



**HAL**  
open science

## Législateur et peuple chez Rousseau

Clothilde Rey

► **To cite this version:**

| Clothilde Rey. Législateur et peuple chez Rousseau. Philosophie. 2022. dumas-03891608

**HAL Id: dumas-03891608**

**<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-03891608>**

Submitted on 9 Dec 2022

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License



Clothilde REY

# **Législateur et peuple chez Rousseau**

*Mémoire de Master 2 « Sciences humaines et sociales »*

Mention : Philosophie

Parcours : Philosophie Contemporaine

*Sous la direction de M. Thomas BOCCON-GIBOD*

**Année universitaire 2021-2022**





Clothilde REY

# **Législateur et peuple chez Rousseau**

*Mémoire de Master 2 « Sciences humaines et sociales »*

Mention : Philosophie

Parcours : Philosophie Contemporaine

*Sous la direction de M. Thomas BOCCON-GIBOD*

**Année universitaire 2021-2022**

## **Déclaration sur l'honneur de non-plagiat**

Je soussignée Clothilde Rey déclare sur l'honneur :

- être pleinement consciente du fait que le plagiat de documents ou d'une partie d'un document publié sur toutes formes de support, y compris sur Internet, constitue une violation des droits d'auteur et un délit de contrefaçon, sanctionné, d'une part, par l'article L335-2 du Code de la Propriété intellectuelle et, d'autre part, par l'université ;

- que ce mémoire est inédit et de ma composition, hormis les éléments utilisés pour illustrer mon propos (courtes citations, photographies, illustrations, etc.) pour lesquels je m'engage à citer la source ;

- que mon texte ne viole aucun droit d'auteur, ni celui d'aucune personne et qu'il ne contient aucun propos diffamatoire ;

- que les analyses et les conclusions de ce mémoire n'engagent pas la responsabilité de mon université de soutenance.

Fait à Grenoble, le 01/06/2022

Signature

# Remerciements

Avant tout, je tiens à remercier le directeur de mon mémoire, Monsieur Thomas Boccon-Gibod, pour ses nombreux conseils ainsi que pour sa remarquable démonstration de confiance. Grâce à lui, j'ai pu bénéficier d'une grande autonomie de travail et d'un rythme particulier qui m'ont permis de mener à bien cette étude.

Je remercie aussi les professeurs de philosophie de l'Université Grenoble Alpes. Leurs enseignements et leur écoute m'ont poussé à progresser et à appréhender le monde de la recherche académique d'une manière bénéfique pour mon travail. J'ai notamment pu assister à des séminaires, discuter avec d'autres chercheurs, éprouver mes idées, leur poser les questions qui me tenaient à cœur, et me familiariser avec les structures et les modes de vie de la fourmilière universitaire.

Enfin, je remercie mes camarades de classe Lucie Baudouin et Lohan Sulinger pour leur aide précieuse quant au développement de mon cheminement de pensée pour la construction de ce mémoire.

# Sommaire

Déclaration sur l'honneur de non-plagiat.....	3
Remerciements.....	4
<b>SOMMAIRE .....</b>	<b>5</b>
<b>INTRODUCTION .....</b>	<b>7</b>
<b>PARTIE I LE STATUT DU LEGISLATEUR DANS LA THEORIE POLITIQUE DE ROUSSEAU.....</b>	<b>19</b>
Section 1 : Les commentateurs face aux contradictions théoriques du <i>Contrat Social</i> .....	21
A. <i>Des contradictions insurmontables</i> .....	21
B. <i>Le Contrat Social, l'image d'un passé idéal</i> .....	24
C. <i>Le Contrat Social, le guide vers un futur utopique</i> .....	26
Section 2 : Le <i>Contrat Social</i> , un guide pratique vers un changement radical ou une apologie de l'inertie ? .....	29
A. <i>La focalisation sur le changement</i> .....	29
B. <i>La faveur de l'inertie politique</i> .....	32
Section 3 : Trois lectures différentes de l'aboutissement du <i>Contrat Social</i> .....	35
A. <i>L'altération possible du cours de l'histoire vers le meilleur</i> .....	35
B. <i>Un ralentissement du cours nécessaire de l'histoire vers le pire</i> .....	37
C. <i>Une doctrine sans impact sur l'histoire</i> .....	38
<b>PARTIE II L'HOMOGENEITE DES CITOYENS COMME CONDITION DE LA CONSTITUTION EN CORPS POLITIQUE LEGITIME .....</b>	<b>42</b>
Section 1 : Généralité <i>versus</i> unanimité, la définition de la Volonté Générale et son rapport au Législateur.....	43
A. <i>« Du Droit de Vie ou de Mort » comme expression de l'unanimité dans le Contrat Social</i> .	44
B. <i>Majorité et Volonté Générale : une « somme des petites différences »</i> .....	55
Section 2 : Les sources anthropologiques de la définition de la Volonté Générale comme outil quantitatif.....	64
A. <i>L'examen préliminaire du peuple par les causes physiques</i> .....	67
B. <i>La politique interdépendante de l'anthropologie : une question de sensibilité morale</i> .....	77
C. <i>Le but de l'entreprise du Législateur : l'homogénéité anthropologique au service de la politique</i> .....	90
<b>PARTIE III DE L'HOMOGENEITE A LA LOI COMMUNE : L'ACTION DU LEGISLATEUR.....</b>	<b>99</b>
Section 1 : Les modes d'action du Législateur vers la constitution politique du peuple dans le <i>Contrat Social</i> .....	100
A. <i>Le génie persuasif, l'exemple et le langage comme outils</i> .....	101
B. <i>La religion civile</i> .....	111
Section 2 : Un Législateur théorique seulement, mais un principe d'homogénéité bien réel .....	119
A. <i>Le Législateur « fictionnel » du Contrat Social et son pendant réel</i> .....	119
B. <i>Une objection contemporaine à l'impossibilité des conditions anthropologiques de Rousseau</i> .....	123

<b>CONCLUSION</b> .....	<b>127</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE</b> .....	<b>129</b>
Section 1 : Corpus Primaire .....	129
A. <i>Œuvres de Jean-Jacques Rousseau</i> .....	129
B. <i>Autres œuvres</i> .....	129
Section 2 : Corpus Secondaire .....	130
A. <i>Œuvres de commentateurs</i> .....	130
B. <i>Autres sources</i> .....	133



# Introduction

L'époque qu'est la nôtre est secouée par de nombreux questionnements politiques, c'est-à-dire qui se rapportent à la manière d'organiser la gouvernance des individus dans un territoire et un temps donnés, ainsi que par de nombreux questionnements sociaux, qui touchent aux rapports entre les individus au sein de la société de manière plus large. Au travers de nos conversations et de nos comportements, chacun de nous semble s'interroger sur la manière dont la communauté *devrait* s'organiser, se constituer. Nos conduites sont l'expression de notre rapport à la société dans laquelle nous évoluons, et en faisant telle chose plutôt que telle autre, nous donnons à voir ce à quoi nous assignons le plus de valeur. Aller voter ou ne pas y aller, prendre son vélo, sa voiture, participer à un débat public, cambrioler la maison de son voisin, ou même tuer un autre citoyen sont autant de manières d'exprimer notre préférence pour une possibilité plutôt qu'une autre, et que ce qui est normal<sup>1</sup> n'est pas forcément désirable. Ces diverses interrogations s'ancrent donc dans une distinction entre *ce qui existe à présent*, et *ce qui devrait exister au lieu de cela*. Cette distinction entre *le fait* et *le droit* prend sa source dans le constat suivant : ce qui existe actuellement, le fait, n'est pas une bonne manière de faire, ou bien n'est pas la *meilleure* manière de faire. La quête de réponse de chacun suit donc une démarche thérapeutique : après le diagnostic d'un problème visible par les symptômes (les faits jugés problématiques) relevés par chacun, il s'agit de découvrir le remède à ce problème. Comment trouver une meilleure organisation sociale et politique ?

Néanmoins, chacun s'approprié une définition différente du « meilleur ». À gros traits, et pour faire dans la caricature, certains militent pour une organisation sans représentants, d'autres pour une mainmise du gouvernement sur les matières publiques et privées, d'autres encore pour une vie sociale rythmée par la cadence économique des multinationales, etc. Si tout le monde ou presque fait le même diagnostic, à savoir, que l'organisation actuelle laisse à désirer, chacun envisage une solution différente au problème en fonction des valeurs qu'il veut mettre en avant, de ce qui semble le plus essentiel, de ses préférences, de ses intérêts particuliers. Le berger du monde rural n'aura pas les mêmes volontés politiques qu'un directeur

---

<sup>1</sup> Normal, c'est-à-dire qui suit la norme sociale, qui correspond à ce que le système social attend du bon citoyen. Quelqu'un qui tue un homme en France ne sera pas considéré comme un bon citoyen, parce que la norme sociale est la suivante : « ne pas tuer ». La norme sociale n'est pas nécessairement liée à ce qui est « normal » au sens de « commun » ou « fréquent ». On peut imaginer que si le taux d'homicide augmentait en France, la norme sociale selon laquelle « tuer est mal » resterait intacte. Sur cette question, voir G. CANGUILHEM, *Le Normal et le pathologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005.

d'école, qu'une mère de famille, ou qu'un conseiller marketing, pour rester dans des exemples assez parlants. Alors, qui a raison ? Comment trancher ?

Nous pouvons même nous demander s'il est *possible* de trancher. Une coexistence entre des personnes aux modes de vie et aux intérêts si différents peut-elle jamais émerger ? Après tout, la solution serait peut-être de regrouper tous les bergers sous une bannière, tous les directeurs d'école sous une autre, etc. Seulement, un autre problème surgirait alors : ces différents groupes d'individus ont besoin les uns des autres pour fonctionner en tant que « berger », « directeur d'école », etc. Le système social est possible uniquement parce que les différentes parties de ce système sont dépendantes les unes des autres. Imaginez vouloir jouer une symphonie : vous n'arriverez à rien en faisant jouer les violons seuls d'un côté, les cuivres seuls de l'autre, etc. Vous devez organiser ensemble des éléments intrinsèquement différents qui se répartissent les tâches : les chœurs chantent une phrase musicale, elle-même soutenue par le rythme des cuivres par exemple, pendant que les violons et les chanteurs solistes performant la mélodie, et ainsi de suite. Les parties mises ensemble constituent un tout capable de quelque chose *de plus* que chaque partie prise séparément. L'organisation sociale et politique suit ce même schéma : le berger ne peut être berger que parce que ses enfants sont à l'école, le directeur d'école ne peut se concentrer sur l'éducation des enfants que parce que le berger s'affaire autour du bétail nécessaire à la survie des autres membres du groupe, etc. Par cette digression, nous venons de montrer qu'il est nécessaire de trouver un mode d'organisation sociale et politique qui utilise la division des tâches et assemble des personnes aux qualités et aux capacités différentes. Reste à savoir lequel.

Nombre de chercheurs, penseurs, philosophes, religieux, et citoyens de toute époque ont déjà tenté de répondre à cette question. Comme le berger, le conseiller marketing, la mère de famille, ou le directeur d'école, chacun aboutit à une solution différente face au problème. Pour notre part, nous allons nous concentrer sur l'un d'entre eux seulement : Jean-Jacques Rousseau. Philosophe suisse du XVIIIe siècle, dépeint tantôt comme un révolutionnaire de la première heure, tantôt comme son exact opposé, il se démarque par la réponse qu'il apporte au problème de la « meilleure organisation politique qui puisse être ». En effet, lorsque chacun décrit l'organisation politique qu'*il* préfère à titre personnel, Rousseau décrit l'organisation politique qui permet à chacun de voir *sa préférence* réalisée. Il recule donc d'un pas : au lieu d'exposer les règles de gouvernance qui lui paraissent les meilleures *à lui*, il construit les règles pour accorder les préférences de chacun avec tous les autres de manière légitime. Ces dernières constituent le contenu du *Contrat Social*, son traité politique, qui peut alors être lu comme un

mode d'emploi pour la création d'une société politique de la « meilleure » manière qui soit *du point de vue de ses membres*<sup>2</sup>.

Comme nous venons de le faire rapidement grâce à notre analogie, Rousseau pose les bases des principes politiques à l'œuvre dans « toute bonne société »<sup>3</sup> en partant de la mise en groupe d'individus différents selon leurs intérêts, comme le berger, le conseiller marketing, etc. Il décrit comment mettre en balance les différentes volontés (qui découlent des intérêts différents) en présence, sans sacrifier ni la liberté de chacun, ni l'égalité entre tous. De ces nombreux concepts, que nous analyserons en détail ci-après, découle le plus essentiel pour la compréhension de son travail : la volonté générale. Il s'agit de la synthèse des volontés de chaque membre du groupe par rapport à un problème, à un objet général. La volonté générale est la réponse finale de la communauté à la question « comment notre communauté doit-elle s'organiser politiquement ? ». Il s'agit de sa Constitution dans le sens juridique du terme. Résumons en poursuivant notre analogie de la symphonie. Le *Contrat Social* montre comment s'y prendre pour performer une symphonie, *quelle qu'elle soit*, à plusieurs. La Volonté Générale est donc la partition qui aboutit à la performance finale, et le *Contrat Social* donne la méthode par laquelle composer toute partition.

Néanmoins, une difficulté se pose pour l'auteur. Dans notre analogie, les membres de la communauté sont les parties de la symphonie, à savoir, les cuivres qui jouent telle phrase, le chœur qui chante telle autre, les violons, les solistes, etc. En mettant au jour la Volonté Générale, les différentes parties décident de leur agencement entre elles : ce que nous rapprochons de la partition. Mais qui écrit cette partition ? Rousseau écarte plusieurs options. D'abord, les membres de l'orchestre, les musiciens, ne peuvent tenir ce rôle : ils seraient trop tentés d'outrepasser les limites imposées par l'égalité entre tous, et de corrompre la partition selon leur intérêt particulier. La symphonie serait alors menacée : elle risquerait d'aboutir à une vile chansonnette faisant la part belle à certains, et en ignorant complètement d'autres musiciens. L'égalité et la liberté nécessaires au bon respect de la volonté de chacun seraient donc détruites. Ensuite, le chef d'orchestre n'est pas non plus la bonne personne : il est là pour donner le rythme et s'assurer que tout le monde suive la partition. Il est donc au service de la partition. Lui demander de l'écrire sera là aussi la mettre en péril, puisqu'il pourrait aisément outrepasser les limites de son rôle pour l'altérer, tout comme les musiciens. Les parties du tout

---

<sup>2</sup> Cette interprétation est à tempérer. Nous y reviendrons, voir *supra* Partie I et notre discussion des thèses de Masters, notamment. Pour nous, le *Contrat Social* n'est pas un guide pratique du parfait législateur, mais un ouvrage théorique seulement, sans ambition de changer le réel.

<sup>3</sup> Pour une définition de la « bonne société », voir *supra* Partie I notamment.

sont ainsi bien incapables d'appréhender la partition et de la mettre en forme à l'écrit pour qu'elle soit utilisable. Rousseau fait donc appel à une tierce figure, qui n'est pas une partie du tout, pour assumer ce rôle. Pour filer la métaphore, nous l'associons à la figure du compositeur de musique : celui-ci n'a aucune place dans la performance de la symphonie, ne fait pas partie de l'orchestre, ni en tant que musicien, ni en tant que chef d'orchestre. Il connaît les capacités de chacun, les points forts et faibles des chœurs, des cuivres, des violons, etc., et peut en tirer le meilleur en écrivant la partition. Ce rôle peut lui être assigné sans crainte : il ne fait pas partie de l'orchestre (du tout) et n'a donc pas d'intérêt particulier à faire pencher la balance d'un côté ou de l'autre.

Si cette solution est envisageable pour l'écriture d'une symphonie, elle l'est beaucoup moins pour la constitution d'une communauté politique. Rousseau le souligne lui-même : quel individu accepterait de donner de son temps et de son énergie pour l'intérêt d'une chose qui ne lui rapportera rien, et ce sans se faire corrompre par qui que ce soit ?

Dès la publication du *Contrat Social*, les commentateurs se sont intéressés à cette question. Certains jugent le recours à une tierce personne irréalisable autant en théorie qu'en pratique. D'autres montrent qu'il s'agit là d'une figure méthodologique ayant pour but de contourner un problème de forme du traité, mais pas de fond. D'autres encore relient la sollicitation de cette figure à une ligne religieuse<sup>4</sup>. Dans tous les cas cependant, le Législateur, c'est-à-dire le « compositeur » de la société, fait parler et pose problème :

- Le Législateur est un être extraordinaire à plusieurs égards. En lui-même, d'abord, parce qu'il ne semble pas soumis au règne des passions qui ternissent les rapports interindividuels et parasitent l'avènement de l'intérêt commun. Ensuite, par sa fonction, puisqu'il n'est pas soumis à la structure de l'État : son emploi n'est ni un acte de souveraineté (pouvoir législatif), ni un acte d'administration (pouvoir exécutif, gouvernement).
- De plus, le produit de son activité est aussi extraordinaire à plusieurs égards. Chronologiquement et logiquement, la Loi qu'il rédige ou façonne ne doit être que la *transcription* de la Volonté Générale. Néanmoins, cette Loi doit changer l'homme pour le persuader de suivre la Volonté Générale : pour se prononcer sur la loi,

---

<sup>4</sup> Nous exploitons tous ces exemples plus bas dans le développement du mémoire.

l'homme doit être changé par la loi. Le Législateur a donc pour rôle de persuader par l'intermédiaire de celle-ci d'une manière difficile à envisager, puisque circulaire.

Rousseau, s'il souligne ces deux problèmes, ne les résout pas dans le traité<sup>5</sup>. Le Législateur apparaît alors tantôt comme le fruit d'une faiblesse logique insurmontable pour l'auteur, tantôt comme le produit d'une insuffisante attention de la part des lecteurs.

Si l'échec, ou du moins le manque de cohérence de cette figure a déjà été évoqué par nombre de commentateurs de tous bords, ce dont elle est le signe n'apparaît pas si précisément dans la littérature. En effet, que le Législateur déstabilise l'ordre logique du système de Rousseau en étant défini par des éléments impossibles et paradoxaux est une chose. Le fait qu'il soit *nécessaire* d'introduire cette figure pour pouvoir poursuivre le traité en est une autre. C'est à cette deuxième idée que ce mémoire s'intéresse. Au-delà des contradictions et des problèmes de cohérence, pourquoi Rousseau est-il obligé de recourir à une telle figure pour faire fonctionner son système, ou du moins tenter de le faire fonctionner sur le plan théorique ? Quelle est l'action du Législateur sur le reste des principes politiques décrits par Rousseau dans cette œuvre ? Quelle influence le Législateur a-t-il sur le corps social, la communauté politique telle que décrite chez Rousseau ?

Ces questions sont alors regroupées sous une seule, qui sert de problématique à notre étude : *quelle caractérisation du corps collectif Rousseau implique-t-il en introduisant la figure du Législateur dans le Contrat Social ?*

Pour répondre à cette interrogation, nous devons nous attacher à la précision de quelques concepts. D'abord, il nous faut restreindre l'emploi du mot « Législateur » à une définition bien précise. Ensuite, il s'agit de rappeler la terminologie à l'œuvre dans le *Contrat Social* dans le but d'éviter les ambiguïtés puisque ces termes sont fréquemment redéfinis d'un commentateur à l'autre.

Le terme de « législateur » apparaît dans plusieurs ouvrages de Rousseau, mais ne détient pas toujours le même sens. Dans le *Contrat Social*, ce terme renvoie à la figure mythique du Législateur telle que nous venons de l'évoquer<sup>6</sup> : le « compositeur » extérieur à son œuvre,

---

<sup>5</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Du Contrat Social ou Principes Du Droit Politique* (1762), Présentation de B. Bernardi, Paris, Flammarion, 2012, Livre II, chap. 7 : « Du Législateur », p. 75 sqq.

<sup>6</sup> Sur ce point, voir B. DE NEGRONI in J.-J. Rousseau, *Discours sur l'économie politique et autres textes*, Présentation et notes de B. De Negroni, Paris, Flammarion, 2012, p. 294, note 61.

avec toutes les contradictions que cela peut impliquer. Dans les autres œuvres, et notamment dans les écrits plus tardifs tels que le *Projet de Constitution pour la Corse* ou les *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, Rousseau emploie ce substantif pour désigner les citoyens eux-mêmes, puisque c'est de leur volontés assemblées qu'émane la Loi, la Volonté Générale. Ces écrits semblent donc faire abstraction de la notion de Législateur telle que comprise dans le *Contrat Social*, et l'utilisent de manière interchangeable avec le tout des membres de la société détenant le pouvoir législatif. Pour certains commentateurs<sup>7</sup>, ce changement de sens se comprend comme suit : Rousseau, en écrivant la constitution de la Corse ou en proposant des réformes pour la Pologne, devient lui-même le Législateur au sens du *Contrat Social*. Il est la tierce personne qui donne de son temps pour une entreprise extérieure à son intérêt personnel. Néanmoins, nous verrons au fil de cette étude que cette interprétation laisse à désirer : il serait préférable de rapprocher ce Rousseau d'un constitutionnaliste, c'est-à-dire de quelqu'un qui propose et écrit des lois seulement, sans aucun pouvoir persuasif et sans aucune dimension divine<sup>8</sup>. Pour ce mémoire, nous employons donc le terme de « Législateur » au sens exposé dans le *Contrat Social* uniquement. Pour l'autre emploi, nous utilisons les termes de « citoyen(s) », « peuple », ou « membre(s) de la communauté ».

Intéressons-nous maintenant à la démarche de Rousseau pour exposer quelques-uns de ses concepts. La philosophie politique de Rousseau se développe à partir d'un courant appelé le droit naturel. Il s'agit d'un des trois ressorts classiques pour fonder l'autorité politique (la souveraineté) de manière légitime<sup>9</sup>, c'est-à-dire d'une manière qui soutienne rationnellement l'obéissance de certains à d'autres. Les deux autres ressorts sont le droit divin (où le droit est issu de la volonté de Dieu), et le droit par le pouvoir paternel (où le droit émane de la structure familiale où la figure du père est celle qui gouverne la famille et l'État). Le droit naturel, lui, fonde tout rapport d'autorité politique sur la convention, sur le contrat entre individus libres qui consentent à des clauses communes pour s'associer. Rousseau emprunte donc les concepts de ce courant mais les réorganise et critique du même coup les théories développées par les juristes (auteurs du droit naturel) et les autres contractualistes tels que Hobbes ou Locke<sup>10</sup>. Le *Contrat Social* tente de trouver par la raison et la démonstration les principes du

---

<sup>7</sup> Sur cette question, se référer notamment à A. DUFOUR, « Rousseau et ses *Considérations sur le Gouvernement de Pologne* ou Rousseau historien et législateur anti-moderne ? », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, vol. 1, n°49, 2009.

<sup>8</sup> Sur la dimension divine du Législateur, voir *supra* Partie III, Section 1, sous-section B.

<sup>9</sup> R. DERATHE, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1970, p. 22 sqq.

<sup>10</sup> *Id.* Voir aussi T. HOBBS, *Léviathan ou Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile* (1651), trad. fr. P. Folliot, Dieppe, Les classiques des sciences sociales, 2002,

droit et de l'autorité politique. Il se distingue ainsi d'autres œuvres de Rousseau vouées à montrer en quoi le fait (et non le droit) de l'autorité politique est fondé sur l'usurpation et l'illégitimité (comme les deux *Discours*, par exemple). Le traité a donc ici une approche normative qui distingue le fait et le droit.

Rousseau cherche « si dans l'ordre civil, il peut y avoir quelque règle d'administration légitime et sûre, en prenant les hommes tels qu'ils sont, et les lois telles qu'elles peuvent être »<sup>11</sup>. Expliquons. La règle d'administration est en fait ce qu'on appellerait aujourd'hui le pouvoir qui exécute, qui applique les lois. Pour comprendre comment exécuter des lois de manière légitime et sûre, c'est-à-dire sans risque d'abus de la part de l'administration, il faut d'abord s'intéresser à ce qu'est une loi et au pouvoir qui la constitue : le pouvoir législatif. Or, toute loi fait suite, selon Rousseau, au contrat social, à la règle d'association qui unit des individus entre eux pour former une société et régler les rapports de souveraineté. S'intéresser à l'administration implique d'abord de s'intéresser aux hommes tels qu'ils sont quand ils contractent, et aux lois qui peuvent naître de cette entreprise.

Définissons le « contrat social ». Avant l'avènement de la société constituée, les hommes vivent à l'état de nature, un état où ils sont épars et intéressés seulement par leur survie propre<sup>12</sup>. Cet état se dégrade et entraîne finalement les hommes à ne plus pouvoir survivre seuls, à partir de leurs forces individuelles. En conséquence, les individus forment un groupe pour additionner leurs forces et survivre en s'unissant en un corps collectif. Le *Contrat social* pose que toute association n'est pas bonne, et qu'il en faut trouver une qui préserve la liberté de chacun (parce que c'est ce qui fait d'un homme un homme et pas une chose que l'on peut posséder comme l'est un esclave par exemple<sup>13</sup>). La solution au problème est la suivante : « l'aliénation totale de chaque associé avec tous ces droits à toute la communauté : car premièrement, chacun se donnant tout entier ; la condition est égale pour tous, et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres »<sup>14</sup>. La définition de la liberté chez Rousseau est le fait de ne pas être contraint par une volonté autre que la sienne : il s'agit d'éviter un déséquilibre où ma volonté vaut moins que celle d'autrui et où je suis forcé

---

<http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.hot.lev> (page consultée le 30/05/2022) et J. LOCKE, *Traité du gouvernement civil* (1690), trad. fr. D. Mazel, Paris, Garnier-Flammarion, 1992, <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.loj.tra> (page consultée le 09/11/2019).

<sup>11</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Du Contrat Social*, *op. cit.*, p. 41.

<sup>12</sup> *Ibid.*, Livre I, chap. 5 : « Qu'il faut toujours remonter à une première convention », p. 50-51 et J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), Paris, Flammarion, 2008, Partie II.

<sup>13</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Du Contrat Social*, *op. cit.*, Livre I, chap. 4 : « De l'esclavage », p. 46 *sqq.*

<sup>14</sup> *Ibid.*, Livre I, chap. 6 : « Du pacte social », p. 51.

de faire quelque chose que je ne veux pas. L'aliénation, qui devrait être liberticide, ne l'est pas parce que chacun est soumis à la volonté du corps de manière égale. Tous les individus sont égaux et mutuellement aliénés, ils sont donc libres les uns par rapport aux autres, et tous obligés par rapport au corps collectif.

Cette nouvelle condition crée un nouveau terme : la volonté du corps, *la Volonté Générale*. Le groupe est mis en mouvement par la volonté d'une survie commune et doit donc suivre une volonté commune. Elle est définie telle que : « quand on propose une loi dans l'assemblée du Peuple, ce qu'on leur demande n'est pas précisément s'ils approuvent la proposition ou s'ils la rejettent, mais si elle est conforme ou non à la volonté générale qui est la leur »<sup>15</sup>. La volonté générale n'est pas constituée de la somme des volontés particulières de chaque membre du collectif (peuple) lorsqu'il se prononce sur son intérêt particulier (cette définition est celle de la volonté de tous)<sup>16</sup>. Au contraire, la volonté générale se constitue en demandant à chacun de donner ce qu'il pense être la volonté du corps collectif, ce qu'il pense être le plus dans l'intérêt *du tout dont il fait partie* (et pas simplement dans son intérêt propre). En conséquence, la volonté générale est constituée de l'élément généralisable de la volonté de chacun : ce que tous souhaitent appliquer à tous<sup>17</sup>. Ainsi, chaque membre du groupe est à la fois membre du Souverain (pouvoir législatif) et sujet de l'État. Chacun participe à la fabrique des lois (c'est-à-dire à la volonté générale), et chacun est aussi obligé de suivre les lois ainsi fabriquées.

Un détail important pour la suite est ce que Rousseau prescrit concernant la *délibération* des citoyens : « si, quand le peuple suffisamment informé délibère, les citoyens n'avaient aucune communication entre eux, du grand nombre de petites différences résulterait toujours la volonté générale, et la délibération serait toujours bonne »<sup>18</sup>. Il semble ici mettre en garde contre la délibération collective qui ne fait que contaminer les suffrages par l'intérêt particulier : plus les gens discutent entre eux, plus ils sont susceptibles de créer des groupes d'opinion autour d'un intérêt qui favorise ledit groupe par rapport aux autres. Ainsi est faussé le calcul de la volonté générale en réduisant le nombre de petites différences pour en créer une grande entre quelques sous-groupes polarisés. L'égalité entre les voix de chaque citoyen est alors détruite. Il faut donc que chaque citoyen « n'opine que d'après lui »<sup>19</sup>, sans délibérer avec autrui. Ce point

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, Livre IV, chap. 2 : « Des suffrages », p. 141.

<sup>16</sup> A. CHARRAK, *Le vocabulaire de Rousseau*, Paris, Ellipses, 2002.

<sup>17</sup> *Id.* et A. PHILONENKO, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, vol. III : *Apothéose et désespoir*, Paris, Vrin, 1984.

<sup>18</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Du Contrat Social*, *op. cit.*, Livre II, chap. 3 : « Si la volonté générale peut errer », p. 65.

<sup>19</sup> *Id.*



est essentiel pour la suite de notre travail, puisqu'il pose le rapport entre l'individu et le corps du point de vue de la législation. Il entre en contradiction avec l'image que nous avons d'un système politique égalitaire, et qui est hérité de l'Antiquité : celui de la démocratie au sens classique. Lafarge et Brun, historiens, définissent celle-ci comme le théâtre de débats et de discussions donnant lieu à un *dissensus* d'opinions<sup>20</sup>. La démocratie antique est mue par un débat perpétuel qui s'exprime dans une *délibération* collective entre tous les membres de la société. C'est parce que plusieurs opinions différentes sont en présence et se font face de manière égale que l'on peut parler de démocratie. La délibération, l'activité de pondérer plusieurs possibilités d'actions pour faire émerger une décision (vers une action effective), est donc la racine de la démocratie au sens classique, original. Rousseau, qui veut découvrir les principes d'un système égalitaire et libre (comme la démocratie antique) semble pourtant rejeter l'idée de délibération collective. Le débat, le contact entre les individus qui énoncent leur volonté les écarte de l'égalité et de la liberté, puisqu'il crée des rapports de force et d'intérêts qui ternissent le bon déroulement du processus en soumettant certains aux volontés d'autres par la rhétorique et la persuasion. La Loi émane donc, chez Rousseau, d'un processus démocratique au sens classique dans ses valeurs (libre et égal entre tous les citoyens<sup>21</sup>), mais pas dans sa méthode (pas de délibération collective). L'entreprise du Législateur doit donc être de faire la synthèse de volontés qui ne doivent pas être mises au contact les unes des autres sous peine de faire faiblir l'égalité entre tous et la liberté de chacun.

Les termes ayant été exposés succinctement, abordons maintenant l'angle de réponse que nous tentons d'apporter dans ce mémoire. Le problème qui fait naître la nécessité d'un Législateur est le suivant : comment un peuple formé d'individus particuliers peut-il connaître ce qu'il veut et l'énoncer ? D'une part, « le peuple veut toujours le bien, mais il ne le voit pas toujours »<sup>22</sup>, et d'autre part, il lui faut un organe pour objectiver la volonté générale. Nous soutenons donc la thèse suivante : dans le *Contrat Social*, le Législateur est la clef de voute de l'édifice politique bâti par Rousseau car c'est en uniformisant les membres de la communauté du point de vue de leur identité sociale et individuelle que le Législateur rend possible la création d'une structure politique telle qu'envisagée par Rousseau dans le *Contrat Social*. L'ajout du Législateur à la théorie implique donc de caractériser les membres du peuple, du

---

<sup>20</sup> P. BRUN, P. LAFARGUE, « Peut-on parler de démocratie radicale à Athènes ? », *Dialogues d'Histoire Romaine*, vol. 42, n°1, 2016, p. 27-52.

<sup>21</sup> Il est à noter que ce résumé de ce qu'est la démocratie à l'époque antique ne rentre pas dans le détail : il faudrait s'intéresser à qui est considéré comme un citoyen, la place de la femme, de l'enfant, de l'esclave, pour peut-être remettre en cause le principe d'égalité qu'on lui impute. Ce n'est cependant pas le sujet qui nous occupe ici.

<sup>22</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Du Contrat Social*, *op. cit.*, Livre II, chap. 6 : « De la loi », p. 74.

corps collectif, comme un tout muni d'une identité propre et unique, qui les rende semblables entre eux, et différents des autres (des non membres) dans le but de faire émerger des intérêts communs capables d'être le socle sur lequel soit bâti la communauté politique. Le Législateur du traité devient donc un mécanisme méthodologique qui sert à imputer certains critères anthropologiques au peuple.

Pour démontrer cette thèse, nous formulons trois hypothèses :

- Le *Contrat Social* est un écrit purement abstrait et anhistorique qui décrit les principes qui sous-tendent toute communauté politique légitime : le Législateur est donc lui aussi abstrait et anhistorique, sans réalité pratique.
- La santé du corps politique est définie par l'homogénéité de ses membres entre eux<sup>23</sup>, par le consensus absolu des membres entre eux quant aux *principes* politiques : c'est ce à quoi tend le Législateur lorsqu'il agit, le but de son entreprise. Les seules différences intracommunautaires entre les individus sont d'ordre quantitatif, et non qualitatif<sup>24</sup>.
- Le Législateur du *Contrat Social*, par son action, renforce cette homogénéité et l'oriente vers la révérence à des lois communes à tout le peuple.

Ces trois hypothèses nous permettent d'agencer ce mémoire en trois moments distincts, en trois parties. Notre premier axe de réflexion s'attache à définir les enjeux théoriques et pratiques du traité politique et de la figure du Législateur en faisant dialoguer trois thèses dissemblables sur la portée thérapeutique de l'ouvrage de Rousseau. Il s'agit de montrer que les principes décrits dans ce traité sont bels et bien anhistoriques et valables pour toute société. Si le traité est théorique seulement, il peut alors se permettre des simplifications telles que le Législateur, qui n'est en fait qu'un ressort méthodologique utile pour exposer certains arguments. Notre deuxième axe s'intéresse au but de l'entreprise du Législateur : en montrant la place accordée par les principes politiques à ce qui est étranger, ou ce qui est contraire à la généralité du peuple, nous envisageons la Loi et l'émergence de la Volonté Générale. Cet axe nous permet de développer la différence entre unanimité et généralité<sup>25</sup> nécessaire à la compréhension de

---

<sup>23</sup> Les termes d'homogénéité et de consensus seront définis plus amplement en deuxième partie, voir *supra* Partie II.

<sup>24</sup> Nous expliquerons cette distinction en détail plus bas. Voir *supra* Partie II, Section 1, sous-section B.

<sup>25</sup> Nous nommons « homogénéité » l'agglomération de petites différences au sein du peuple sous tendues par une direction commune. Ce terme nous convient mieux que celui de « majorité », qui sous-entendrait un face à face avec une minorité. Pour l'explication, voir *supra* Partie II, Section 1, sous-section B.

l'action du Législateur. Enfin, notre troisième axe traite des moyens d'action du Législateur pour l'institution du peuple au niveau politique et pour ainsi faire advenir une société correspondant aux principes du *Contrat Social*.

Une fois démontrées, ces trois hypothèses permettent de construire la relation logique suivante : *si* le Législateur est un outil théorique valable pour toute communauté, *si* la communauté politique, quelle qu'elle soit, est jugée en bonne santé seulement quand ses différentes parties coïncident de manière homogène, *et si* le Législateur agit pour utiliser cette homogénéité à des fins politiques, *alors* l'édifice politique de Rousseau repose bel et bien sur l'uniformisation des membres de la communauté autour d'une identité qui leur est propre exprimée dans le traité par le Législateur. Cette thèse, si elle s'avère exacte, n'est pas impactée par les problèmes de cohérence du Législateur en lui-même. Le fait qu'il soit une figure impossible dans le réel renforce son caractère d'outil méthodologique qui permet de décrire des processus d'un autre ordre dans le réel. Il existe donc deux niveaux de lecture du traité, l'un littéral qui examine la figure du Législateur comme tel dans la théorie, et l'autre figuré qui transpose les caractéristiques que le Législateur permet d'imputer au peuple sur le plan de la réalité<sup>26</sup>.

Pour traiter notre problématique, nous proposons le corpus suivant. Le point de départ de notre analyse se situe dans le *Contrat Social*, qui constitue le socle de l'étude puisque c'est lui qui développe la place du Législateur. Les autres œuvres, comme dit plus haut, n'ont soit pas la même définition du concept et sont donc au-delà de notre sujet, soit une définition amoindrie de ce concept, comme c'est le cas du *Discours sur l'économie politique*, qui mentionne le Législateur sans s'y attarder. De plus, nous nous concentrons sur la version finale du *Contrat Social*, et choisissons de recourir aux manuscrits de Genève et de Neuchâtel uniquement pour des points de détail ou pour apporter une nuance. Nous considérons en effet que c'est la version publiée qui doit prévaloir pour rendre compte de la vision de l'auteur. Il est impossible d'être certain du rapport qu'entretenait Rousseau avec ses manuscrits précédents et avec ses brouillons, s'il voulait s'en inspirer ou s'en écarter : dans un souci d'exactitude avec le fruit de sa pensée, nous considérons donc que la version finale du traité est celle qui a le plus de valeur pour ce travail.

---

<sup>26</sup> Voir *supra* Partie III, Section 2, sous-section A.

D'autres œuvres sont sollicitées dans certains cas, en complément de l'analyse du traité politique. *L'Émile*, d'abord, qui formule le pan anthropologique de la réflexion théorique de Rousseau concernant la nature humaine, là où le *Contrat Social* est le pan politique. Les deux sont donc complémentaires et s'éclairent mutuellement. De plus, l'*Émile* contient un résumé du pan politique<sup>27</sup>, inscrivant ainsi ce dernier dans l'argumentation anthropologique. Le *Discours sur l'économie politique*, ensuite, introduit le concept de Volonté Générale pour la première fois chez Rousseau et doit être sollicité. Parallèlement, le *Discours sur les sciences et les arts* doit être inclus dans l'analyse, parce qu'il est directement mis en lien avec le Législateur par quelques commentateurs avec lesquels nous dialoguons. Dans une moindre mesure, d'autres œuvres telles que les deux *Discours*, qui montrent le fait plutôt que le droit, ou encore les *Considérations sur le Gouvernement de Pologne* et le *Projet de Constitution pour la Corse*, qui semblent montrer la démarche de Rousseau comme « législateur » pourront être utilisées si besoin est. Elles ne formulent cependant pas le point central de notre analyse, et resteront donc à sa périphérie.

Enfin, certains travaux de Rousseau seront écartés pour ce travail. C'est le cas des œuvres autobiographiques. En effet, elles sont inessentiels à la lecture du *Contrat Social* puisqu'elles sont écrites bien après et dans des optiques tout autres, tels que la confession ou la réminiscence. Elles ne sont pas produites pour préciser les idées du *Contrat Social*. Si les inclure participerait en effet à l'exhaustivité du travail, elles pourraient cependant parasiter la position de Rousseau de 1762 avec ses positions ultérieures, rendant la démarche d'explication du *Contrat Social* encore plus obscure et difficile.

---

<sup>27</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Émile ou de l'éducation* (1762), Introduction de A. Charrak, Paris, Flammarion, 2009, Livre V, p. 661 *sqq.*

**Partie I**

**Le statut du Législateur dans la théorie  
politique de Rousseau**

Un traité politique a-t'il toujours pour but ultime le passage à l'action ? Ou bien un traité politique est-il déjà de l'ordre de l'action politique, par les mots et par le discours qu'il véhicule ? Lorsque Rousseau rédige le *Contrat Social*, l'introduction au premier livre tranche cette question : « on me demandera si je suis prince ou législateur pour écrire sur la Politique ? Je réponds que non, et que c'est pour cela que j'écris sur la Politique. Si j'étais prince ou législateur, je ne perdrais pas mon temps à dire ce qu'il faut faire ; je le ferais, ou je me tairais »<sup>28</sup>. Pour lui, la distinction entre la théorie (rangée du côté de la parole) et la pratique (du côté de l'action) est exclusive et les deux ne se mélangent pas : un acteur du politique ne peut pas dire, soit il fait, soit il se tait, et un philosophe ne peut pas faire, et c'est pour cela qu'il peut dire. Le seul lien qui existe entre la pratique et la théorie est le suivant : la théorie indique « ce qu'il faut faire », c'est-à-dire ce qu'il faut mettre en pratique. Dire revient à conseiller l'action de quelqu'un d'autre que soi et à l'orienter vers ce qu'il faut faire. Il est à noter que, pour Rousseau, il faut faire, en politique, ce qui est bon pour les membres de la communauté politique, c'est-à-dire ce pour quoi le peuple s'est constitué comme peuple au sens politique<sup>29</sup>, et suivre la volonté qui assure sa conservation et son équilibre<sup>30</sup>. Ceux susceptibles de faire ce qu'il faut sont, selon lui, le Prince (le pouvoir exécutif, le gouvernement) et le Souverain (le pouvoir législatif). Puisque le philosophe ne fait pas partie de cette liste, Rousseau établit que tout ce qu'il s'apprête à *dire* ne pourra pas être mis en action par ses soins. L'auteur reste cependant assez ambigu sur le ou les destinataires potentiels de ses écrits politiques, ainsi que sur le caractère « applicable » ou non de sa doctrine parfois vécue comme très abstraite et déconnectée du réel. Nous proposons donc de confronter quatre réponses classiquement avancées par les commentateurs pour expliquer cet aspect de la pensée rousseauiste : celle de Louis Althusser qui juge l'utopie politique de Rousseau théorique et sans portée pratique<sup>31</sup>, celle d'Alexis Philonenko qui l'interprète comme un fait potentiel du passé et pas comme une prescription pour le futur<sup>32</sup>, celle de Roger Masters qui appréhende notamment le *Contrat Social* comme un guide politique pour un futur lecteur vertueux<sup>33</sup>, et enfin celle de Arthur Melzer qui

---

<sup>28</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Du Contrat Social*, *op. cit.*, p. 41.

