briser le huis clos des politiques économiques exclusivement intérieures.

La société de l'avenir que prévoient les recherches du *Nouveau Contrat social* s'efforce d'apporter à l'homme les moyens de maîtriser son destin à l'heure où, précisément, des menaces pèsent sur lui. Le contrat social de notre époque ne se borne pas à échapper au tourment métaphysique qui a hanté les siècles; il exprime le devoir, concret et difficile car il faut chaque jour le poursuivre et le recommen-

¹³ *Le Colloque d'Épernay*, Masson, 1977, p. 37.

¹⁴ *Ibid.*, p. 89.

¹⁵ *Ibid.*, p. 39.

cer, d'assumer "la défense de l'homme". La "qualité de la vie" dépendra uniquement du combat que mèneront les hommes. Ce combat est rude parce que, de nos jours, la liberté spirituelle est menacée par les excès de la civilisation et la démesure d'une technocratie devenue l'apanage des mandarins du savoir. En tout cas, il en appelle à la *responsabilité de tous* et, à ce titre, il signifie que la promotion de l'homme, de la politique et de la culture pàsse nécessairement par la porte étroite où se croisent le sens des réalités et le respect des valeurs. Il n'y a pas de politique sans éthique. La nouvelle figure du contrat social enseigne à tous que l'homme est toujours au carrefour et qu'à chaque instant son comportement politique tour ensemble manifeste sa valeur éthique et déjà la transforme. Le nouveau contrat social est une "politique de l'homme".¹⁶

III

La signification humaniste du nouveau contrat social

1. On pourrait croire que le sens du contrat social est essentiellement politique. Il est vrai en effet que la longue et difficile genèse de cette idée, son affirmation et son développement inflationniste dans la doctrine classique avaient fait d'elle le concept opératoire qui fournissait la définition causale et génétique du pouvoir politique. Mais, plus encore que les vicissitudes qu'a traversée la notion de pacte social, plus encore que les critiques qui, au XIXème siècle l'ont assaillie, plus encore même que la crise qui l'a déchirée, le renouveau qu'elle connaît à notre époque montre qu'elle s'insère dans un ensemble culturel et qu'elle ne peut être séparée de son contexte historique. C'est pourquoi le contrat social reflète une image de l'homme; son odyssée correspond aux étapes que l'homme a franchies pour parvenir à la conscience de soi; elle est l'écho de ses difficultés et de ses victoires; elle retrace la dialectique interne qui commande la phénoménologie de l'humain.

Si donc le contrat social en sa forme classique correspondait exactement à la découverte métaphysique de l'homme par Descartes, s'il exprimait l'affirmation d'ipséité du cogito, le renouveau actuel du contrat social correspond à l'effort des philosophes de notre temps pour échapper aux pièges du dogmatisme et de la théorisation. Il ne peut être compris sans cette "conversion du regard" qui permet de découvrir que les rapports de l'homme avec l'homme ne sont pas le resultat

¹⁶ *Ibid*, p. 159.

de constructions d'entendement, mais qu'ils naissent d'un commerce immédiat, profond et lointain, "plus vieux que l'intelligence".¹⁷ L'homme a commerce avec ses semblables comme il a commerce avec le monde: c'est dans l'immédiateté qu'il rencontre les autres aussi bien que les choses. Et, lors même que l'ouverture des consciences est aussi la lutte des consciences, cela signifie que les regards se croisent, que les libertés s'affrontent, que les échanges s'établissent, que le dialogue s'engage, bref, que les hommes se reconnaissent. La société n'a donc pas à être construite par un *pactum associationis*. Et, parce que les rapports humains sont tout autant de commandement à obéissance que de collaboration, un *pactum subjectionis* ne s'impose nullement. En revanche, si la société, même la société civile, n'a pas à être instituée, elle a à être *organisée*. Dans la complexité du phénomène humain, l'enjeu de cette organisation est ce qui tient le plus au coeur de l'homme; sa *liberté*, tout simplement parce qu'elle est sa vérité. Mais, une fois reconnue l'intersubjectivité, ou, ce qui revient au même, les sociétés globales dont elle est l'âme, il est bien clair que la liberté de l'homme ne peut plus être pensée comme le prédicat formel d'un sujet abstrait. La liberté est impensable et introuvable en dehors des mouvements mêmes de la communauté.