<sup>29</sup> Le peuple au sens politique se distingue du peuple au sens anthropologique dans la mesure où le peuple est politique lorsqu'il se constitue en corps suivant des lois communes. Sur cette question, voir *supra* Partie II, section 2, sous-section C.

<sup>30</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Du Contrat Social*, *op. cit.*, p. 51.

<sup>31</sup> L. ALTHUSSER, « Sur le Contrat Social », *Solitude de Machiavel*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 59-102.

<sup>32</sup> A. PHILONENKO, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, vol. III : *Apothéose et désespoir*, *op.cit.*

<sup>33</sup> R. MASTERS, *La philosophie politique de Rousseau*, trad. fr. G. Colonna D'Istria et J.-P. Guillot, Paris, ENS Éditions, 2002 (Princeton University Press, 1968).

lit les conseils politiques de Rousseau comme une défense d'un conservatisme politique destiné à freiner la chute des derniers États libres d'Europe et à détourner les hommes de la politique une fois devenue illégitime et corrompue<sup>34</sup>. Ce croisement des interprétations du rapport entre théorie et pratique chez Rousseau nous permet de revenir sur les commentaires historiquement majeurs du traité et formule à nos yeux une entrée en matière qui établit les bases sur lesquelles d'autres commentateurs se sont ensuite positionnés. Pour les croiser, nous établissons trois axes de lecture. D'abord, nous les envisageons face au problème des contradictions *internes* à la doctrine : il s'agit de comprendre dans quelle mesure une théorie apparemment contradictoire peut exister, et à qui s'adressent ces écrits théoriques. Ensuite, leur conception de l'action politique découlant de la doctrine est évaluée : certains comprennent Rousseau comme un promoteur de l'action, d'autres comme un défenseur contre tout changement, préférant l'inertie politique, d'autres encore comme un auteur sans ambition pratique. Enfin, les conséquences prévues ou supposées d'une telle mise en pratique, si elle avait lieu, sont étudiées : le changement pour le meilleur est-il envisageable face au fatalisme politique ? Cette première partie de notre travail nous mène ainsi à trancher entre ces différentes lectures pour désigner celle qui nous convainc le plus quant au statut du *Contrat Social* et des concepts associés, et dans la continuité de laquelle nous plaçons ce mémoire.

## **Section 1 : Les commentateurs face aux contradictions théoriques du *Contrat Social***

### **A. Des contradictions insurmontables**

Pour les quatre commentateurs, la théorie se situe toujours en amont chronologique et logique de la pratique, puisque la pratique consiste à appliquer la théorie déjà constituée et rédigée de Rousseau. Par conséquent, la première étape vers cette potentielle mise en pratique passe par l'analyse de la théorie en elle-même. Ici, un problème se pose : elle est apparemment contradictoire selon certains. Louis Althusser, dans son article, conclut ainsi :

---

<sup>34</sup> A. MELZER, *Rousseau, la bonté naturelle de l'homme*, trad. fr J. Mouchard, Paris, Belin, 1998 (The University of Chicago Press, 1990).

S'il n'est plus de Décalage possible - puisqu'il ne servirait plus à rien dans l'ordre théorique, qui n'a fait que vivre de ces Décalages, en chassant devant lui ses problèmes en leur solution jusqu'à la rencontre du problème réel, insoluble, il reste pourtant un recours, mais d'une autre nature : un transfert, cette fois, le transfert de l'impossible solution théorique dans l'autre de la théorie, la littérature.<sup>35</sup>

Le problème majeur mis au jour par le commentateur concerne la structure du *Contrat Social*, qui souligne un problème solutionné en « décalant » l'analyse à un autre niveau, et chaque niveau est alors résolu par le suivant. Cette structure en décalages n'est, pour Althusser, qu'une stratégie littéraire qui masque les faiblesses théoriques et conceptuelles de la doctrine jusqu'au dernier niveau, qui reste irrésolu. Ils sont au nombre de quatre. Rousseau part d'un problème de dépendance interindividuelle à l'état de nature et qui plonge les hommes dans un état de guerre permanent pour la survie, ce qu'Althusser nomme l'aliénation<sup>36</sup>. Cherchant à le résoudre sur la base de l'unanimité (qu'il juge être la seule source de légitimité politique), il fait intervenir le pacte social dont la formulation rend chacun également soumis à tous les autres, et donc hors de toute dépendance ou soumission individuelle<sup>37</sup>. Le pacte, premier décalage qui solutionne le premier niveau, pose lui aussi problème. En effet, il est formulé comme une « aliénation » de chacun à tous les autres membres. L'aliénation, que Rousseau définit comme le fait d'abandonner sa liberté (gratuitement ou contre quelque chose)<sup>38</sup>, est incompatible avec la définition de l'homme, qui n'est naturellement obligé de rien envers personne d'autre que lui-même, qui est libre<sup>39</sup> : pourquoi la solution à l'aliénation est-elle l'aliénation ? Althusser répond : puisque le pacte social est un acte volontaire, libre, et mutuel (aliénation consciente de chacun envers tous), chacun se trouve à la fois du côté de ceux qui donnent, et du côté de ceux qui reçoivent. Comme l'explique le commentateur, les deux parties contractantes sont en fait les mêmes individus, d'un côté pris chacun séparément, de l'autre comme membres associés en une communauté. Lorsqu'un membre aliène sa liberté naturelle, il la « donne » à la communauté. Puisqu'il en fait partie, il reçoit un droit de regard sur les actions d'autrui et veille à ce que personne n'ait droit à plus que lui. Ainsi, « c'est donc bien l'égalité qui joue le rôle régulateur-limitatif au sein même de l'aliénation totale »<sup>40</sup>, car chacun veille à ce que tout reste aussi avantageux que possible pour soi, et donc pour les autres (puisque le contrat rend les conditions mutuelles). Ce deuxième décalage solutionne le problème du pacte. Il pose

---

<sup>35</sup> L. ALTHUSSER, « Sur le Contrat Social », art. cit., p. 102.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>37</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Du Contrat Social*, op. cit., p. 52 sqq.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>39</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit., p. 78-79.

<sup>40</sup> L. ALTHUSSER, « Sur le Contrat Social », art. cit., p. 81.



néanmoins question, parce qu'un pacte où les deux parties sont en fait la même entité ne peut pas être considéré comme un pacte – qui nécessiterait deux parties antérieurement distinctes – pour le commentateur<sup>41</sup>. Entrent alors en scène la théorie des intérêts particuliers (qui donnent les volontés particulières) et de l'intérêt général (qui donne la volonté générale). La volonté générale veut le bien de l'être qui veut, ici la communauté. Elle a donc pour objet l'intérêt commun, c'est-à-dire ce qui concerne tous les membres ensemble, ce qui est général. À l'inverse, la volonté particulière concerne l'intérêt particulier de chacun, c'est-à-dire ce qui est privé. Or, parce que le contrat est mutuel, lorsqu'un individu veut quelque chose pour lui-même, il le veut aussi pour les autres (sinon l'égalité serait rompue). Par conséquent, la volonté générale se constitue comme une articulation des volontés particulières des individus isolés concernant un objet général<sup>42</sup>. Ce calcul, cette articulation, peut néanmoins être faussé si les volontés particulières s'agencent en groupes qui comptent pour plus que chaque individu desdits groupes pris isolément : les membres se mettent à favoriser une partie de la communauté (le groupe) au détriment du reste, et cet intérêt *particulier* de groupe déséquilibre la volonté générale<sup>43</sup>. Ainsi, les groupes sociaux internes à la communauté sont responsables de sa chute, et il faut les supprimer pour ne garder que les individus atomiques et la communauté d'ensemble, sans entre-deux.

Althusser conclut sur ce troisième décalage en disant : « Il s'agit cette fois du Décalage même de la théorie par rapport au réel, pour la première fois la théorie rencontre dans l'existence des groupes sociaux »<sup>44</sup>. Quand les deux premiers décalages résolvaient un problème théorique par un apport théorique, cette rupture est d'un autre ordre puisqu'elle résout un problème théorique par un apport fictionnel : elle nie le réel. Pour lui, ce troisième décalage rend la théorie rousseauiste inapplicable car il nie l'existence factuelle de groupes sociaux pour parvenir à ses fins. Le quatrième décalage, le dernier, ne fait que suggérer ce qu'il faudrait faire *en théorie* pour éliminer les groupes sociaux, c'est-à-dire pour aligner le réel sur la fiction. Cette solution est circulaire : Rousseau promeut la régression économique pour réduire les différences de richesse entre les citoyens, et puisque cette régression ne peut advenir d'elle-même, elle doit être impulsée par une idéologie. Cette dernière est constituée par les mœurs, les opinions, les

---

<sup>41</sup> Il critique aussi le fait que la deuxième partie (la communauté assemblée) ne soit existante qu'après le pacte (qui crée son existence).

<sup>42</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Du Contrat Social*, *op. cit.*, p. 53 *sqq.* Sur cette question, voir aussi *supra* Partie II, Section 1, sous-section B.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 64-65.

<sup>44</sup> L. ALTHUSSER, « Sur le Contrat Social », *art. cit.*, p. 88.

lois et est inculquée aux citoyens par l'éducation et les connaissances données au peuple par le Législateur<sup>45</sup>. Néanmoins, cette idéologie reposant sur les mœurs, ces dernières doivent déjà avoir été altérées par le Législateur pour correspondre à ce que prévoit la religion civile (l'idéologie). Il faut donc une régression économique pour induire une idéologie, et l'idéologie pour induire la régression économique : pour mettre en marche la suppression des groupes sociaux, il faut avoir supprimé les groupes sociaux susceptibles de désapprouver cette suppression<sup>46</sup>. En somme, la doctrine politique du *Contrat Social* développe une théorie impossible puisque circulaire et contradictoire au sujet des principes du droit politique. Il s'agit, pour le commentateur, d'une fuite dans la fiction qui déconnecte le traité politique du réel dans le but de découvrir des principes politiques parfaitement légitimes : Rousseau doit renier toute ambition de mise en pratique pour arriver à ses fins théoriques. Ce faisant, il est inutile de se demander à qui sont destinés les écrits politiques de Rousseau, puisqu'ils sont tout bonnement inapplicables. Dans ce cas, le Législateur est un apport fictionnel utilisé pour amener certains concepts et poursuivre dans les décalages. Il est à noter que cette interprétation fonctionne très bien avec le pessimisme politique de Rousseau : si la théorie, pour exister, doit être totalement déconnectée de la pratique, alors les hommes ne peuvent plus être sauvés de leur joug illégitime.

### B. Le Contrat Social, l'image d'un passé idéal

Ce pessimisme est notamment évoqué en détail par Alexis Philonenko, qui s'en sert comme d'une fondation pour lire la relation entre théorie et pratique chez Rousseau : « le *Contrat Social* n'est pas, comme on l'a tellement cru – et particulièrement dans la littérature révolutionnaire française – une œuvre ouverte, tournée vers l'avenir ; c'était un champ funèbre en lequel se disait à nouveau la mort de l'homme, roi de la création, promis au plus beau destin, mais malheureusement à jamais perdu »<sup>47</sup>. Le commentateur renverse la perspective de lecture dominante en indiquant que le traité concerne une situation *qui aurait pu être*, mais n'a jamais été. Ce faisant, le *Contrat Social* perd sa dimension normative au sens strict, il ne dit plus « ce qu'il faut faire » avec l'espoir que d'autres mettent ces doctrines en pratique, et présente plutôt ce qu'il *aurait fallu faire*. Ici se retrouve l'aspect fictionnel critiqué par Althusser : l'ouvrage présente une situation *alternative*, il n'est donc pas soumis à l'adéquation avec le réel. La lecture de Philonenko répond donc à l'objection d'Althusser puisqu'elle redonne une valeur théorique

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>47</sup> A. PHILONENKO, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, vol. III : *Apothéose et désespoir*, *op. cit.*, p. 23.

à cette fiction : le *Contrat Social* illustre ce que l'homme aurait pu être s'il n'avait pas été conduit à perdre sa liberté, il n'est pas simplement un récit déconnecté de la réalité qui n'apporte rien. Il crée un contraste avec ce que l'homme est devenu *dans les faits* tel qu'illustré par le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*<sup>48</sup>. Ainsi, il n'existe pas d'enjeu futur concernant le traité politique, puisqu'il ne cherche pas à changer l'homme, simplement à induire ce contraste. Il ne requiert donc pas de destinataire spécifique capable de le comprendre, comme c'est le cas pour d'autres commentateurs<sup>49</sup>. Son utilité est toute autre.

Les contradictions les plus mal comprises<sup>50</sup> pour le commentateur sont celles qui opposent le second *Discours* et le *Contrat Social*, plus que celles internes au *Contrat Social*. En réalité, elles n'en sont pas : elles sont simplement héritées de la lecture « ouverte », prospective, du traité politique. Lorsque lu comme une situation alternative qui n'a pas cours et n'aura jamais cours dans le réel, les deux cessent d'entrer en contradiction. Philonenko passe par la métaphore médicale pour illustrer son propos :

Le second *Discours* illustre toutes les maladies – peut-être faudrait-il dire *la* maladie de l'homme – le *Contrat Social*, en revanche, fournit la peinture de l'homme sain et bien portant et décrit les règles de l'hygiène sociale. Toute pensée médicale, digne de ce nom, porte sur le normal et le pathologique. Comment aurait-on la plus mince idée de la pathologie sans se guider sur le principe général de la normalité et *vice versa* ?<sup>51</sup>

La théorie politique rousseauiste sert donc d'outil diagnostique pour établir ce qui, chez l'homme, pose problème. Elle sert à établir une différence entre ce qu'aurait dû être le cours *optimal* de la nature humaine et le cours *effectif* de celle-ci, une fois altérée par les circonstances historiques. Ces altérations écartent l'homme de sa nature et le rendent artificiel : ce processus, décrit amplement dans le second *Discours*, montre en quoi la perfectibilité mal employée de l'homme l'a conduit à d'inévitables rapports de forces et d'intérêts. Ceux-ci aboutissent à un partage inégal des richesses (en fond et en fruit) et mènent à l'état de guerre insoluble déploré par Rousseau, ainsi qu'aux changements moraux et psychiques qui en découlent chez chacun<sup>52</sup>. Comprendre les étapes de la dénaturation de l'homme implique aussi la compréhension du

---

<sup>48</sup> *Id.* et J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *op. cit.*.

<sup>49</sup> Voir *supra* p. 8.

<sup>50</sup> Philonenko étudie aussi les contradictions théoriques internes au *Contrat Social*, mais elles ne semblent pas rentrer en compte dans son analyse de la relation entre pratique et théorie chez Rousseau.

<sup>51</sup> A. PHILONENKO, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, vol. III : *Apothéose et désespoir*, *op. cit.*, p. 23.

<sup>52</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *op. cit.*, p. 123. Voir *supra* Partie II, Section 2, sous-sections A et B.

développement naturel de l'homme, aucun des deux n'étant par nature *nécessaire* puisque toute évolution est soumise à la contingence historique. La bonne conduite (au sens politique) aurait donc été la conduite dictée par la nature : cette thèse se rapproche de la thèse stoïcienne ou de la thèse héraclitéenne<sup>53</sup>. En effet, la bonne conduite est celle qui suit la nature, et qui n'oppose pas l'homme (une partie de la nature), au tout, qui ne le rend pas artificiel et dégénéré. Néanmoins, elle s'en différencie aussi parce que, contrairement aux philosophes antiques, Rousseau n'admet aucun changement et nie que toute régression d'une évolution néfaste soit possible. S'il fait le même constat que les Anciens, sa réponse à ce constat diffère de la leur, puisqu'il conclut à l'absence de solution. Le pessimisme politique de Rousseau est ici manifeste, et c'est d'ailleurs pour cela que, selon Philonenko, celui-ci se tournera vers l'éducation de l'homme après l'échec de sa politique<sup>54</sup>. Les positions d'Althusser et de Philonenko sont en fait assez proches : toutes deux partent de contradictions apparemment manifestes pour conclure sur le pessimisme politique de l'auteur. Philonenko se distingue parce qu'il parvient à expliquer les oppositions entre les œuvres de Rousseau ainsi que l'inadéquation entre la théorie et le réel. Néanmoins, son explication du décalage soulevé par Althusser reste insuffisante, comme nous le développons par la suite.

### C. Le Contrat Social, le guide vers un futur utopique

À l'inverse, la lecture « ouverte » dont parle Philonenko reste sollicitée par d'autres commentateurs. Elle se décline de plusieurs façons, dont les différences principales peuvent être soulignées par l'examen croisé des thèses de Roger Masters et d'Arthur Melzer. Pour le second, les contradictions entre la théorie et le réel ne sont qu'apparentes. En effet, si certains États sont trop dénaturés et ancrés dans le vice pour être sauvés ou « soignés », d'autres, plus petits, plus uniformes, et à la population plus soudée, peuvent encore bénéficier de la doctrine rousseauiste<sup>55</sup>. Pour Melzer, le *Contrat Social* est vu comme « une utopie »<sup>56</sup> parce que le lecteur comprend mal à qui s'adresse l'ouvrage. Ainsi, les enseignements rousseauistes visent à prévenir la dénaturation chez ceux qui peuvent encore la combattre : conformément à ce

---

<sup>53</sup> M. FATTAL, *Théorie et pratique dans l'Antiquité*, Cours à l'Université Grenoble Alpes, 1er février 2021, p. 5 : « La nature est donc le critère qu'il faut suivre. Elle désigne également la totalité englobante (*to pan, to holon*) dans laquelle les parties s'insèrent nécessairement. Vivre ou agir (*poiein*) selon la nature, c'est vivre et agir selon cet ordre et cette totalité naturelle qui rassemble toutes choses. La partie ne doit en aucune manière s'opposer à cet ordre naturel et à cette totalité à laquelle elle appartient. »

<sup>54</sup> Voir *supra* Partie I, Section 3, sous-section C.

<sup>55</sup> Melzer cite notamment la République de Genève, la Pologne, la Corse. Voir A. MELZER, *Rousseau, la bonté naturelle de l'homme*, *op. cit.*, p. 441.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 427.

qu'avance déjà Philonenko, l'histoire ne rétrograde pas et il est impossible de soigner les peuples déjà « malades ». La médecine rousseauiste, selon Melzer, est une médecine *préventive*. Elle s'illustre dans les écrits politiques de Rousseau, et notamment dans les écrits à portée ouvertement « pratique » que sont le *Projet de Constitution pour la Corse* et les *Considérations sur le Gouvernement de Pologne* : elle prescrit un remède comme le médecin prescrirait un médicament, mais elle se distingue du médicament. Par conséquent, lorsque Rousseau veut prévenir la maladie sociale par ses écrits, il reste du côté de la théorie et ne passe pas du côté de la pratique (qui serait celui du médicament) : il n'est donc pas Prince ou Législateur, contrairement à ce que certains commentateurs affirment<sup>57</sup>. Il convient aussi de souligner que les ouvrages politiques de Rousseau s'appliquent parallèlement à détourner de la politique les lecteurs appartenant à un régime déjà corrompu :

Qu'il fût éclairé ou non, le despotisme était désormais le fait dominant du monde en cet âge de fer, et du même coup le problème pratique qui retenait Rousseau n'était plus politique mais moral : comment préserver, à un degré ou à un autre, les hommes des effets corrupteurs et psychologiquement dégradants de leur inévitable asservissement politique ? (...) Il s'efforça de mener à bien cette mission en promouvant une version populaire de sa « solution individualiste ».<sup>58</sup>

La solution individualiste dont parle Melzer consiste à montrer les gouvernements établis comme illégitimes (comme le fait le *Contrat Social*) pour que les gens se replient sur leur famille, leurs amis, « dans l'isolement de la campagne »<sup>59</sup>. Il est à noter que, selon la thèse du commentateur, la doctrine politique ne peut pas être utilisée et mise en pratique pour rendre des gouvernements illégitimes légitimes. Cependant, elle conserve un « effet pratique » puisqu'elle entend conduire au mépris et au désintérêt politique en masse. La frontière entre théorie et pratique est ici floutée, puisque c'est en proclamant les raisons qui rendent les empires d'Europe illégitimes que Rousseau *déclenche* le mépris de la population. En disant, il fait – parce qu'il produit un effet qui change le contexte<sup>60</sup>. Cependant, cet effet est produit dans un but moral (préserver de la corruption et du vice), et non plus dans un but politique (rendre légitime le

---

<sup>57</sup> Certains commentateurs lisent le projet de constitution ou les considérations gouvernementales comme la tentative pour Rousseau de passer du côté de la pratique. Néanmoins, un Législateur est autre qu'un simple constitutionnaliste qui prescrit, puisque le Législateur agit pour persuader le peuple et l'orienter, lorsque le constitutionnaliste ne fait que donner son avis théorique ce qu'il faudrait faire.

<sup>58</sup> A. MELZER, *Rousseau, la bonté naturelle de l'homme*, op. cit., p. 452-453.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 454.

<sup>60</sup> Sur cette question de la parole comme action, on peut se référer à John Austin ou encore à J. SEARLE, « What is a speech act? », in M. BLACK (dir.), *Philosophy in America*, Ithaca, Cornell University Press, 1965, p. 221-239.

gouvernement) : Rousseau reste donc dans la pure théorie lorsqu'il envisage la politique, et passe du côté de la pratique lorsqu'il s'agit de morale<sup>61</sup>.

Si Melzer envisage une solution future, « ouverte », permise par le *Contrat Social*, il reste tout de même assez mitigé sur la portée de celle-ci puisqu'elle n'est censée concerner que deux ou trois États. Il existe une lecture plus radicale de cette solution « ouverte », notamment développée par Roger Masters. En effet, pour le commentateur, la doctrine politique peut être mise en pratique pour « soigner » un peuple (n'importe lequel, à quelques exceptions près ?<sup>62</sup>) à condition qu'un législateur bienveillant s'en charge :

L'examen de la science du législateur de Rousseau montre de manière concluante qu'il ne se contentait pas de formuler des principes abstraits de droit politique. Comme la surface sans frottements en mécanique, les principes de légitimité de Rousseau (symbolisés par le concept de volonté générale) ne peuvent jamais être pleinement réalisés en pratique. On ne peut les appliquer à la réalité politique que si l'on tient parfaitement compte des circonstances particulières de chaque société. Plutôt que d'abandonner ces questions d'application pratique en s'en remettant entièrement à la prudence de l'homme d'État individuel, Rousseau considérait qu'elles étaient nécessaires pour développer une science des conditions déterminant jusqu'où l'on peut s'approcher, dans une société donnée, pour satisfaire toutes les exigences du « droit strict ».<sup>63</sup>

Pour lui, l'ouvrage est en fait un mélange de deux modes d'écriture, l'un purement théorique et abstrait, et l'autre constitué de maximes pratiques. Ces maximes pratiques sont destinées à guider le destinataire de l'œuvre et à lui montrer quelle organisation politique convient mieux à quelle société spécifique (il s'intéresse au climat, à la taille de la population, etc.)<sup>64</sup>. Par conséquent, et selon cette thèse, le *Contrat Social* est une œuvre à la fois théorique et pratique et doit servir de « mode d'emploi » à un futur législateur. Ces maximes déterminent les altérations que doivent subir les principes stricts du droit politique (le pan théorique de sa doctrine) pour fonctionner. Masters prend l'exemple de la surface sans frottements : on postule d'une surface qu'elle est sans frottement à des fins théoriques, mais l'on sait pertinemment que le réel n'est jamais sans frottement. Il s'agit là d'une simplification méthodologique, scientifique<sup>65</sup>. La mise en pratique se heurte donc aux choses, qui peuvent demander une altération ou une adaptation des principes théoriques (sans pour autant les invalider) : le

---

<sup>61</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, op. cit., p. 43-44.

<sup>62</sup> R. MASTERS, *La philosophie politique de Rousseau*, op. cit., p. 360 sqq.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 463.

<sup>64</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Du Contrat Social*, op. cit., p. 79 sqq. et MASTERS, *La philosophie politique de Rousseau*, op. cit., p. 417 sqq.

<sup>65</sup> R. MASTERS, *La philosophie politique de Rousseau*, op. cit., p. 338.

commentateur parle alors de prudence, à rapprocher de la prudence aristotélicienne en tant qu'intelligence pratique, sur le contingent de l'action, par opposition au nécessaire de la science théorique<sup>66</sup>. Ce faisant, Masters postule que l'ouvrage politique est écrit dans le but d'être utilisé comme guide par un législateur futur, capable de redresser les institutions humaines par sa compréhension des maximes et de leur rapport à la pure théorie. Est alors impliqué l'existence d'un *génie* qui mettrait son intelligence au service du peuple et de l'État : c'est-à-dire un législateur au sens rousseauiste du terme, intellectuellement et moralement au-dessus des hommes et qui les guide vers le bien public (le bien de la communauté, sa conservation, son équilibre)<sup>67</sup>. Cette conception renvoie à la conception antique du sage qui voit ce que le reste de la population ne peut pas appréhender d'elle-même<sup>68</sup>.

La doctrine est ici lue de trois manières différentes : Althusser la voit comme une théorie sans portée pratique qui se perd dans la contradiction et la fiction, Philonenko comme le fait du passé (qui permet d'expliquer ces contradictions), Melzer comme une solution mitigée à un problème donné, et Masters comme une solution future permise par la prudence d'un génie au service de l'État. Admettons un instant, pour poursuivre dans notre argumentation, que Rousseau a bel et bien une ambition pratique lorsqu'il écrit le *Contrat Social*. Ainsi, s'il on suit les thèses de Masters et Melzer, le rapport qu'entretenait Rousseau à son projet est le suivant : le *Contrat Social* est prospectif, tourné vers l'action sur le réel. De quel type d'action se fait-il le défenseur ?

## **Section 2 : Le *Contrat Social*, un guide pratique vers un changement radical ou une apologie de l'inertie ?**

### **A. La focalisation sur le changement**

Une fois passée la question de la doctrine en elle-même et de ses potentielles contradictions, il s'agit de définir les actions que celle-ci promet (ou non). Sur ce point, les commentateurs se divisent en deux : Althusser et Masters pensent la société du *Contrat Social*

---

<sup>66</sup> A. JAULIN, « Sophia Phronesis », Séminaire du 6 février 2020 à l'Université Grenoble Alpes.

<sup>67</sup> R. MASTERS, *La philosophie politique de Rousseau*, op. cit., p. 358 sqq. Sur cette question, voir le lien entre le génie et le législateur développé par Léo Strauss dans « L'intention de Rousseau », in G. Genette, T. Todorov (dir.), *Pensée de Rousseau*, Paris, Le Seuil, 1984, p. 67-94 et *supra* Partie III, Section 1, sous-section A.

<sup>68</sup> M. FATTAL, *Théorie et pratique dans l'Antiquité*, Cours à l'Université Grenoble Alpes, 2021.

comme une rupture radicale avec le fait réel, et Masters la pense atteignable dans le futur. À l'inverse, Melzer et Philonenko pensent cette société comme un modèle sur le déclin, et qu'il s'agit de sauver (pour Melzer) ou de regretter (pour Philonenko) : ainsi, le traité fait selon eux l'apologie de la non-action politique.

Les premiers pensent que la doctrine expose une altération de l'organisation politique du tout au tout. En effet, Althusser comprend ce changement comme une régression sur le plan économique soutenue par la construction d'une idéologie définie comme une religion civile. Par suite, cette religion civile est elle-même soutenue et maintenue par la régression économique, censée prévenir le luxe et les inégalités et maintenir le peuple dans un rapport d'utilité aux choses<sup>69</sup>. Masters envisage lui aussi ce grand changement par l'application des « maximes de prudence » qui aident le législateur à trouver la meilleure structure politique en fonction des circonstances concrètes d'une société donnée. Pour lui, la figure du législateur rousseauiste emprunte à l'influence antique pour illustrer le rapport flexible de la théorie à la pratique : il compare le Législateur platonicien et le Législateur rousseauiste. L'un est un sage qui connaît l'indivisible nature des choses et est capable de faire des lois sages, alors que l'autre ne fait qu'obtenir le consentement volontaire des membres de la communauté en utilisant les opinions que le peuple tient pour vérités à ses fins<sup>70</sup>. Le Législateur platonicien est un sage : la légitimité de ses lois provient de la vérité de sa connaissance du monde et des choses. Le Législateur rousseauiste utilise la persuasion : la légitimité de ses lois découle du consentement du peuple, qu'il obtient en jouant sur leurs opinions, vraies ou non. Comme dit : « le Législateur ne pouvant employer ni la force ni le raisonnement, c'est une nécessité qu'il recoure à une autorité d'un autre ordre, qui puisse entraîner sans violence et persuader sans convaincre »<sup>71</sup>. Il utilise donc l'autorité divine pour donner à sa parole le poids suffisant pour être écoutée et respectée tel un dogme religieux : il se fait prophète pour mener à bien sa mission.

Une différence intéressante entre la lecture de Masters et celle d'Althusser réside dans leur compréhension de la manière dont est présenté le changement. En effet, le premier souligne l'utilisation de « maximes » destinées à un lecteur pouvant les mettre en pratique : l'ouvrage est donc « l'entrée » dans la pratique, il la déclenche. Le second, en revanche, souligne simplement le fait que Rousseau conceptualise la société politique légitime comme nécessitant

---

<sup>69</sup> L. ALTHUSSER, « Sur le Contrat Social », art. cit., p. 95.

<sup>70</sup> R. MASTERS, *La philosophie politique de Rousseau*, op. cit., p. 411 sqq.

<sup>71</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Du Contrat Social*, op. cit., p. 77.



un changement, il ne fait aucune mention d'un quelconque destinataire à qui incomberait la tâche de mettre quoi ce que soit en pratique. Il reste qu'Althusser comme Masters soulignent la tendance persuasive de ce changement, sur le plan théorique (fictionnel) ou sur le plan pratique (réel) selon le commentateur : le législateur doit orienter le peuple pour lui faire aimer le bien public, et lui faire accepter des règles qu'il n'aurait pas forcément jugées « bonnes » de lui-même. Pour ce faire, Althusser montre la nécessité d'une *réforme* morale permanente capable de restaurer la conscience morale individuelle et ainsi faire aimer le devoir à chacun :

On en trouve les moments essentiels dans la théorie des mœurs, de l'éducation et de la religion civile. Dans son principe cette tentative a pour fin de mettre en place les dispositifs pratiques d'une réforme morale permanente, destinée à annuler les effets des groupes sociaux d'intérêts qui ne cessent de surgir et d'agir dans la société. Il s'agit de défendre et de restaurer sans cesse la « pureté » de la conscience individuelle (donc de l'intérêt particulier qui est en soi l'intérêt général) dans une société où la guettent les effets pernicieux des groupes « particuliers ». <sup>72</sup>

Les mœurs sont une quatrième catégorie de lois à laquelle le Législateur « travaille en secret » <sup>73</sup> : elles cimentent la vie de chacun autour du respect du contrat et des devoirs qui en découlent. Ce faisant, l'individu ne se détourne pas de la communauté pour préférer appartenir à un groupe interne à celle-ci, et il ne fausse pas le calcul de la volonté générale. Elles servent aussi à détourner le citoyen d'un groupe plus grand que la communauté, telle qu'une religion transnationale par exemple. Rousseau souhaite limiter les effets « humanistes » des religions communes à plusieurs nations (telles que le Christianisme, par exemple) parce qu'elles diminuent le patriotisme et l'amour du peuple auquel l'individu appartient <sup>74</sup>. Néanmoins, Masters remarque la limite d'un tel mode d'action sur le plan logique :

La corruption morale qui permet à Rousseau de professer publiquement sa religion purement personnelle, signifie qu'il ne sera plus jamais possible de retourner au paganisme politiquement sain des anciens qui apparaît désormais « fondé sur l'erreur et sur le mensonge » révélés grâce à la découverte du « droit divin naturel ». <sup>75</sup>

Par sa prudence, le législateur doit tourner les hommes vers leur propre communauté en établissant une religion civile qui mette le patriotisme au centre de ses dogmes (ce que Masters nomme le « paganisme »). En parallèle, une régression économique doit favoriser l'autosuffisance de cette communauté et l'égalité des uns et des autres au sein de celle-ci. Or,

---

<sup>72</sup> L. ALTHUSSER, « Sur le Contrat Social », art. cit., p. 94.

<sup>73</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Du Contrat Social*, op. cit., p. 90.

<sup>74</sup> R. MASTERS, *La philosophie politique de Rousseau*, op. cit., p. 461-462.

<sup>75</sup> *Id.*

cette cité en vase clos (à la manière des cités antiques) ne saurait subsister une fois que la croyance d'un droit divin s'étend sur la terre<sup>76</sup> : si tous les hommes sont égaux au-delà des frontières étatiques par le fait d'une parole divine, alors les dogmes communautaires deviennent contestables et les hommes cessent d'y souscrire. Le plus grand problème de la religion civile, pour Masters, est le fait qu'on ne peut obliger quelqu'un à croire à des dogmes<sup>77</sup>. Ainsi, Althusser conçoit la doctrine politique comme un pur texte théorique qui décrit les principes politiques sans envergure pratique : toute description d'un changement ou d'une réforme est donc un stratagème fictionnel pour exposer les concepts du droit politique et peut donc s'écarter du réel. Dans tous les cas, la théorie reste circulaire. Masters reprend en partie sa critique, et montre qu'en effet, souscrire aux dogmes nécessaires à la mise en place de la religion civile nécessite toujours déjà le fait d'y vouloir souscrire, et pose problème sur le plan pratique cette fois. En fin de compte, la réforme ou la révolution proposée par l'auteur n'est possible que pour le peuple qui n'est pas déjà corrompu, et qui a encore une chance de croire à ces dogmes, dont la conscience morale est toujours pure. Mais, si le peuple n'est pas corrompu, dans ce cas-là à quoi bon réformer les institutions ?

## B. La faveur de l'inertie politique

À cette lecture promouvant l'action s'oppose une autre en faveur de l'inertie politique. Melzer rebondit sur le fait que l'action politique exposée dans le *Contrat Social* ne semble applicable qu'aux États non corrompus pour construire son interprétation. Si les institutions de l'ouvrage sont structurées pour des peuples non corrompus, leur but est alors la *prévention* de cette même corruption. Par conséquent, plutôt que d'argumenter en faveur d'une révolution ou d'une réforme de la société, Rousseau préfère garantir celle-ci de tout changement dans le but de préserver cet état de non corruption le plus longtemps possible :

Auparavant, Rousseau pouvait voir se profiler ce danger, et il pouvait voir également les remèdes éventuels, mais il voyait aussi que le peuple genevois, lui, ne pouvait pas le voir, dans la mesure où il manquait d'une compréhension adéquate du fondement de sa propre constitution républicaine.<sup>78</sup>

Pour le commentateur, la solution de Rousseau réside dans le fait de montrer aux Genevois les ressorts d'une bonne santé politique : il s'agit de leur donner une conception plus juste et plus

---

<sup>76</sup> Voir R. DERATHE, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, op. cit., p. 33 sqq. et p. 248 sqq.

<sup>77</sup> R. MASTERS, *La philosophie politique de Rousseau*, op. cit., p. 462.

<sup>78</sup> A. MELZER, *Rousseau, la bonté naturelle de l'homme*, op. cit., p. 446.

précise de leur corps souverain pour « écarter la passivité et la désunion »<sup>79</sup>. Rousseau cherche aussi à sauvegarder les mœurs simples, hors du luxe, notamment par la rédaction des deux *Discours* qui montrent en quoi le progrès est néfaste pour l'homme : ce deuxième aspect fait écho à la régression économique identifiée par Althusser, et qui promet un rapport d'utilité aux choses, hors de toute considération de faste et de richesse symbolique (luxe). Conformément à ce qui est avancé plus haut, la théorie politique doit être lue et mise en pratique par quelqu'un d'autre, ici le peuple souverain qui, en prenant connaissance de la doctrine, comprend les enjeux d'un corps politique actif et uni et *agit en conséquence*. Le mode d'action est différent de celui proposé par Masters parce qu'il ne requiert pas l'apparition d'un génie futur, il repose simplement sur la bonne compréhension des principes par les premiers intéressés : les membres du peuple eux-mêmes. La dimension commune aux deux interprétations implique que le lecteur, qu'il soit un génie législateur, ou membre de la République de Genève, ne soit pas dénaturé ou corrompu dans le but de comprendre en quoi ces principes sont bons et essentiels. Dans les deux cas, l'ouvrage s'adresse à des gens de conscience morale commune avec Rousseau, qui ne sont pas assez endigués dans le vice et les passions sociales pour être aveuglés par ces derniers.

Cette « mise en pratique » de la théorie vue comme un conservatisme radical se fonde sur une réfutation du caractère révolutionnaire ou réformiste de Rousseau :

Rousseau, comme Burke, éprouve un mépris pour la tendance typiquement progressiste à promouvoir le changement au nom des principes abstraits et universels, dans la mesure où « quand il est question d'établissements politiques, c'est le temps et le lieu qui décident tout ». (...) Les lois et les pratiques anciennes, ayant fait l'épreuve du temps, ont eu l'occasion de s'enraciner dans les habitudes et les croyances du peuple. Ainsi, « le moindre changement dans les coutumes, fût-il même avantageux à certains égards, tourne toujours au préjudice des mœurs. Car les coutumes sont la morale du peuple ; et dès qu'il cesse de les respecter, il n'a plus de règle que ses passions ».<sup>80</sup>

Similairement à ce qu'avancait déjà Masters, les principes politiques purement théoriques doivent être amendés par des considérations de prudence et de pratique : un système de gouvernement n'est jamais le meilleur *en soi* pour Rousseau, il est toujours le meilleur *dans une société donnée*, selon les caractéristiques historiques, géographiques, démographiques, sociales, etc. qui la constituent. Par conséquent, vouloir absolument toucher à ces caractéristiques pour les aligner sur la théorie détruit les fondations sociales (que sont les

---

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 447.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 431.

habitudes, les coutumes, les mœurs). Si ces habitudes, qui garantissent la cohésion sociale, disparaissent, alors chacun va se détourner des autres et laisser parler son propre intérêt au-dessus de celui du groupe. S'en suit un conflit d'intérêts particuliers qui met à mal la volonté générale (exprimant l'intérêt commun de la communauté)<sup>81</sup>. De ce fait, même si le changement envisagé devait permettre une meilleure constitution du corps politique, le fait de déstabiliser les mœurs complique le problème plus qu'il ne le résout, et accélère finalement la dénaturation sociale et l'individualisme corrompeur. Ainsi, le meilleur moyen de se garantir de la corruption est en fait de se garantir contre le changement, parce que tant que les habitudes sociales subsistent, la cohésion sociale garantit le peuple d'une dérive individualiste. Ces habitudes sociales consistent en fait en ce que Rousseau nomme la « religion civile » vue plus haut, puisqu'elles sont un système de croyances mettant le devoir et le bien-être de la communauté au centre des préoccupations individuelles : selon cette interprétation, la religion civile existe *toujours déjà* avant d'être mise à mal et abandonnée par le développement de la civilisation – il ne s'agit pas de quelque chose à *introduire*. Melzer prend donc le contrepied de Masters et Althusser sur ce point. La mise en pratique de la théorie est alors un freinage constant du changement plus qu'une véritable altération proactive de la situation. Selon cette lecture, Rousseau écrivain du *Contrat Social* se rapprocherait presque du Législateur, puisque c'est en persuadant les citoyens d'un pays de leur bonté et de leur force qu'il les maintient hors du vice. Rousseau serait en désaccord avec cette thèse, parce que pour lui, dire n'est pas faire, mais un lecteur qui comprend l'énonciation de vérités comme une action pourra faire se rapprochement<sup>82</sup>.

Althusser lit Rousseau comme un réformiste dont le mode d'action est inconcevable en pratique à cause d'une théorie mal formée. Masters le considère comme un révolutionnaire dont l'action politique suppose l'apparition d'un génie Législateur capable de rétablir une religion civile qui garantissent le respect des lois, de la volonté générale. Ces deux interprétations se heurtent au fait que la théorie rousseauiste semble avant tout considérer les peuples non corrompus dans le but de freiner la corruption plus que de rétablir une non corruption, comme le montre Melzer. Il est à noter que le dernier commentateur sur lequel nous nous appuyons

---

<sup>81</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Du Contrat Social*, *op. cit.*, p. 162 *sqq.*

<sup>82</sup> La philosophie du langage et de l'action permettent de pondérer cette question. Sur le lien entre parole et action, voir notamment J. AUSTIN, *Quand dire c'est faire*, Paris, Le Seuil, 1970.

pour notre analyse, Alexis Philonenko, ne prévoit pas de passage à la pratique puisque pour lui, les écrits philosophiques de Rousseau décrivent ce qui aurait pu être, pas ce qu'il faut faire.

## **Section 3 : Trois lectures différentes de l'aboutissement du *Contrat Social***

### A. L'altération possible du cours de l'histoire vers le meilleur

Nous avons envisagé le rapport des commentateurs à la doctrine ainsi que leurs interprétations des actions politiques à mener suite à cette doctrine. Il s'agit maintenant de s'intéresser aux conséquences prévues par Rousseau, en admettant la mise en pratique de sa théorie. En d'autres termes, comment prévoit-il le déroulement historique futur ? Les interprétations se découpent en trois, et procèdent du mode d'action envisagé ci-avant. D'abord, Masters pense l'altération de l'histoire comme possible *selon Rousseau*, et dont le dénouement serait un virage vers le meilleur – ce qui correspond à leur lecture proactive. Ensuite, Melzer pense que le cours de l'histoire peut être ralenti, mais qu'il aboutira tout de même *nécessairement* à la dénaturation de l'homme : il ne s'agit pas de bifurquer, mais plutôt de freiner. Enfin, Philonenko et Althusser n'admettent aucun changement sur l'histoire, soit parce qu'elle a déjà dévié de la trajectoire optimale pour l'homme, soit parce que la théorie est déconnectée du réel en tout point.

La première lecture pense l'altération du cours actuel de l'histoire vers un avenir meilleur possible : elle lit le *Contrat Social* et les autres ouvrages politiques comme prospectifs. S'ils sont mis en pratique, alors à l'avenir, les hommes pourraient accéder à cette utopie. Pour ce faire, Masters indique en quoi les réformes ou révolutions de Rousseau visent à défaire les circonstances contingentes qui ont mené les hommes à leur décadence dans le but d'établir un cadre politique légitime. Le but est donc de court-circuiter l'histoire vers le meilleur :

Dans le *Premier Discours*, Rousseau suggère une alliance entre le pouvoir politique et la science théorique, comme « remède » à la condition « vile, corrompue et malheureuse » des peuples. Cet écho de la pensée platonicienne, qui va à l'encontre de la croyance moderne que l'accès du peuple aux lumières est bénéfique est qu'un progrès illimité est possible, présuppose la distinction classique entre « connaissance » et « opinion ». Rousseau refuse d'admettre la possibilité d'une vraie sagesse, sauf celle qui vient d'un très petit nombre d'« âmes privilégiées » ; le grand nombre oriente sa vie en fonction

d'opinions publiques ou de préjugés qui sont de simples conventions dépourvues de vérité philosophiques<sup>83</sup>.

Comme dit, le recours aux dogmes de la religion civile permet d'introduire de nouvelles opinions publiques moralement saines capables de rétablir une condition inverse de la condition corrompue, actuelle des hommes. Par conséquent, dans l'idéal, l'application de cette doctrine permet d'inverser la tendance historique à la dénaturation et altérer le cours de l'histoire. En ce sens, et comme le dit Masters, Rousseau reprend à son compte l'enseignement de Platon qui réserve la connaissance vraie des choses au guide de l'État : chez Rousseau, ce guide doit utiliser son savoir pour orienter les opinions (c'est-à-dire, l'appréhension sensible, partielle des choses, hors des vérités éternelles qui constituent le savoir) des hommes vers un contenu moralement sain<sup>84</sup>. Les écrits politiques prospectifs de Rousseau, tels que le *Contrat Social*, le *Discours sur l'économie politique*, ou les écrits sur la Corse et la Pologne présentent donc des « remèdes » aux maux évoqués dans les deux *Discours*, celui sur les sciences et les arts et celui sur l'origine de l'inégalité. Puisque les deux *Discours* en question décrivent la succession des événements ayant mené à la dénaturation humaine<sup>85</sup> de manière *contingente*, ces écrits prospectifs formulent une histoire alternative, future, causée par le changement des circonstances dans lesquelles les hommes évoluent par l'introduction d'un nouveau rapport au monde des hommes via l'altération de leurs opinions. C'est encore plus visible chez Althusser, qui interprète le *Contrat Social* comme la suite immédiate du second *Discours*<sup>86</sup>. En effet, ayant abouti à l'état de guerre, Rousseau cherche un moyen d'en sortir de manière légitime et construit donc son ouvrage politique. Il s'agit dans tous les cas de sortir des conditions désavantageuses pour l'homme.

Néanmoins, Masters conclut son interprétation de l'intention de Rousseau en montrant que la mise en pratique de la doctrine est intenable pour une société déjà corrompue, déjà individualiste, déjà dénaturée. À moins d'un génie futur capable de mener à bien un tel revirement, Masters se rabat presque sur les mêmes lignes que Melzer, et pense plutôt que l'intérêt pratique des écrits politiques de Rousseau est tout au plus de freiner la corruption plutôt

---

<sup>83</sup> R. MASTERS, *La philosophie politique de Rousseau, op. cit.*, p. 293.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 411 *sqq.* Il est à noter que Rousseau fait directement référence au *Politique ou De la royauté* de Platon dans son développement sur le Législateur. Le roi, défini chez Platon comme celui qui commande aux sciences qui ont le pouvoir d'agir, est rapproché du Législateur rousseauiste qui commande à ceux qui veulent et mettent en mouvement le corps politique, en agissant sur leurs opinions. Sur ce point, voir PLATON, *Le Politique ou De la royauté*, trad. fr. Dacier et Grou, Chicoutimi, Les classiques des sciences sociales, 2002.

<sup>85</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, op. cit.*.

<sup>86</sup> L. ALTHUSSER, « Sur le Contrat Social », art. cit., p. 67.

que de véritablement altérer l'histoire<sup>87</sup>. Ici se montre le pessimisme politique de Rousseau, et qui pousse les commentateurs à revoir leurs interprétations à la baisse.

## B. Un ralentissement du cours nécessaire de l'histoire vers le pire

Puisque produire un changement historique s'avère impossible, une deuxième lecture propose de voir les conséquences de la doctrine politique de Rousseau comme un ralentissement du cours nécessaire de l'histoire vers le pire, plutôt qu'un tournant vers le meilleur. Melzer, qui donne à voir cette thèse, s'appuie sur le fatalisme politique de l'auteur pour soutenir cette lecture. En effet, pour l'auteur, l'institution politique a toujours tendance à dégénérer avec le temps. Rousseau donne deux raisons à cela : la tendance du pouvoir exécutif à prendre le pas sur le pouvoir législatif et à usurper le pouvoir souverain, et la tendance des membres du gouvernement à se doubler les uns les autres pour l'exercice du pouvoir exécutif qu'ils devaient exercer en corps<sup>88</sup>. Le premier cas montre en quoi la volonté particulière au corps gouvernant devient plus active que la volonté générale du corps entier. En conséquence, la communauté est désormais guidée par une volonté partielle, qui n'est pas constituée de toutes les volontés particulières, de tous les membres : les lois ne reflètent donc pas le peuple, mais le gouvernement. Il s'agit du problème des associations partielles déjà souligné par Althusser, et du fait qu'un groupe usurpe le pouvoir souverain en devenant *despote*. Le deuxième cas montre en quoi la volonté particulière de l'individu peut le mener à diriger l'État selon son intérêt particulier, et non plus selon la volonté générale et l'intérêt général qu'elle exprime. Il s'agit du fait, pour un gouvernement, d'usurper l'autorité royale et de gouverner « sans égards pour les lois et la justice », en *tyran*. Le frein décrit par Melzer permet donc d'endiguer ces deux situations en renforçant la vigueur du pouvoir souverain des peuples pour lesquels c'est encore possible, et en exposant aux membres du peuple le fait que l'exécutif doit être un serviteur du législatif et non l'inverse<sup>89</sup>. Cependant, comme toute constitution en corps politique est vouée à mourir, ces deux situations restent inéluctables et nécessaires :

La décadence *civilisée* est par nature irréversible. La corruption pourrait ne pas être irréversible si elle n'affectait que les institutions, et non la personnalité elle-même ; ou encore, si ne faisait défaut au caractère des hommes qu'une compassion ou une sensibilité qu'ils pourraient réapprendre. Mais aux yeux de Rousseau, la « décadence » est en son fond un affaiblissement et une débilitation de l'âme elle-même,

---

<sup>87</sup> R. MASTERS, *La philosophie politique de Rousseau*, op. cit., p. 293.

<sup>88</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Du Contrat Social*, op. cit., p. 122.

<sup>89</sup> A. MELZER, *Rousseau, la bonté naturelle de l'homme*, op. cit., p. 447.

elle est une perte de force psychique qui permet aux hommes de transcender leur égoïsme inné et de reconstituer leur âme grâce à ces idéaux ardues que sont la vertu et le bien public. Une fois que cette force d'âme a été perdue, les hommes n'ont plus aucun moyen de la retrouver.<sup>90</sup>

Pour Melzer, le véritable problème qui rend la corruption inéluctable est l'altération profonde de la personnalité de l'homme : il devient esclave de l'opinion d'autrui, des qualités extrinsèques, et il sombre dans le mode du paraître<sup>91</sup>. De ce fait, il devient forcément plus soumis à ses passions sociales et perd en « force », c'est-à-dire en moyen d'action pour faire le bien. La vertu, la capacité à vouloir le bien pour sa communauté politique (vertu politique) ou pour l'humanité au-delà de tout patriotisme (vertu morale) est dépendante de la capacité de l'homme à « transcender son égoïsme inné », c'est-à-dire à mettre en balance son intérêt et celui d'autrui d'une manière impartiale. Si ce mécanisme, qui est au centre de la volonté générale (faire le bien de tous, même au détriment de son bien personnel), disparaît, alors tout espoir de mettre en pratique la doctrine politique de l'auteur s'effondre. La mort des institutions précède avant tout de la décadence de l'homme inséré dans son système social. Ayant abouti à cette conclusion, Rousseau se détourne de la politique pour essayer de « sauver » l'homme, et s'attache ensuite à la morale. Melzer pense le repli de Rousseau sur les terres de l'éducation comme la tentative de résoudre la décadence directement dans l'homme et non plus par le social. C'est aussi la position de Philonenko, qui voit dans l'*Émile* une recherche d'un remède que Rousseau n'a pas trouvé en politique<sup>92</sup>.

### C. Une doctrine sans impact sur l'histoire

Philonenko et Althusser pensent finalement le traité politique comme un écrit théorique sans impact pratique et sans ambition de remaniement de l'histoire. Pour Philonenko, le *Contrat Social* est un échec qui devait régénérer l'homme et le soigner de ses maux, mais qui ne fait qu'accomplir une critique de l'homme en posant un contraste entre le normal (ce que l'homme aurait dû être) et le pathologique (ce que l'homme est devenu)<sup>93</sup>. Ce faisant, le traité politique n'est utile que pour le diagnostic de l'homme, et n'a pas d'application pratique, concrète : il ne

---

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 437-438.

<sup>91</sup> Sur le paraître, voir notamment P. BURGELIN, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, Paris, Vrin, 1973, p. 251 *sqq.*

<sup>92</sup> Cette interprétation est à tempérer en considérant que les deux œuvres, l'*Émile* et le *Contrat Social*, sont toutes deux sorties en 1762. De ce fait, elles procèdent d'un même effort plutôt que de deux efforts successifs et potentiellement contraires.

<sup>93</sup> A. PHILONENKO, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, vol. III : *Apothéose et désespoir*, *op. cit.*, p. 82.



cherche pas à changer le système social ou les institutions. Ainsi, la doctrine n'a pas d'impact sur l'histoire parce qu'elle échoue à trouver une solution tangible au problème de la corruption humaine :

L'*Émile* est une retraite sur des lignes que Rousseau croit plus solides, mais qui s'effondreront à leur tour. Si on ne peut réformer la société, il semble à première vue qu'on puisse élever un enfant, de telle sorte qu'il se garde du vice, qu'on puisse faire de lui un sauvage fait pour habiter les villes. Mais le point à relever est le rétrécissement des lignes stratégiques. De la société, on passe à l'*Émile*, et d'*Émile*, Rousseau viendra à ne parler que de soi. Telle est la fondation à la fois logique et existentielle de l'apothéose du désespoir. Car enfin, ayant partout échoué, il sera bien permis de demander au médecin du monde s'il a su au moins se soigner lui-même.<sup>94</sup>

Pour le commentateur, il s'agit pour le médecin de « se soigner lui-même » : la philosophie de Rousseau se construit donc comme une « dialectique entre la tragédie et la comédie »<sup>95</sup> ; « une apothéose du désespoir »<sup>96</sup>. Le philosophe désespère de ne pouvoir sauver le genre humain (désespoir, tragédie), mais il peut se sauver lui-même en s'isolant des autres et atteindre la sagesse et la plénitude par une recherche de la vérité (apothéose, comédie). La solution ultime face à l'échec de sa doctrine et son inapplicabilité est donc de se retourner sur lui-même pour accéder au bonheur personnel, existentiel. Cette interprétation fait écho à celle que Melzer isole au sein du *Contrat Social*, et qui entend détourner les gens de la politique pour rendre le bonheur possible même au sein d'un régime corrompu et illégitime – avec une différence notable, néanmoins, puisque Rousseau se tourne vers la *solitude* presque totale, et non pas vers l'amitié et la communauté de cœur, comme le prévoyait Melzer. Rechercher le sens de cette solitude permet aussi de faire le lien avec la critique d'Althusser : le philosophe se réfugie dans la fiction pour faire aboutir sa pensée. Comme le montrent les *Rêveries*, les écrits de Rousseau lui permettent de vivre et de revivre des expériences en faisant naître certaines images à son esprit<sup>97</sup>. Il se relit lui-même pour revivre un souvenir, par exemple : ce faisant, ses mots accèdent à une portée pratique puisqu'ils causent un changement tangible dans le réel. Cette portée n'est néanmoins plus politique.

En somme, quel est le statut du *Contrat Social* et des concepts qu'il développe ? Cet ouvrage entend-il avoir une influence sur la politique réelle, ou cherche-t-il simplement à

---

<sup>94</sup> *Id.*

<sup>95</sup> A. PHILONENKO, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, vol. III : *Apothéose et désespoir*, *op. cit.*, p. 8.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>97</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Rêveries du promeneur solitaire*, Paris, Librairie Générale Française, 2001, p. 50.

découvrir et exposer les enjeux théoriques qui sous-tendraient toute bonne politique ? Ces quatre commentateurs donnent à voir plusieurs lectures et nous permettent de trancher cette question. Rappelons les principales pistes de chacun : Althusser lie cet ouvrage comme la tentative ratée de conceptualiser l'association politique légitime et en exposer les principes théoriques. Elle n'a pas d'influence dans la pratique, ne tente pas de changer quoi que ce soit au monde réel, et se permet donc tous les écarts au réel pour aboutir. Philonenko reprend cette conclusion, mais la donne comme « voulue » par Rousseau, prévue par lui : toute réforme est impossible parce que la théorie a été construite en vue d'établir un diagnostic de l'homme, et non en vue de remédier à sa condition, il s'agit donc d'une histoire alternative. Cette lecture permet de dissoudre les potentiels problèmes de rapport au réel évoqués par Althusser. Contrairement à ces deux premiers auteurs, Masters et Melzer envisagent une dimension prospective et concluent chacun de leur côté. Masters comprend les ouvrages politiques de Rousseau comme une tentative de formuler une théorie du droit strict et d'y adjoindre des maximes en vue de sa mise en pratique par un génie futur qui deviendrait Législateur. Melzer montre en quoi Rousseau pensait certains territoires comme encore capables de résister un temps au vice, permettant ainsi de mettre en pratique la doctrine telle que l'a rédigé l'auteur, même si ses effets ne seront jamais que temporaires. Si la théorie politique de Rousseau était cohérente, Melzer aurait le dessus sur les autres commentateurs. Néanmoins, et comme le souligne Althusser, la description de la société légitime donnée par Rousseau n'est possible qu'en injectant des concepts qui « nient le réel », c'est-à-dire qui sont fictionnels. Le Législateur est une figure fictive introduite pour tenter de réduire le dernier décalage et donner une cause à l'uniformisation des citoyens par la religion civile, mais qui ignore la doctrine anthropologique de l'auteur en postulant l'apparition d'un être parfait quasi-divin. Rousseau est conscient de ce problème lorsqu'il introduit cette figure, puisqu'il le montre en être divin qui agirait différemment de ce que prévoit la nature humaine. Ce premier axe de réflexion nous permet de développer l'hypothèse selon laquelle le Législateur, tout comme le reste de l'ouvrage politique de Rousseau, est un écrit théorique sans lien avec le réel, ainsi qu'anhistorique qui ne décrit pas une réalité pratique, mais qui cherche plutôt à mettre au jour les principes inhérents à toute société politique légitime et sûre. Rousseau utilise la figure fictionnelle et irréalisable du Législateur pour tenter de faire fonctionner ses concepts sur le plan théorique et c'est pourquoi Althusser peut lui reprocher son écart au fonctionnement réel du monde. Dans la réalité non fictionnelle, cet usage permet d'exposer un élément essentiel de la constitution en corps de la communauté. Quel est cet élément ?

Ce point est exploré dans le deuxième axe de ce travail, ci-après. En effet, ayant établi la nécessité du Législateur dans la cohérence du traité politique, il s'agit maintenant d'expliquer ce qui constitue, pour Rousseau, une communauté : il s'agit maintenant de s'attarder sur cette définition en soi. Que le Législateur nous apprend-t-il sur la notion de peuple, de communauté assemblée, de membres contractant ensemble ? En somme, quel est le but de son entreprise, vers quoi s'oriente son action ? Notre deuxième hypothèse formule une réponse possible à cette question : la sollicitation du Législateur permet à Rousseau de placer la concorde et l'identité commune au sein de ce qui caractérise les membres de la société. Pour s'engager dans cette question, nous devons recourir à un chapitre spécifique de l'œuvre, celui du « Droit de vie et de mort »<sup>98</sup>. La raison à cela est la suivante : pour bien comprendre l'union des citoyens sous une identité commune, il est nécessaire de bien distinguer l'unanimité nécessaire à la contraction du pacte social, et l'union nécessaire à l'émergence de la volonté générale. L'analyse dudit chapitre nous semble un point d'entrée parfait dans cet axe de lecture, puisqu'il illustre la notion d'unanimité à l'œuvre dans le pacte social de manière flagrante. Une fois cette notion expliquée, nous pourrions la mettre en balance avec celle de généralité et exposer en quoi consiste l'identité commune à laquelle nous référons lorsque nous parlons du but de l'action du Législateur.

---

<sup>98</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Du Contrat Social*, *op. cit.*, Livre II, chap. 5 : « Du droit de vie et de mort », p. 69 *sqq.*

## **Partie II**

# **L'homogénéité des citoyens comme condition de la constitution en corps politique légitime**

## **Section 1 : Généralité *versus* unanimité, la définition de la Volonté Générale et son rapport au Législateur**

Souvenons-nous de l'analogie sollicitée en introduction, et qui comparait la communauté politique à une symphonie. Imaginons un instant que, parmi les musiciens de l'orchestre, l'un d'entre eux refuse de jouer de son instrument et, au lieu de cela, propose de jouer aux échecs. Ce faisant, l'homme va contre la volonté de la communauté. En refusant son rôle, il rend la symphonie impossible (puisqu'elle ne peut pas exister si tous les instruments ne sont pas présents). En se détournant de son devoir de citoyen, il met donc en danger tous les autres. En un mot, il enfreint la loi de sa société (ici, la symphonie). En réponse, les autres musiciens et le chef d'orchestre peuvent notamment exclure l'individu. Le but de la société, ce faisant, est de rétablir l'unanimité au sein de la communauté. Dans l'exemple, cela signifie que tous les membres du groupe doivent être impliqués dans la symphonie. Pour autant, cela ne signifie pas que tous les membres du groupe doivent avoir le même rôle : tous ne jouent pas du même instrument de musique, par exemple. De ce fait, les citoyens sont à la fois différents (un violoniste, un chanteur, un pianiste, etc.) et identiques (tous sont là pour performer la symphonie). Dans la théorie politique de Rousseau, cette idée de différence et d'identité des citoyens se retrouve dans la typologie de la Loi. En effet, il classe les Lois selon les différents points de vue qu'elles permettent : le Souverain par rapport à l'État (lois fondamentales ou politiques), chaque membre par rapport au corps entier (lois civiles), chaque membre par rapport à la Loi (lois criminelles)<sup>99</sup>. Il apparaît alors que le pacte social ne figure pas dans cette liste : il n'est pas une loi, il n'est pas issu de l'action de la Volonté Générale. Le pacte social est la condition de possibilité des lois : c'est une fois que les membres se sont associés entre eux dans un rapport d'obligation mutuelle et totale que peut émerger le concept de Volonté Générale. La Volonté générale, comme nous l'avons exposé en introduction, est définie comme la somme des petites différences des volontés particulières concernant un objet commun à tout le corps politique<sup>100</sup>. Ce concept use donc de la différence entre les citoyens pour exister. À l'inverse, le pacte social rejette cette différence : tous les citoyens sont obligés mutuellement sans exception<sup>101</sup>. Puisque le pacte social est la condition de possibilité de l'émergence de la Volonté Générale, alors l'unanimité exprimée par le pacte est préalable à la différence entre

---

<sup>99</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Du Contrat Social, op. cit.*, Livre II, chap. 12 : « Division des Lois », p. 89.

<sup>100</sup> *Ibid.*, Livre II, chap. 3 : « Si la volonté générale peut errer », p. 65.

<sup>101</sup> *Ibid.*, Livre I, chap. 6 : « Du pacte social », p. 52.

citoyens exprimée par la Volonté Générale. Il existe donc chez Rousseau une distinction conceptuelle entre unanimité et généralité. Cette distinction est importante pour comprendre à quel niveau le Législateur agit : il est absent lors de l'exposition des termes du pacte social. Le premier livre du *Contrat Social* ne fait pas référence à ce personnage pour faire fonctionner le concept de pacte. *A contrario*, le Législateur est indissociable du concept de Volonté Générale. Le Législateur agit donc seulement sur le deuxième concept, et pas sur le premier. Établir la distinction entre les deux nous permet donc de mettre au jour les frontières de l'action et de l'importance du Législateur dans la théorie politique de Rousseau. Pour ce faire, nous développons dans un premier temps les enjeux de l'unanimité en prenant pour appui l'analyse de Bruno Bernardi concernant les bornes du pouvoir souverain. L'unanimité est ensuite distinguée dans un second temps de la généralité, notamment illustrée dans ce travail à l'aide d'un article de Sir Francis Galton<sup>102</sup>. L'opposition entre unanimité et majorité telle que dénoncée par certains commentateurs<sup>103</sup> est ensuite réfutée, et permet notamment d'écarter le terme de « majorité » qui donne une fausse image de la doctrine rousseauiste. Ce détour définitionnel est un prérequis pour comprendre l'homogénéité anthropologique entre citoyens comme condition pour l'avènement du corps politique légitime. Cette idée d'homogénéité est développée dans la deuxième section de cette partie.

#### A. « Du Droit de Vie ou de Mort » comme expression de l'unanimité dans le *Contrat Social*

Pour comprendre le concept d'unanimité tel que décrit dans le *Contrat Social* de Rousseau, rien de mieux que de prendre pour appui le cas où un citoyen brise l'unanimité en se soustrayant à l'obligation mutuelle du pacte social. Ce cas est décrit dans le chapitre « Du droit de vie ou de mort » du traité politique. Traité par nombre de commentateurs, nous choisissons d'en exposer les enjeux en sollicitant deux d'entre eux : Jean-Paul Paccioni et Bruno Bernardi. L'analyse comparée de ces deux commentateurs entre eux et avec le texte de Rousseau nous permet de mettre au jour l'enjeu politique soulevé par Rousseau dans ce texte : celui de la portée

---

<sup>102</sup> F. GALTON, « Vox Populi », *Nature*, vol. 75, n°1949, 1907, p. 450-451.

<sup>103</sup> Sur ce point, voir notamment B. MANIN, « Volonté générale ou délibération ? Esquisse d'une théorie de la délibération politique », *Le Débat*, n°33, 1985, p. 72-94 ou G. BACOT, « Jean-Jacques Rousseau et la procédure législative », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, vol. 15, n°1, 2002, p. 45-61.

du pouvoir exécutif dans un jeu d'échelles entre le général de la souveraineté et le particulier du citoyen. Nous apportons ainsi une définition possible de la sanction du criminel chez Rousseau comme un acte du pouvoir exécutif prévu dans la loi et visant à *soigner* le corps social par l'extraction de tout corps étranger néfaste pour la société, c'est-à-dire tout individu refusant l'obligation mutuelle, et donc le contrat social. Cette extraction intervient pour garantir l'unanimité des membres du corps politique face au contrat : est ainsi exposé le fait que tout membre qui ne partage pas la vision unanime sur l'association de chacun avec tous doit être écarté.

Commençons par indiquer qu'une lecture de ce chapitre juge Rousseau contradictoire, et ce pour plusieurs raisons. D'abord, la thèse défendue par Rousseau ici est dite en contradiction avec les autres *thèses politiques* de l'auteur : alors que son ouvrage est sensé rétablir l'indépendance de chacun vis-à-vis d'autrui au sein de la société, ce chapitre justifie la soumission à une raison d'État qui impose *le sacrifice* aux citoyens (concernant la peine de mort appliquée aux criminels ou la sentence de mort donnée aux défenseurs de la patrie)<sup>104</sup>. Ainsi, le citoyen devient soumis au jugement du Prince, c'est-à-dire au jugement d'un petit groupe d'individus, voire d'un individu unique en charge du pouvoir exécutif (le gouvernement). Cette critique prend sa source dans le passage suivant :

Le citoyen n'est plus juge du péril auquel la loi veut qu'il s'expose, et quand le Prince lui a dit, il est expédient à l'État que tu meures, il doit mourir ; puisque ce n'est qu'à cette condition qu'il a vécu en sûreté jusqu'alors, et que sa vie n'est plus seulement un bienfait de la nature, mais un don conditionnel de l'État.<sup>105</sup>

Ici, une rupture semble se formuler entre le législatif et l'exécutif. Les citoyens associés en corps exercent le pouvoir souverain qui énonce sa volonté, la volonté générale, dont émanent les lois auxquelles sont soumis tous les membres de manière égale<sup>106</sup>. La généralité des lois ainsi permise (puisque'elle soumet tout le monde, donc concerne tout le monde) maintient le bien commun au centre des préoccupations du corps social : aucun intérêt particulier n'est privilégié et c'est l'intérêt du corps social qui donne le rythme via la volonté générale.

---

<sup>104</sup> J.-P. PACCIONI, « “Du droit de vie et de mort”, liberté et appropriation de soi dans la politique de Rousseau », *Les Études Philosophiques*, n°3, 1993, p. 359 et B. BERNARDI, « Le droit de vie et de mort selon Rousseau, une question mal posée ? », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 37, n°1, 2003, note 1, p. 89.

<sup>105</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, op. cit., livre II, chap. 5 : « Du droit de vie et de mort », p. 70.

<sup>106</sup> *Ibid.*, livre II, chap. 6 : « De la loi », p. 72.

Néanmoins, si cette volonté unique et qui concerne tout individu appartenant à la société civile est contrebalancée, voire niée, par la volonté en corps de quelques-uns (ou d'un seul) alors le bien commun n'est plus garanti : des intérêts particuliers sont favorisés et l'égalité devant la loi est rompue<sup>107</sup>. C'est ainsi que promouvoir la volonté du corps exécutif aux dépens de la volonté générale du peuple souverain peut formuler une contradiction aux principes précédemment établis par Rousseau dans l'ouvrage. Ensuite, un deuxième argument émerge en faveur de la lecture « contradictoire ». Nous remarquons que le poids plus important donné à la volonté du corps exécutif est justifié par le besoin de *sûreté* de chacun des membres : Rousseau semble donner un but de protection des individus à la formation de la société par le contrat social. Ce dernier point peut pousser à rapprocher Rousseau de Hobbes et montrer que la sûreté permise par la société civile est finalement plus importante que la liberté de chacun. La sûreté s'oppose de fait à la liberté, puisqu'il s'agit de se soumettre à un petit groupe pour se conserver – c'est la lecture de Robert Derathé, aux yeux de Bernardi<sup>108</sup>. Une conséquence de cette idée émerge alors : si Rousseau pose que la sûreté ne peut être défendue que par le sacrifice de la liberté au sein de la société civile, il crée une contradiction avec son *anthropologie*. Expliquons. L'auteur implique ici que la vie de chaque individu est « un don conditionnel de l'État » : l'homme ne peut exister sans l'État et doit sa vie à celui-ci. De ce fait, l'organisation sociale prend la place de la nature concernant la vie de l'homme. Quelles conséquences ? L'homme naturellement centré sur sa propre conservation<sup>109</sup> ne doit plus obéir à la nature pour exister, mais à la loi de l'État. Plus encore, la loi de l'État fonctionne de manière identique à la loi de la nature (la loi de la nécessité) puisqu'elle ne peut être transgressée : toute transgression fait cesser l'existence de l'individu. Ainsi, l'individu doit obéir lorsque l'État lui demande de se sacrifier pour la société, et doit répondre de ses actes par une peine lorsqu'il n'obéit pas. Or, si la loi de l'État n'est pas le fruit du pouvoir souverain, mais bien le fait du pouvoir exécutif (de quelques-uns), alors la vie de chaque citoyen se trouve régie par la volonté de qui est extérieur à lui-même, et dont il ne fait pas partie : c'est ce que Rousseau nomme l'aliénation, et qui transforme l'homme en esclave, détruisant sa liberté et son caractère d'homme<sup>110</sup> et les citoyens

---

<sup>107</sup> *Ibid.*, livre III, chap. 1 : « Du Gouvernement en général », p. 95-96. Pour comprendre ce point, il faut rappeler que chez Rousseau, le bien commun est un alliage entre égalité et liberté qui permet d'asseoir la justice. En effet, tout individu est indépendant de tous les autres parce que soumis de manière égale à la communauté par le pacte. Si l'égalité est perdue, alors la liberté l'est aussi puisque certains, en favorisant leur propre intérêt, soumettent les autres à leur volonté individuelle.

<sup>108</sup> B. BERNARDI, « Le droit de vie et de mort selon Rousseau, une question mal posée ? », art. cit., p. 99.

<sup>109</sup> Pour une analyse de la conservation de soi : J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), Paris, Flammarion, 2008, p. 56. Elle est évoquée en surface dans le *Contrat social* mais ses principes n'y sont pas réexaminés.

<sup>110</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, op. cit., livre I, chap. 4 : « De l'esclavage », p. 46 sqq.



deviennent véritablement esclaves du pouvoir exécutif. Cette lecture, qui montre ce chapitre comme une grande contradiction avec le reste de l'œuvre rousseauiste, est mise à mal par deux commentateurs, Paccioni et Bernardi. Les deux réévaluent la notion de « sacrifice » invoquée par les détracteurs de Rousseau et recadrent la notion de sûreté. Nous sollicitons leurs thèses pour éclairer notre propos.

La notion de « sacrifice » d'abord, doit être mise en lien avec la finalité attribuée au traité social :

Le traité social a pour fin la conservation des contractants. Qui veut la fin veut aussi les moyens, et ces moyens sont inséparables de quelques risques, mêmes de quelques pertes. Qui veut conserver sa vie aux dépens des autres doit la donner aussi pour eux quand il faut.<sup>111</sup>

C'est par ce chemin que débute l'analyse de Paccioni qui entend démêler le raisonnement logique entamé par ce passage. Pour s'écarter de la notion de sacrifice adoptée par certains commentateurs, il questionne le sens de la « conservation des contractants »<sup>112</sup>. Pour lui, la fin du contrat social posée comme « la conservation des contractants » précise la définition donnée par le premier livre du traité parce qu'elle montre le lien entre la forme du pacte et son fond. Chacun, en s'associant à tous les autres sans dépendre d'eux (la forme prescrite par le contrat social) place la volonté qu'il a de se conserver soi-même à côté de celle des autres pour faire émerger la volonté générale. Le but du contrat social est implicitement contenu dans sa forme, puisque la volonté générale qui tend à la conservation du corps social s'appuie sur la volonté de chacun, toujours orientée vers la conservation de soi<sup>113</sup>. Le fond du contrat (son but) est donc bien cette dernière. Paccioni précise ensuite le pont qu'il vient de faire entre la conservation de soi et le pacte social au moyen de la volonté générale pour écarter le terme de « sacrifice ». Il indique en effet que, conformément à ce que dit Rousseau ici, la « vie [de chacun] n'est plus seulement un bienfait de la nature, mais un don conditionnel de l'État ». En d'autres termes, la vie de l'individu repose sur la capacité du corps social à suivre la volonté générale. Celle-ci permet de garantir la conservation de chacun en regroupant toutes les volontés de conservation de soi, comme dit plus haut, c'est-à-dire en regroupant les forces de chaque individu à pourvoir à sa propre conservation<sup>114</sup>. La volonté générale permet donc de faire en groupe ce que

---

<sup>111</sup> *Ibid.*, livre II, chap. 5 : « Du droit de vie et de mort », p. 70.

<sup>112</sup> J.-P. PACCIONI, « “Du droit de vie et de mort”, liberté et appropriation de soi dans la politique de Rousseau », art. cit., p. 360-361.

<sup>113</sup> *Id.*

<sup>114</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, op. cit., livre I, chap. 6 : « Du pacte social », p. 51-52.

l'individu ne peut plus faire seul parce que les forces lui manquent<sup>115</sup> : l'homme devient une unité fractionnaire qui trouve sa valeur dans son rapport au corps social<sup>116</sup>. Le commentateur pousse le raisonnement jusqu'au bout et indique que cette force se trouve au fondement de la liberté :

En tant qu'elle est la manifestation d'un principe actif, la liberté est liée à la tension de l'individu vers sa prospérité. Mais l'individu, *en étendant trop ses forces*, risque l'épuisement et l'aliénation. C'est ce qui est arrivé à l'homme moderne, qui a perdu sa liberté en s'égarant au-delà de lui-même. Par conséquent, l'affirmation de la liberté semble atteindre son optimum dans la simple recherche de la conservation de soi.<sup>117</sup>

Concentrer ses forces permet de se conserver soi-même, et se disperser pousse à perdre des forces, c'est-à-dire la capacité à se conserver soi-même. En recouvrant ses forces, l'individu parvient à satisfaire sa propre conservation : c'est le mécanisme à l'œuvre quand ce même individu s'inclut dans la communauté qui l'englobe. Par conséquent, l'individu qui expose sa vie pour protéger la communauté « ne peut travailler pour autrui sans travailler aussi pour soi »<sup>118</sup> puisque sa propre conservation est désormais liée à la conservation du corps social. Il ne s'agit donc pas d'un sacrifice puisque le but du fait de risquer sa vie pour le corps social est bien la conservation de soi. Mais, que veut dire « risquer sa vie » pour le corps social ? C'est ici que l'approche de Bernardi s'insère pour écarter complètement la notion de sacrifice. Se référant au manuscrit R16 de Rousseau, il montre en quoi la distinction entre danger, risque, et péril s'y trouvant permet d'éclairer le chapitre ici traité. Il indique d'abord que le « péril » est un danger se rapportant spécifiquement à la personne, c'est-à-dire à l'être de l'individu et pas seulement à ses possessions. Il touche le « salut » de l'individu, « ce qui importe » à l'homme : son intérêt, la conservation de soi (comme vu plus haut)<sup>119</sup>. Quand l'homme prend un risque, il s'expose à un danger qui tient à sa personne de manière consciente (il connaît le danger encouru) et volontaire (il pourrait ne pas s'exposer, mais choisit de le faire). Parce que cette situation est *volontaire et consciente*, elle engage un espoir d'en réchapper : en effet, la volonté individuelle ne veut jamais contre la conservation de soi et elle ne mènera jamais l'homme vers une mort certaine en connaissance de cause. *Exposer* sa vie pour le corps social ne signifie donc

---

<sup>115</sup> J.-P. PACCIONI, « “Du droit de vie et de mort”, liberté et appropriation de soi dans la politique de Rousseau », art. cit., p. 364.

<sup>116</sup> *Id.* « L'homme civil produit par le *Contrat social* n'est "qu'une unité fractionnaire qui tient au dénominateur et dont la valeur est dans son rapport avec l'entier qu'est le corps social" ».

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 362.

<sup>118</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, op. cit., livre II, chap. 4 : « Des bornes du pouvoir Souverain », p. 66.

<sup>119</sup> B. BERNARDI, « Le droit de vie et de mort selon Rousseau, une question mal posée ? », art. cit., p. 92-94.

pas l'abandonner dans la mort (en *disposer*), et c'est en cela qu'il ne s'agit pas d'un sacrifice<sup>120</sup>. Voilà le premier point écarté.

Sur la notion de sûreté, ensuite. Bernardi indique, grâce à ce rapprochement avec les notions de danger, de risque, et de péril, qu'exposer sa vie permet de respecter la finalité du pacte social. Cette démarche d'exposition est volontaire et consciente : garantir sa sûreté implique d'exercer sa liberté (puisque si la démarche est volontaire, elle n'est pas contrainte). Par conséquent, sûreté et liberté sont interdépendantes dans la définition de la conservation de soi chez Rousseau et la sûreté seule ne suffit pas<sup>121</sup>. Ce point peut être précisé grâce à Paccioni :

L'auteur du *Contrat social* va alors jusqu'à dénoncer la simple recherche de la tranquillité et de la sécurité dans l'institution d'une république : « On vit tranquille aussi dans les cachots ; en est-ce assez pour s'y trouver bien ? ». (...) Dans cette argumentation, la recherche de la liberté s'oppose bien à celle de la simple sécurité. Mais il faut noter que la liberté est alors défendue par rapport à la fin naturelle qu'elle permet de réaliser : la prospérité. En ce sens, recherche de la liberté et recherche de la sécurité ne se situent pas nécessairement sur des terrains contradictoires. Dans les deux cas, ce qui est fondamentalement en jeu c'est la puissance, la vie. L'homme ne doit pas se contenter de préserver sa propre sécurité, si de cette manière il n'est conduit qu'à s'amputer de sa puissance et à dépérir dans la tranquillité. Il doit chercher à donner à sa vie le maximum de plénitude, et cela n'est possible que s'il n'est pas abusivement contraint.<sup>122</sup>

Comme Bernardi, il montre que la liberté ne s'oppose pas à la sécurité (la sûreté). La sûreté n'implique pas la prospérité parce que cette dernière ne peut être atteinte que grâce à la liberté – c'est-à-dire grâce à l'usage de nos forces, de notre puissance d'agir<sup>123</sup>. Il existe donc un lien entre la liberté et la prospérité (le bien-être). Pour le commentateur, ce lien se trouve expliqué dans l'*Émile* au moyen de la proportion entre désirs et facultés, entre volonté et puissance<sup>124</sup>. Si l'homme veut plus qu'il ne peut faire, il se trouve dispersé et s'aliène lui-même. Si l'homme n'exerce pas sa puissance, il « dépérit dans la tranquillité ». Ainsi, il s'agit de trouver un équilibre entre la volonté et la puissance pour prospérer : il faut que la liberté individuelle soit sauvegardée et qu'elle reste centrée sur l'individu et ses facultés pour qu'il ne sombre pas dans l'un ou l'autre des extrêmes ci-dessus. L'enjeu fondamental de la critique est alors de montrer que le pacte social n'a pas pour principe d'aliéner les citoyens pour leur sûreté, mais de les émanciper des uns des autres (tout en les obligeant au groupe) pour leur prospérité. Le droit de

---

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>122</sup> J.-P. PACCIONI, « "Du droit de vie et de mort", liberté et appropriation de soi dans la politique de Rousseau », art. cit., p. 365.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 361. Comme dit : « Notre liberté réside dans notre capacité à nous autodéterminer, mais cette autodétermination est finalisée par la recherche de notre bien-être ».

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 362. Nous explorons ce point *supra* Partie II, Section 2.

vie et de mort (soit pour les défenseurs de la communauté, soit pour les criminels qui désobéissent) sert donc à garantir cette prospérité.

Le pacte social orbite donc bel et bien autour du concept de liberté, définie comme non contrainte vis-à-vis d'un autre individu ou groupe d'individu. Pour être respecté par les membres du corps social, le pouvoir exécutif peut se référer au droit de vie ou de mort comme exposition à des risques pour garantir l'objectif du pacte social, risque qui concerne soit la défense de la communauté face à une menace extérieure, soit la mise à mort d'un criminel qui menace la communauté depuis l'intérieur. Pourquoi est-ce cette mesure qui est introduite par Rousseau pour sauvegarder le pacte social en cas de menace (intérieure ou extérieure) ? Pour comprendre, il se réfère au chapitre de la « Division des Lois », où Rousseau qualifie les lois criminelles comme étant « moins une espèce particulière de lois, que la sanction de toutes les autres »<sup>125</sup>. Le criminel par son acte de désobéissance exprime le fait qu'il se détourne de l'obligation mutuelle dictée par l'association politique en refusant de suivre une Loi, quelle qu'elle soit. Il se soustrait ainsi à la relation mutuelle entre les membres de la société puisqu'il montre ainsi que les autres sont soumis à tous, mais pas lui. Il s'exclut alors du pacte social. Similairement, la menace extérieure produit le même effet que le criminel : elle bouleverse l'association politique et pousse chacun à se désolidariser des autres membres pour préférer sa propre conservation à la conservation commune<sup>126</sup>. Les citoyens s'excluent alors du pacte social.