En cela, nous touchons précisément le sens du nouveau contrat social qui n'est rendu possible que par les réciprocités — divergences autant que convergences — qui structurent la condition humaine et font d'elle le lieu de séjour de "libertés limitées", sauvegardées par les limites même qui leur sont essentielles.¹⁸

2. Par sa fonction même, le nouveau contrat social nous enseigne que la liberté ne se tapit pas au coeur du sujet. La liberté de chacun passe par la médiation des autres; elle ne s'accomplit que dans la coexistence et la collaboration avec autrui. Le tort des "modèles" contractualistes de Hobbes ou de Rousseau est de n'avoir point tenu compte de l'infinie compénétration des facteurs divers de l'existence et d'avoir ramené l'homme, en un regard simplificateur, aux puissances de sa volonté individuelle et de sa raison. C'est pourquoi le libéralisme que la doctrine de Rousseau a inspiré était condamné, en se développant, à manquer de lucidité. Il a proclamé des libertés *a priori*, inaliénables et imprescriptibles, capables de se mettre à l'unisson dans un consensus sans heurts ni bosses.

Le nouveau contrat social n'a pas cet optimisme de principe. Ceux qui en défendent l'idée savent pertinemment qu'il est une tâche rude,

¹⁷ Merleau-Ponty, *Sens et Non-Sens*, in *Le Cinéma et la Nouvelle Psychologie*, Nagel, 1948, p. 106.

¹⁸ R. Polin, *La liberté de notre temps*, Vrin, Paris, 1977, p. 71.

une tâche infinie. La liberté n'est pas innée; les hommes ne naissent pas libres; ils ont le lourd devoir de conquérir, non pas l'autonomie de "la belle âme", mais une valeur existentielle qui n'est telle que parce que, en tout un chacun, elle est ordonnée aux autres. "Libre, disait Merleau-Ponty, on ne l'est jamais seul". La liberté est une valeur de société; sinon, elle est un mirage ou un mensonge.

3. Cela ne signifie nullement que le nouveau contrat social se propose d'être la source de l'anti-libéralisme. Ce n'est pas dans un contexte idéologique qu'il se définit. C'est pourquoi il n'est pas davantage la source d'un anti-communisme. L'opposition entre le libéralisme et le communisme est l'une de ces antinomies posées par la pensée rationnelle et que la réflexion philosophique contemporaine s'efforce de surmonter. Le nouveau contrat social, par delà tous les schèmes dualistes, répond à une *autre* compréhension de l'homme. Celui-ci est "jeté-dans-le-monde", il coexiste avec les autres dans un univers pluraliste où se croisent des opinions et des convictions multidimensionnelles. Le type nouveau de relations qui caractérise notre monde moderne, si différent d'une composition géométrique d'atomes individuels, impose donc une déontologie: une volonté générale, de nature consensualiste, est devenue impensable et impossible; en revanche, il est possible de chercher à *harmoniser les rapports inter-humains*. Pour cela, une déclaration universelle des droits de l'homme ne suffit pas; même solennelle, cette déclaration ne correspond pas à la réalité existentielle de l'heure; c'est pourquoi elle est incapable d'avoir force de loi. Dans notre monde où la défense de l'homme s'impose, justement parce que se multiplient les menaces contre lui, le réalisme implique, au lieu de proclamations généreuses et idéales, une *solidarité et des complémentarités effectives* entre les groupes et les pays. Ces médiations sont nécessaires pour que soient assumées collectivement les solutions des problèmes de notre temps.

C'est peut-être alors dans cette "atmosphère d'humanité" que le progrès et la paix ne seront plus seulement une espérance, mais pourront devenir réalité. Le nouveau contrat social qui, humblement, s'efforce d'aménager de façon fonctionnelle ce progrès et cette paix ne se grise pas de l'optimisme triomphant des hommes du XVIIIème siècle; il ne cède pas non plus à l'amertume pessimiste de ceux qui ont vilipensé la démocratie libérale; modeste, mais confiant et persévérant, il affronte les difficultés de la gestion d'un monde en mutation où les hommes sont devenus de plus en plus exigeants. Il les engage dans leur marche en avant et leur fait prendre conscience du rôle qu'ils ont à jouer dans leur propre destin.

Le nouveau contrat social repose sur "*la conviction qu'il existe un*

fond commun de l'humanisme moderne et que cet humanisme ne pourra être précipité dans les réalités de la vie que par une grande rencontre de volontés, par un élan de'enthousiasme créateur qui exige la dissipation des faux problèmes, la dénonciation des préjugés vénérables, la définition de l'authentique et de l'essentiel".¹⁹

¹⁹ E. Faure, *L'Ame du Combat*, Eayard, Paris, p. 346.