Cette idée peut être éclairée par les développements de Bernardi à ce sujet. Pour lui, trois de points de vue émergent dans l'œuvre de Rousseau, et il s'agit ici d'en vérifier la compatibilité. Le point de vue anthropologique indique que la conservation de soi est au centre des préoccupations de l'homme. Le point de vue de l'économie politique rousseauiste pose la conservation des contractants comme la fin de l'association politique. Enfin, le point de vue du *Contrat social* propose d'examiner les questions de souveraineté et de la constitution de l'État par rapport à ses membres. Ici, « il s'agit de vérifier la compatibilité des deux premiers avec le troisième »<sup>127</sup>. Lorsque l'il croise ces trois principes avec la définition de « risque » donnée plus

---

<sup>125</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, op. cit., livre II, chap. 12 : « Division des Lois », p. 89.

<sup>126</sup> La désertion en temps de guerre est un bon exemple de ce phénomène : en cas de crise majeure, chacun est plus préoccupé par sa propre conservation, au mépris de la conservation des autres citoyens. La désertion consiste alors à fuir le devoir de protection de sa patrie pour favoriser sa propre protection, au péril du pays dont on se détourne.

<sup>127</sup> B. BERNARDI, « Le droit de vie et de mort selon Rousseau, une question mal posée ? », art. cit., p. 95.

haut, le commentateur montre le nœud du problème : l'individu doit reconnaître sa volonté dans la volonté générale, sinon il ne prend pas part au pouvoir souverain et, dans le même temps, il doit laisser l'application de cette volonté à un autre (le pouvoir exécutif)<sup>128</sup>. En d'autres termes, l'individu veut exposer sa vie pour la conserver et cette idée participe à l'élaboration de la volonté générale, mais l'individu n'est pas maître de décider quand et où il devra effectivement exposer sa vie pour la communauté (et donc pour lui-même). Cet argument fonctionne pour caractériser le défenseur de la patrie (évoqué durant le premier tiers du chapitre, selon Bernardi) mais aussi le condamné à mort, parce qu'il obéit à la même logique. En effet, si le défenseur de la patrie accepte d'exposer sa vie pour la défense commune *toutes les fois que ce sera nécessaire*, le condamné à mort est soumis à la même condition. S'il devient une menace qu'il est nécessaire de faire disparaître pour la conservation du corps social (et donc de ses membres), alors il doit se soumettre à cette « même logique »<sup>129</sup>. Néanmoins, cette idée donne lieu à un double déplacement : le défenseur de la patrie est exposé pour écarter un danger *extérieur* à la société, alors que le condamné à mort *est* le danger. Par conséquent, sa conservation n'est plus compatible avec celle du corps social, mais il reste soumis à ses règles. Bernardi conclut aux conditions apparemment contradictoires de cette situation : l'individu doit être inclus dans la volonté générale pour être soumis à la loi, mais sa volonté et ses actes sont incompatibles avec la volonté générale (c'est pourquoi il est condamné à mort)<sup>130</sup>. Cette contradiction apparente s'explique dans les termes suivants : pour les contractants, le risque de s'exposer pour défendre la communauté est un risque à venir alors que la jouissance de leur nouvelle force est immédiatement présente. Le corps social, lui, doit se conserver pour conserver ses membres. Il est en première ligne si le danger survient : il entretient un rapport immédiat avec tout danger. De cela, Bernardi montre que lorsque les contractants s'associent au moyen du contrat social, la volonté générale adopte un point de vue intemporel (parce qu'elle statue sur le général) mais qui réfère à un objet « possible, à venir ». Lorsque un danger survient effectivement, de « possible » on passe à « certain, immédiatement présent ». De ce fait, la question de savoir si l'on veut risquer sa vie n'est plus d'actualité et est remplacée par la question de savoir *comment* la vie des citoyens doit être exposée pour annihiler le danger avec le minimum de risque. Du législatif qui indique que « si risque il y a, le corps social veut exposer ses citoyens pour garantir

---

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 105. Comme dit : « Cette double différence se reflète dans les conditions paradoxales de la peine de mort. Pour qu'il soit légitime que le particulier s'y expose, il faut qu'il soit membre du corps politique. Pour qu'il soit possible de la lui appliquer, il faut qu'il en soit exclu ».

sa survie », on passe à l'exécutif, qui met en application de manière particulière la loi. La différence temporelle permet donc de passer de la volonté générale au Prince et toute contradiction disparaît. Le commentateur montre que le Souverain n'a pas le droit de vie et de mort sur les citoyens. Cependant, son devoir de les conserver passe par sa propre conservation<sup>131</sup>. Quand les citoyens contractent et mettent en commun leurs forces pour se conserver, ils mettent en commun le devoir qu'ils ont de s'exposer pour se conserver. Cette perspective est envisagée comme « à venir » par les contractants (par la volonté générale). Lorsqu'elle se manifeste de manière effective par un danger immédiat, le Souverain peut exiger la prise de risque de certains pour la défense commune. Cette mise en application est l'œuvre de l'exécutif. Appliquée à la peine contre un criminel, il s'agit de défendre la patrie en *interne* (vis-à-vis d'un particulier) et pas en *externe* (vis-à-vis d'un État ennemi). La situation reste la même, et Bernardi conclut donc que le rapport au condamné est un rapport guerrier : il est tué en tant qu'ennemi qui représente un danger pour la conservation du corps social<sup>132</sup>.

Le terme de « rapport guerrier » renseigne sur le caractère de menace de la mise à mal interne des lois en vigueur par le criminel, le désobéissant. En explorant cet angle du chapitre (plus que celui du défenseur de la patrie), nous parvenons à comprendre l'enjeu majeur attaché au contrat social : celui de l'unanimité. En effet, cette désobéissance est impossible à concilier avec le corps social. La communauté est donc obligée de déclarer la guerre à qui ne respecte pas les engagements du pacte, pour anéantir la contestation. En contestant les lois qui visent à conserver la société et ses membres, le désobéissant pose qu'il est contre cette conservation. C'est en cela qu'il devient une menace. Si Paccioni n'adopte pas la perspective du rapport guerrier<sup>133</sup>, son article permet néanmoins d'apporter, au niveau anthropologique, la justification du fait que l'unanimité est la base inébranlable de l'association politique. Il complète ainsi l'explication donnée par Bernardi. Pour Paccioni, l'homme naturel n'est pas concevable hors de la nature parce que c'est cet ordre qui définit ses capacités et ses forces. À l'identique, l'homme civil n'est pas concevable hors de l'État parce que c'est la volonté générale qui définit

---

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 103. C'est en cela que Rousseau ne parle pas de la punition en tant que telle (dans un registre pénal) mais seulement en tant que réponse guerrière, pour Bernardi.

<sup>133</sup> Pour Paccioni, lorsque l'individu va à l'encontre de la volonté générale, c'est qu'il se trompe et voudrait diriger ses forces vers un objet qui ne lui permet pas de conserver le corps social (et donc lui-même) de manière optimale. Il doit donc, pour Paccioni, se soumettre à la volonté générale pour rester libre : la liberté n'existe que pour mener l'individu vers la prospérité, s'il veut contre cette prospérité alors il s'aliène (comme vu plus haut), et il faut donc qu'il se soumette pour rester libre. Paccioni, par cette interprétation, ne pense pas le passage du législatif à l'exécutif, et ne permet pas d'expliquer clairement le lien entre le Souverain et le Prince concernant le problème de la punition du criminel, ou de son statut de menace pour le corps social. Le recours à la thèse de Bernardi permet d'expliquer ce passage plus clairement.

ses capacités et ses forces en le recentrant sur lui-même. Ainsi, l'homme est toujours inclus dans un système et doit donc s'y *conformer*. S'il s'écarte du système (en allant contre la nature ou en s'écartant de la volonté générale), il détruit l'équilibre et menace le tout d'instabilité. Ainsi, la liberté doit être dirigée selon le besoin du corps entier pour ne pas causer de déséquilibre, et l'État accomplit cette direction en répondant par la sanction à celui qui s'éloigne du but posé par le contrat social. La sanction contre le désobéissant est donc exercée pour permettre à la vie de s'épanouir :

Cependant, la liberté civile ouvre à la liberté morale [c'est-à-dire obéir à la loi que l'on se donne] en nous obligeant à nous recentrer. Elle réalise donc un progrès par rapport à la liberté naturelle, car elle nous oblige à nous maîtriser, « à consulter notre raison avant d'écouter nos penchants ». L'homme à l'état de nature, conformément aux analyses de l'*Émile*, n'est pas sur la voie du bonheur et de la liberté : au lieu d'atteindre un équilibre qui permette l'expression du principe actif qu'il est, il reste stupide et borné. Il n'y a pourtant que la liberté morale qui accomplisse pleinement notre liberté en nous rendant maître de nous-mêmes, mais elle n'a pas à être analysée précisément par le *Contrat social*, qui ne fait que déterminer les conditions de la liberté politique.<sup>134</sup>

La réalisation politique et morale de l'homme ne peut se faire que si l'homme atteint liberté et sûreté (prospérité, donc). Il n'est pas possible de faire émerger la volonté générale si tous les membres ne sont pas libres vis-à-vis des autres, et « rendus maîtres d'eux-mêmes ». La liberté politique est pour Paccioni la première étape vers la liberté morale, condition de possibilité de cette dernière. Toute personne entravant la liberté politique (en désobéissant aux lois – et donc au pacte) est donc à écarter du corps social, parce qu'elle met à mal la capacité des hommes à devenir maîtres d'eux-mêmes et à exprimer leur volonté pour faire émerger la volonté générale. Cette mise en perspective à l'aide des articles de Paccioni et Bernardi permet de comprendre que la réponse à une menace interne ou externe relève du rapport guerrier, parce qu'elle déstabilise l'association politique ainsi que son but : la conservation de tous et de chacun, ainsi que l'accession de chacun à la liberté politique et par suite, à la liberté morale essentielle à l'homme civil. La stratégie de survie du corps social est donc la même que la stratégie de survie de l'individu à l'état de nature : il s'agit d'éviter ce qui peut lui nuire, en l'écartant de soi<sup>135</sup>. Il existe donc une analogie entre corps social et corps individuel<sup>136</sup>.

---

<sup>134</sup> J.-P. PACCIONI, « “Du droit de vie et de mort”, liberté et appropriation de soi dans la politique de Rousseau », art. cit., p. 369.

<sup>135</sup> Sur cette question, voir J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit.

<sup>136</sup> Voir *supra* Partie III, Section 1, sous-section A.

En somme, l'analyse du chapitre « Du droit de vie et de mort » du *Contrat social* de Rousseau permet de mettre en lumière le caractère problématique de l'agencement des échelles de volonté et puissance au sein de sa théorie politique. L'analyse des lectures de Jean-Paul Paccioni et Bruno Bernardi écarte de fait certaines interprétations, comme la notion de sûreté aux dépens de la liberté ou celle de sacrifice pour la communauté. Ensuite, l'analyse et le croisement des deux lectures quant aux questions d'articulation entre conservation de soi et souveraineté ou de temporalité permet de mettre au jour deux définitions différentes de la punition chez Rousseau, qui répondent à deux logiques. Paccioni préfère penser la punition comme un moyen pour le Souverain de poser un cadre qui incite l'individu à s'orienter vers la prospérité et à accéder à la liberté morale. La peine se veut alors une dissuasion qui pousse l'homme à se recentrer sur lui-même. Bernardi évalue la peine sous l'angle du pouvoir souverain et montre que les conditions de possibilité de celle-ci dépendent du droit de guerre et pas du droit pénal. De cela découle un déplacement problématique puisque le condamné, pour l'être, doit être inclus et exclus du corps social : mais en réalité, c'est le pouvoir exécutif s'extériorise pour traiter les crimes qui menacent le corps social. Ce faisant, le rôle de ce chapitre est de sauvegarder la stabilité de l'association entre les citoyens : peu importe les lois qui sont transgressées, c'est le fait de transgresser la loi et de renier l'association mutuelle et totale entre tous qui est puni. L'unanimité est donc le prérequis au fonctionnement du système de la loi (de la volonté générale) chez Rousseau parce que les désobéissants, en remettant en cause l'association politique, contribuent à détourner les bons citoyens du bien commun et répandent la corruption comme une maladie, promouvant ainsi l'apparition d'associations partielles<sup>137</sup> (entre citoyens ou par le biais du Prince) qui ne permettent plus d'exprimer la volonté générale (alors recouverte par des volontés particulières). Lorsque la communauté décide, par voix de l'exécutif, de se séparer d'un membre problématique pour sa conservation, elle met ainsi un terme à une divergence d'idées avant que celle-ci ne puisse se répandre plus loin dans la sphère sociale. Puisque les membres de la société, en communiquant, teintent leurs propres intérêts des intérêts d'autrui et aboutissent alors à la création de petits groupes d'intérêts au sein du grand qu'est la communauté, il est nécessaire à la formation sociale de se séparer ce qui est jugé « pathologique » avant que son influence n'*infecte* d'autres membres. L'unanimité est alors une composante essentielle de la santé du corps politique : si les citoyens ont des

---

<sup>137</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, op. cit., livre II, chap. 3 : « Si la volonté générale peut errer », p. 64.



volontés et des intérêts divergents de ceux de la communauté, ils garantissent donc la destruction du projet politique.

## B. Majorité et Volonté Générale : une « somme des petites différences »

Comme dit ci-avant, la distinction entre le pacte social et la volonté générale (la loi) est évidente quand sont examinées les conditions relatives à chacun. Le pacte social (l'association) requiert l'unanimité parfaite de tous les contractants, sous peine de voir son but détruit ou détourné. Néanmoins, une fois tous les citoyens d'accord pour mettre en commun leurs forces, leurs biens, etc., le corps collectif doit se mettre en mouvement. Le pacte social définit le but, et la volonté générale expose les moyens mis en œuvre pour atteindre ce but. Du « quoi », nous passons au « comment ». La réponse à « comment le corps social doit-il se conserver pour prospérer ? » donne lieu à des différences : la volonté générale table sur ces différences pour exister. C'est pour cela qu'elle est définie par Rousseau comme « la somme des petites différences »<sup>138</sup> entre les individus. Or, ce passage de l'unanimité à autre chose pose problème pour certains commentateurs : la légitimité de la volonté générale apparaît comme « moindre » par rapport à la légitimité de l'unanimité. Il semblerait que ce glissement soit dû à un problème pratique plus qu'à une véritable prise de position théorique. C'est notamment ce que défend Bernard Manin, qui objecte à Rousseau de vouloir transformer l'unanimité en majorité pour faciliter la proclamation des lois, qui n'aurait jamais lieu si l'unanimité était toujours nécessaire, selon lui. Nous nous positionnons contre cette thèse, que nous réfutons plus bas. Pour nous, le passage de l'unanimité à la généralité (et pas à la majorité) prend tout son sens lorsque le Législateur est inclus dans l'analyse de la volonté générale.

Pour faire ce cheminement théorique, il est nécessaire d'exposer le concept de volonté générale plus clairement pour montrer en quoi ce passage de l'unanimité à la généralité n'est pas une contradiction. Nous choisissons, pour simplifier cet exposé, d'illustrer cette question avec un article paru dans *Nature* au début du XXe siècle et rédigé par un précurseur en matière de psychologie et d'intelligence collective (ou intelligence des foules) : Sir Francis Galton.

---

<sup>138</sup> *Id.*

Nous réaffirmons ensuite la portée des thèses de Rousseau concernant la Volonté Générale en discutant les objections éventuelles, et notamment celles formulées par Bernard Manin<sup>139</sup>. Le texte de Galton, pourtant à première vue très éloigné de notre sujet, expose très brièvement et très précisément une illustration possible de ce que Rousseau nomme la Volonté Générale, ainsi que ce qui la relie au Législateur à proprement dit. Cette « mise en pratique »<sup>140</sup> passe par quatre axes majeurs qui permettent de conclure au fait suivant : la Volonté Générale résulte d'une différence *quantitative* entre les individus (et non une différence *qualitative*, qui romprait l'unanimité requise) dont le fonctionnement est permis par la figure du Législateur. Pour résumer trivialement, l'article propose, à l'occasion d'une foire au bétail, d'examiner la capacité de chacun à estimer correctement le poids d'un animal. Lors d'une compétition impliquant la foule, celui qui estime correctement le poids d'un bœuf alors montré au public « une fois abattu et préparé »<sup>141</sup> gagnera un prix. Pour participer, chacun doit inscrire son nom, son adresse, et l'estimation qu'il propose sur une carte numérotée avant de la remettre à un juge. Durant le vote, aucune concertation ni aucune influence extérieure (comme un discours de la part d'un organisateur, ou l'utilisation de procédés persuasifs) n'a lieu. Galton rassemble ainsi les 787 différentes réponses et les compare à l'aide d'une loi normale mathématique pouvant être figurée par une intégrale gaussienne. Ce calcul lui permet d'examiner le degré de précision de la foule, c'est-à-dire de toutes les réponses individuelles mises bout à bout. L'estimation centrale, celle faite par le plus de personnes, devient alors la majorité autour de laquelle les estimations minoritaires orbitent. Cette estimation est de 1207 livres, quand le poids effectif de la bête après préparation est de 1198 livres. Après examen, Galton conclut que la « voix du peuple » possède une marge d'erreur de 0,8% (médiane). Au contraire, une personne prise au hasard dans la foule pour estimer ce poids aurait en moyenne une marge d'erreur entre +2,4% et -3,7% (écart-types). Pour lui, ce résultat illustre la supériorité du vote démocratique par rapport à des méthodes de tirage au sort ou des méthodes ne mettant pas en balance une multitude d'avis *quantitativement* différents.

Plusieurs éléments ressortent de cette analyse. Pour sa mise en lien avec Rousseau, nous nous focalisons sur quatre points. D'abord, chaque individu possède un intérêt individuel à bien répondre : il gagne un prix. De ce fait, il a tout intérêt personnel à faire du mieux qu'il peut pour

---

<sup>139</sup> B. MANIN, « Volonté générale ou délibération ? Esquisse d'une théorie de la délibération politique », art. cit.

<sup>140</sup> Nous utilisons le terme de « mise en pratique » pour décrire l'expérience de Galton parce que celle-ci analyse des comportements réels de personnes, et part de la « pratique » des individus par opposition à la spéculation théorique pure. Néanmoins, il ne s'agit pas de la mise en pratique du *Contrat Social* au sens strict ni de la preuve de la portée pratique de ce dernier.

<sup>141</sup> F. GALTON, « Vox Populi », art. cit., p. 450.

satisfaire à l'exigence de l'épreuve : il existe un accord de principe avec le déroulement de l'événement, tous ceux qui participent suivent les règles prescrites pour le bon déroulement de l'épreuve. Pour reprendre la métaphore évoquée en introduction de ce mémoire, tous sont d'accord pour jouer dans l'orchestre, et le débat porte sur ce qu'ils vont jouer, le type de morceau, pas sur le fait qu'ils vont jouer. Ici est manifeste l'unanimité préalable et requise pour le fonctionnement du principe de volonté générale. Il est à noter que Galton écarte de son échantillon plusieurs cartons illisibles ou sans rapport, ce qui fait écho à la manière dont Rousseau expose l'enjeu d'unanimité dans le chapitre « Du droit de vie et de mort » en excluant toute personne qui ne suit pas l'association (comme nous l'avons exposé ci-avant). Ensuite, le deuxième point à mettre en évidence est le fait que l'épreuve demande une observation de chacun concernant un objet commun à tous. L'épreuve ne pourrait avoir lieu si une personne A estimait le poids du bœuf, une personne B estimait la couleur d'un ours, une personne C la taille d'une girafe, etc. Tous se focalisent sur un objet commun à tous, et qui sert l'intérêt de chacun (il rapporte un prix à qui gagne l'épreuve) : le poids de l'animal une fois ce dernier préparé. De plus, le poids de l'animal n'est pas conditionné par l'existence des estimations de chacun, il existe réellement comme objet à part entière, et peut ainsi être confronté à chaque observation : il existe un poids « correct », « effectif » auquel comparer les estimations. Il s'agit du bien commun auquel doit tendre la volonté générale. Le troisième élément à prendre en compte est le fait que chaque estimation est personnelle, sans concertation, sans influence extérieure de la part d'un quelconque orateur ou procédé persuasif. Chacun utilise sa propre perception pour donner une opinion qui lui appartient entièrement. Chaque estimation est séparée concrètement et existe indépendamment de toutes les autres (sur de petits cartons). Toutes ont alors un impact équivalent sur l'estimation de groupe, puisque tous les cartons ont la même valeur. Il n'y a donc pas d'association partielle qui fait pencher la balance de manière déséquilibrée vers une opinion spécifique. Enfin, le dernier point concerne le travail de calcul et de synthèse de ces estimations en une estimation « centrale » qui vaut comme voix de la majorité pour Galton. Cette estimation est celle qui est donnée par le plus de personnes, au sommet de la courbe en cloche répartissant les différentes valeurs obtenues (la médiane). Ce calcul est effectué par une personne tierce, une personne extérieure aux estimations, une personne qui ne fait qu'observer, sans voter, sans influencer, sans prendre parti. Par conséquent, selon Galton, l'estimation de la « voix du peuple » nécessite seulement une tendance générale, et non une unanimité, pour exister.

Ces différents aspects correspondent parfaitement à ce que Rousseau décrit dans le *Contrat Social*. En effet, le fonctionnement de la Volonté Générale reprend ces quatre points.

Tout d'abord, chaque individu possède un intérêt personnel à bien répondre : comme formulé dans le pacte social, la conservation de tous implique la conservation de chacun – c'est ce pour quoi les individus s'assemblent au départ. Par conséquent, servir le groupe en cherchant à formuler au mieux la volonté générale sert à tous, et donc à soi. C'est ce que nous avons exposé dans la sous-partie précédente, nous ne revenons donc pas sur ce point.

Ensuite, un deuxième point : la Volonté Générale concerne évidemment tout le monde, puisqu'elle porte sur la conservation du groupe. Elle qualifie donc un objet général, dont l'intérêt est manifeste pour tous les membres de la collectivité. La Volonté Générale cherche donc à exposer la meilleure manière de conserver la collectivité : il s'agit du bien commun. Rousseau met l'accent sur le caractère général de l'objet étudié par la loi : il ne peut en aucun cas être particulier, ou n'intéresser que quelques citoyens. Si tel était le cas, les hommes seraient incapables de faire une estimation correcte de la volonté générale, et ce pour la raison suivante : la part du peuple intéressée par l'objet formera une volonté qui sera teintée d'un intérêt particulier qui l'opposera à l'autre partie du peuple. Le peuple alors divisé en lui-même, ne pourra faire intervenir aucun arbitre pour statuer sur le contenu véritable de la volonté générale, qui sera alors recouverte par les volontés particulières de chaque groupe<sup>142</sup>. Ce bien commun existe même si personne ne formule la volonté générale, il existe en dehors des décisions politiques comme chose objective (non soumise au jugement subjectif des individus qui constituent le groupe) – comme c'est le cas du poids de l'animal<sup>143</sup>. C'est en cela que Rousseau explique que la Volonté Générale est toujours droite, et seulement cachée par les volontés individuelles lorsque les citoyens se détournent du bien commun<sup>144</sup>. Ce deuxième point pourrait donner lieu à deux objections différentes. D'abord, il serait pertinent de dire que l'exemple de Galton a l'allure d'une compétition entre les individus, plus qu'une association de coopération, et que cette différence détruit tout parallèle avec le *Contrat Social*. Notre réponse est la suivante : une compétition implique une situation de mise en rivalité de plusieurs personnes entre elles, et où le score de chacun dépend du score des autres. Si tout le monde répond de manière erronée mais qu'une personne est plus proche du but, alors elle gagne en se positionnant au-dessus des autres. Ici, ce n'est pas le cas, puisque si tout le monde répond de

---

<sup>142</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, op. cit., livre II, chap. 4 : « Des bornes du pouvoir Souverain », p. 67.

<sup>143</sup> Ce point est à relier au sentiment inné de Justice et de vertu que nous développons plus bas. Une fois perçu ou connu, le bien est immédiatement aimé : il existe donc en soi, et n'est pas un bien relatif soumis à la subjectivité de chacun. Voir *supra* Partie II, Section 2, sous-section B.

<sup>144</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, op. cit., livre II, chap. 1 : « Que la souveraineté est inaliénable », p. 62.

manière incorrecte, qu'il soit proche ou loin de la réponse, il ne gagne pas le prix. Par conséquent, l'obtention de la récompense ne dépend pas du degré d'erreur des estimations des autres. Il n'y a donc pas de comparaison à autrui durant « l'épreuve » qui puisse se transformer en rapport de force et d'intérêts divergents. Ensuite, il s'agirait de dire aussi que cette récompense étant remise à une seule personne et pas à tout le groupe, l'objet n'est pas « général » au même titre que ce qui est présenté dans le *Contrat Social* concernant les lois. Nous observons que si la récompense était promise à tous au lieu d'une seule personne, les méthodes de calcul et les estimations ne changeraient pas. Le rapprochement avec Galton serait difficile s'il s'agissait d'illustrer le *Contrat Social* dans son ensemble, mais pour la seule illustration du calcul de la volonté générale, ce détail n'a pas d'incidence. De plus, l'objet est toujours utile à tous les citoyens, même s'il ne revient qu'à un seul, les conséquences divergeant du traité politique se trouverait après la fin de l'épreuve et non pendant celle-ci<sup>145</sup>.

Un troisième point reprend le fait que la réponse de chaque personne à « quelle est la volonté générale ? » est personnelle, non influencée par autrui, par un groupe ou par un rapport de force quelconque. Rousseau l'expose en mettant en garde contre les associations partielles, c'est-à-dire le phénomène qui conduit les citoyens à s'allier en petits groupes au sein de la société pour faire valoir une volonté commune à ce petit groupe. Cet agencement en petits groupes rompt l'égalité entre les volontés individuelles puisqu'il plonge des groupes inégaux en taille dans un rapport de force<sup>146</sup>. Dans l'exemple donné par Galton, c'est comme si certains cartons comptaient pour deux, trois, ou quatre, alors que d'autres comptent pour 0,5 ou 0,2, etc. Pour s'en prémunir, Rousseau propose d'isoler les citoyens les uns des autres pendant les délibérations<sup>147</sup>.

Enfin, le dernier point de comparaison entre Rousseau et Galton pose que la volonté générale doit être mise au jour, « calculée » par une personne tierce, qui n'a pas d'intérêt dans le groupe, et qui ne fait pas partie de l'association. C'est ce que Rousseau nomme le Législateur, chargé de retranscrire la volonté générale pour la faire Loi<sup>148</sup>. Il est à noter que chez Rousseau,

---

<sup>145</sup> Nous entendons par là que les disparités d'intérêt deviendraient manifestes après l'épreuve et ne permettraient pas la construction d'un système politique tel que décrit par Rousseau : le don de la récompense à un seul donnerait des privilèges nominatifs, que refuse Rousseau. Par contre, étant donné que chacun a toujours un intérêt propre à bien répondre, et ce sans rivalité, l'illustration du fonctionnement de la volonté générale (et pas du système entier) est toujours possible avec cet exemple.

<sup>146</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social ou Principes du droit politique, op. cit.*, livre II, chap. 3 : « Si la volonté générale peut errer », p. 64.

<sup>147</sup> *Id.*

<sup>148</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social ou Principes du droit politique, op. cit.*, livre II, chap. 7 : « Du Législateur », p. 74.

le Législateur est décrit comme une personne qui sait « persuader sans convaincre » : ce point pourrait donc mettre à mal le point précédent. Il doit être compris en rapport avec la définition du bien commun : si le bien commun est doté d'une réalité objective, le Législateur est celui qui, pour Rousseau, fournit aux citoyens la capacité de reconnaître ce bien en le donnant à voir. Il se différencie de l'association partielle dans la mesure où celle-ci s'érige en défense de son intérêt particulier, et non du bien commun (sinon elle ne serait pas une association partielle). Nous y reviendrons<sup>149</sup>.

Mettre bout à bout ces éléments permet de dégager la conclusion suivante : la Volonté Générale ne s'appuie pas sur l'unanimité, mais sur l'égalité de tous face à une situation, une question commune, et la liberté de chacun quant à la réponse qu'il apporte à la question « qu'est-ce que la volonté générale selon vous, concernant tel ou tel aspect commun à tous ? ». De ceci, il ressort que la Volonté générale est un *calcul* de l'intégrale des volontés particulières concernant « la volonté du groupe sur un objet commun », et figuré dans le traité politique par l'action du Législateur chargé de retranscrire la loi (la volonté générale calculée).

Pour certains commentateurs, cette définition de la Volonté Générale se heurte à des obstacles théoriques infranchissables. Bernard Manin, dans un article qui retrace notamment les évolutions du concept d'accord unanime dans le cadre politique, relève plusieurs incohérences dans la théorie de la Volonté Générale chez Rousseau. En premier lieu, seule l'unanimité a valeur de légitimité dans sa théorie politique, parce que l'obligation politique est fondée sur l'obligation à la volonté générale, c'est-à-dire à soi-même<sup>150</sup>. Or, il arrive que tous les citoyens ne soient pas d'accord (comme nous venons de l'illustrer par l'exemple de Galton) : pour lui, c'est la « majorité » qui l'emporte donc sur la « minorité », celle-ci s'étant trompée en donnant ce qu'elle *croyait* être la volonté générale. Pour Manin, il existe donc un glissement du principe légitime d'unanimité vers le principe non légitime de majorité chez Rousseau. La majorité se veut plus pratique pour les décisions, sinon le corps social ne pourrait jamais se mettre en mouvement à moins d'une unanimité parfaite entre tous, peu probable sur le long terme. Sa conclusion est la suivante : soit toutes les volontés individuelles sont d'accord entre elles et il existe une unanimité, soit il existe une majorité et une minorité, et l'obligation

---

<sup>149</sup> Voir *supra* Partie II, Sections 2 et 3.

<sup>150</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, op. cit., livre I, chap. 6 : « Du pacte social », p. 51 *sqq.*

politique n'est alors plus démocratique ou légitime, parce qu'elle aliène le petit nombre au grand. Pour lui, il devient nécessaire que tous les citoyens soient homogènes pour que l'obligation politique pensée par Rousseau ait un sens, mais en promouvant cela, l'individu sera réduit au statut d'entité impersonnelle<sup>151</sup>. Cette solution n'est donc pas appropriée. Rattaché à l'article de Galton, ce point signifie que tous ceux dont l'estimation s'écarte de la valeur médiane sont opprimés par le groupe dit majoritaire, quand bien même la majorité aurait raison. Il n'existe pas de liberté pour la minorité s'étant « trompée », qui doit maintenant suivre des lois avec lesquelles elle n'est pas d'accord : elle obéit donc à quelqu'un d'autre qu'elle-même.

Cette conception de la volonté générale ignore plusieurs aspects de l'œuvre de Rousseau. D'abord, Manin indique que le fonctionnement de la majorité chez Rousseau serait analogue à celui de l'utilitarisme benthamien par exemple, où le bien du plus grand nombre rend acceptable (légitime ?) le sacrifice du bien de quelques-uns. Ce n'est pas ce que dit Rousseau. La volonté générale n'est pas la réponse à « quel est le moyen de satisfaire l'intérêt particulier de plus de 50% de la population ? ». La volonté générale est la réponse à la question « quel est le moyen de satisfaire l'intérêt de la communauté et sa conservation, selon vous ? »<sup>152</sup>. Ce faisant, le citoyen doit lui-même faire l'effort de mettre en perspective son intérêt particulier avec l'intérêt général, parce qu'il sait que la satisfaction de l'intérêt général permettra *in fine* la satisfaction de son intérêt particulier : sa prospérité. Il accepte donc de faire partie du tout qui oblige, et de soumettre sa volonté au calcul qui fait émerger la volonté générale et qui tend vers le bien commun (pas son intérêt particulier). C'est alors que l'erreur d'un seul ne peut pas rompre la légitimité de l'association, parce que la Volonté générale sait se prémunir de l'erreur. Comme dans l'article de Galton, c'est la répartition autour de la médiane qui compte comme point de repère pour la volonté générale<sup>153</sup>. L'erreur d'une personne n'a alors pas d'impact sur la médiane : si tout le monde aboutit à des estimations proches, et qu'une seule personne fait une estimation délirante (soit trop grande, soit trop petite), la médiane et la courbe gaussienne resteront identiques. Cette idée est notamment expliquée par Alexis Philonenko :

---

<sup>151</sup> Manin sollicite Bentham pour illustrer ce propos. B. MANIN, « Volonté générale ou délibération ? Esquisse d'une théorie de la délibération politique », art. cit., p. 77.

<sup>152</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, op. cit., livre IV, chap. 1 : « Que la volonté générale est indestructible », p. 141.

<sup>153</sup> Cette thèse s'oppose donc à ce que comprend Émile Durkheim dans son analyse du *Contrat Social*, qui lit la volonté générale comme la *moyenne* mathématique des volontés particulières.

Le premier [principe de la volonté générale] est strictement mathématique. Parler des plus et des moins « qui s'entre-détruisent » est une allusion directe au procédé de l'erreur compensée qui dans l'opération infinitésimale prend son sens dans la définition de  $dx$  et de  $dy$  comme quantité auxiliaire. (...) Jamais la différence qui me sépare d'un autre individu ne pourra remettre en question le lien fondamental qui me relie à la totalité mathématique non susceptible d'être réduite. Telle est la conception mathématique de Rousseau<sup>154</sup>.

Par ce type de calcul, Rousseau donne la primauté à la volonté générale et pas à la volonté individuelle : chaque volonté individuelle gravite autour de la quantité « primitive », comme chaque valeur gravite autour du sommet de la courbe gaussienne, pour reprendre l'exemple précédent. Les petites différences n'entraînent pas l'instabilité de la quantité primitive, mais la définissent de manière optimale. De ce fait, la volonté générale prend en compte les différences individuelles, et ne se meut pas en volonté unique « totalitaire » : la courbe gaussienne ne sera pas la même pour deux effectifs d'individus différents, quand bien même la valeur centrale, la quantité primitive, resterait la même. Les distributions de valeurs différentes sont prises en compte. Ainsi, la volonté de chacun contribue vraiment à la volonté générale, mais l'erreur d'une personne n'a pas d'incidence sur la direction de la volonté générale parce qu'elle est « régulée » par les plus et les moins qui s'entre-détruisent. Par conséquent, le citoyen qui se trompe sera forcé « d'être libre » : il sera forcé à s'accommoder de la synthèse commune des valeurs et de se détourner de son estimation erronée. Ce calcul prévient donc des erreurs marginales. Ce n'est pas le cas de la moyenne par exemple, où une seule estimation délirante fera inéluctablement changer la moyenne et la tirera vers le haut ou vers le bas. Par conséquent, l'erreur d'un seul est prise en compte dans le mode de calcul pour prévenir des erreurs à la marge tout en garantissant la contribution de chacun. Ceci permet de garantir la rectitude de la Volonté générale par rapport à l'impulsivité du caractère humain, qui parfois se corrompt. En effet, il arrive que la sensibilité morale de l'homme se trouble pour des raisons anthropologiques qui ne sont pas développées dans le *Contrat Social*, mais dans l'*Émile*<sup>155</sup>. Par l'effet de l'imagination, l'homme peut avoir une perception erronée qui l'entraîne vers un jugement moral incorrect : il ne reconnaît alors pas le bien commun, mais le méprend pour autre chose. En cela, il se trompe, et doit être reconduit sur le droit chemin de la rectitude morale. C'est ce à quoi sert le garde-fou du calcul de la volonté générale par l'intégrale. Devient alors manifeste le fait que l'homme qui se trompe, devenant une « minorité » face à la majorité des citoyens qui ne se trompent pas, n'est pas aliéné par la volonté générale, mais tiré de l'aliénation à ses penchants

---

<sup>154</sup> A. PHILONENKO, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, vol. III : *Apothéose et désespoir*, op. cit., p. 31-32.

<sup>155</sup> Voir *supra* Partie II, Section 2.



et à ses fausses perceptions jusqu'à redevenir « maître de lui-même ». Le seul moyen pour lui d'obéir à lui-même par le biais de la volonté générale est ainsi de court-circuiter les instincts qui le détournent de l'intérêt commun, et par extension de son intérêt propre. Il n'est donc besoin que les individus soient totalement homogènes pour que l'obligation politique soit légitime, ni que la majorité sacrifie la minorité. Ce faisant, il est même préjudiciable de parler d'opposition entre une majorité et une minorité, puisque le calcul rend bancal cette division : chacun est une « minorité » par rapport à tous les autres, et ensemble ils forment une synthèse commune, générale. C'est ce que défend Philonenko, et ce que nous défendons également.

Une deuxième objection formulée par Manin concerne la « délibération », ou le *processus* de « calcul » de la volonté générale. Alors que la majorité pourrait être légitime si elle prenait sa source dans un processus de délibération collective – processus visant à rendre universel un choix qui ne l'est pas au départ, via la conviction de la minorité –, Manin dénonce l'absence de délibération chez Rousseau. Le citoyen rousseauiste, quand on lui demande d'exprimer la volonté générale, donne une volonté déjà déterminée : il s'agit là, pour Manin, d'un processus non fondé sur la réflexion, ce n'est donc pas un processus à proprement dit. Il n'existe donc, chez Rousseau, ni délibération publique, ni délibération intérieure.

En premier lieu, il est utile de rappeler que la « délibération » collective est performée par le Législateur qui fait la synthèse des volontés individuelles concernant l'objet général (comme dit plus haut). Ce calcul permet de garantir la légitimité de l'obligation politique. Au-delà de ce point, l'énoncé de la volonté par chacun n'est pas un acte rationnel pour la simple raison qu'il n'est pas nécessaire de posséder la raison pour être dirigé vers sa propre conservation. Lorsque le corps collectif veut pour se conserver, il n'a pas besoin de réfléchir à ce sujet, il est naturellement porté vers ce qui l'avantage. Analogiquement, l'individu en fait de même à l'échelle de sa personne : chacun sait naturellement ce vers quoi se tourner pour se conserver. C'est la leçon donnée par *l'Émile* et par le second *Discours*. En effet, l'enjeu anthropologique de ces textes est de montrer que la volonté de se conserver et l'allocation de ses forces à cet effet n'a pas à voir avec le fait de réfléchir, au sens d'avoir développé la raison. La conservation de soi est, chez Rousseau, issue d'une qualité innée : elle est donc évidente à l'homme. L'individu n'a pas besoin de réfléchir pour savoir qu'il doit manger pour survivre, respirer pour survivre, etc. Ces faits sont évidents pour lui, et c'est en cela que l'individu « a une volonté déjà déterminée » : l'homme naturel par exemple n'a pas besoin d'avoir recours à la raison (qu'il n'a pas encore) pour survivre, et se porte naturellement vers le bien, ce qui le conserve. Ce détail illustre bien le fait que dans le *Contrat Social*, il n'est pas question de

l'homme moderne, mais d'un homme non corrompu<sup>156</sup>. S'il s'agissait de l'homme moderne, alors le fait d'avoir l'intuition naturelle de sa propre conservation serait tout à fait contradictoire avec le reste de l'œuvre de Rousseau puisque le propre de l'homme moderne, dénaturé, est de se détourner de sa propre conservation et de son bien-être vers autre chose (des penchants autodestructeurs – des passions sociales). En somme, l'homme pourvu de l'amour de soi non dénaturé peut entrer en société telle que décrite par Rousseau ici, alors que l'homme pourvu de l'amour-propre développé ne le peut. Ceci tient au fait que la volonté générale qui cherche la conservation du groupe se fonde sur la synthèse des volontés particulières voulant la conservation du groupe. Ces volontés particulières ont leur source dans l'intérêt personnel de chacun à voir le groupe (et donc soi-même) survivre, et donc ont leur source dans l'amour de soi et de sa propre conservation. Par conséquent, la volonté générale à valeur de légitimité sans recours à la délibération collective ou individuelle puisqu'elle se fonde sur une anthropologie précise qui expose les raisons pour lesquelles l'homme veut la conservation du groupe.

Il est donc nécessaire de lire le *Contrat Social* à la lumière des développements anthropologiques de l'auteur, et notamment concernant le statut et la définition de la sensibilité morale et de l'amour de soi tels que décrits dans les deux ouvrages cités plus haut. La mise en lien avec l'anthropologie de Rousseau nous mène alors à l'étude de l'impact des circonstances sur l'homme, et notamment son environnement. Cette étude est une des caractéristiques fondamentales données au Législateur dans le *Contrat Social* : il s'agit alors de faire un nouveau pont entre le Législateur et les individus en corps.

## **Section 2 : Les sources anthropologiques de la définition de la Volonté Générale comme outil quantitatif**

Le *Contrat Social* de Rousseau orbite autour du concept de Volonté Générale pour exister. Sans lui, il est impossible au peuple assemblé de légiférer, et donc de faire fonctionner le système politique envisagé par l'auteur. Par conséquent, toutes les parties du système

---

<sup>156</sup> Non corrompu, c'est-à-dire dont l'usage de la perfectibilité n'aurait pas tiré vers le vice et les passions sociales. Nous y revenons en Partie II, Section 2, sous-section B.

politique sont dépendantes de la volonté générale. Comme il vient d'être dit, ce concept de volonté générale prend appui sur une définition particulière de l'homme, exposée via une anthropologie précise. Ce lien qui unit la volonté générale à la constitution morale, intellectuelle, et physique des hommes est d'abord visible lorsqu'est introduite la figure du Législateur en tant que tel :

Comment une multitude aveugle qui souvent ne sait ce qu'elle veut, parce qu'elle sait rarement ce qui lui est bon, exécuterait-elle d'elle-même une entreprise aussi grande aussi difficile qu'un système de législation ? La volonté générale est toujours droite, mais le jugement qui la guide n'est pas toujours éclairé. Il faut lui faire voir les objets tels qu'ils sont, quelquefois tels qu'ils doivent lui paraître, lui montrer le bon chemin qu'elle cherche, la garantir de la séduction des volontés particulières, rapprocher à ses yeux les lieux et les temps, balancer l'attrait des avantages présents et sensibles, par le danger des maux éloignés et cachés. Les particuliers voient le bien qu'ils rejettent : le public veut le bien qu'il ne voit pas. Tous ont également besoin de guides : Il faut obliger les uns à conformer leur volonté à leur raison ; il faut apprendre à l'autre à connaître ce qu'il veut. Alors des lumières publiques résulte l'union de l'entendement et de la volonté dans le corps social, de là l'exact concours des parties, et enfin la plus grande force du tout. Voilà d'où naît la nécessité d'un Législateur.<sup>157</sup>

Ce passage introductif au Législateur pose le problème du mal social selon un angle bien défini : le mal n'est pas un problème de volonté qui désirerait le mal, il est un problème du jugement qui croit faire le bien et se trompe. Les maux et les vices de la société sont donc avant tout le produit de l'erreur de *jugement*. Néanmoins, le traité politique n'indique en rien le mécanisme de production de telles erreurs. Il faut se référer au pan anthropologique de Rousseau, sorti lui aussi en 1762 : l'*Émile*. C'est dans cet ouvrage que l'auteur expose, notamment dans les trois premiers livres, le développement de l'entendement et donc, de l'erreur de jugement.

Le *jugement* est l'apposition d'une valeur morale sur une sensation. Il peut être « passif » quand il est associé à une sensation simple : je mets ma main au feu et j'ai mal. Le jugement sera simplement l'affirmation que j'ai mal. Par d'erreur possible. Il devient « actif » lorsqu'associé à une série de sensations comparées entre elles. Rousseau donne cet exemple :

Je vois servir à un enfant de huit ans d'un fromage glacé ; il porte sa cuiller à sa bouche, sans savoir ce que c'est, et, saisi de froid, s'écrie : *Ah ! cela me brûle !* Il éprouve une sensation très vive, il n'en connaît point de plus vive que la chaleur du feu, et il croit sentir celle-là<sup>158</sup>.

---

<sup>157</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, op. cit., livre II, chap. 6 : « De la loi », p. 74.

<sup>158</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Émile ou de l'éducation*, op. cit., p. 294.

C'est la comparaison d'une sensation à une autre (le froid à la douleur du feu) qui fait émerger un jugement erroné : l'enfant croit se brûler alors qu'il souffre du froid. L'erreur provient d'une mauvaise comparaison, d'une mauvaise mise en rapport des sensations et des expériences, menant à un usage fallacieux de l'induction<sup>159</sup>. Lorsque les particuliers « voient le bien qu'ils rejettent », ils font usage de l'induction d'une manière erronée : ils croient que le bien commun qu'ils voient va nuire à leur situation particulière. Ils ne mettent pas en rapport le bien commun et le bien-être au niveau individuel. De même, le public « veut le bien qu'il ne voit pas » : le corps collectif veut la conservation de tous, mais ne connaît pas les manières d'y parvenir, par conséquent il désire « dans le vide »<sup>160</sup>. La solution apportée par Rousseau est la suivante : il faut quelqu'un pour remettre en ordre les jugements (l'entendement) et la volonté, soit en rétablissant les rapports vrais entre les choses permettant à chacun de juger adéquatement de ce qui mène au bien et de ce qui n'y mène pas, soit en faisant connaître, soit en découvrant les moyens d'y parvenir. Ce rôle est celui du Législateur : il doit d'une manière ou d'une autre impacter l'articulation entre l'entendement et la volonté, ainsi que la production de jugements adéquats, pour parvenir à faire fonctionner le système législatif.

Pour mener à bien cette mission, il est dit que le Législateur doit influencer sur le peuple notamment par le levier des *mœurs*. En outre, les mœurs sont l'expression des habitudes collectives et tacites (sans explicitation officielle ou écrite) qui définissent une communauté<sup>161</sup>. Une fois encore, le recours à ce substantif renvoie à l'anthropologie de l'*Émile*, puisque les habitudes et les mœurs y sont décrites comme le résultat d'une influence des circonstances et de l'environnement sur les sensations, les besoins, et les goûts de chacun. Par exemple, deux populations vivant dans deux zones géographiques différentes n'auront pas les mêmes ressources, donc pas les mêmes goûts, et donc pas les mêmes habitudes alimentaires : tout cela est dû au fait que les types de nourriture disponibles varient selon la localité, modelant ainsi leur besoins et leur *habitudes*. Les Inuits et les Incas n'auront pas le même régime ! Ce faisant,

---

<sup>159</sup> Cette thèse de Rousseau pourrait être rapprochée de celle de Spinoza qui, dans *l'Éthique*, conclut que le niveau de la connaissance vraie est celui qui met en rapport de manière adéquate les choses entre elles. Ainsi, une société idéale est chez Spinoza définie comme une communauté où tous les membres peuvent mettre en rapport de manière adéquate les choses, et ont donc tous les mêmes idées vraies des choses. Il définit cette situation comme la « concorde », lorsque tous les cœurs des hommes battent ensemble. Cette idée de la concorde spinozienne peut être aperçue dans les conditions associées à la volonté générale, et qui mènent à une uniformité relative entre les hommes que nous nommons l'homogénéité. Sur ce point, voir B. SPINOZA, *Éthique*, Paris, Points, 2014. Voir aussi *supra* Partie II, Section 2, sous-section C.

<sup>160</sup> On ne désire que ce que l'on connaît. Voir la suite de cette section pour l'explication.

<sup>161</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, op. cit., livre II, chap. 6 : « De la loi », p. 71 *sqq.*

et parce qu'il a recours aux mœurs, le Législateur a donc pour but d'agir sur les habitudes du peuple qu'il aide, c'est-à-dire sur leur goûts, eux-mêmes dérivés de leurs sensations et jugements, eux-mêmes dérivés de leurs besoins, eux-mêmes dérivés de leur environnement. C'est ainsi que débute la série de chapitres consacrée à l'ouvrage du Législateur sur le peuple, où celui-ci est présenté « comme l'architecte [qui] examine le sol »<sup>162</sup>. La métaphore est explicite, celui qui encourage au système politique de Rousseau pour un peuple donné doit d'abord investiguer le terrain, le sol, l'aspect géographique, les circonstances physiques. En effet, ce sont de ces circonstances particulières que découlent les trois grandes préoccupations ensuite envisagées dans ces chapitres : le caractère du peuple, l'étendue du territoire, et le nombre de la population. Une fois cette mission accomplie, le corps social pourra fonctionner d'une manière optimale, c'est-à-dire en indexant ses volontés sur ses capacités et vice versa, exactement comme le développe Paccioni : la force du groupe et de l'individu réside dans la correspondance entre ses capacités et ses volontés, pour mener au bien-être.

#### A. L'examen préliminaire du peuple par les causes physiques

Pour s'avoir si le peuple est capable de s'organiser autour de principes politiques légitimes, celui-ci est envisagé par le Législateur sous trois angles : celui du caractère, celui de la taille du territoire, et celui du nombre d'habitants. Rappelons-nous que cette entreprise a pour but de savoir s'il sera ensuite possible de pallier aux faiblesses de l'entendement et de la volonté, comme dit plus haut, pour permettre au peuple en question d'adopter l'administration politique légitime décrite dans le *Contrat Social*. Ces trois points d'attention doivent donc renseigner sur l'état du peuple en question : a-t'il les « prérequis » pour être rendu libre ? L'examen de ces trois axes comparé à l'anthropologie de l'auteur nous conduit dans la suite de ce travail à l'établissement du lien entre circonstances physiques et politique.

Le caractère national est le premier axe abordé dans cette optique. La première partie du chapitre « Du Peuple » compare le peuple à un individu empreint de passions, de préjugés, et de coutumes qu'il développe au cours de sa vie, jusqu'à ne plus pouvoir en changer<sup>163</sup>. Le

---

<sup>162</sup> *Ibid.*, Livre II, chap. 8 : « Du peuple », p. 79.

<sup>163</sup> *Id.*

parallèle entre le peuple et l'individu indique au lecteur que tout ce qui est dit à propos du caractère individuel vaut pour le caractère national (du peuple). Tout comme pour l'individu, il est donc nécessaire d'attendre que le peuple arrive à « maturité » pour l'orienter sur la voie de la liberté : s'il est trop jeune, il ne pourra s'adapter aux changements nécessaires, s'il est trop vieux, il refusera ces changements. Pour soutenir cette thèse, il est nécessaire de rappeler ce que l'*Émile* expose à propos des caractères, individuels comme nationaux :

Il importe surtout de ne pas dénaturer ce goût primitif, et de ne point rendre les enfants carnassiers ; si ce n'est pour leur santé, c'est pour leur caractère ; car, de quelque manière qu'on explique l'expérience, il est certain que les grands mangeurs de viande sont en général cruels et féroces plus que les autres hommes ; cette observation est de tous les lieux et de tous les temps. La barbarie anglaise est connue ; les Gaures, au contraire, sont les plus doux des hommes. Tous les sauvages sont cruels ; et leurs mœurs ne les portent point à l'être : cette cruauté vient de leurs aliments. Ils vont à la guerre comme à la chasse, et traitent les hommes comme des ours. En Angleterre même les bouchers ne sont pas reçus en témoignage, non plus que les chirurgiens. Les grands scélérats s'endurcissent au meurtre en buvant du sang. Homère fait des Cyclopes, mangeurs de chair, des hommes affreux, et des Lotophages un peuple si aimable, qu'aussitôt qu'on avait essayé de leur commerce, on oubliait jusqu'à son pays pour vivre avec eux.<sup>164</sup>

Cet exemple tiré du Livre II nous renseigne sur plusieurs aspects. Le parallèle entre l'individu et le peuple est mis en avant, pour indiquer que les causes et effets à l'œuvre au niveau individuel se retrouvent au niveau collectif. En effet, il est dit que les habitudes alimentaires sont la cause d'une altération du caractère, ou au moins d'un renforcement de certains traits, tels que la barbarie et la cruauté, dans les deux cas. Rousseau précise en distinguant entre le caractère cruel (des sauvages, par exemple) et leurs bonnes mœurs : les mœurs et le caractère sont deux choses différentes, et les mœurs ne causent pas le caractère : « Tous les sauvages sont cruels ; et leurs mœurs ne les portent point à l'être ». La tendance « barbare », dans cet exemple, provient donc d'autre chose, avant les mœurs : de leur alimentation à base de viande. La cruauté, ou la barbarie, auraient donc une cause purement physique. Il convient alors d'explorer en quoi l'assimilation physique de viande peut avoir un quelconque impact sur le caractère et sur les habitudes sociales des individus et des groupes<sup>165</sup>. Pour cela, il faut remonter à l'origine de l'anthropologie rousseauiste, et s'intéresser à l'articulation entre besoins, entendement, sentiment, et volonté. Pour Rousseau, la raison de l'homme n'est pas une faculté innée, mais le

---

<sup>164</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Émile ou de l'éducation*, op. cit., p. 220.

<sup>165</sup> Il est à noter que nous utilisons ici l'exemple de la viande, mais Rousseau formule le même constat pour d'autres causes physiques, comme le climat, la fertilité du terrain, etc. Ces exemples sont détaillés dans le Livre II de l'*Émile* notamment : J.-J. ROUSSEAU, *Émile ou de l'éducation*, op. cit., p. 216 sqq pour le goût par exemple.

fruit du perfectionnement actif de l'individu (et de l'espèce) au fil des âges<sup>166</sup>. Cette faculté, pour émerger, doit donc s'appuyer sur un matériau déjà présent en l'homme, et avec lequel elle peut interagir : les sensations. Pour développer cette idée de la manière la plus précise possible, nous avons recours à André Charrak et à son exposé de l'empirisme chez Rousseau. Après examen de ses conclusions, nous apportons une légère nuance à son travail dans le but de poursuivre notre analyse du Législateur.

Charrak établit un point de comparaison entre Rousseau et Condillac sur le terrain de l'empirisme. Tous deux indiquent que les premières connaissances (chronologiquement) émanent des sens<sup>167</sup>, et sont simplement les perceptions immédiates que nous avons des choses. Ce point de départ permet ensuite l'évolution de l'esprit humain vers les lumières. Par conséquent, les sensations sont les premiers principes du développement de la raison, à la fois *chronologiquement* et *logiquement*. Cette démarche fait ainsi écho à la structure de nombreux travaux de Rousseau, comme le *Discours sur l'inégalité* ou l'*Émile*, qui remontent au point de départ chronologique pour faire émerger le premier principe logique<sup>168</sup>. La fiction participe donc de cette quête de l'origine qui livrerait toutes les clefs de compréhension des développements ultérieurs de l'homme<sup>169</sup>. Pour Rousseau, le point de départ pour l'enfant qui naît et pour le « premier homme », l'homme de l'état de nature pur<sup>170</sup>, est figuré par l'absence de dimensions morale, métaphysique, intellectuelle, ou sociale. Une fois dépouillé de ce que Rousseau considère comme des caractéristiques acquises, ne reste que le point de départ qui est purement physique et fondé sur un postulat : l'existence de l'homme est mue par l'instinct de sa propre conservation, que Rousseau nomme l'amour de soi<sup>171</sup>. Puisqu'il n'est pas un être moral ou raisonnable, l'homme qui se conserve n'a à sa disposition que ses sensations physiques pour se guider et survivre. C'est ce premier niveau qui est caractérisé par une immédiateté de la sensation qui ne donne lieu à aucun processus réflexif, c'est-à-dire aucun

---

<sup>166</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Émile ou de l'éducation*, *op. cit.*, et *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *op. cit.*, Partie II.

<sup>167</sup> A. CHARRAK, *Rousseau, de l'empirisme à l'expérience*, Paris, Vrin, 2013, p. 16.

<sup>168</sup> Charrak note que Rousseau se différencie ici de Condillac, puisque ce dernier n'adopte pas la méthode régressive et projette des facultés qui sont absentes, par exemple la réflexion projetée sur la sensation. (*Ibid.*, p 21-22).

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 24. Charrak fait le lien entre la méthodologie de Rousseau et celles de Buffon et de Descartes, où la fiction permet de déchiffrer et de simplifier le réel.

<sup>170</sup> À ne pas confondre avec l'état de nature impur, qui est exploré dans la deuxième partie du second *Discours* et qui ne consiste pas en un arrêt sur image, mais raconte le développement effectif des facultés de l'homme via la perfectibilité, jusqu'à l'homme moderne.

<sup>171</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *op. cit.*,

usage de la raison, puisqu'elle n'a pas encore émergé. L'homme (ou l'enfant dans le cas d'Émile) est présenté comme un être sensible affecté par les choses physiques : il en a des images, des « peintures absolues des objets sensibles »<sup>172</sup>. Ce processus est dicté par son instinct de conservation, son amour de soi, qui traduit chaque impression sensible, chaque image, en termes de douleur ou de plaisir pour l'homme qui sent, et aboutissent à une réaction de crainte ou de désir envers l'objet sensible. Ces affections donnent ainsi lieu à des jugements passifs et immédiats de la sensation, que Rousseau résume en tant que « l'affirmation que l'homme sent ce qu'il sent » à l'instant présent. Lorsqu'il touche la flamme, l'homme affirme sentir la chaleur, et son jugement de la sensation est passif parce qu'il ne donne lieu à aucune réflexion et n'est donc pas sujet à l'erreur : il sent effectivement ce qu'il sent. De cela, il convient de déduire que le contenu de l'esprit de l'homme dépend à ce stade entièrement des affections du corps. Dans le *Discours sur l'inégalité* comme dans l'*Émile*, Rousseau insiste sur le fait que l'état du corps de l'homme influe sur le jugement passif, et donc sur la sensibilité physique. En effet, si le corps de l'homme est faible, alors il craindra beaucoup de choses : de la faiblesse du corps résulte la faiblesse de l'âme, et de la force du corps, la force de l'âme<sup>173</sup>.

Le passage à la raison se fait par le biais des sensations physiques qui sont désormais *comparées* par l'individu. Ce processus introduit un rapport sensible et immédiat entre les choses et l'homme qui compare les données des différents sens sur un même objet par rapport à lui-même. La synthèse de ces données aboutit à une idée simple (sensations complexes comparées)<sup>174</sup>. C'est la source de l'erreur telle que mentionnée plus haut. La vue d'un bâton plongé dans l'eau est discontinue, *comme si* le bâton était brisé en deux : l'erreur survient quand l'homme conclut que le bâton dans l'eau est effectivement brisé, alors qu'il s'agit d'un effet d'optique. Cette perception (comparaison de sensations) donne lieu à un jugement actif qui induit une correspondance entre des sensations et ce que l'individu doit en conclure pour lui-même. Par exemple, la noix A m'a permis de me nourrir, la noix A' ressemble en tout point à la noix A, donc elle me permettra de me nourrir aussi. Il n'est pas nécessaire d'établir dans son esprit le concept général « noix » pour pondérer de la sorte : la raison ne procède pas encore d'une abstraction, mais simplement de la comparaison de données sensibles entre elles. Il s'agit de la raison sensitive. Pour atteindre le second moment de la raison, l'homme établit des

---

<sup>172</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Émile ou de l'éducation*, *op. cit.*,

<sup>173</sup> Rousseau se rapproche ici d'une thèse de Montaigne selon laquelle il faut exercer son corps pour garantir les bonnes opérations de l'esprit. Pour une exposition des thèses de Montaigne à ce sujet, voir notamment E. FERRARI, « Corps et passivité chez Montaigne : quelques réflexions », *Champ Psy*, vol. 57, n°1, 2010, p. 197-208. Pour lire la position de Rousseau, voir J.-J. ROUSSEAU, *Émile ou de l'éducation*, *op. cit.*, p. 71.

<sup>174</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Émile ou de l'éducation*, *op. cit.*, p. 294.



rappports entre les choses entre elles (et non plus entre chaque chose et lui-même). Il agence les idées simples entre elles et produit des connaissances par déduction sensible. Il acquiert alors une compréhension générale et abstraite et atteint le concept. Il est désormais capable de rapporter toute perception d'une « noix » quelconque au concept général de « noix » par exemple, sans passer par la comparaison de deux noix particulières. Sitôt que l'esprit est parvenu aux idées, tout jugement devient un raisonnement : « je vois une noix, j'ai comparé les idées que j'avais de chaque noix et en ai conclu que les noix en général me sont utiles, donc cette noix m'est utile » ; et toute sensation est un jugement : « cette noix est désirable parce que toute noix est désirable ». Il advient alors une révolution pour l'homme : le niveau de la sensation est définitivement altéré, et il ne lui est plus possible de faire l'expérience de la sensation pure, immédiate<sup>175</sup>. La perfectibilité est à l'œuvre et change la nature de l'esprit humain : l'image des choses n'est plus indépendante de l'entendement, et l'erreur peut désormais avoir lieu au niveau de la sensation elle-même. La perfectibilité procède donc d'un écart à la nature pure, et ce faisant, constitue le point de départ de la dénaturation et du mouvement de l'homme vers une possible corruption (ou vers une possible amélioration). L'imagination se définit alors comme la perception d'une sensation parfois erronée : voir les contours des arbres la nuit, et croire que l'on perçoit des êtres géants et monstrueux<sup>176</sup>. Se faisant, la volonté se soumet à l'erreur de l'entendement : on ne craint ou désire que ce qu'on connaît, et si l'on perçoit mal, alors on connaît mal, et on désire mal. Le développement intellectuel de l'homme semble donc répondre au schéma empiriste, et établit la primauté du sensible sur l'intelligible. Ce faisant, il devient manifeste qu'une différence de milieu donnant lieu à une différence d'impressions sensibles (le fait de manger de la viande *versus* le fait de ne pas en manger, par exemple) se traduise finalement par une différence de perception et de jugement, séparant les barbares robustes et cruels d'un côté, les hommes doux de l'autre. C'est en cela que le Législateur devrait examiner chaque peuple pour se détourner de ceux dont les circonstances ont favorisé le développement des traits les moins favorables à l'administration légitime.

Néanmoins, cette analyse est incomplète et partielle. Comme le souligne Charrak, Rousseau semble s'écarter du modèle strictement empiriste et ajoute un deuxième élément

---

<sup>175</sup> A. CHARRAK, *Rousseau, de l'empirisme à l'expérience*, op. cit., p. 90 sqq. Similairement à Condillac, Rousseau montre ainsi que chaque nouvelle étape modifie la précédente et l'altère.

<sup>176</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Émile ou de l'éducation*, op. cit., p. 189 sqq.

fondamental à l'homme : la pitié. Avant de rentrer dans le détail de l'analyse du commentateur, rappelons les grandes lignes de ce qu'est la pitié telle qu'évoquée dans le *Second Discours* :

Il est donc certain que la pitié est un sentiment naturel, qui modérant dans chaque individu l'activité de l'amour de soi-même, concourt à la conservation mutuelle de toute espèce. C'est elle qui nous porte sans réflexion au secours de ceux qui nous voyons souffrir : c'est elle qui, dans l'état de Nature, tient lieu de Lois, de mœurs, et de vertu, avec cet avantage que nul n'est tenté de désobéir à sa douce voix : C'est elle qui détournera tout sauvage robuste d'enlever à un faible enfant, ou à un vieillard infirme, sa subsistance acquise avec peine, si lui-même espère pouvoir trouver la sienne ailleurs : C'est elle qui, au lieu de cette maxime sublime de justice raisonnée : *Fais à autrui comme tu veux qu'on te fasse*, inspire à tous les hommes cette autre maxime de bonté naturelle bien moins parfaite, mais plus utile peut-être que la précédente. *Fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible*. C'est en un mot dans ce sentiment naturel plutôt que dans des arguments subtils, qu'il faut chercher la cause de la répugnance que tout homme éprouverait à mal faire, même indépendamment des maximes de l'éducation<sup>177</sup>.

Pour le commentateur, cet ajout de la pitié « naturelle » comme second postulat et principe à l'origine de l'homme pose problème puisqu'il met en péril la prise de position empiriste de Rousseau. En effet, si un aspect de l'esprit humain se constitue via une faculté qui n'a pas besoin des sensations physiques pour se développer, alors il devient impossible de parler d'empirisme au sens strict. À l'inverse, dans l'*Émile*, la pitié (appelée « commisération ») fait son apparition une fois que la raison a pu émerger de l'articulation des sensations entre elles. Elle n'est donc plus un principe premier mais découle simplement du seul principe qu'est l'amour de soi<sup>178</sup>. Cette différence manifeste impacte la définition de la nature humaine. En effet, dans le *Second Discours*, la raison qui se développe affaiblit progressivement la pitié naturelle. Dans l'*Émile*, c'est le progrès de la raison et l'émergence de l'imagination qui permet l'apparition de la pitié (« commisération »). Dans un cas, la pente est descendante : la pitié est au plus haut à l'origine, et s'amenuise à mesure que le temps passe et que l'homme se dénature ; dans l'autre elle est montante : la pitié ne peut émerger qu'à partir d'un certain point du développement humain qui repose sur la comparaison de sensations physiques. Pour Charrak, il y a une différence inconciliable entre le concept de pitié dans le *Second Discours* et dans l'*Émile*, qui le pousse à dire que le second ouvrage est plus abouti que le premier, et contient donc la véritable conceptualisation de la pitié, qui n'est donc pas un premier principe, et

---

<sup>177</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit., p. 98.

<sup>178</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Émile ou de l'éducation*, op. cit., p. 126-127 : « La seule passion naturelle à l'homme est l'amour de soi-même, ou l'amour-propre pris dans un sens étendu. Cet amour-propre en soi ou relativement à nous est bon et utile ; et, comme il n'a point de rapport nécessaire à autrui, il est à cet égard naturellement indifférent ; il ne devient bon ou mauvais que par l'application qu'on en fait et les relations qu'on lui donne ».

seulement une évolution du seul principe de l'amour de soi<sup>179</sup>. Ce changement théorique permet à Rousseau d'être parfaitement empiriste quant à l'exposé des facultés humaines, du moins jusqu'à l'apparition en l'homme de la métaphysique, où la raison intellectuelle s'emploie à articuler des idées qui ne sont pas directement liées à la sensation mais qui relèvent plutôt du « sublime »<sup>180</sup>. Selon nous, la différence entre ces deux textes n'est pas inconciliable et doit plutôt être exploitée pour montrer ce qui sépare l'homme moderne de l'homme naturel chez Rousseau et aboutir à une meilleure compréhension de l'examen du peuple par le Législateur.

La pitié s'exprime par la comparaison de sensations qui rapproche l'homme de ce qu'il juge être semblable à lui-même. L'homme qui saigne se sent souffrir. L'homme qui voit un autre homme (son semblable) saigner induit<sup>181</sup> qu'il souffre de la même manière. La pitié repose donc sur la comparaison de sensations entre elles (idée simple), relevant ainsi du niveau de la raison sensitive, premier stade de la raison qui n'a pas encore détruit l'expérience de la sensation pure. Contrairement à la commisération, elle ne requiert pas l'imagination (et donc la raison intellectuelle) pour exister. Il est à noter que le *Second Discours* indique explicitement que l'homme naturel « compare jusqu'à un certain point » et « a des idées »<sup>182</sup>, bien qu'incapable de raisonner (au sens de raison intellectuelle), corroborant ainsi cette thèse. De même, l'enfant, voire le bébé, apparaît faible et fonde sa survie sur la pitié qu'il est en état de produire chez la personne prenant soin de lui, dans la mesure où il ne peut prendre soin de lui-même : sa stratégie de conservation repose sur ce mécanisme irrationnel, alors même qu'il ne possède pas l'imagination nécessaire à la mise en œuvre consciente de moyens en vue de catalyser la commisération d'autrui<sup>183</sup>. Commisération et pitié naturelle sont donc deux concepts différents<sup>184</sup>. Cependant, une objection à ce point serait de lui opposer le passage suivant, extrait de l'*Émile* :

---

<sup>179</sup> A. CHARRAK, *Rousseau, de l'empirisme à l'expérience*, op. cit., p. 30 sqq.

<sup>180</sup> Charrak identifie ce passage au métaphysique comme le point de rupture entre Rousseau et Condillac, puisque Rousseau admet que l'abstraction mène finalement à dépasser le simple cadre empirique. Selon le commentateur, il s'agit pour Rousseau de montrer les limites d'une telle doctrine et d'apporter une solution au « saut » entre les données sensibles et les données « non sensibles » via la figure du Vicaire Savoyard. *Ibid.*, p. 90 sqq.

<sup>181</sup> Il induit et il ne déduit pas, parce que le mouvement de sa pensée ne compare pas l'homme particulier au concept d'homme pour en conclure qu'il souffre puisqu'il appartient aux hommes en général, mais compare l'homme particulier à lui-même, autre homme particulier, pour en conclure que les deux souffrent de même. Voir J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit., p. 89.

<sup>182</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>183</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Émile ou de l'éducation*, op. cit., p. 118-119.

<sup>184</sup> Pour deux interprétations contraires à celle de Charrak sur la pitié, voir P. BURGELIN, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, op. cit., p. 158 et Y. VARGAS, *Introduction à l'Émile de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, p. 122 sqq. Les deux commentateurs n'établissent pas de différence

Oui, je le soutiens : pour sentir les grands biens, il faut qu'il connaisse les petits maux ; telle est sa nature. Si le physique va trop bien, le moral se corrompt. L'homme qui ne connaîtrait pas la douleur, ne connaîtrait ni l'attendrissement de l'humanité, ni la douceur de la commisération ; son cœur ne serait ému de rien, il ne serait pas sociable, il serait un monstre parmi ses semblables<sup>185</sup>.

Si la pitié et la commisération sont différentes, et si la commisération requiert plus que la simple comparaison de sensations physiques, alors pourquoi l'absence de douleur (sensation physique) impacte-t-elle l'apparition de la commisération ? Elle devrait aussi et avant tout impacter l'apparition de la pitié. Comme nous l'avons mentionné plus haut, l'homme s'altère au fil des âges, c'est-à-dire au cours de sa vie individuelle, et au cours de la vie de l'espèce humaine. L'*Émile* décrit l'avènement d'un homme *moderne* aux qualités naturelles, et non pas un homme strictement naturel. Ce faisant, l'expression des principes originels aura déjà été altérée par l'histoire des hommes, et influera donc sur le développement de l'homme individuel. Si Émile était né aux premiers temps (fictifs) de l'humanité, à l'état de nature pur, le paragraphe aurait parlé de pitié et pas de commisération. Mais comme il évolue dans le monde moderne, déjà modulé par l'amour-propre, où l'espèce humaine est déjà parvenue à l'abstraction intellectuelle et à la socialisation, le principe de pitié a déjà été altéré en commisération. Tout comme l'homme moderne adulte n'est plus capable de faire l'expérience de la sensation pure et seulement de perceptions et d'imagination, l'homme moderne adulte n'est plus capable de pitié naturelle, mais seulement de commisération raisonnée<sup>186</sup>. En cela, la pitié naturelle est toujours un principe fondamental de la constitution de l'homme, mais ne s'exprime plus comme pitié à l'âge avancé de l'humanité, parce qu'elle a été transformée en commisération par le développement des facultés : la perfectibilité a écarté l'homme de la nature, l'a dénaturé. Ce détour par l'analyse de Charrak et la nuance de son propos nous invite donc à revoir la lecture de la posture de Rousseau comme strictement empiriste, et à affirmer que l'homme se développe par l'influence des choses extérieures sur les sensations d'une part (empirisme), mais aussi par la constitution interne déjà en place en l'homme, terreau propice de la perfectibilité<sup>187</sup>. Cette position prend tout son sens quand on lie l'œuvre de Rousseau comme la description de l'écart de l'humanité par rapport à l'origine<sup>188</sup> : c'est en progressant que l'homme s'écarte de

---

entre la pitié et la commisération, et elle reste un principe premier ainsi que le premier sentiment dans l'homme dans tous les cas, selon eux.

<sup>185</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Émile ou de l'éducation*, *op. cit.*, p. 118.

<sup>186</sup> Contrairement à l'homme naturel de l'état de nature pur. Le terme de commisération est expliqué plus en détail Partie II, Section 2, sous-section B.

<sup>187</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Émile ou de l'éducation*, *op. cit.*, p. 47.

<sup>188</sup> Les commentateurs sont pour la grande majorité d'accord avec cette lecture. Les désaccords surviennent lorsqu'il s'agit de comprendre les conclusions à tirer de cet écart à l'origine : s'agit-il d'expliquer le mal social

la nature et des premiers principes qui le constituent, et se « dénature », ses facultés peuvent se corrompre et le rendent « malade ». Plus l'homme s'écarte de l'origine, et plus les vices peuvent se faire sentir, rendant finalement toute tentative de le mener à la vertu vaine.

Pour revenir à la question qui taraude le Législateur, c'est-à-dire au caractère national et à la maturité présumée du peuple, il apparaît alors que le chapitre « Du peuple » souligne la nécessité pour le collectif de ne pas être trop éloigné de l'origine pour être rendu libre. Le peuple ne doit pas avoir cimenté sa cruauté dans des lois et des mœurs comme l'ont par exemple fait les Anglais : il doit donc être assez « jeune » comme le souligne Rousseau. Le caractère rend compte de l'évolution qu'ont prises les lumières des hommes en rapport avec les choses physiques qui les entourent, mais il s'étend pas suite aux habitudes sociales et aux mœurs et lois. Un peuple cruel aux mœurs encore saines (comme les barbares sauvages), par exemple, peut dégénérer en peuple cruel encadré par des lois toutes aussi cruelles (comme certains peuples modernes). L'usage que fait Rousseau du terme de « barbare » dans ses écrits est significatif à cet égard. Mot polysémique chez l'auteur, ce terme renvoie successivement à la cruauté<sup>189</sup>, à la robustesse<sup>190</sup>, à l'aspect sauvage ou antérieur à l'adoption de l'agriculture et de la métallurgie par une population<sup>191</sup>, et à l'aspect libre comme contraire de civil<sup>192</sup>. Il est employé pour désigner nombre de populations différentes, dont les sauvages et les Anglais. Or, les Anglais et les Européens en général sont l'exemple préféré de l'auteur pour illustrer l'impact de la dénaturation et du mouvement vers la société civile moderne : ils sont faibles, efféminés, faux, sous le joug de leur système politique illégitime, etc<sup>193</sup>. Ils sont le contraire des sauvages, et pourtant ils partagent leur « barbarie ». La conclusion que nous tirons est la suivante : il existe deux acceptions différentes du terme « barbarie » chez Rousseau, l'une renvoyant à la robustesse cruelle et sans lumières des hommes libres sans organisation civile (les sauvages), et l'autre renvoyant à la cruauté appuyée par la raison des hommes civils dans les sociétés corrompues et non libres (les anglais, par exemple). Le Législateur doit se garantir des peuples dont la barbarie est du deuxième genre, et pas du premier. Comme dit :

---

(lecture de Rousseau comme d'une théodicée), de retourner à ce stade premier (primitivisme), de dépasser le stade naturel, etc. ?

<sup>189</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit., p. 48.

<sup>190</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>192</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>193</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur les sciences et les arts* (1755), Chicoutimi, Les Classiques des Sciences Sociales, 2002, <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.roj.di1> (page consultée le 12/10/2019), p. 17 et *Du contrat social ou Principes du droit politique*, op. cit., livre III, chap. 15 : « Des Députés ou représentants », p. 128.

Mais ces événements [révolutions rendant la vigueur de sa jeunesse au peuple] sont rares ; ce sont des exceptions dont la raison se trouve toujours dans la constitution particulière de l'*État* excepté. Elles ne sauraient même avoir lieu deux fois pour le même peuple, car il peut se rendre libre tant qu'il n'est que barbare, mais il ne le peut plus quand le ressort civil est usé. Alors les troubles peuvent le détruire sans que les révolutions puissent le rétablir, et sitôt que ses fers sont brisés, il tombe éparé et n'existe plus : Il lui faut désormais un maître et non pas un libérateur. Peuples libres, souvenez-vous de cette maxime, On peut acquérir la liberté ; mais on ne la recouvre jamais<sup>194</sup>.

Les « barbares », opposés aux hommes civils dont le « ressort est usé », sont donc ceux concernés par l'action du Législateur. La distinction reprend celle que nous venons d'évoquer, entre les hommes civils cruels d'un côté, et les hommes sauvages de l'autre. Les deux catégories de barbares sont cruelles parce que carnassières, les deux « vont à la guerre comme à la chasse » : les deux tuent des hommes *comme* ils tuent des animaux, ce qui renforce l'usage de comparaisons erronées des sensations et des jugements inadéquats dans leur esprit selon le processus de développement des facultés explicité ci-avant. Ils ne s'identifient plus aux autres hommes, et les rapprochent plutôt des animaux qui leur sont faciles à tuer. Néanmoins, et là où la différence devient manifeste, c'est que les sauvages ne sont pas encore sous le joug de lois illégitimes, et le « ressort civil » n'est donc pas usé. Pour les anglais, c'est déjà le cas. Or, le ressort civil s'use à mesure que le vice augmente, parce qu'il faut de nouvelles lois pour tenter de le contenir, ce qui entraîne encore plus de corruption<sup>195</sup>. Par conséquent, la « barbarie » sauvage n'est pas fatale, et peut être remaniée par l'action du Législateur, puisque les sauvages ne souffrent pas de la corruption politique : ils doivent être « aguerris »<sup>196</sup> pour ensuite être rendus libres une fois arrivés à maturité. Leurs mœurs peuvent encore être sauvées de leur caractère, ce qui n'est plus le cas pour les Anglais. En somme, la constitution de la raison selon les circonstances physiques est le prérequis principal pour examiner la distance qui sépare un peuple de l'origine, et son niveau de dénaturation. Il reste maintenant à examiner les deux autres objets d'intérêt du Législateur : le territoire et le nombre d'habitants. Ces deux points montrent bien en quoi la politique est pleinement tributaire de l'anthropologie chez Rousseau.

---

<sup>194</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, *op. cit.*, livre II, chap. 8 : « Du peuple », p. 80.

<sup>195</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'économie politique et autres textes*, *op. cit.*, p. 70.

<sup>196</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, *op. cit.*, livre II, chap. 8 : « Du peuple », p. 80.

## B. La politique interdépendante de l'anthropologie : une question de sensibilité morale

Le Législateur, une fois avoir examiné le caractère national du peuple qu'il entend aider, doit se concentrer sur les conditions physiques ayant trait à la communauté : la taille du territoire (la superficie dont la communauté bénéficie pour évoluer) et le nombre de la population (la taille de la communauté). Comme vu dans la sous-section précédente, les choses physiques altèrent le développement des hommes et les poussent vers certains traits plutôt que d'autres. En retour, les facultés évoluées des hommes prennent en objet les conditions physiques pour influencer sur elles : un même peuple face à deux environnements différents n'aura pas le même comportement, et peut-être ne sera-t-il même pas le « même » peuple. C'est ce que cette sous-section s'attache à élucider, pour ainsi pleinement comprendre l'interaction entre la politique et l'anthropologie exposée à l'aide de la figure du Législateur.

Dans les deuxièmes et troisièmes parties du chapitre « Du peuple », Rousseau fait deux constats. D'abord, concernant le territoire, il explique que :

Il y a dans tout corps politique un *maximum* de force qu'il ne saurait passer, et duquel souvent il s'éloigne à force de s'agrandir. Plus le lien social s'étend, plus il se relâche, et en général un petit État est proportionnellement plus fort qu'un grand. (...) Les mêmes lois ne peuvent convenir à tant de provinces diverses qui ont des mœurs différentes, qui vivent sous des climats opposés, et qui ne peuvent souffrir la même forme de gouvernement. Des lois différentes n'engendrent que trouble et confusion parmi ces peuples qui, vivant sous les mêmes chefs et dans une communication continuelle, passent ou se marient les un chez les autres et, soumis à d'autres coutumes, ne savent jamais si leur patrimoine est bien à eux.<sup>197</sup>

Une communauté éparpillée au sein d'un territoire immense souffrira donc d'un manque de « similitude » entre ses membres. Nous avons expliqué que la volonté générale a besoin, pour fonctionner, que l'homme particulier se mette à la place des autres membres de la communauté pour avoir une « vue d'ensemble » des besoins et des forces qui la composent. Or, l'homme se met à la place de l'autre dans la mesure où il le juge semblable. Pour juger l'autre « semblable », une proximité physique et de mœurs est requise : l'homme ne peut se juger semblable à quelqu'un qu'il ne voit pas, ne connaît pas, ou dont il ne connaît pas ou ne comprend pas les habitudes. La volonté générale perd donc de sa force à mesure que le territoire s'agrandit,

---

<sup>197</sup> *Ibid.*, Livre II, chap. 9 : « Du peuple, suite », p. 81-82.

jusqu'à n'être plus exprimée du tout quand les membres sont trop éloignés les uns des autres pour se connaître mutuellement et évaluer leurs besoins communs. La volonté générale perd aussi de sa force lorsque les membres entretenant une proximité physique ne suivent pas les mêmes mœurs, les mêmes habitudes (alimentaires, par exemple) et n'ont pas le même mode de vie. Imaginons que les Incas et les Anglais vivent sur le même territoire : seront-ils capables de faire société ensemble ? Rousseau répondrait que non, puisqu'il est impossible qu'ils s'entendent sur des besoins communs ou sur des habitudes de vie communes, permettant la mise en œuvre d'une volonté générale qui réponde à la manière de vivre de chacun. Une objection à ce point serait de montrer que les groupes, bien que différents, sont tout de même capables d'unions maritales et de communications continues entre eux selon cette citation : ils ne doivent donc pas être si différents ou isolés des autres que ça. Notons alors le langage employé par Rousseau pour qualifier de telles situations : « *soumis* à d'autres coutumes », « trouble », « confusion », « ne savent jamais si leur patrimoine est bien à eux ». Le contrat social, dans ces conditions, est nul : l'association en place permet l'avènement de la soumission d'un groupe à un autre, l'apparition du trouble, et repose sur l'absence de connaissance du bien commun de la part des « groupes » en présence. Elle ne correspond donc pas à la définition du contrat donnée par Rousseau dans le premier livre, selon laquelle l'aliénation de chacun à tous permet l'égalité et la liberté de chacun par rapport à toute autre personne<sup>198</sup>. Cette situation ne peut donner lieu à l'expression de la volonté générale, dont le prérequis et l'unanimité dans l'association libre de tous les membres de la communauté et la connaissance du bien commun<sup>199</sup>. Les échanges et les communications ne sont donc pas le signe d'une organisation politique légitime, mais simplement de la sociabilité qui peut être empreinte de rapports de force et de vices<sup>200</sup>.

Pour ce qui est du nombre de la population, Rousseau formule ensuite un constat complémentaire :

Ce sont les hommes qui font l'État, et c'est le terrain qui nourrit les hommes ; ce rapport est donc que la terre suffise à l'entretien de ses habitants, et qu'il y ait autant d'habitants que la terre en peut nourrir. C'est dans cette proportion que se trouve le *maximum* de force d'un nombre donné de peuple ; car s'il y a du terrain de trop, la garde est onéreuse, la culture insuffisante, le produit superflu ; c'est la cause prochaine des guerres défensives ; s'il n'y en a pas assez, l'État se trouve pour le supplément à la discrétion de ses voisins ; c'est la cause prochaine des guerres offensives. (...) À ces conditions pour instituer un peuple,

---

<sup>198</sup> *Ibid.*, Livre I, chap. 6 : « Du pacte social », p. 52.

<sup>199</sup> Voir *infra* Partie II, Section I, sous-section A.

<sup>200</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *op. cit.*, Partie II.



il en faut ajouter une qui ne peut suppléer à nulle autre, mais sans laquelle elles sont toutes inutiles ; c'est qu'on jouisse de l'abondance et de la paix ; car le temps où s'ordonne un État est, comme celui où se forme un bataillon, l'instant où le corps est le moins capable de résistance et le plus facile à détruire<sup>201</sup>.

Est indiqué ici que le peuple doit posséder les ressources nécessaires et suffisantes pour se conserver : il s'agit de la réciproque de l'argument d'avant. Rousseau évoquait la grandeur du territoire par rapport à un peuple donné, et maintenant il évalue la taille du peuple par rapport au territoire donné. Ces deux rapports de grandeur sont donc interdépendants et s'influencent mutuellement. En effet, les deux critères s'attachent à concentrer le territoire et la population sur un lieu aussi restreint que possible, pour assurer l'indépendance du peuple vis-à-vis des autres peuples et sa proximité de mœurs et d'habitudes en interne. L'argument concernant le territoire expose donc les ressorts de la « cohésion » interne de la communauté, alors que l'argument concernant le nombre du peuple expose l'unité du peuple comme conditionnée à la taille de son territoire, ou plutôt à son degré de production de vivres. Si un peuple dépend d'un autre pour sa survie, il est par là même soumis à cet autre groupe et le contrat social n'a plus lieu d'être puisque s'établit alors un rapport de force qui rompt la liberté et l'égalité des membres (le pouvoir Souverain étant alors subjugué par un autre qui décide pour lui). Si le peuple craint qu'un autre ne dépende de lui pour sa survie, sa conservation est alors menacée et c'est l'association qui se met en danger en risquant un rapport guerrier à autrui. C'est aussi la raison qui pousse Rousseau à recommander la paix et l'abondance préalables. Il faut donc que le peuple soit parfaitement indépendant, en « vase clos », et hors de danger et de contraintes extérieures. Ces considérations prennent en compte la géographie particulière de chaque territoire (absence de montagnes ou non, climat chaud ou froid, etc.), la fertilité du sol, le tempérament (ou caractère national) de chaque peuple qui réagit différemment aux circonstances physiques, etc<sup>202</sup>. Il n'existe donc pas de règle générale pour quantifier le nombre de peuple par rapport au territoire, et c'est au Législateur qu'il revient de calculer et d'examiner avec *prudence*<sup>203</sup>. À ces considérations, il est utile d'ajouter les recommandations de Rousseau quant au rapport de nombre entre le Souverain et le Gouvernement, qui indiquent en creux

---

<sup>201</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, op. cit., livre II, chap. 10 : « Du peuple, suite », p. 83-85.

<sup>202</sup> *Id.*

<sup>203</sup> R. MASTERS, *La philosophie politique de Rousseau*, op. cit., p. 339 : ce qu'il lit comme des « maximes » dans le *Contrat Social* sont des enseignements de prudence destinés aux futurs Législateurs. Il rapproche cette prudence de la prudence aristotélicienne. Si nous réfutons la première partie de sa théorie (sur le fait que le traité s'adresse à des législateurs futurs), nous sommes d'accord sur le fait que le concept de prudence reste central pour comprendre le Législateur chez Rousseau. Il est celui qui part des règles et les « amende » en fonction des circonstances, selon le principe de prudence.

qu'un État avec une petite population permet un plus grand pouvoir de chacun sur le calcul de la volonté générale<sup>204</sup>. Une population de 100 personnes permet à chaque membre d'être 1/100<sup>e</sup> du Souverain, lorsqu'une population de 10 000 personnes ne permet à chacun que d'être 1/10 000<sup>e</sup> du Souverain. Mis en lien avec l'analyse du calcul évoquée plus haut, ce rapport renseigne sur l'influence politique de l'anthropologie. Les petites communautés liées de près et partageant beaucoup d'habitudes sont donc intrinsèquement mieux adaptées aux thèses politiques développées par Rousseau. Pour comprendre pleinement pourquoi tel est le cas, il faut s'intéresser aux définitions de la citoyenneté chez Rousseau, notamment étudiées par Florent Guénard au sein de *l'Émile*, pour les rapprocher de nos propres conclusions.

Le commentateur, dans son article, formule l'hypothèse selon laquelle l'apprentissage de la sociabilité mène à l'apprentissage de la citoyenneté pour Émile : il pose donc un lien entre l'anthropologie et la politique. Pour explorer cette hypothèse, il examine trois conceptions de la citoyenneté dans l'ouvrage anthropologique de Rousseau. La citoyenneté antique élève chaque individu en vue d'une place définie à l'avance dans la société politique, et présente donc à l'individu son existence comme partie fractionnaire d'un tout qui n'a de valeur que dans son rapport au corps entier. Il s'agit alors pour l'éducation antique de dénaturer l'individu, en substituant à ses qualités naturelles des qualités civiles<sup>205</sup>. La citoyenneté moderne, au contraire, procède d'un attachement aux institutions plutôt qu'à la cité en elle-même. L'éducation moderne se caractérise alors par « l'absence de conditions politiques permettant la formation de citoyens qui se considèrent eux-mêmes comme des unités strictement fractionnaires »<sup>206</sup> : c'est le triomphe de l'individualité et de la comparaison interindividuelle qui forme plutôt des hommes passifs politiquement et autocentrés que des citoyens. Enfin, la citoyenneté d'Émile est autre : il s'agit pour lui de ressentir de la gratitude<sup>207</sup> vis-à-vis du pays dans lequel il vit, bien qu'il ne considère pas ce pays comme organisé de manière absolument légitime et ne le considère pas comme le tout dont il fait partie. La citoyenneté d'Émile se distingue donc de la citoyenneté moderne, en tant qu'Émile ne s'individualise pas par rapport aux autres et entretient bien plutôt un rapport d'attachement et de gratitude vis-à-vis de ses concitoyens, mais elle n'est pas non plus la citoyenneté antique qui conduirait Émile à préférer sa patrie (le tout) aux

---

<sup>204</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, op. cit., livre III, chap. 1 : « Du gouvernement en général », p. 93-94.

<sup>205</sup> F. GUENARD, « Devenir sociable, devenir citoyen Émile dans le monde », *Archives de Philosophie*, vol. 72, n°9, 2009, p. 10 et p. 28.

<sup>206</sup> *Id.*

<sup>207</sup> Explication détaillée ci-après.

relations particulières avec d'autres (ses proches). Quelles conséquences de cette distinction ? Pour Rousseau, la citoyenneté d'Émile est donc fondée sur la faculté individuelle à étendre son amour de soi aux autres en jugeant ces autres comme des « semblables » dont on partage les souffrances et les joies. Elle n'est pas fondée sur le patriotisme qui imposerait par l'éducation la préférence du collectif (la patrie) à l'individuel. Guénard expose ce processus inédit en ces termes : il s'agit pour Émile de connaître l'espèce humaine dans son ensemble avant de connaître l'ordre social et l'État, dans le but de sentir sa proximité (semblance) avec tout homme et éviter la dérive non naturelle qui transforme la bienveillance en attraction préférentielle induite par le paraître et en comparaison interindividuelle jalouse<sup>208</sup>. En somme, c'est par la sensibilité morale, dernier développement des facultés humaines, que Rousseau élabore la citoyenneté d'Émile.

La sensibilité morale est le dernier terme de l'évolution de l'homme, et c'est ce que nous nommons plus haut la « commisération raisonnée »<sup>209</sup> dans un souci de simplification. Développons désormais ce concept central pour la poursuite de l'analyse. Il s'agit du jugement moral permis par la raison dirigé sur le nouveau besoin qui caractérise l'homme non-naturel : le besoin de sociabilité, d'être aimé. L'homme naturel pur est défini par une absence de sociabilité : il n'a besoin de personne pour subsister et subvenir à ses besoins<sup>210</sup>. Lorsqu'il désire ou craint, ces sentiments naturels ne s'expriment que par rapport à des choses physiques. Au contraire, l'impossibilité de subvenir à ses besoins « primaires »<sup>211</sup> oblige l'homme non naturel à réunir ses forces avec d'autres hommes pour tenter de subsister collectivement. De ce fait, pour garantir sa conservation, l'homme juge maintenant de l'utilité d'autrui à son égard : il craint ou désire autrui (qui n'est pas une chose mais un semblable avec lui aussi des craintes et des désirs). En conséquence, il doit maintenant plaire à autrui pour l'encourager à lui être utile en vue de sa survie. La perfectibilité, ici aussi à l'œuvre, rend finalement l'homme sociable, en faisant du besoin de contact à autrui un élément indispensable à sa survie. Rousseau explique dans l'*Émile* que la raison intellectuelle se met alors en branle pour juger de l'intention d'autrui à mon égard : si je juge qu'autrui veut être utile à ma survie, je vais l'aimer. Si je juge qu'il veut m'être néfaste, je vais le haïr. Or, comme exposé plus haut, le jugement est sujet à l'erreur : une perception fautive de l'intention d'autrui influe sur le sentiment que j'aurais envers lui ou elle.

---

<sup>208</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Émile ou de l'éducation*, op. cit., p. 320-321.

<sup>209</sup> Voir *infra* p. 78.

<sup>210</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit., Partie I.

<sup>211</sup> V. GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique, les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, 1974, p. 233. Goldschmidt compare les besoins chez Rousseau à la classification des besoins chez Épicure, et montre que le second peut éclairer le premier. Nous utilisons donc la terminologie associée à cette démarche.

Un homme peut détester quelqu'un qui veut en vérité lui être utile, à cause d'une erreur de jugement, et *vice versa*. Les hommes comprennent alors que ce qui compte le plus pour qu'on les aime et désire leur bien-être, c'est qu'ils *paraissent* utiles (en imagination). Si je parais utile à l'autre, il m'aimera alors même que je ne fais rien pour sa conservation dans les faits et il voudra m'être utile en retour, puisqu'il m'aime<sup>212</sup>. Une mise en concurrence et une augmentation de la comparaison avec autrui devient alors symptomatique des rapports humains : les passions sociales prolifèrent, et avec elles, la misère de l'homme qui met en œuvre ses forces vers des désirs fondés sur des jugements erronés, et donc finalement inutiles à son bien-être et à sa conservation. Par exemple, user de toute mon énergie pour plaire à quelqu'un qui ne veut pas véritablement mon bien. Pour éviter de prendre ce chemin, il faut donc qu'Émile sache bien raisonner sur les causes de succès et d'échec d'une action humaine et sur les intentions qui la guide, pour voir les rapports des choses et des hommes entre eux dans leur vérité. C'est en étant témoin du vice et de ses conséquences qu'Émile prend en pitié les autres<sup>213</sup> : il les juge semblables à lui et s'imagine à leur place ; puisque cette situation est une souffrance, il souhaite leur bien pour se sentir bien lui-même (faire taire la douleur que cause la prise en pitié). Guénard souligne aussi que le mouvement de prise en pitié chez Émile appréhende d'abord autrui comme appartenant simplement l'humanité entière : tout homme, peu importe ses différences de statut, de mœurs, de caractère, d'origine, etc. souffre comme Émile, et est donc son semblable<sup>214</sup>. Ce n'est qu'une fois qu'Émile a pris conscience de ce niveau de semblance qu'il s'intéresse à connaître le monde social, puis l'individu. Ce faisant, il garde des impressions universelles malgré le caractère particulier de chacun. C'est par cette voie que se développe la sensibilité morale en tant que sentiment de justice et de vertu inné<sup>215</sup> : c'est-à-dire l'amour du bien d'autrui et du mien, perçus comme dépendants mutuellement (en faisant du bien aux autres, je me fais aussi du bien). Ce sentiment est inné parce que, bien qu'utilisant la raison intellectuelle pour juger de manière vraie les rapports humains, il s'exprime par le mouvement naturel qu'a l'homme d'aimer le bien une fois qu'il le connaît<sup>216</sup>.

---

<sup>212</sup> Sur cette question du paraître, voir P. BURGELIN, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau, op. cit.* ; B. BACHOFEN, *La condition de la liberté, Rousseau, critique des raisons politiques*, Paris, Payot & Rivages, 2002 ; V. GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique, les principes du système de Rousseau, op. cit.* ; ou E. CASSIRER, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Fayard, 2010, pour les commentaires majeurs.

<sup>213</sup> Émile doit être témoin et non victime du vice, parce que s'il devenait victime du vice, il ne pourrait pas apprendre par la pitié : il ressentirait bien plutôt de la haine, peu propice aux buts de Rousseau. Cette mise en situation est possible par le caractère fictionnel et romancé de l'œuvre, qui transforme toute situation sociale en « laboratoire ». Voir Y. VARGAS, *Introduction à l'Émile de Jean-Jacques Rousseau, op. cit.*, p. 9 *sqq.*

<sup>214</sup> F. GUENARD, « Devenir sociable, devenir citoyen Émile dans le monde », art. cit., p. 21.

<sup>215</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Émile ou de l'éducation, op. cit.*, p. 416.

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 420.

La sensibilité morale est ce que Rousseau nomme aussi la voix du cœur qui porte naturellement au bien. En ce sens, l'homme chez Rousseau n'est pas entièrement empiriste et possède une part d'inné en lui.

Ce petit détour par la définition de la sensibilité morale nous permet donc une plus ample compréhension de la citoyenneté telle que présentée dans l'*Émile* : pour faire société, Rousseau préconise donc d'éclairer le jugement des hommes quant aux besoins et aux souffrances véritables de leurs semblables, ce que recoupe parfaitement le recours au Législateur<sup>217</sup>. Le Législateur a aussi pour mission l'émergence de la sensibilité morale en chacun pour permettre une orientation univoque de tous les membres de la communauté vers le bien commun et la compréhension du fait que leur bien est dépendant du bien d'autrui. Ce mouvement de chacun vers les autres correspond aussi à la structure du *Contrat Social*, qui part des individus isolés pour les constituer en groupe. Il est inverse au mouvement à l'œuvre dans les sociétés antiques, où l'éducation civique appréhende toujours déjà tout membre de la communauté pour lui attribuer une place fixe : le collectif y est premier par rapport à l'individu<sup>218</sup>. Dans l'*Émile*, le collectif est interdépendant de l'individu, et ils se transforment mutuellement. *A contrario*, dans le monde moderne, l'individu est premier par rapport au collectif, finalement presque inexistant. Une objection à ce point interviendrait dans la distinction entre la citoyenneté d'Émile et la citoyenneté antique rapportées au *Contrat Social* : tout au long du traité, Rousseau n'a de cesse de prendre l'Antiquité pour exemple, de référer aux systèmes antiques, et de louer les Législations fondées sur l'éducation civique et la religion civile prônant l'amour de la patrie<sup>219</sup>. La définition de la citoyenneté antique comme appartenance en tant que partie fractionnaire à un tout correspond bien à ce que Rousseau explique quant à la Souveraineté légitime<sup>220</sup>. Par conséquent, et en suivant les distinctions proposées par Guénard, la citoyenneté suggérée par le *Contrat Social* devrait être la citoyenneté antique, bien différente de la citoyenneté d'Émile. Le commentateur formule néanmoins un début de réponse à cette objection : le terme de « patrie » doit être compris autrement qu'à l'époque antique :

Mais comment Émile peut-il être attaché à une patrie? La question est difficile, puisque les conditions politiques de la modernité indiquent, on l'a souligné, qu'il n'existe plus de patrie si l'on entend par patrie

---

<sup>217</sup> Voir *infra* Partie II, Section 2.

<sup>218</sup> F. GUENARD, « Devenir sociable, devenir citoyen Émile dans le monde », art. cit., p. 11 : « Le citoyen antique, en effet, est d'autant plus attaché à sa patrie qu'il est, dans une certaine mesure, détaché de ses proches. Ou plutôt, l'attachement aux proches passe par l'attachement à la patrie ».

<sup>219</sup> Voir plus loin, Partie III, Section 1, sous-section B.

<sup>220</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, op. cit., livre I, chap. 6 : « Du pacte social », p. 52.

ce tout dont les membres ne sont que des unités fractionnaires. Si patrie il y a, elle doit se penser autrement qu'à l'époque antique, comme doit se penser autrement le principe qui lie les citoyens à leur État. Ce principe, on l'a également souligné, est donné dans une opposition explicite à la politique antique en général, à Platon en particulier : il consiste en l'extension de l'amour de soi, qui doit mener de l'amour que l'on éprouve pour son épouse et sa famille à celui que l'on porte à la patrie qui leur permet d'y vivre<sup>221</sup>.

Pour Émile, le mouvement d'attachement est inverse du mouvement d'attachement à l'œuvre à l'Antiquité. Le citoyen antique est attaché à ses proches en tant qu'*ils appartiennent à la patrie*. Comme dit, la patrie est première par rapport à l'individu. Émile est attaché à sa nation (son pays) en tant que *celui-ci protège ses proches*. Le mouvement part donc des proches vers l'entité collective, qui est seconde. C'est ce deuxième mouvement qui correspond le mieux à ce qui est décrit dans le *Contrat Social*. En effet, le corps politique, la patrie, n'a de valeur qu'en tant qu'elle protège les individus qui la composent. Si le corps collectif se rend incapable de permettre à ses membres de se conserver et de prospérer, alors le pacte social est rompu. De même, les citoyens ne sont appelés à risquer leur vie pour la communauté qu'en tant que celle-ci est essentielle à la conservation des membres qui la composent. Le but ultime de l'association est la conservation de *chacun*<sup>222</sup>. Le mouvement est le même puisqu'il part d'une nécessité de survie individuelle et interindividuelle pour donner une valeur à l'organisation de groupe. Ce n'est pas l'organisation de groupe qui donne une valeur à l'individu, comme le ferait la société antique. Cette distinction est primordiale pour comprendre le mécanisme à l'œuvre dans la constitution anthropologique du groupe : il est impensable de faire société avec des personnes que nous ne sommes pas disposés à aimer et à reconnaître comme semblables auxquels s'attacher. Combiné aux considérations de caractère, de territoire, de nombre de population, ce point renseigne sur l'unité anthropologique<sup>223</sup> nécessaire à la formation d'une communauté politique.

Ce point de vue permet de plus de mettre à mal la lecture purement collectiviste de Rousseau qui jugerait que le *Contrat Social* est une redite des pratiques politiques collectives de l'Antiquité, où le citoyen n'a pas d'individualité propre mais sert le tout qu'est la patrie. C'est le cas par exemple de Paul Bénichou, commentateur qui impute à Rousseau le fait de conceptualiser la tyrannie pour en faire le socle de la rédemption humaine :

---

<sup>221</sup> F. GUENARD, « Devenir sociable, devenir citoyen Émile dans le monde », art. cit., p. 24.

<sup>222</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, op. cit., livre I, chap. 6 : « Du pacte social », p. 52.

<sup>223</sup> Terme expliqué dans la section suivante.

La non-sociabilité que Rousseau attribuait à l'état de nature était conçue pour aboutir, par un entier renversement, à un absolu de l'engagement social<sup>224</sup>.

Selon lui, lorsque Rousseau cherche l'homme « naturel » par opposition à l'homme moderne, il dépouille l'homme en pensée jusqu'à la limite outre laquelle disparaît sa qualité d'être vivant et agissant. Ce processus doit être compris comme une quête de valeur parce que l'homme naturel est « plus humain » que l'homme moderne. Pour Bénichou, Rousseau fait preuve ici de primitivisme<sup>225</sup> qui fait de l'état de nature un « éden » pour l'humanité, un état que l'humanité a perdu et qu'elle doit recouvrer. Il s'agit de la première étape du développement « salutaire »<sup>226</sup> de Rousseau, qui montre ensuite en quoi l'homme moderne s'écarte de cette définition édenique et naturelle (par le processus de dénaturation) en allant contre le premier temps. Enfin, le troisième temps de l'analyse consiste à prendre le contrepied du deuxième temps, et à réhabiliter le premier. Par suite, le terme final de ce processus permet à l'humanité de se repentir. Cette lecture primitiviste et chrétienne de l'œuvre de Rousseau le pousse donc à dire que l'auteur postule une absolue indépendance de l'homme à l'état de nature dans le but d'asseoir l'idée d'une absolue dépendance de l'homme au Souverain dans le dernier temps, et ainsi permettre sa rédemption. En étant avalé par le Souverain qui est « seul juge » et dont la volonté générale est « falsifiable et sans limite », l'homme du *Contrat Social* devient ainsi un homme moderne avec les qualités de l'homme naturel<sup>227</sup> : le collectif lui permet d'acquérir le bonheur édenique et originel qu'il avait perdu et la loi de Dieu est remplacée par la loi du Souverain. Le contraste entre les premiers et deuxièmes temps informe donc sur les conséquences de la chute de l'Eden, puis le troisième temps permet le revirement de situation pour recouvrer les conditions du temps premier. Cette lecture pose problème dans la mesure où elle lit le premier temps, l'état de nature dit « édenique », comme un fait historique qu'il s'agirait de retrouver<sup>228</sup>. Ce faisant, elle s'écarte de la méthodologie de Rousseau qui cherche à élaborer par la conjecture fictionnelle les termes à l'œuvre dans la progression de la nature humaine. De plus, la lecture chrétienne qui cherche un parallèle entre la loi divine (premier temps) et la loi du Souverain politique (troisième temps)

---

<sup>224</sup> P. BENICHO, « Réflexions sur l'idée de nature chez Rousseau », in G. Genette, T. Todorov (dir.), *Pensée de Rousseau*, Paris, Le Seuil, 1984, p. 133.

<sup>225</sup> Le primitivisme consiste à juger comme supérieur l'homme primitif à l'homme moderne, et à vouloir un retour aux qualités primitives pour l'humanité. Cette lecture primitiviste de Rousseau est soutenue par d'autres commentateurs, par exemple Starobinski. Voir J. STAROBINSKI, *Jean-Jacques Rousseau, la transparence et l'obstacle, suivi de sept essais sur Rousseau*, Paris, Gallimard, 1971, « Rousseau et la recherche des origines », p. 319-329.

<sup>226</sup> Au sens de « salut chrétien » qui cherche un chemin vers la rédemption de l'homme.

<sup>227</sup> P. BENICHO, « Réflexions sur l'idée de nature chez Rousseau », art. cit., p. 130.

<sup>228</sup> *Ibid.*, p. 127.

induit une image erronée du Souverain, qui semble être une entité complètement différente des membres de la société : comme si le Souverain était une voix unique qui commandait d'en haut sans que les hommes aient une quelconque influence sur ce qui est prescrit<sup>229</sup> : la tyrannie de l'obéissance absolue au collectif ôte alors toute dimension individuelle aux hommes.

Cette interprétation est selon nous très éloignée, voire contraire, à ce que Rousseau expose dans son œuvre. En effet, d'après les développements ci-avant concernant les facultés et la sensibilité morale, il devient manifeste que la dimension individuelle et les différences entre particuliers sont essentielles dans la formation de la collectivité. Stéphane Corbin, qui a notamment travaillé sur la problématique du don chez Rousseau, l'expose en ces termes :

Chez Rousseau, à l'opposé, cette distinction entre le tien et le mien n'est nullement négative, car loin d'être conçue comme ce qui stériliserait par avance l'avènement de la société civile, elle en représente plutôt la condition fondamentale : « Quoi donc ? Faut-il détruire les sociétés, anéantir le tien et le mien, et retourner vivre dans les forêts avec les ours ? Conséquence à la manière de mes adversaires, que j'aime autant prévenir que de leur laisser la honte de la tirer » [Rousseau, 1964b, p. 207]. L'idée selon laquelle la société idéale réaliserait la nature humaine est totalement étrangère à Rousseau. (...) C'est essentiellement pour cette raison que Lévi-Strauss a si justement perçu l'œuvre politique de Rousseau comme celle du fondateur des sciences de l'homme ; plus particulièrement parce qu'elle insiste sur le fait que la condition fondamentale de l'institution sociale réside dans la nécessité de rompre avec un hypothétique état de nature où l'homme ne regarderait que lui-même : « La pensée de Rousseau s'épanouit donc à partir d'un double principe : celui de l'identification à autrui ; et celui du refus de l'identification à soi-même » [Lévi-Strauss, 1973, p. 51]. En outre, il est remarquable que la connaissance des autres hommes – l'anthropologie au sens le plus plein du terme –, en exigeant que l'on renonce à l'excès d'intérêt que l'on peut se porter, au désir d'être seul au monde, redouble en quelque sorte cette condition fondamentale de l'institution sociale : « Car, pour parvenir à s'accepter dans les autres, but que l'ethnologue assigne à la connaissance de l'homme, il faut d'abord se refuser en soi » [ibid., p. 48]<sup>230</sup>.

Contrairement à ce que pensent les lecteurs primitivistes tels que Bénichou, l'avènement de la société civile ne vise pas à un retour à l'état de nature ou à ses qualités, mais bien plutôt à une rupture et un passage vers autre chose, complètement déconnecté de la nature pure. En effet, les développements des facultés (telles que le jugement ou la sensibilité morale) sont tout à fait non naturels, puisqu'ils s'écartent à grand pas de la définition de l'homme établi dans le second *Discours* (première partie) en usant de la perfectibilité. Ainsi, faire reposer l'avènement de la société civile sur de telles qualités rend la société parfaitement non naturelle : elle repose sur ce

---

<sup>229</sup> Bénichou ferait-il une lecture hobbesienne de Rousseau ? Voir aussi R. MASTERS, *La philosophie politique de Rousseau, op. cit.*, p. 341 *sqq.* pour une analyse de différentes thèses de la littérature à ce sujet.

<sup>230</sup> S. CORBIN, « Don et pacte social dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau (I) », *Revue du MAUSS*, vol. 45, n°1, 2015, p. 307-308.



nouveau besoin qu'est la sociabilité et qui pousse l'homme à regarder autre chose que lui-même, comme l'explique Corbin, citant Lévi-Strauss. Ce premier point réfute donc l'argument selon lequel le passage à la société idéale permet la rédemption et le *retour* à une situation édénique, originelle, première. De plus, et pour réfuter le deuxième argument qu'agite Bénichou concernant le statut « tyrannique » de cette société idéale, il suffit de reprendre les termes de l'institution sociale chez Rousseau : ceux-ci décrivent un échange interindividuel qui encourage l'homme à se mettre à la place d'autrui en renonçant à la suprématie de son intérêt propre par rapport à ceux d'autrui pour envisager le but de l'association. Pour Corbin, c'est le don dans sa fonction rituelle qui permet de manifester les liens interindividuels et la gratitude (amour pour qui veut mon bien) qui sont à l'origine de la société. Le don s'oppose aussi parfaitement à l'état de nature pur où l'homme est isolé et hors de tout rapport d'altérité et de toute idée de propriété<sup>231</sup>. Ainsi, ce n'est pas une règle venue d'en haut qui fonde la société, mais bien l'interaction prolongée et continue de chacun avec tous les autres. La lecture tyrannique de la formation sociale dans le *Contrat Social* est donc infondée. Il est à noter que Corbin montre ainsi en quoi Rousseau s'écarte de la définition rationnelle de la volonté générale chez Diderot, conçue comme un acte de l'entendement concernant « ce que l'homme peut exiger de son semblable, et sur ce que son semblable est en droit d'exiger de lui », un « jeu d'égoïsmes réfléchis »<sup>232</sup>. L'altérité vue selon les termes de Corbin ne procède pas d'un intérêt pratique ou d'une sympathie naturelle, mais d'une réactualisation de l'association par la manifestation d'une relation « amicale »<sup>233</sup>. Je te donne parce que je t'ai en amitié, tu me donnes parce que cette amitié est réciproque, même si les objets donnés n'ont pas grande utilité pour la survie en eux-mêmes<sup>234</sup>. L'amitié interindividuelle est ainsi au centre de la constitution en société politique, et se différencie pleinement de la collectivité antique où la patrie est le point d'ancrage de chaque citoyen.

---

<sup>231</sup> La propriété se distingue de la possession dans la mesure où elle est inscrite dans le droit positif, et relève de la convention entre les citoyens. Elle ne peut avoir lieu à l'état de nature. Voir J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit., 109 sqq. Sur la question de la propriété dans la pensée de Rousseau, se référer notamment à M. XIFARAS, « La destination politique de la propriété chez Jean-Jacques Rousseau », *Les Études Philosophiques*, vol. 66, n°3, 2003, p. 331-370 et P. CRETOIS, « Une conception républicaine de la propriété ? De sa subordination à la volonté du peuple à sa fonction sociale », in M. Bellet, P. Solal, (dir.), *Économie, Republicanisme et République*, Paris, Classiques Garnier, 2019, p. 201-211,

<sup>232</sup> S. CORBIN, « Don et pacte social dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau (I) », art. cit., p. 309. Corbin cite Bréhier, commentateur majeur du début du XXe siècle, dans ce passage.

<sup>233</sup> *Ibid.*, p. 314.

<sup>234</sup> Cette lecture du don doit être mise en parallèle avec les recherches du sociologue Marcel Mauss sur l'utilité sociale du don entre communautés ou au sein d'une communauté pour garantir la paix et l'harmonie sur un territoire donné. Se référer à son ouvrage : M. MAUSS, *Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés primitives* (1923-1924), Chicoutimi, Les Classiques des Sciences Sociales, 2002.

La fondation de la société sur la sensibilité morale et les facultés développées de l'homme établit ainsi le socle social autour du concept d'amitié ou de gratitude, et fait émerger le collectif depuis la proximité des relations interindividuelles. Ce faisant, cette conception a une conséquence depuis longtemps discutée par les commentateurs : une grande société mondiale est impossible pour Rousseau. Il se démarque alors d'auteurs postérieurs qu'il a influencé, tels que Kant ou Hegel, et pour qui la société nationale n'est qu'un pas vers la reconnaissance interindividuelle totale<sup>235</sup>, mais aussi de Diderot. Ce dernier discute la définition de l'homme naturel « borné et stupide » que donne Rousseau dans le second *Discours* : celle-ci omet selon lui de dire que l'homme est un animal *qui raisonne* :

J'aperçois d'abord une chose qui me semble avouée par le bon et par le méchant, c'est qu'il faut raisonner en tout, parce que l'homme n'est pas seulement un animal, mais un animal qui raisonne ; qu'il y a par conséquent dans la question dont il s'agit des moyens de découvrir la vérité ; que celui qui refuse de la chercher renonce à la qualité d'homme, et doit être traité par le reste de son espèce comme une bête farouche ; et que la vérité une fois découverte, quiconque refuse de s'y conformer, est insensé ou méchant d'une méchanceté morale<sup>236</sup>.

Diderot indique ici que c'est l'entendement et la recherche perpétuelle de la vérité qui conduit l'homme au bien. Celui qui refuse de raisonner et de se conformer au bien n'est donc pas un homme, parce que méchant (immoral) ou fou. Il prend donc le contrepied de Rousseau qui montre que l'homme naturel pur, parce qu'il ne raisonne pas, est forcément bon (amoral) : il ne connaît pas le mal<sup>237</sup>. Un deuxième point soulevé par Diderot consiste à dire que le « bien » ou le « juste » sont des normes produites par la volonté de l'humanité entière : si l'entière de l'humanité veut ou ressent quelque chose dans une situation donnée, alors la justice se manifeste. Par exemple, le ressentiment et l'indignation renseignent sur le caractère injuste de certaines actions et situations, et sont partagées par l'humanité entière. Ils sont donc un guide pour connaître et suivre cette volonté générale de l'espèce. Ce faisant, pour Diderot, la justice est antérieure à la fondation de la société, puisqu'elle réside dans une loi naturelle commune à tous les hommes : par conséquent, il devient possible pour tous les hommes de s'assembler ensemble pour faire communauté. Pour Rousseau, cette lecture est fautive pour plusieurs raisons. Elle impute d'abord des qualités intellectuelles à l'homme naturel là où il n'en a pas :

---

<sup>235</sup> Sur ce point, voir notamment V. GOLDSCHMIDT, « Individu et communauté chez Rousseau », in G. Genette, T. Todorov (dir.), *Pensée de Rousseau*, Paris, Le Seuil, 1984.

<sup>236</sup> D. DIDEROT, « Droit Naturel », *Encyclopédie*, Chicoutimi, Les Classiques des Sciences Sociales, 2002.

<sup>237</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit., p. 55 sqq.

sa raison n'est pas encore développée, par conséquent il ne peut suivre aucune loi d'aucun type puisqu'il n'en connaît aucune<sup>238</sup>. Quand bien même cette loi existerait, elle serait parfaitement non contraignante, puisqu'il n'y aurait aucune répercussion à ne pas la suivre. Pire encore, la suivre lorsque d'autres ne la suivent pas me porterait préjudice, et la loi du plus fort dominerait bientôt : il est contre-nature pour l'homme de s'interdire les moyens de sa propre conservation (selon l'amour de soi). Par conséquent, pour Rousseau, il n'existe pas de fondement naturel du droit, qui naît plutôt de l'institution politique elle-même. Ce faisant, et parce que l'institution politique est dépendante d'un territoire et d'un peuple donné, il ne peut y avoir de loi internationale, englobant tous les hommes : si tel était le cas, le concept d'État et de Souverain serait rendu nul. C'est ce que développe notamment Robert Derathé dans son analyse des différents auteurs du droit naturel auxquels réfère Rousseau : la justice est auto-instituée par la convention, et n'a pas de réalité naturelle<sup>239</sup>. Ceci corrobore l'idée selon laquelle l'idéal politique est aux antipodes de l'origine naturelle de l'homme et a pour prérequis la dénaturation de ce dernier. Masters résume l'apparition de la justice en ces termes :

Puisque l'origine factuelle de la loi positive est souvent injuste, la seule raison qui puisse être donnée de l'existence de la justice se trouve dans la logique « sans exception » qu'il est contre la nature qu'on veuille se nuire à soi-même<sup>240</sup>.

C'est l'amour de soi à l'œuvre au niveau individuel à l'état de nature qui permet, une fois étendu au cercle social compris dans l'association politique, de faire émerger la notion de justice et de devoirs civiques par la volonté générale de la *patrie*, et pas de l'espèce humaine comme le pense Diderot. Le corps collectif ne veut pas se nuire à soi-même parce que les membres qui le composent ne veulent pas se nuire à eux-mêmes, et donc pas au groupe auquel ils appartiennent non plus : c'est en cela qu'ils instituent la justice (le fait de ne pas se nuire entre eux) par la convention. Ce faisant, et pour rejoindre les considérations de Guénard, la citoyenneté dans le *Contrat Social* est la même que celle d'Émile, mais à une différence près. Dans l'*Émile*, Rousseau et son disciple sont obligés d'admettre l'existence d'un pacte social non légitime mais qui protège leur famille et leurs proches, alors que dans le *Contrat Social*, la délimitation de l'État et du Souverain suit la délimitation de la famille élargie et des proches liés en amitié : les membres de l'association seraient les mêmes qui vivent autour d'Émile et de Sophie. Il y aurait donc une indistinction entre le corps politique et le corps social lié d'amitié, permettant l'avènement des thèses du traité politique. Comme le décrit Masters, l'extension de l'amour de

---

<sup>238</sup> *Id.*

<sup>239</sup> R. DERATHE, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, op. cit., p. 33 sqq.

<sup>240</sup> R. MASTERS, *La philosophie politique de Rousseau*, op. cit., p. 322.

soi à sa communauté politique crée alors la volonté générale et la justice au sens politique. Ayant maintenant éclairci ce que devrait être le peuple qui légifère légitimement et ce qu'il ne peut pas être, il reste à le reconstituer dans son entièreté.

### C. Le but de l'entreprise du Législateur : l'homogénéité anthropologique au service de la politique

Après avoir établi la nécessité d'une unanimité vis-à-vis de l'association, la fonction de la diversité des points de vues pour la formulation de la volonté générale, et les critères anthropologiques et physiques concernant la constitution du peuple dans leur détail, il nous faut maintenant dresser le portrait de la communauté politique en articulant tous ces éléments ensemble pour en tirer les conclusions. L'illustration par trois exemples du peuple mature pour les enseignements du *Contrat Social* nous permet d'aboutir à la définition finale du but du Législateur lorsqu'il institue la communauté : son entreprise doit rendre celle-ci homogène, en cohésion et dans le consensus<sup>241</sup> à la manière des exemples cités. Nous abordons ainsi trois segments de l'œuvre de Rousseau, la Jeunesse du monde du *Discours sur l'inégalité*, le dernier pan du Livre V de l'*Émile*, et l'utopie paysanne décrite au livre IV du *Contrat Social*.

La Jeunesse du monde apparaît d'abord comme une contradiction ambulante. Il est dit dans le second *Discours* que cet âge avant le développement de l'agriculture et de la métallurgie est empreint de violence et de vengeance interindividuelle, *et* qu'il est « l'état le meilleur à l'homme » et qu'il fût bon qu'il y resta toujours. À première vue, une situation sociale où la vengeance a bon train ne semble pas la meilleure à l'homme ! Et pourtant, Rousseau nous explique pourquoi. Dans ce petit passage, il dépeint l'émergence de la vertu et de la morale du fait de l'importance grandissante de la sociabilité. L'intérêt de cet extrait est de montrer que le vice et la vertu ont une origine désintéressée qui ne donne pas lieu aux inégalités non naturelles :

Sitôt que les hommes eurent commencé à s'apprécier mutuellement et que l'idée de la considération fut formée dans leur esprit, chacun prétendit y avoir droit ; et il ne fut plus possible d'en manquer impunément pour personne. De là sortirent les premiers devoirs de la civilité, même parmi les Sauvages, et de là tout tort volontaire devint un outrage, parce qu'avec le mal qui résultait de l'injure, l'offensé y voyait le mépris

---

<sup>241</sup> Tous ces termes sont expliqués plus bas.

de sa personne souvent plus insupportable que le mal même. C'est ainsi que chacun punissant le mépris qu'on lui avait témoigné d'une manière proportionnée au cas qu'il faisait de lui-même, les vengeances devinrent terribles, et les hommes sanguinaires et cruels. (...) Mais il faut remarquer que la Société commencée et les relations déjà établies entre les hommes exigeaient en eux des qualités différentes de celles qu'il tenaient de leur constitution primitive ; que la moralité commençant à s'introduire dans les actions humaines, et que chacun avant les Lois étant seul juge et vengeur des offenses qu'il avait reçues, la bonté convenable au pur état de Nature n'était plus celle qui convenait à la Société naissante ; qu'il fallait que les punitions devinssent plus sévères à mesure que les occasions d'offenser devenaient plus fréquentes, et que c'était à la terreur des vengeances de tenir lieu du frein des Lois. Ainsi, quoique les hommes fussent devenus moins endurants, et que la pitié naturelle eût déjà souffert quelque altération, cette période du développement des facultés humaines, tenant juste au milieu entre l'indolence de l'état primitif et la pétulante activité de notre amour-propre, dût être l'époque la plus heureuse et la plus durable. Plus on y réfléchit, plus on trouve que cet état était le moins sujet aux révolutions, le meilleur à l'homme<sup>242</sup>.

Ce stade de société se place après le développement de la raison intellectuelle : les hommes sont capables de comparaisons et d'abstraction, et leur jugement est capable d'erreur. Ils jugent et souffrent de ce qu'ils croient être l'intention de l'autre, comme dit : « C'est ainsi que chacun punissant le mépris qu'on lui avait témoigné d'une manière proportionnée au cas qu'il faisait de lui-même » ; il s'agit de l'outrage *perçu*, et donc sujet à l'erreur. Ce faisant, et pour échapper au courroux grandissant de la vengeance, chacun adopte les devoirs de « civilité » pour maintenir l'appréciation mutuelle au sein du groupe. Chacun doit désormais s'abstenir de tout tort volontaire envers autrui pour la conservation de tous : c'est la distinction entre le dommage (faire du tort) et l'injure (aller contre le droit – nécessitant ainsi la propriété<sup>243</sup>). Les devoirs de civilité s'érigent en « mœurs » qui sont pour Rousseau une sorte de loi, rappelons-le. Ce faisant, faire du tort volontairement devient une injure, et plus seulement un dommage. Néanmoins, cette distinction ne donne pas lieu à la corruption de l'amour-propre présent à l'état de germe ici, parce que les comparaisons entre individus portent encore sur les qualités *intrinsèques* de ceux-ci : je suis plus beau, plus fort, plus intelligent, etc. qu'un autre, et pas sur les qualités *extrinsèques* : ce que je possède. Victor Goldschmidt, lorsqu'il analyse ce passage, indique en effet que l'amour-propre développé est le propre du monde civil, puisqu'il suppose un conflit d'intérêts, un rapport entre les choses matérielles relatives à la propriété : tu as plus que je n'ai. Par conséquent, l'amour-propre est bien ici à l'état de germe qui ne peut se corrompre sans

---

<sup>242</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit., p. 117-118.

<sup>243</sup> B. BERNARDI in J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit., p. 28, note 131 ; et V. GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique, les principes du système de Rousseau*, op. cit., p. 452.

l'idée de propriété. L'amour de soi dégagé de contraintes matérielles prend alors un virage vers le beau moral, le loisir, l'estime publique, et la considération sociale. Ce passage formule donc une illustration du peuple « idéal » et propice à l'action du Législateur, parce qu'il se développe sur un territoire fini et d'une manière regroupée (les hommes vivent dans des cabanes juxtaposées permettant la formation de petites « Nations »<sup>244</sup>) : son « patrimoine » est donc bien à lui. Il a des mœurs communes liées aux conditions physiques et géographiques communes, permettant aussi un caractère national commun. La seule chose le différenciant du peuple à l'état civil est l'absence d'institutions civiles, donc : la Loi et la volonté générale sont remplacées par la crainte de la vengeance et le désir de considération inscrits dans les seules mœurs<sup>245</sup>, qui permettent néanmoins un résultat comparable, c'est-à-dire d'obtenir un peuple lié par l'appréciation mutuelle et l'entraide.

À quoi ressemblerait le peuple sauvage du second *Discours*, s'il était mû par les lois explicites plutôt que par l'habitude tacite ? Le *Contrat Social* en donne une illustration très proche à bien des égards :

Quand on voit chez le peuple le plus heureux du monde [La Suisse] des troupes de paysans régler les affaires de l'État sous un chêne et se conduire toujours sagement, peut-on s'empêcher de mépriser les raffinements des autres nations, qui se rendent illustres et misérables avec tant d'art et de mystères [de prétextes raffinés et duperies] ? Un État ainsi gouverné a besoin de très peu de Lois, et à mesure qu'il devient nécessaire d'en promulguer de nouvelles, cette nécessité se voit universellement. Le premier qui les propose ne fait que dire ce que tous ont déjà senti, et il n'est question ni de brigues ni d'éloquence pour faire passer en loi ce que chacun a déjà résolu de faire sitôt qu'il sera sûr que les autres feront comme lui<sup>246</sup>.

Ici aussi, la proximité physique est primordiale : « sous un chêne ». La citoyenneté est placée au centre de la vie de tous les jours, dans un lieu qui regroupe les citoyens et qui n'a rien de fastueux ou d'artificiel. Le fait que tous soient des « paysans » place les citoyens dans un rapport d'égalité de richesse et de similarité de mœurs : ils évoluent sur le même territoire, dans le même milieu rural, le même climat, etc. Tout comme dans l'illustration précédente, c'est le souci de réciprocité qui met en branle le corps collectif, mais pas pour la considération ou la vengeance cette fois, et plutôt par la connaissance d'un bien commun qui bénéficiera à chacun : « les citoyens n'ayant qu'un intérêt le peuple n'avait qu'une volonté »<sup>247</sup>. Tous les membres

---

<sup>244</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit., p. 116.

<sup>245</sup> Les autres types de lois sont absents ici, et le « droit » se fonde seulement sur l'habitude et pas sur la convention explicite.

<sup>246</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, op. cit., livre IV, chap. 1 : « Que la volonté générale est indestructible », p. 139-140. Rousseau parle ici des cantons suisses.

<sup>247</sup> *Ibid.*, p. 142.

partagent ainsi la même volonté (qui se traduit dans la volonté générale). Yves Vargas, dans son analyse de l'*Émile*, indique ainsi que le rapport entre la loi et le peuple ne peut être pensé dans sa généralité parce que le peuple n'est jamais homogène, il faut alors désigner une catégorie jugée comme étant le « vrai » peuple, et pour Rousseau ce sont les paysans : le droit qui leur convient est bon parce qu'il mène à une bonne répartition de la population sur le territoire et à un bon taux de naissances<sup>248</sup>. Pour Vargas, le peuple d'une nation moderne n'est pas homogène donc, mais c'est le niveau de bien-être de la partie rurale de ce peuple qui permet de juger de la bonté du système politique dans son ensemble. Cette observation renseigne en creux sur le fait que le peuple entièrement constitué de paysans est, pour Rousseau, le meilleur peuple parce que le plus proche en termes de mœurs et d'habitudes : c'est pourquoi les principes démographiques et géographiques donnés dans « Du peuple » s'adaptent le mieux à eux. En poussant le raisonnement à son terme, il devient manifeste qu'à choisir, Rousseau préférerait donc une nation peuplée uniquement de paysans, parce qu'alors le bien-être de chacun et la bonne constitution politique se manifesteraient partout. C'est ce que conclut Althusser dans son article, citant alors que la régression socio-économique éternelle est présentée comme une solution désirée par Rousseau, quand bien même inapplicable<sup>249</sup>.

Cette « régression socio-économique » apparaît aussi pleinement dans le dernier exemple, tiré de l'*Émile*. Au livre V, dans une conclusion romancée, Émile et Sophie sont donnés à voir comme habitants modestes de la campagne, entourés de leur voisinage, de leur famille, de leurs proches. Ils reforment ainsi le tissu social autour d'eux, dans la limite de leur environnement (la proximité du monde rural) :

Je ne t'exhorte pas pour cela d'aller vivre dans les grandes villes ; au contraire, un des exemples que les bons doivent donner aux autres est celui de la vie patriarcale et champêtre, la première vie de l'homme, la plus paisible, la plus naturelle et la plus douce à qui n'a pas le cœur corrompu. Heureux, mon jeune ami, le pays où l'on n'a pas besoin d'aller chercher la paix dans un désert! Mais où est ce pays ? Un homme bienfaisant satisfait mal son penchant au milieu des villes, où il ne trouve presque à exercer son zèle que pour des intrigants ou pour des fripons. L'accueil qu'on y fait aux fainéants qui viennent y chercher fortune ne fait qu'achever de dévaster le pays, qu'au contraire il faudrait repeupler aux dépens des villes.

Tous les hommes qui se retirent de la grande société sont utiles précisément parce qu'ils s'en retirent, puisque tous ses vices lui viennent d'être trop nombreuse. Ils sont encore utiles lorsqu'ils peuvent ramener dans les lieux déserts de la vie la culture et l'amour de leur premier état. Je m'attendris en songeant combien, de leur simple retraite, Émile et Sophie peuvent répandre de bienfaits autour d'eux, combien ils

---

<sup>248</sup> Y. VARGAS, *Introduction à l'Émile de Jean-Jacques Rousseau*, op. cit., p. 266 ; et J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, op. cit., livre I, chap. 6 : « Du pacte social », p. 52.

<sup>249</sup> L. ALTHUSSER, « Sur le Contrat Social », art. cit., p. 112.

peuvent vivifier la campagne et ranimer le zèle éteint de l'infortuné villageois. Je crois voir le peuple se multiplier, les champs se fertiliser, la terre prendre une nouvelle parure, la multitude et l'abondance transformer les travaux en fêtes, les cris de joie et les bénédictions s'élever du milieu des jeux rustiques autour du couple aimable qui les a ranimés. On traite l'âge d'or de chimère, et c'en sera toujours une pour quiconque a le cœur et le goût gâtés. Il n'est pas même vrai qu'on le regrette, puisque ces regrets sont toujours vains. Que faudrait-il donc pour le faire renaître ? une seule chose, mais impossible, ce serait de l'aimer<sup>250</sup>.

Les villes sont le théâtre du vice et des passions sociales parce que les hommes y sont trop nombreux. Il est apparent que le peuple des villes ne satisfait pas aux critères géographiques et physiques que nous développons ci-avant : les villes sont cosmopolites, ce qui veut dire que beaucoup d'hommes aux habitudes et mœurs différentes y habitent, et ce sur un territoire trop étroit pour tous les accommoder. S'en suit alors un état d'inégalités permanent en interne : les intérêts divergents et l'inégale répartition des ressources font émerger un rapport de force qui pousse chacun à ne s'intéresser qu'à soi, à tromper et à contraindre autrui pour son propre bénéfice. Plus encore, les villes sont le théâtre du luxe, des sciences, et des arts, qui donnent à voir une image trompeuse du réel. Les savants et les philosophes par exemple, exercent leur raison aux dépens de leur commisération : plus l'homme est capable de réflexions complexes, plus il est en mesure de mettre à distance la similitude perçue qu'il entretient avec autrui<sup>251</sup>. Les arts sont le symptôme des passions sociales galopantes, et servent tous les vices autocentrés de l'homme. Ils éloignent aussi des véritables « arts » utiles, tels que l'agriculture ou l'artisanat, eux-mêmes relégués au rang de viles activités sans honneur. Se produit alors un renversement des valeurs sociales, où le vice est récompensé, et l'esprit industrieux asservi : « L'accueil qu'on y fait aux fainéants qui viennent y chercher fortune ne fait qu'achever de dévaster le pays ». Les fainéants venus s'accaparer les richesses sont accueillis à bras ouverts, alors même qu'ils n'aident en rien le bien commun. C'est pourquoi Rousseau conseille ainsi à Émile de se tourner à la campagne, où les habitudes communes et modestes forment un tissu social régulier et tenace, et où les hommes ruraux sont disposés à se lier d'amitié avec Émile et Sophie sans corrompre ce lien en manipulation perfide pour leur propre intérêt. Il est alors manifeste que, conformément à ce qui a été exposé plus haut, c'est à partir du couple d'Émile et de Sophie que le bien-être se répand sur le territoire : la collectivité se forme par connections interindividuelles mêlant amitié et gratitude. Les gens veulent le bien d'autrui parce qu'on veut leur bien, et *vice versa* : c'est le schéma du don dont parle Corbin. Les signes d'un bon gouvernement se font

---

<sup>250</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Émile ou de l'éducation*, op. cit., p. 684-685.

<sup>251</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit., p. 95-98.



alors sentir : abondance, fertilité, bien-être et jeux, etc. Il est intéressant de constater que Rousseau utilise les critères présents dans le *Contrat Social*<sup>252</sup> pour juger du bonheur de la vie rurale autour d'Émile et Sophie, alors même que le village n'est pas sujet à un contrat social d'aucune sorte. Ils appartiennent toujours à leur pays, aussi imparfait soit-il, et n'ont pas fait sécession pour faire leur propre société politique. Pourquoi cet usage, alors ? Rousseau, en utilisant les critères anthropologiques qui identifient la réussite politique pour qualifier la réussite anthropologique, indique finalement que le politique n'est qu'une étape vers le bien-être de chacun, sur le plan anthropologique. Paccioni et ses considérations sur la liberté morale permise par la liberté politique, ainsi que l'interdépendance de la politique et de la morale, se trouvent alors corroborées.

La condition de possibilité de l'entreprise politique décrite par Rousseau dans le *Contrat Social* se résume ainsi à la phrase suivante : « Que faudrait-il donc pour le faire renaître [l'âge d'or] ? une seule chose, mais impossible, ce serait de l'aimer ». Cette idée est présentée par l'auteur d'une manière assez énigmatique. Tout au long de son œuvre, il indique qu'aimer est un sentiment inné. Comment peut-il être « impossible » d'aimer quelque chose qui contribue au bien-être de chacun, tel qu'un système politique idéal ? Rappelons-nous alors de la nécessité d'introduire le Législateur dans la formation de la volonté générale : « le peuple veut le bien, mais il ne le voit pas toujours »<sup>253</sup>. Rappelons-nous ensuite ce qui qualifie le sentiment inné de justice : « dès qu'il connaît le bien, l'homme est porté à l'aimer »<sup>254</sup>. Le problème majeur alors, n'est pas l'impossibilité d'aimer l'âge d'or, mais l'impossibilité de le connaître pour être porté à l'aimer. La difficulté monumentale à laquelle se heurte tout système politique est donc relative à la connaissance vraie des choses et du monde, sans laquelle tout changement politique est vain. Dans le monde d'Émile, le gouverneur est celui qui lui fait connaître le bien pour qu'il puisse ensuite le transmettre à d'autres. Il est intéressant de constater que le *Contrat Social* a une existence dans la fiction de l'*Émile* : il est une collection de préceptes rassemblés par Jean-Jacques et Émile au terme de leurs voyages à la rencontre des différents modes de gouvernements :

Je ne serais pas étonné qu'au milieu de tous nos raisonnements, mon jeune homme, qui a du bon sens, me dît en m'interrompant : On dirait que nous bâtissons notre édifice avec du bois, et non pas avec des

---

<sup>252</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, op. cit., livre III, chap. 9 : « Des signes d'un bon gouvernement », p. 118-119.

<sup>253</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, op. cit., livre II, chap. 6 : « De la loi », p. 74.

<sup>254</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Émile ou de l'éducation*, op. cit., p. 418.

hommes, tant nous alignons exactement chaque pièce à la règle! Il est vrai, mon ami ; mais songez que le droit ne se plie point aux passions des hommes, et qu'il s'agissait entre nous d'établir les vrais principes du droit politique. A présent que nos fondements sont posés, venez examiner ce que les hommes ont bâti dessus, et vous verrez de belles choses<sup>255</sup> !

Dans cet ouvrage, les « auteurs » du traité sont donc Jean-Jacques et Émile. Le vocabulaire employé, ainsi que le résumé des thèses politiques ajouté ci-avant cet extrait par Rousseau<sup>256</sup>, permettent bien de conclure qu'il s'agit du sommaire du *Contrat Social*. Les « vrais principes du droit politiques », les « fondements », le « droit », ainsi que la métaphore de l'édifice rappellent les lignes du traité politique, ainsi que le Législateur en particulier. C'est l'architecte qui doit connaître les règles pour bâtir un édifice et sonder le sol avant son entreprise, tout comme le découvrent Émile et Jean-Jacques ici. Le traité politique a une origine fictionnelle qui permet à Rousseau de contourner le problème de la régression à l'infini. En effet, si Émile connaît les principes vrais du droit politique par Jean-Jacques, comment Jean-Jacques les connaît-il, sinon par son propre gouverneur, qui les connaîtrait lui-même par son gouverneur, et ainsi de suite ? Pour couper court à cette chaîne sans fin, le traité possède alors une genèse fictionnelle qui montre une autre voie d'accession aux principes vrais : l'observation et connaissance juste du réel. Néanmoins, dans le monde réel corrompu et dénaturé, où les hommes sont déconnectés des vraies connaissances et plongés dans le paraître, qui pour faire connaître le bien, sinon un être surnaturel venu d'ailleurs et capable de persuader la totalité du peuple de changer sa manière de voir le monde ? Voilà d'où naît la nécessité du Législateur : d'une difficulté induite par le système anthropologique exposé par Rousseau, et qui concerne le mode d'acquisition des connaissances et le développement des facultés.

Le peuple chez Rousseau est alors un peuple dans la mesure où il partage un territoire capable de satisfaire ses besoins, et qui lui appartient exclusivement (qu'il ne partage pas avec d'autres peuples), qu'il possède un caractère national capable d'être orienté par la loi (c'est-à-dire, dont le ressort civil n'est pas usé). Il ne doit pas être trop nombreux ou trop dénaturé (au sens de corrompu moralement), mais aussi dénaturé dans la mesure où il a acquis un nouveau besoin non naturel, celui de sociabilité. La visée de chacun de ses membres doit être la survie de chacun par la conservation de tous (unanimité dans l'association) : en termes anthropologiques, Rousseau traduit cet élément par l'amitié, l'appréciation mutuelle, la gratitude, etc. Le lien social doit guider chacun à vouloir être utile à l'autre, et qui veut être utile

---

<sup>255</sup> *Ibid.*, p. 674.

<sup>256</sup> *Ibid.*, p. 661-675.

à l'autre l'aime. Enfin, la diversité des avis doit avoir une base qualitative commune (permise par des habitudes et des mœurs communes) sans quoi le calcul potentiel d'une quelconque volonté générale sera impossible. Le chapitre « Du peuple » souligne ainsi qu'un peuple est un peuple au sens anthropologique avant d'être un peuple au sens politique. Il est impossible pour des gens de cultures et d'habitudes différentes, ne vivant pas sur le même territoire, etc. de s'assembler en groupe politique légitime. L'unité anthropologique, l'homogénéité, est le prérequis à toute association suivant le contrat social. Notre interprétation s'écarte donc de l'interprétation purement politique du peuple, qui « se constituerait » immédiatement au moment du contrat, comme le soutient par exemple Étienne Balibar :

Et dans les deux cas les hommes sont politiquement passifs, ce qui signifie qu'il n'y a pas à proprement parler de citoyens. Une association véritable ne peut être ni la juxtaposition des individualités ni leur fusion mystique, ni la multiplicité pure ni l'émanation de l'Un. D'où la question : quel est l'acte par lequel une association se constitue, par lequel « un peuple est un peuple » ? Le mot « acte » doit être pris à la fois au sens d'institution et au sens d'activité permanente, de « production ». C'est le pacte ou contrat, dans lequel, par une « aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté, une personne publique se trouve instantanément constituée qui concentre toute la souveraineté. Mais comme cette personne n'est autre que l'unité des citoyens, elle n'est pas synonyme d'assujettissement à un maître : au contraire, elle institue véritablement la liberté et l'égalité, comme si chacun « ne contractait qu'avec lui-même et, « se dormant à tous », ne se donnait « à personne ». L'aliénation totale est une conversion permanente de l'individualité privée en individualité sociale, c'est-à-dire politique<sup>257</sup>.

Selon lui, le « peuple » a un sens politique : l'association de tous les membres de la communauté au sein d'un « moi commun » qui les guide. Ce faisant, il n'y a pas de sens à parler de peuple avant l'institution du corps via l'acte du contrat social, puisqu'avant ce moment les hommes sont épars et obéissent à leur intérêt propre seulement. Cette explication est selon nous incomplète, parce qu'elle donne à voir le peuple d'une manière irréaliste : comme si à un moment, des gens isolés qui ne se connaissent pas sortent du bois et s'assoient en cercle pour, soudain, déclarer l'avènement de la république entre eux. Il apparaît que cette interprétation purement politique du peuple fait suite à la lecture « isolée » du *Contrat Social*, comme s'il pouvait être compris sans être mis en relation avec le pan anthropologique développé par Rousseau en parallèle. En lisant le livre I, le lecteur peut alors avoir l'impression que le peuple qui s'assemble n'a pas d'histoire commune, et que chaque membre apparaît pour la première fois aux autres le jour de l'association. Un jour, la communauté politique surgit de nulle part. En ajoutant à ce texte les nombreux ouvrages sur l'homme et sur son développement, le lecteur comprend alors

---

<sup>257</sup> E. BALIBAR, « Ce qui fait qu'un peuple est un peuple, Rousseau et Kant », *Revue de Synthèse*, n°3-4, 1989, p. 392.

que le peuple n'est pas quelque chose qui apparaît un beau jour, mais que c'est une entité toujours déjà là : l'homme seul, complètement isolé, n'existe pas et il est une conjecture fictionnelle du second *Discours* seulement. Il faut donc comprendre le contrat du traité politique comme une simplification fictionnelle de ce qui se passe dans la réalité, et qui correspondrait plus à ce que décrit le second *Discours* dans sa deuxième partie : les hommes en contact constant entre eux, finissent ainsi par former une unité homogène de gens aux mêmes habitudes et intérêts, menant logiquement à la promulgation de règles communes (les lois). L'unité anthropologique du peuple est donc de mise pour l'association politique : il n'y aurait pas de sens à ce que des hommes qui n'ont rien de commun, ou qui ne se connaissent pas, s'assemblent entre eux. C'est ce que nous appelons *l'homogénéité* anthropologique. Nous choisissons ce terme parce qu'il renvoie bien à une similitude<sup>258</sup> des membres du peuple entre eux sur le plan anthropologique, avant même la proclamation du « peuple » comme instance politique par le contrat social et la convention. Il reste maintenant à savoir *comment* le Législateur, dans le *Contrat Social*, peut utiliser ou raviver cette homogénéité anthropologique pour asseoir une organisation politique légitime.

---

<sup>258</sup> La notion de similitude comme socle du lien social est une thèse historique en sociologie. Gabriel Tarde et Émile Durkheim sollicitent tous deux cette thèse pour expliquer le lien social. Durkheim, parce qu'il est influencé par Rousseau, est ici une lecture très intéressante dans la mesure où il considère que la similitude s'articule autour d'une solidarité mécanique où chacun a un rôle à jouer dans le système social pour donner lieu à un tout plus grand que la somme de ses parties. Les rites, les sanctions, et les commémorations sont ainsi les institutions gardiennes des mœurs communes, comme nous l'avons vu notamment Partie II, Section 1, sous-section A avec l'exil. Voir E. DUKHEIM, *De la division du travail social* (1893), Paris, Presses Universitaires de France, 2013.

**Partie III**

**De l'homogénéité à la Loi commune :**

**l'action du Législateur**

## **Section 1 : Les modes d'action du Législateur vers la constitution politique du peuple dans le *Contrat Social***

Nous avons débuté notre analyse par un examen approfondi du caractère fictionnel du Législateur et des simplifications méthodologiques effectuées par le *Contrat Social* pour exposer les différents termes politiques sans s'embarrasser des complexités du réel. Ce faisant, il devient manifeste que le Législateur n'est pas présenté comme un être réel qu'il s'agirait d'invoquer pour qu'il institue la société politique. Il est bien plutôt la traduction fictionnelle de tendances à l'œuvre en elles-mêmes au sein du peuple. C'est ce que nous explorons dans notre deuxième axe, notamment en montrant que les qualités que recherche le Législateur pour l'institution du peuple sont des qualités anthropologiques que les peuples développent et cultivent par eux-mêmes. Le but du Législateur fictionnel est donc d'exprimer dans la fiction du traité politique l'homogénéité préalablement constitutive de chaque peuple pour faire émerger un système politique légitime qui donne lieu à la liberté et au bien-être de chacun. Néanmoins, la difficulté de cette analyse ne réside pas tant dans la qualification du *but* du Législateur, qui apparaît assez clairement à qui prête attention, mais plutôt les *moyens* donnés au Législateur pour y arriver. En effet, si le Législateur est un être fictionnel, alors tous les moyens qui lui sont associés seront eux-aussi fictionnels : il faut donc trouver à quoi ils correspondent sur le plan non fictionnel, réel. C'est le sujet de ce dernier pan de notre mémoire, et qui permet de marcher jusqu'à nos conclusions concernant le problème qui nous importe : l'influence du Législateur dans la qualification du peuple de l'organisation politique légitime chez Rousseau. Pour ce faire, nous abordons les modes d'action du Législateur fictif, autant son action par le langage et par la religion civile, et nous concluons ensuite sur le peuple lui-même et son rapport à la figure du Législateur. Ces conclusions nous obligent à évaluer le problème sous un autre angle, plus contemporain, pour comprendre pleinement la portée des enseignements induits par l'utilisation de la figure du Législateur.

## A. Le génie persuasif, l'exemple et le langage comme outils

Le *Contrat Social* présente les moyens d'action du Législateur selon différents angles. Il est introduit comme un être extérieur au corps politique, aux caractéristiques divines, mais aussi comme un génie capable de persuasion et d'évaluation des enjeux de chaque société, comme nous l'avons déjà évoqué. Partons du premier point, et examinons son statut d'extériorité par rapport au corps politique qu'il entend instituer : le Législateur n'appartient pas à la mécanique de l'État, mais il agit néanmoins sur le peuple. Pour expliquer cette action du Législateur depuis l'extérieur, nous avons recours au travail de Blaise Bachofen et notamment à son article étudiant la division des pouvoirs dans la théorie politique de Rousseau au travers de la place de la métaphore dans le traité. Cet article nous permet ensuite d'embrancher sur la contribution majeure à notre exposé, celle de Christopher Kelly et qui analyse dans le détail les outils du Législateur du *Contrat Social*.

Bachofen, dans son article « La notion d'exécution chez Rousseau, une psychopathologie du corps politique », examine l'articulation du corps exécutif (le Gouvernement) à l'autre instance de l'État, le corps législatif (le Souverain)<sup>259</sup>. Ce faisant, il prend pour méthode l'analyse des métaphores et des analogies utilisées pour décrire le processus d'exécution du corps politique, et donne ainsi à voir le fonctionnement interne de l'association. Le commentateur met au jour le parallèle entre le corps politique et l'individu :

Les juges et les magistrats sont comparables à ce que l'on appelle aujourd'hui le système nerveux périphérique, qui est à la fois lié, attaché – physiquement attaché – au système nerveux central, c'est-à-dire au cerveau, et pourtant distinct du cerveau : le système nerveux périphérique, c'est ce réseau de filets nerveux qui fait le lien entre le cerveau et le reste du corps, qui fait descendre les ordres du cerveau vers les membres du corps et qui inversement fait remonter les informations sensibles vers le cerveau. (...) Cette idée est en parfaite adéquation avec la formulation de l'analogie dans le *Contrat social* : « Toute action libre a deux causes [...], la volonté qui détermine l'acte [et] la puissance qui l'exécute. Quand je marche vers un objet, il faut premièrement que j'y veuille aller ; en second lieu, que mes pieds m'y portent ». Comme dans la comparaison du *Discours sur l'économie politique*, le pouvoir exécutif n'est ni le substrat de la pensée, qui veut l'action, ni le membre du corps qui est mis en action, par exemple la jambe. S'il n'est ni l'un, ni l'autre, c'est qu'il est ce qui fait le lien entre les deux, donc par exemple ce

---

<sup>259</sup> B. BACHOFEN, « La notion d'exécution chez Rousseau. Une psychopathologie du corps politique », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, vol. 34, n°2, 2011, p. 276.

qui – dans l'exemple du paralytique que prend Rousseau – échoue à transmettre au second l'ordre du premier : c'est bien là le rôle du système nerveux périphérique<sup>260</sup>.

Si ce parallèle est avancé par de nombreux auteurs au cours des siècles et ce depuis l'Antiquité, ce qui fait la spécificité de Rousseau selon Bachofen est qu'il place le pouvoir exécutif comme milieu entre le corps et l'âme du collectif, de sorte que les facultés psychiques et physiques soient reliées<sup>261</sup>. Le corps physique serait alors la totalité des membres de l'association, capables d'effectuer les tâches et de mouvoir le collectif en tant que tel, et l'âme serait le Souverain, le pouvoir législatif qui donne une volonté au tout, une ligne de conduite à suivre. La subtilité naît du fait que le corps et l'âme sont composés des mêmes éléments (les individus du collectif) selon deux modes d'existence différents. Conformément à ce que décrit Rousseau dans le *Contrat Social*, le Souverain est la totalité des membres assemblée en groupe, alors que chaque membre est sujet de l'État<sup>262</sup>. Chaque personne se trouve donc des deux côtés : de celui du corps, et de celui de l'âme. Pour Bachofen, Rousseau introduit le pouvoir exécutif dans le but de donner un intermédiaire à ces deux entités<sup>263</sup>. En effet, ce pouvoir a pour mission de transmettre les données sensibles au cerveau, dans le but de faire des généralisations (les lois), et inversement, il doit transmettre la volonté législatrice aux particuliers pour la faire appliquer. Concernant ce deuxième point, il apparaît alors que l'exécutif est *l'attribut* de la *substance* législatrice, absolue en elle-même mais qui a besoin de cet attribut pour fonctionner correctement. Sans système nerveux, le passage du général au particulier ne pourrait pas opérer, le collectif serait mené à l'inaction ou à une mauvaise action, par exemple lorsque le Souverain veut statuer sur des objets particuliers : se mettrait alors en place une altérité qui diviserait le Souverain entre le sujet qui statue et l'objet sur lequel on statue, et sa volonté ne saurait plus être générale<sup>264</sup>. Il faut donc que l'attribut, l'exécutif, fasse le lien entre les deux entités pour que chacun applique les ordres donnés par tous, et ce en prenant en compte les circonstances particulières et incertaines du réel (desquelles les lois ne font aucun cas à cause de leur généralité). Bachofen poursuit son article en soulignant la contradiction à la source de l'existence de l'exécutif, puisque c'est par ce biais que le corps collectif est condamné à mourir :

---

<sup>260</sup> *Ibid.*, p. 279.

<sup>261</sup> Pour Chartrak, le problème d'interaction entre l'âme et le corps fait de la politique un problème métaphysique. Voir A. CHARRAK, *Rousseau, de l'empirisme à l'expérience*, *op. cit.*, p. 82.

<sup>262</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, *op. cit.*, livre I, chap. 7 : « Du Souverain », p. 54.

<sup>263</sup> B. BACHOFEN, « La notion d'exécution chez Rousseau. Une psychopathologie du corps politique », *art. cit.*, p. 284.

<sup>264</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, *op. cit.*, livre II, chap. 6 : « De la loi », p. 72.



plus le temps passe et plus le Souverain se relâche, alors que l'exécutif se renforce, conduisant à une autonomisation de ce dernier par rapport à la volonté générale et son application<sup>265</sup>. Ce n'est pas ce qui nous intéresse présentement : notre focalisation se fait plutôt sur la division de l'État par analogie à l'homme individuel, et ce que cela implique. Souvenons-nous donc que l'individu veut le bien qu'il connaît, et que l'individu peut être trompé par ses jugements, parfois erronés. Souvenons-nous aussi que la santé du corps a un impact sur l'adéquation des perceptions avec le réel, et qu'un corps faible craindra plus qu'un corps robuste. D'après l'étude de Bachofen, le corps et les « récepteurs physiques » des sens sont les individus citoyens et sujets de l'État. La volonté est le Souverain. La volonté est éclairée par le jugement que la raison porte sur les sensations, et lorsque le corps sent, la raison appose un jugement sur cette donnée qui impacte ensuite la volonté : la raison fait ainsi le lien entre le corps (les sensations) et l'âme (la volonté). Voilà l'exécutif. L'exécutif est ainsi constitué d'une petite partie du peuple formée en corps, les magistrats, dont le but est de veiller au bon déroulement de la politique et au bon agencement des forces selon les volontés du Législatif. Comme dit plus haut, lorsque le Législateur agit, sa mission est de mener à une meilleure connaissance et à un jugement éclairé : c'est donc *par* l'exécutif qu'il agit sur la totalité du peuple. Comme pour l'homme individuel (Émile, par exemple), pour agir sur la volonté et le porter à aimer et vouloir la vertu, le corps collectif doit avoir accès à une connaissance vraie des choses pour pouvoir aimer le bien. Il faut donc agir sur le jugement et la « raison collective », c'est-à-dire sur le corps exécutif. Il est intéressant de constater que Bachofen souligne une hésitation de la part de Rousseau quant aux comparaisons entre la division des pouvoirs et les parties du corps : le Législatif est aussi parfois qualifié de « cœur » alors que l'exécutif est qualifié de « cerveau »<sup>266</sup>. Ce changement n'impacte pas notre lecture. Soit la volonté vient du cœur<sup>267</sup>, soit elle vient du cerveau, mais la volonté reste le constituant du Législatif : le collectif est porter à aimer (et donc à vouloir) le bien dans les deux cas. La raison qui fait le lien, vient soit du système périphérique, soit du cerveau, mais il s'agit toujours de la raison qui fait le lien entre les membres et la volonté. La seule différence qui pourrait émerger de cette hésitation réside dans la qualification du corps exécutif : s'il est le cerveau plutôt que le système périphérique, il semble alors acquérir une plus

---

<sup>265</sup> B. BACHOFEN, « La notion d'exécution chez Rousseau. Une psychopathologie du corps politique », art. cit., p. 291.

<sup>266</sup> *Ibid.*, p. 293.

<sup>267</sup> Son hésitation et le parallèle avec le cœur rappelle la « voix du cœur », synonyme de la conscience morale chez Rousseau, et qui porte l'homme à aimer le bien qu'il connaît. Notre analyse fonctionne avec un tel rapprochement.

grande capacité de décision, mais reste extérieur à la volonté, donc la distinction entre exécutif et législatif reste intacte et nos conclusions aussi.

Pour comprendre le lien entre l'acquisition des connaissances, l'exécutif, et le Législateur, nous sollicitons Leo Strauss, qui explique le mécanisme à l'œuvre entre ces trois éléments en partant du *Discours sur les sciences et les arts*. Selon le commentateur, Rousseau blâme les sciences et les arts et loue l'ignorance par rapport à leur impact sur la moralité, et c'est cette prise de position qui oriente toute sa théorie politique. En effet, pour Rousseau, les lumières et la raison sont le pilier de la monarchie absolue et du despotisme : il reprend ainsi une thèse trouvée chez Montesquieu et qui différencie la crainte (principe du despotisme) à la vertu (principe de la démocratie)<sup>268</sup>. Strauss l'explique ainsi : l'ignorance populaire permet d'asseoir les dogmes communs à une société et à les accompagner de révérence. Le citoyen moyen ne connaît pas les dessous et les logiques de chaque dogme ou loi ou mœurs mais les aime et les respecte. La science transforme cette ignorance populaire en doute socratique où l'homme doute de tout et remet tout en cause : elle dissout l'opinion commune et rend instable les dogmes sociaux. En effet, les dogmes sont propres à une société et reflètent sa vision du monde, même si celle-ci n'est pas entièrement rationnelle. La science, déconnectée de ces enjeux, n'admet que la vérité rationnelle et impersonnelle, non spécifique à chaque société : elle dissout donc les dogmes, les mœurs. Si le citoyen se met à douter, il ne les respecte plus<sup>269</sup>. Il faut donc que le citoyen moyen soit plutôt maintenu dans une ignorance populaire que dans une ignorance socratique qui le pousse à chercher des vérités dangereuses ou inutiles à la conservation commune, voire à succomber à la duperie et à l'instrumentalisation de la logique<sup>270</sup>. Néanmoins, si personne n'a de connaissances vraies du réel, alors la volonté générale ne peut émerger puisqu'elle repose sur le jugement adéquat. Il faut donc, à défaut d'un peuple qui connaît, quelques individus dont la faculté de connaître s'élève au-dessus de celle des autres et qui sont chargés de connaître à la place du corps collectif complet. C'est en cela que Strauss introduit la notion de *génie*, défendue par Rousseau. Pour lui, le Législateur est un de ces génies :

En attribuant une origine divine à un code par lui inventé ou en honorant les Dieux de sa propre sagesse, le Législateur persuade le corps des citoyens de se soumettre librement à ce code<sup>271</sup>.

---

<sup>268</sup> L. STRAUSS, « L'intention de Rousseau », in G. Genette, T. Todorov (dir.), *Pensée de Rousseau*, Paris, Le Seuil, 1984, p. 69.

<sup>269</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>270</sup> À ce sujet, voir ce que Rousseau dit des duperies : J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, *op. cit.*, livre IV, chap. 1 : « Que la volonté générale est indestructible », p. 139.

<sup>271</sup> L. STRAUSS, « L'intention de Rousseau », art. cit., p. 89.

Le génie est celui dont l'entendement est éclairé et qui possède les connaissances vraies et utiles à la conservation de la société. Il est celui qui oriente les autres vers le bien, alors même qu'ils ne le connaissent pas. Pour ce faire, il utilise l'ignorance populaire qui attribue du respect aux dogmes pour *persuader* les autres de les suivre. L'intérêt de la formule de Strauss réside dans la juxtaposition de deux éléments apparemment contradictoires : le fait de persuader, et le fait de se soumettre librement. Persuader implique d'obtenir l'adhésion par des moyens non rationnels, comme l'éloquence et la rhétorique, et se distingue ainsi de l'action de convaincre, qui fonde l'adhésion sur la reconnaissance de justifications raisonnables. Comment un homme qui est persuadé peut-il se soumettre librement ? Sa volonté se fonde sur une manipulation du réel et n'est alors plus éclairée, et il est orienté à son insu par autrui, il n'est pas libre et maître de son action. Pour Rousseau, pourtant, il l'est : en étant persuadé de succomber à l'égalité de la société légitime, l'homme se dérobe ainsi à tout rapport de force et à toute contrainte interindividuelle, et « on le forcera d'être libre ». C'est ce qui fait toute la subtilité du Législateur du *Contrat Social*, ses *moyens* imposent en apparence une forme de contrainte (perçue ou non), mais celle-ci n'est qu'un moyen vers la liberté vraie, qui est le *but* de l'organisation politique légitime. Strauss explique la persuasion en recourant au texte des *Promenades*, et indique que pour Rousseau, « l'obligation de dire la vérité est fondée exclusivement sur l'utilité de cette vérité »<sup>272</sup>. Le mensonge, lorsqu'il cache une vérité néfaste pour la société, est donc un bien pour l'auteur. Or, est utile pour la société le fait de maintenir ses fondements (et le lien social qui en découle), aussi irrationnels soient-ils : les mœurs et les dogmes qui fondent une communauté sont des objets de révérence, donc de foi, plutôt que de science. L'action du Législateur (fictionnel, pour l'instant) consiste ainsi à identifier les vérités utiles à la société, est à les faire connaître à la totalité des membres pour qu'ils puissent en aimer les bienfaits.

Une critique, formulée par Victor Goldschmidt, montre cependant les limites et les paradoxes d'une telle prise de position de la part de Rousseau : le génie ne naît que par la corruption de sa société<sup>273</sup>. Une société saine ne voit pas naître de génies, parce qu'elle est exempte de sciences et de doute socratique qui mène à la science et à la philosophie, c'est-à-dire au questionnement des fondements. Néanmoins, et c'est là tout le problème, une société corrompue qui laisse fleurir des génies ne peut plus devenir le lieu d'organisation d'une administration légitime. Les deux composantes nécessaires à la société du *Contrat Social*, le

---

<sup>272</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>273</sup> V. GOLDSCHMIDT, « Individu et communauté chez Rousseau », art. cit., p. 159.

peuple non corrompu et le génie, sont mutuellement exclusives et ne peuvent pas coexister en même temps. Ensuite, Goldschmidt poursuit ainsi :

Si, contrairement à la théorie consensualiste de la tradition, l'individu-sujet se taille une part de la Souveraineté, les conditions sont posées, sinon constitutionnelles, du moins anthropologiques, qui permettront à l'homme d'exception en proportion de son génie et selon le feu des circonstances, d'assumer une souveraineté d'un autre ordre : comme Législateur, conseiller du prince, censeur des mœurs, critique des civilisations-guirlandes et, pour finir, créateur d'un monde autonome qui défie l'État clos au nom de l'humanité, du rêve, du sentiment d'existence, au nom aussi des valeurs dont l'État ne garde que la contrefaçon idéologique<sup>274</sup>.

L'homme d'exception, le génie, est ici exposé comme n'appartenant pas au pouvoir Souverain en tant que tel, il appartient à une « souveraineté d'un autre ordre ». L'énumération donnée par Goldschmidt est intéressante : elle ne donne pas lieu à une disjonction exclusive (être Législateur *ou* conseiller du prince *ou* ...), mais plutôt à une conjonction de toutes les parties énoncées. Le génie est toutes ces choses à la fois. « Pour finir » dépeint cette articulation d'éléments comme une combinaison dont la touche finale serait la création d'un monde autonome. Mais, si le génie a toutes ces caractéristiques à la fois, cela signifie qu'être Législateur, c'est *aussi* être conseiller du Prince, *aussi* censeur des mœurs, etc. Cette thèse est corroborée par le *Contrat Social*, qui met effectivement en lien toutes ces dimensions. Ainsi, nous avons dit que le Législateur est celui qui calcule la volonté générale à partir des assemblées citoyennes, et il est aussi dit que c'est l'exécutif qui est en charge d'organiser ces assemblées citoyennes<sup>275</sup>. Nous parlerons ensuite de la religion civile et de son impact sur les mœurs de la société, et il est dit que le Législateur est l'artisan des mœurs, tout comme il est dit que la censure maintenue par les magistrats préserve les bonnes mœurs<sup>276</sup>. Si le Législateur est extérieur au corps exécutif et annoncé comme extérieur à toute instance de l'État, il reste néanmoins que de nombreux éléments le lient à l'action de l'exécutif, et qu'il l'influence d'une manière ou d'une autre. Nous y reviendrons. Il reste maintenant à savoir comment ledit Législateur agit sur le peuple.

Nous avons exposé la thèse de Rousseau concernant le mensonge et la persuasion, et nous avons mis en avant l'idée selon laquelle la persuasion en vue du bien n'est pas contraire à

---

<sup>274</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>275</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, op. cit., livre III, chap. 13 : « Comment se maintient l'autorité souveraine, suite », p. 126.

<sup>276</sup> Voir *supra* Partie III, Section 1, sous-section B.

la liberté pour l'auteur. Comment, en partant de ces deux éléments, pouvons-nous découvrir les moyens clairement mis en œuvre par le Législateur dans le *Contrat Social* pour instituer la société légitime ? C'est l'entreprise qu'a choisi d'amorcer Christopher Kelly, dans son article sur le sujet. Pour lui, le Législateur doit accomplir trois tâches pour l'institution d'un peuple :

1. Il doit comprendre les principes du droit politique ;
2. Il doit inventer des institutions capables d'incarner ces principes d'une manière qui correspond aux conditions d'une société particulière,
3. Il doit obtenir le consentement du peuple pour suivre ces institutions<sup>277</sup>.

Cette thèse fait donc écho à ce que suggèrent Strauss et Goldschmidt concernant le statut d'homme d'exception du Législateur, notamment vis-à-vis du premier point : la raison du Législateur doit être rompue à la science et à la philosophie pour comprendre les vrais principes rationnels du droit politique. Cette thèse fait aussi écho au rapprochement entre le Législateur et l'exécutif : le Législateur est celui qui fait le lien entre le général (les principes) et le particulier (les institutions d'une société spécifique), et s'occupe donc de savoir comment relier le bien aimé de manière innée par tous, et les conditions physiques auxquelles le peuple est soumis de manière particulière. Il doit faire le lien entre le corps et l'âme, en somme. Nous établissons donc la continuité du texte de Kelly avec l'analyse que nous avons soutenu jusqu'à présent. Le commentateur rappelle en quoi connaître les principes du droit politique et de la justice ne pousse pas les hommes à avoir une conduite juste. Le fait de savoir en théorie ce qu'est la justice, si elle ne se rapporte à aucune expérience personnelle, ne donne lieu à rien d'utile. C'est pourquoi vouloir philosopher avec le citoyen moyen ne peut pas aboutir à l'établissement de la justice en principe de la société. Le seul moyen viable pour cet établissement n'est donc pas la conviction rationnelle, mais bien plutôt la persuasion non rationnelle. Le problème de la connaissance soulevé plus haut se meut en une nouvelle question : comment déguiser la réalité pour faire souscrire chaque citoyen au bien ? Le Législateur est un génie philosophe qui se garde de philosopher pour instituer la société : au lieu de cela, il adopte la posture de « l'artiste imitatif », selon Kelly<sup>278</sup>. Ce dernier diffuse des vérités en « les enroulant dans des formes sensibles et agréables », c'est-à-dire en montrant les choses telles qu'elles doivent paraître à autrui. Kelly établit une correspondance entre l'action de l'artiste imitatif et celle du Législateur, et conclut qu'ils partagent les mêmes méthodes de persuasion non rationnelle. Or, nous avons établi que les facultés humaines selon l'anthropologie de Rousseau admettent deux grands pôles : la raison et la sensibilité. Si la raison est hors-jeu pour la persuasion des hommes, le Législateur doit donc se tourner vers la

---

<sup>277</sup> C. KELLY, « To persuade without convincing, the language of Rousseau's legislator », *American Journal of Political Science*, vol. 31, n°2, 1987, p. 322-325.

<sup>278</sup> *Ibid.*, p. 323.

sensibilité. Kelly expose de ce fait la condition pour que la persuasion fonctionne : il faut que le Législateur et le peuple puissent communiquer leurs sentiments mutuels.

Le langage devient donc le point de focale de l'analyse de Kelly :

L'inventeur du langage, s'il y en avait un, pourrait être considéré comme un méta-législateur. La clé vers une explication du pouvoir persuasif de l'âme du Législateur doit être une explication des conditions de persuasion dans le langage comme tel<sup>279</sup>.

L'accession au langage, c'est-à-dire à l'utilisation de signes conventionnels pour exprimer la pensée (les sentiments ou les idées), est liée au développement de la sociabilité. Il est alors nécessaire de conclure que la société légitime instituée par le Législateur ne peut concerner les hommes naturels, qui ni ne parlent<sup>280</sup> ni n'interagissent véritablement entre eux. À l'inverse, et suivant la typologie des langages effectuée par Rousseau, Kelly indique que les modes de communication les plus aboutis, les plus modernes, les plus rationnellement construits sont aussi les moins propices à la tâche du Législateur. En effet, le langage mathématique fondé sur le raisonnement par exemple ne sera d'aucune utilité pour la communication non rationnelle qui utilise les impressions sensibles. Les civilisations dont les langues ont évolué dans cette direction (comme les civilisations modernes) sont donc exclues elles-aussi. Nous voilà de nouveau devant la caractérisation optimale du peuple que nous avons développé plus haut : un peuple sorti de l'état de nature, mais qui n'a pas commencé sa corruption vers les vices de la société moderne. Quel est alors l'entre-deux du langage rationnel et de l'absence de langage ? Kelly, suivant toujours la typologie rousseauiste, utilise le *Discours sur l'origine des langues* pour trouver l'outil utile à l'entreprise du Législateur : le premier langage. Selon Rousseau, les langues sont d'abord nées d'une nécessité de communiquer les passions plutôt que les idées, et leurs premières itérations sont donc parfaitement centrées sur le sentiment plutôt que sur leur usage raisonnable et logique<sup>281</sup>. Le premier langage exprime les passions (les sentiments) et en donne l'impression à autrui. Néanmoins, et selon Rousseau, il existe un outil encore plus puissant pour exprimer les sentiments, un outil qui *imite* les passions : la musique. Celle-ci formule l'aboutissement de la persuasion, en tant qu'elle peut causer des changements de l'état

---

<sup>279</sup> *Ibid.*, p. 327 : « *The inventor of language, if there were one, could be considered as a metalegislator. The key to an explanation of the persuasive power of the legislator's soul must be an explanation of the conditions of persuasion in language as such.* » [Notre traduction.]

<sup>280</sup> Sauf pour le cri de la nature. La langue naturelle se distingue donc radicalement de la langue de convention. Sur ce point, voir B. BACHOFEN, *La condition de la liberté, Rousseau, critique des raisons politiques, op. cit.*, p. 54 *sqq.*

<sup>281</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues, où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale* (1755), Paris, A. Belin, 1817, <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.roj.ess> (page consultée le 03/02/2020), p. 5 *sqq.*

d'esprit de son auditoire. En effet, Kelly montre à travers le *Dictionnaire de musique* rédigé par Rousseau, que la musique imitative (des sentiments) permet d'émouvoir l'auditoire en causant par les sons ce que causeraient lesdits sentiments en l'homme. Elle permet donc de changer la direction des sentiments<sup>282</sup>. Cette explication est à mettre en lien avec le lien qu'établit Rousseau entre le langage et les mœurs :

Je conviens que si l'étude des langues n'était que celle des mots, c'est-à-dire des figures ou des sons qui les expriment, cette étude pourrait convenir aux enfants : mais les langues, en changeant les signes, modifient aussi les idées qu'ils représentent. Les têtes se forment sur les langages, les pensées prennent la teinte des idiomes. La raison seule est commune, l'esprit en chaque langue a sa forme particulière ; différence qui pourrait bien être en partie la cause ou l'effet des caractères nationaux ; et, ce qui paraît confirmer cette conjecture est que, chez toutes les nations du monde, la langue suit les vicissitudes des mœurs, et se conserve ou s'altère comme elles<sup>283</sup>.

Le premier langage était l'expression la plus proche des sentiments, mais à mesure que le temps progresse, les langues influent à leur tour sur les sentiments, rendant chaque langue propre à un territoire, à une nation. Voilà donc exposé le ressort qu'offre le langage : il influe sur les mœurs lorsqu'il est utilisé, et rend la communication spécifique à chaque peuple. C'est pour cela que le Législateur ne peut pas instituer l'humanité sous une bannière commune, parce que les outils et les moyens d'actions s'établissent sur le caractère particulier de chaque peuple, comme c'est le cas ici. Pour le commentateur, le Législateur se présente donc comme un Législateur musical, qui chante pour persuader. Ce faisant, la loi devient la chanson, comme le développe Rousseau dans son *Dictionnaire*, et comme ce pût être le cas dans le passé (chez les Israélites ou dans les premières sociétés par exemple). Il est à noter que le langage est utile à la politique parce qu'il s'altère avec les mœurs et les habitudes sociales : il a donc de nombreuses fonctions anthropologiques, et notamment dans la formation de liens interpersonnels. La voix mélodique, par exemple, permet de fonder l'imaginaire social de l'amour, et devient un objet à part entière de la préférence romantique. Des commentateurs comme Vargas montrent alors que la civilité dans les relations interpersonnelles est atteinte lorsque les hommes « hédonisent le désir, en le transformant en plaisir de jouir de la non-possession de ce qui se promet »<sup>284</sup>. Mis en lien avec nos développements antérieurs sur la Jeunesse du monde, cela signifie que le langage mélodique permettrait de mettre les hommes face au beau moral et aux qualités intrinsèques d'autrui, et de

---

<sup>282</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Émile ou de l'éducation*, op. cit., p. 328-329.

<sup>283</sup> *Ibid.*, p. 420. Sur la dénaturation par le langage dans l'*Émile*, voir Y. VARGAS, *Introduction à l'Émile de Jean-Jacques Rousseau*, op. cit., p. 73.

<sup>284</sup> Y. VARGAS, *Introduction à l'Émile de Jean-Jacques Rousseau*, op. cit., p. 240 sqq.

développer un amour-propre désintéressé (selon la typologie usitée par Goldschmidt)<sup>285</sup> : la dénaturation de l'homme procéderait alors d'un usage bénéfique de la perfectibilité qui détournerait du vice.

Néanmoins, Kelly poursuit son analyse du langage comme outil du Législateur, et montre que Rousseau admet aussi un autre type de langage : l'exemplarité. Il indique que cette deuxième voie vers la persuasion est possible (et nécessaire en plus de la première) et consiste en une communication par l'exemple non verbal. L'utilisation de signes visibles et d'objets permet alors de causer les mêmes changements de direction du sentiment. Rousseau prend plusieurs exemples dans le *Discours sur l'origine des langues*, dont l'exécution publique, et expose comment le fait de *montrer* l'exécution sert à raviver la moralité en chacun<sup>286</sup>. Kelly explique que :

De plus, dans chaque exemple cité par Rousseau, ceux-ci inspirent une indignation active contre l'injustice apparente plutôt qu'une acceptation passive de l'injustice qui résulterait de l'usage de la force brute<sup>287</sup>.

Les effets de l'exemple suivent donc les effets du langage, puisque ces deux outils contribuent à rediriger les sentiments intérieurs de chacun et à leur faire adopter un nouveau regard sur une situation. L'exemple ici est comparable à la méthode utilisée par Rousseau dans l'*Émile* au livre IV lorsqu'il entend apprendre à Émile à connaître les passions humaines. Émile est alors le témoin du vice plutôt que sa victime dans le but d'éveiller son sentiment de pitié et sa commisération qui le mène ensuite à vouloir le bien d'autrui et à aimer le bien. Il est de même ici puisque la perception de tels exemples sert aussi à rendre les citoyens témoins et à éveiller leur sentiment inné d'amour de la justice. Cette méthode qui plonge le citoyen dans une situation de manière volontaire pour lui faire sentir certaines choses est un artifice du même type que celui mis en place par le gouverneur dans l'*Émile* et qui pourrait s'apparenter à de la tromperie. Néanmoins, il est le seul moyen de guider chacun vers le bien de la communauté et donc vers sa propre libération morale, et constitue alors un mensonge ou un déguisement de la réalité *utile*. Il consiste donc en une troisième voie, autre que la démonstration rationnelle qui

---

<sup>285</sup> Voir *infra* Partie II, Section 2, sous-section C.

<sup>286</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues, où il est parlé de la mélodie et de l'imitation*, op. cit., p. 7 sqq. : « Le prophète des Juifs, les législateurs des Grecs offrant souvent au peuple des objets sensibles, lui parlaient mieux par ces objets qu'ils n'eussent fait par de longs discours ; et la manière dont Athénée rapporte que l'orateur Hypéride fit absoudre la courtisane Phryné, sans alléguer un seul mot pour sa défense, est encore une éloquence muette, dont l'effet n'est pas rare dans tous les temps ».

<sup>287</sup> C. KELLY, « To persuade without convincing, the language of Rousseau's legislator », art. cit., p. 331 : « Furthermore, in each instance cited by Rousseau, they inspire an active indignation against apparent injustice rather than the passive acceptance of injustice that would result from naked force » [Notre traduction].



ne permet pas d'atteindre le but fixé par le Législateur, et autre que la force brute qui s'oppose aux principes mêmes de l'association libre en contraignant les individus à une force qui les maintient dans l'état de nature guerrier. La musique et le symbole sont complémentaires en tant qu'ils aident le Législateur à changer les impressions internes des individus et à les guider à leur insu vers le bien auquel ils souscrivent ensuite librement. Par cet examen de l'article de Kelly, nous sommes donc en mesure de dire que le Législateur fictif du *Contrat Social* utilise le langage chanté et l'exemplarité pour agir. La forme de son action est ainsi mise au jour. Il nous reste maintenant à élucider le contenu de son message. Il chante, mais *que* chante-t-il ?

## B. La religion civile

Le législateur, pour instituer une société politique légitime, doit user du langage verbal et non verbal pour atteindre le peuple et agir sur lui. Ce faisant, il contribue à l'entreprise politique en influant sur les mœurs communes au peuple en question. Cependant, et c'est là tout le problème, ce n'est pas en diffusant une meilleure connaissance abstraite de la justice qu'il lui sera possible d'altérer les mœurs et rendre les membres de l'association justes. Puisque la démonstration rationnelle n'a aucun effet, c'est à la persuasion « d'un autre ordre » qu'il revient d'accomplir cette tâche. Rousseau donne ainsi une dimension religieuse ou divine à la figure du Législateur, pour compenser le manque d'emprise de l'abstraction de la raison sur le peuple, comme le montre la plupart des commentateurs. Pour explorer cette dimension, il convient de commencer par la description de cet aspect divin du Législateur en lui-même, pour ensuite lier son étude aux exemples « historiques » de Législateurs et ainsi compléter son portrait divin.

Comprendre la dimension religieuse du Législateur requiert de s'intéresser à deux articles que nous mettons côte à côte : celui de Kelly dont nous avons déjà exploité quelques idées, mais aussi celui de Christophe Litwin. Ils nous renseignent sur l'utilisation de la religion pour maintenir le principe de démocratie à l'œuvre dans l'organisation politique de Rousseau. Ensuite, une contribution de Bruno Karsenti permet d'établir un point de comparaison entre la religion et la loi via une figure emblématique considérée par Rousseau comme un Législateur : Moïse. Litwin, d'abord, expose l'enjeu de la religiosité du Législateur en ces termes :

On voit en cela que « l'emploi » du Législateur chez Rousseau est rigoureusement identique à celui d'une forme de gouvernement démocratique pour un peuple de Dieux qui apprendrait qu'il deviendrait un peuple d'hommes. Si le Législateur doit « faire parler les Dieux » et « être cru quand il s'annonce leur interprète », la parole des Dieux qu'il doit faire entendre et qui donnera naissance à la législation sera exactement celle de cette « démocratie impossible » ou de cette institution primitive où il n'y avait nulle séparation entre gouvernants et gouvernés<sup>288</sup>.

Rousseau, dans le *Contrat Social*, fait la différence entre la Souveraineté populaire, de tout le peuple pour tout le peuple, et de la démocratie au sens de forme de gouvernement, c'est-à-dire de la puissance exécutive de tout le peuple sur chacun de ses membres<sup>289</sup>. La démocratie comme forme de gouvernement est bien imparfaite pour lui puisque, comme nous l'avons exposé plus haut, l'exécutif fait le lien entre le général et le particulier, et qu'en s'occupant du particulier, le peuple perd de vue le général et se divise. Pour cette raison, Litwin résume en rappelant que la démocratie donne la meilleure constitution mais l'application politique la plus corrompue : cette forme de gouvernement est donc réservée aux peuples de Dieux, qui sont absolument vertueux et éclairés, tellement vertueux qu'ils n'ont même pas besoin de lois et agissent comme le voudraient les lois par eux-mêmes. Le Législateur, quand il « fait parler les Dieux », doit donc donner à voir les enseignements d'un tel peuple divin, pour *enthousiasmer* (au sens d'inspirer de façon divine) les membres de la communauté politique qu'il institue dans le but de leur montrer le principe démocratique de l'association (au sens de souveraineté populaire) et pas au sens de forme de gouvernement, c'est-à-dire que les paroles du Législateur doivent inspirer à la vertu politique. Le « principe » du gouvernement fait ici référence à un concept présent chez Montesquieu, et qui recoupe l'ensemble des passions humaines qui le font agir et se mouvoir. La vertu politique chez Montesquieu est simplement la vertu morale (l'amour du bien) interne à la patrie, alors que la vertu morale se veut indépendante des lois<sup>290</sup>. Une objection à la thèse selon laquelle la tâche du Législateur serait d'instiguer la vertu politique serait de souligner le fait que ce qui tourne les citoyens de l'association vers le bien commun n'est pas l'entreprise du Législateur, mais bien le contrat social lui-même. En contractant, les hommes

---

<sup>288</sup> C. LITWIN, « Faire parler les dieux, de la démocratie impossible au problème de la religion civile chez Rousseau », *Les Ateliers de l'éthique*, vol. 10, n°1, 2015, p. 61. Litwin cite Derathé comme le commentateur principal de cette division entre les deux définitions de « démocratie ». Cela tient au fait que, pour Derathé, le but ultime du *Contrat Social* est de trouver l'*administration* qui remplisse le mieux les critères démocratiques de souveraineté populaire. Le point de focale de Rousseau, pour ce commentateur, est donc le gouvernement. Les développements sur la souveraineté ne sont que la prémisse du raisonnement de Rousseau.

<sup>289</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, op. cit., livre III, chap. 5 : « De la démocratie », p. 101.

<sup>290</sup> C. LITWIN, « Faire parler les dieux, de la démocratie impossible au problème de la religion civile chez Rousseau », art. cit., p. 62.

sont déjà d'accord sur le fait de tourner leurs forces vers la conservation commune, sans quoi l'association n'existerait même pas. Sur ce point, Litwin nuance : sans vigueur démocratique des institutions, le pacte « reste lettre morte » et on tombe dans le formalisme<sup>291</sup>, c'est-à-dire dans un agencement du système sur le plan théorique mais sans véritable effet dans le réel. Comme nous le montrons ci-avant, les hommes peuvent vouloir la justice en général, mais choisir leur intérêt particulier (menant à l'injustice) dans les situations qu'ils rencontrent jour après jour. Pour que le contrat ait un effet réel, une voix doit traduire ses engagements en signes sensibles proches des intérêts de chacun et c'est le rôle du Législateur lorsqu'il « fait parler les Dieux ». Pour Litwin, la parole du Législateur est donc un « *analogon* » de l'effet des lois avant que celles-ci n'aient pu agir :

Dans le moment primitif de l'institution, donc, le génie et l'emploi du Législateur consistent non seulement en sa prévoyance, mais aussi en l'effet de sa persuasion sur un peuple dont les lois n'ont pas encore formé les mœurs et les lumières<sup>292</sup>.

La religion civile, diffusée au sein du peuple par sa parole, permet donc d'obtenir l'effet des lois avant les lois en produisant l'amour du bien commun interne à la patrie, la vertu politique. Néanmoins, et contrairement à Montesquieu, vertu politique et vertu morale ne sont pas compatibles chez Rousseau, ce qui veut dire qu'en préférant le bien commun de sa patrie (vertu politique), le citoyen délaisse le bien commun de l'humanité en général (vertu morale). En ce sens, la religion civile et l'action du Législateur produisent le patriotisme (la préférence nationale). Elle s'écarte donc des religions « du prêtre » dont les limites s'étendent au-delà des États, comme le Christianisme par exemple, puisque celles-ci réduisent le patriotisme en promouvant le bien commun de l'humanité en général<sup>293</sup>.

Comment la religion et la parole des Dieux sont-elles utilisées pour accéder à ce but ? Kelly montre dans son article que les commentateurs sont dans l'ensemble d'accord pour dire que le Législateur use de la religion civile, mais oublie toujours de dire en quoi précisément consiste cet usage. Kelly envisage d'abord le miracle comme expression de la religion civile, et indique que Rousseau lui-même met de côté cette méthode parce que trop imparfaite pour les hommes qui raisonnent. En effet, elle convainc seulement les plus crédules :

---

<sup>291</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>292</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>293</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, op. cit., livre IV, chap. 8 : « De la religion civile », p. 164.

L'usage des miracles est semblable à l'usage de la force en tant que seule l'application la plus récente est efficace. Le Législateur requiert un effet plus durable s'il veut préserver ses institutions<sup>294</sup>.

Citant les *Lettres écrites de la montagne*, Kelly analyse les raisons qui poussent l'auteur à s'écarter de la possibilité des miracles pour inspirer le peuple. Le fait est que les miracles s'apparentent à de mauvaises perceptions des choses, comme nous l'avons expliqué dans notre étude sur le développement de la raison. Pour le dire simplement, l'homme en viendrait à voir des ombres la nuit, et à percevoir (à tort) des anges, par exemple. L'usage de miracles s'apparente donc à l'usage de signes sensibles pour persuader, et fait partie des modes de communication du Législateur isolés ci-avant. Néanmoins, user d'un tel stratagème maintiendrait les hommes dans la confusion et la mauvaise utilisation de leur raison de manière pérenne (puisque l'enseignement du Législateur est définitif et cherche un effet qui dure dans le temps). De telles méthodes sont donc contraires au but d'émancipation et de meilleur usage de la raison de la part du peuple. Pour éclairer encore davantage cette idée, il faut faire appel à la lecture d'Henri Gouhier à ce sujet. Il part des miracles dans ces mêmes *Lettres* pour exposer une correspondance entre Jésus Christ et les sages<sup>295</sup> antiques. Pour Rousseau, Jésus ne dit pas qu'il est envoyé de Dieu, sinon il devrait en apporter la preuve par les miracles. Or, ce que Jésus apporte est d'utilité pratique et la raison, en appréciant ses maximes, « voit seule son caractère divin et il n'a pas besoin de dire qu'il est envoyé de Dieu »<sup>296</sup>. Le message délivré par Jésus est donc intrinsèquement utile, beau, vrai, et ces qualités sont une preuve de la divinité de ce message à elles seules. Cela signifie que le messenger (dans ce cas-là, Jésus) doit être tout aussi vertueux, vrai, et éclairé pour porter un tel message et le communiquer de la meilleure manière qui soit. Le seul prérequis consiste alors en un public qui sache reconnaître de tels signes : les trompeurs ne pourraient pas persuader ceux qui savent reconnaître la vérité et la justice dans les messages qu'ils reçoivent. Gouhier, par ce petit détour par la foi chrétienne, montre que le miracle est en fait utile à persuader ceux qui manquent d'esprit critique et ceux qui sont déjà partisans. Il ne sert donc pas à grand-chose. Il vaut mieux privilégier une parole qui sera immédiatement identifiée à une parole divine de par son aspect vrai, juste, et beau. Ce faisant, et rapporté au Législateur, cela signifie que celui qui veut persuader le peuple doit diffuser un

---

<sup>294</sup> C. KELLY, « To persuade without convincing, the language of Rousseau's legislator », art. cit., p. 325 : « *The use of miracles is like the use of force in that only the most recent application is effective. The legislator requires a more enduring effect if he wishes to preserve his institutions* » [Notre traduction.]

<sup>295</sup> La sagesse, telle que la définit Gouhier lorsqu'il lit Rousseau, est « la quête de sa propre félicité et dont l'exemple ne touche que quelques intellectuels », à ne pas confondre avec la grandeur héroïque, qui cherche son bonheur dans celui des autres et se met à l'ouvrage pour la société. H. GOUHIER, *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Vrin, 1970, p. 191-192.

<sup>296</sup> *Ibid.*, p. 212 sqq.

message absolument vrai, beau, et utile à la communauté pour être reconnu comme porteur d'une parole divine. Mis en lien avec la section précédente, cela signifie que le peuple est plus qu'un simple auditoire face à un génie qui lui apporterait les réponses auxquelles il n'a pas accès. Si le peuple dans son ensemble ne doit pas être constitué de génies qui utilisent leur raison pour *découvrir* les vérités utiles, il doit tout de même être constitué d'hommes assez raisonnables pour *reconnaître* les vérités utiles dictées par les autres et relatives à leur intérêt propre. Nous retrouvons ainsi la prérequis énoncé ci-avant et qui concerne l'aspect non corrompu du peuple. Un peuple trop dénaturé, au sens de trop décadent et corrompu par les passions sociales trompeuses, ne saurait reconnaître le message du Législateur comme divin. C'est en cela que Kelly peut conclure que la portée divine du Législateur provient en fait de la capacité de son âme à diffuser un savoir utile : c'est son âme pure et bienveillante qui devient le « miracle », la preuve de la bonté de son message<sup>297</sup>. Lorsque Rousseau évoque l'aspect divin du Législateur et de son emploi, il ne dit pas que la loi doit descendre de Dieu sur les hommes, mais simplement que la force de persuasion de la parole du Législateur doit être d'envergure divine, et persuader à *la manière* de la loi qui descend de Dieu, même si elle n'en est pas une.

Une telle utilisation de la parole se comprend mieux lorsque l'on étudie les exemples de législateurs pris par Rousseau pour étoffer ses dires. Parmi eux, Lycurgue, Numa, Calvin, ou encore Moïse. Par souci de concision, et parce que l'exemple de Moïse revient plus souvent que les autres dans les œuvres de Rousseau, nous nous focalisons sur ce dernier pour explorer la figure du Législateur dans son rapport à la divinité. Pour ce faire, nous nous référons au texte de Bruno Karsenti sur le sujet. Le commentateur développe d'abord une analyse sur la Torah juive et relie ensuite cette étude de la loi à la religion civile telle qu'exploitée par Rousseau. Au sujet de la Torah, Karsenti explique ceci :

La prophétie a son centre névralgique dans le rappel de la loi – rappel du peuple à la loi, rappel de Dieu à sa promesse déposée dans sa loi. La loi ne se donne effectivement qu'en récapitulation d'elle-même, et la compréhension dans l'étude est toujours renouvellement d'une expérience d'écoute, renouvellement d'une écoute où tout a été dit, y compris ce qui se dit actuellement dans le commentaire du maître. La révélation est dans la tradition, ravivée par elle, de telle sorte que le problème de la tradition – de la *traditio* comme transmission – n'est pas la fiabilité des maillons qui nous relient à l'événement premier, mais la contribution de chaque génération de commentateurs à la révélation elle-même, qui n'existe à proprement parler comme révélation que sur ce mode répétitif<sup>298</sup>.

---

<sup>297</sup> C. KELLY, « To persuade without convincing, the language of Rousseau's legislator », art. cit., p. 326.

<sup>298</sup> B. KARSENTI, « Moïse, législateur et perplexe : considérations sur la loi Juive », *Senitica et classical : International Journal of Oriental and Mediterranean Studies*, vol. 5, 2012, p. 202.

La Torah lie la lettre et la voix, c'est-à-dire qu'elle lie l'écrit et la parole : Moïse est frappé par ces deux choses sur le mont Sinaï. Si la lettre reste, fossilisée sur parchemin, la voix qui déclare la lettre, elle, s'est dissipée. De même, lorsque Moïse, homme mortel, s'éteint, la lettre reste, mais *sa* voix et remplacée par celle d'un autre interprète de la lettre. Ce faisant, chaque génération connaît une ou des voix différentes pour la même lettre en tentant d'accéder à la voix originale, celle de Dieu. Par conséquent, chaque génération ravive la loi d'une nouvelle manière, en appuyant sur les éléments qui lui semblent les plus importants en considérant les circonstances qui encadrent son existence au temps T. Cette manière d'appréhender la loi est différente de celle des Chrétiens, pour qui la lettre (parole de Dieu donnée à un prophète par écrit) est remplacée par la voix de Jésus, fils de Dieu lui-même. Il n'est plus besoin pour chaque génération de relire la lettre, et les Chrétiens ont simplement à se référer à la parole de Jésus, la parole finale, univoque, qui donne à voir la parole de Dieu de manière parfaite et inébranlable. Puisque les Juifs ne reconnaissent pas Jésus comme porteur de la parole véritable, ils sont voués à produire une parole nouvelle à chaque lecture de la lettre et à chaque génération. Leur révélation consiste donc en une répétition toujours altérée du « matériau de départ » qu'est la lettre : c'est ce en quoi consiste la « tradition » pour Karsenti. Ce faisant :

La *Mishnah* donne raison à Hillel, mais elle ne le fait pas sans exposer intégralement le point de vue de chaque camp. Bien que vaincu, Shamaï fait pleinement partie de la tradition : toutes les interprétations ont droit de cité, plus encore, toutes les interprétations doivent pouvoir s'énoncer complètement, car on ne sait pas si une interprétation qui s'est révélée inexacte un jour et dans un certain contexte, ne révélera pas son exactitude en un autre temps, à un autre moment de la vie du peuple. La Torah est la nation juive, en l'absence de nation. Elle la fait persister historiquement, non parce qu'elle lui donne une loi intangible, mais parce qu'elle l'assigne à son être historique mesuré constamment à sa loi<sup>299</sup>.

Rousseau le dit lui-même dans son œuvre, ce qui fait la force du peuple juif est sa capacité à subsister sans nation ou territoire propre par le lien produit par la loi<sup>300</sup>. Cette appartenance au peuple juif « au-delà de toute frontière » est possible grâce à la Torah, qui unit tous les juifs autour d'une loi commune que chacun est ensuite en mesure de réinterpréter selon ses circonstances immédiates. La Loi n'est donc pas univoque, mais une suite d'interprétations plurivoques et historiques de la lettre : l'interprétation fait le lien entre le général de la Torah et le particulier des circonstances. Chaque génération y voit alors ce dont elle a besoin, et met l'accent sur des éléments différents selon les époques. La Torah vient du ciel (de Dieu) mais est appropriée par ceux qui la lisent, d'où elle tient alors une existence historique qui a son

---

<sup>299</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>300</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'économie politique et autres textes*, op. cit., p. 166.

premier terme avec Moïse, lorsque le peuple juif prend conscience de lui-même en tant que peuple. Le problème soulevé par une telle lecture est qu'il existe donc plusieurs interprétations : sont-elles hiérarchisables ? Existe-il des personnes qui comprennent la Loi mieux que d'autres ? Pour Karsenti, Moïse comprend la loi mieux que le reste du peuple, mais ce qui importe finalement, c'est que le peuple la comprenne au moins un peu (mieux que pas du tout, et moins bien que parfaitement<sup>301</sup>) :

Chez Rousseau, l'attribut majeur du législateur est d'être connaisseur de « l'esprit social », cet esprit qui serait comme l'élément malléable, mais non pas transformable à volonté, dans lequel s'accomplit son action. Le vœu d'une congruence parfaite entre le sens de la loi et sa compréhension se dissipe comme une illusion, parce que, parfaitement exhausté, il reviendrait en fait à une destruction de l'idée de loi – même pour Moïse<sup>302</sup>.

La différence de « niveau de compréhension » est donc l'argument qui permet d'introduire le Législateur rousseauiste, pour Karsenti. En rapprochant le fonctionnement de la loi juive et de la parole du Législateur rousseauiste, le commentateur montre que le rôle premier du Législateur est de « révéler » la Loi au peuple qui se l'approprie ensuite. Mais la loi n'a pas à être comprise par tous pour exister, et possède toujours sa part d'arbitraire rituel. L'action du Législateur, tout comme celle de Moïse, n'est pas d'instruire les membres du peuple au point qu'ils n'aient plus besoin de loi, mais simplement de leur présenter la loi comme bonne, même si le peuple ignore les logiques qui la sous-tendent. Ce que nous avons évoqué quant au caractère sacré des dogmes de la communauté est de nouveau manifeste ici : le peuple n'a pas besoin de « découvrir » les vérités utiles comme le fait Moïse, il doit simplement être en mesure de les reconnaître pour les adapter à ses circonstances physiques. En ce sens, le Législateur chez Rousseau (et Moïse) ne changent pas l'esprit social en l'instituant par la Loi, ils le révèlent simplement à lui-même comme peuple. L'action du Législateur ne cherche pas à changer le peuple, mais à le mettre au clair avec ses besoins et ses forces *déjà présentes*. Il est à noter que le caractère « divin » de la loi et la révérence que Rousseau lui associe sont à relier aux mœurs par l'habitude. Hume, philosophe anglais contemporain de Rousseau, peut être sollicité pour éclairer ce détail. Il formule deux constats : soit on ne s'informe pas de la cause de notre obéissance à un souverain (ou de notre révérence aux lois), et on la pose alors comme nécessaire

---

<sup>301</sup> Si le peuple ne la comprend pas du tout, la Loi n'a aucune action et ne sert à rien. Il est impossible de respecter les commandements qu'on ne comprend pas : si on me donne les règles dans une langue que je ne parle pas, je ne pourrais pas suivre ces règles. À l'inverse, une loi parfaitement comprise et suivie n'a plus d'utilité non plus : si les hommes sont vertueux par eux-mêmes, rien ne sert de leur donner des commandements. Nous retournons alors dans la situation du peuple de Dieux qui se gouverne tout seul, sans lois.

<sup>302</sup> B. KARSENTI, « Moïse, législateur et perplexe : considérations sur la loi Juive », art. cit., p. 209.

et obligatoire ; soit on s'informe de la cause de cette obéissance et on la découvre inscrite dans la coutume : on la pose alors comme obligatoire<sup>303</sup>. C'est donc l'habitude qui devient condition de possibilité de l'obéissance « consentie » au Souverain, qu'il soit légitime (dans le cas des lois rousseauistes) ou usurpateur (dans le cas du texte de Hume)<sup>304</sup>. Le citoyen se persuade de la nécessité de son obéissance parce qu'elle est fondée sur l'obéissance de ses ancêtres. L'argument devient alors : « s'ils n'ont pas désobéi dans le passé, alors cet ordre politique est légitime ». Une inversion se crée par rapport aux conceptions classiques du consentement des hommes aux lois : c'est l'obéissance par habitude qui impulse désormais le consentement, et plus l'inverse. Si les dogmes sont vieux et durent dans le temps, c'est qu'ils sont bons. Voilà l'effet sur le long terme du Législateur : par la persuasion des « premiers citoyens », il devient possible d'ancrer le message divin dans le temps par la répétition et l'habitude, comme le présente Karsenti au sujet de la Torah, ou Hume au sujet de l'obéissance à un Souverain.

Le Législateur use du langage verbal et non verbal pour donner à voir les vérités utiles que le peuple doit *reconnaître* comme telles. Ces vérités utiles n'ont pas besoin d'être exposées dans leur entièreté pour persuader le peuple, tant qu'elles s'articulent à leurs intérêts sensibles. En ce sens, la loi relève plus de la foi (injustifiée rationnellement) que de la démonstration (rationnelle) chez Rousseau, et c'est pourquoi il associe le Législateur au rôle de prophète ou de parole de Dieu, quand bien même le peuple en question serait parfaitement séculaire. Ayant dit cela, il convient maintenant de rappeler que nous admettons deux niveaux de lecture dans le *Contrat Social* : le niveau « fictionnel » où le Législateur est présenté comme partie prenante de l'institution d'un peuple et qui formule une simplification méthodologique, et le niveau « réel » où le Législateur n'existe pas en tant que tel et doit être retrouvé dans d'autres processus anthropologiques. Il est temps de clairement séparer les deux pour exposer nos conclusions.

---

<sup>303</sup> D. HUME, *Essai sur le contrat primitif* (1752), trad. fr. s.n., Amsterdam, Scheiner, 1752, p. 6.

<sup>304</sup> Ibid, p. 9.



## Section 2 : Un Législateur théorique seulement, mais un principe d'homogénéité bien réel

### A. Le Législateur « fictionnel » du *Contrat Social* et son pendant réel

Notre premier axe de réflexion a servi à établir le fait que, pour nous, le *Contrat Social* n'est pas un écrit qui sert de « guide pratique » pour un futur prince ou un futur législateur. Il est simplement la description théorique des concepts nécessaires au déploiement des principes du droit politique. Par conséquent, Rousseau peut s'autoriser des raccourcis ou le recours à une fiction méthodologique dans le but de clarifier son propos. C'est une stratégie qu'il adopte à de nombreuses reprises au cours de son œuvre, que ce soit dans *l'Émile*,<sup>305</sup> dans le second *Discours*<sup>306</sup>, ou dans ce traité. Le Législateur est donc présenté comme un être miraculeux et hors de toute logique anthropologique parce qu'il sert à contourner le pan anthropologique de la communauté, et à se focaliser sur le pan politique seulement. Ainsi, et comme nous l'avons vu, ses modes d'actions et son but sont en fait les transcriptions fictionnelles de mécanismes qui ont déjà lieu dans le réel si l'on se réfère à l'anthropologie de l'auteur. Cette sous-section entend donc faire la part des choses et établir les correspondances entre chaque terme.

Si l'on résume trivialement le tableau que le *Contrat Social* dépeint du Législateur, nous aboutissons à un homme dont les facultés de raison et de sensibilité morale sont à leur apogée, et qui se sert de celles-ci pour questionner les fondements politiques de toute société jusqu'à trouver les principes du droit politique. Une fois ces principes découverts, il s'introduit dans une collectivité assemblée pour persuader ses membres en usant du langage chanté des passions, qui permet de laisser de fortes impressions et tourner chaque personne vers l'amour du bien pour la communauté, et donc pour soi. Parce que son message est absolument vrai, et développe une vérité utile, il sera reconnu comme divin par son auditoire : une fois qu'il le connaît, l'homme est immédiatement porté à aimer le bien (et donc à le vouloir). Ce message s'adapte aussi aux circonstances de chaque société, et cherche à user des caractéristiques propres au peuple (et dépendantes du monde physique qui l'entoure) pour faire advenir la société politique légitime. Par suite, la collectivité qu'il entend instituer doit se composer d'hommes et de

---

<sup>305</sup> Pour un commentaire à ce sujet, Y. VARGAS, *Introduction à l'Émile de Jean-Jacques Rousseau, op. cit.*, p. 9.

<sup>306</sup> Pour un commentaire à ce sujet, V. GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique, les principes du système de Rousseau, op. cit.*, p. 231 sqq.

femmes capables de reconnaître son message : ils doivent donc être suffisamment hors de la nature pure pour avoir développé un nouveau besoin, celui de la sociabilité. En même temps, ils doivent aussi être assez proches de la nature pour ne pas avoir vu ce besoin corrompre leurs facultés, et les tourner vers l'affabulation et les mauvaises perceptions du paraître. Ils doivent plutôt avoir fait l'expérience de la civilité, et développés vices et vertus de manière désintéressée, en se focalisant sur le besoin de considération réciproque. Il est évident, en posant les éléments à notre disposition de la sorte, que le Législateur ne peut à aucun moment être une figure réelle, munie d'une existence réelle. Le *Contrat Social* ne peut pas se doter de maximes vouées à enseigner au futur législateur comment instituer la société, puisque le législateur est par définition un être irréalisable dans le réel, et doté de caractéristiques illogiques. Il est comme le cercle carré, impossible à concevoir d'une manière cohérente. Ce faisant, les commentateurs qui rapprochent le traité d'un manuel du parfait législateur sont dans l'erreur, tout comme ceux qui conçoivent l'Émile comme un guide pour l'éducation. Rousseau le dit lui-même, la présence de « maximes » et de tournures qui laissent penser qu'il « conseille » le lecteur n'est qu'un effet de style, et ces deux traités ne sont pas voués à être appliqués en pratique.

Néanmoins, la présence du Législateur dans le *Contrat Social* nous renseigne sur les qualités anthropologiques que le peuple doit avoir pour que les principes du droit puissent s'établir. En effet, nous avons tenté tout au long de ce travail de rapprocher les éléments du traité politique de leur explication sur le plan anthropologique. Ainsi, lorsque le Législateur sonde le sol et recherche un peuple au caractère national non corrompu, disposant d'un territoire suffisant pour sa subsistance, d'une répartition de la population assez régulière et homogène pour rendre les mœurs communes et les intérêts cohérents au groupe entier, il ne fait que décrire par la fiction un groupe d'hommes historiquement proches, ayant vécu ensemble sur le même territoire assez de temps pour avoir établi des mœurs communes et s'être adaptés à leur environnement, modelant ainsi leur caractère sur les conditions physiques qui sont les leurs. Ce groupe au mode de vie commun et aux habitudes et coutumes similaires est donc homogène. Cette homogénéité des intérêts particuliers en présence rend l'association entre tous facile, voire évidente. S'ils ont vécu longtemps sur le même territoire, au point d'entretenir des communications et des habitudes communes, ils sont par nature associés pour la survie du groupe, et coopèrent. Il n'existe pas de premier moment où chaque homme sort du bois pour s'associer à de parfaits inconnus, comme pourrait le laisser penser la lecture purement politique

et « individualiste »<sup>307</sup>. L'individualité pure est elle aussi une fiction, et les hommes sont toujours déjà engagés dans un certain niveau de coopération pour leur survie commune, comme le présente déjà le second *Discours*<sup>308</sup>. Ce faisant, les groupes d'hommes de ce type n'ont pas besoin d'un législateur pour établir une homogénéité entre eux : ils sont toujours déjà homogènes et unanimes quant à leur conservation commune. Ce point permet de pleinement comprendre pourquoi tant d'exemples de sociétés idéales chez Rousseau ne contiennent même pas de législateur, comme c'est le cas pour la Jeunesse du monde, l'utopie du *Contrat Social*, ou même dans l'*Émile*. Ce sont les conditions de vie et l'habitude sociale qui conditionnent les hommes à assimiler leurs intérêts à celui du groupe, et à tisser des liens de coopération et d'amitié qui les lient les uns aux autres. La société politique légitime de Rousseau s'apparente alors à une communauté de paysans, comme le souligne Althusser dans sa critique. L'usage du Législateur sert donc à court-circuiter les explications anthropologiques pour se concentrer sur les implications politiques d'une telle définition du peuple. Plutôt que de mêler les développements de l'*Émile* (le pan anthropologique) et du *Contrat Social* (le pan politique) en un seul livre qui décrirait comment l'homme non corrompu se développe, et sur quoi la société légitime et non corrompue se fonde, Rousseau sépare les deux. Le point de contact de ces deux pans est alors figuré par le Législateur, qui sert de *deus ex machina*<sup>309</sup> pour introduire les conditions anthropologiques dans la théorie politique sans avoir à les expliquer.

Cette lecture parvient-elle à faire fi de toutes les contradictions soulignées par les différents commentateurs au fil des siècles ? Il est évident que non. Même si le Législateur n'est qu'un outil méthodologique pour simplifier l'exposé des principes du droit politique, il reste que le système proposé par Rousseau est toujours contradictoire. Par conséquent, il est impossible de réhabiliter la lecture de Philonenko, qui pensait que Rousseau développait l'histoire qui aurait pu advenir : pour ce faire, il faudrait que l'exposé de l'auteur soit cohérent, et ce n'est pas le cas. En effet, le problème de circularité mis au jour par Althusser est toujours présent. À première vue, il est envisageable de dire que l'homogénéité anthropologique permet

---

<sup>307</sup> Au sens où à l'état de nature, chaque homme est un atome distinct des autres comme c'est le cas chez Hobbes, par exemple.

<sup>308</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit. . Partie II.

<sup>309</sup> Le *deus ex machina* est défini comme une « divinité dont l'apparition sur scène – par un artifice de machinerie – au dernier acte, permettait le dénouement du drame » au théâtre, mais aussi plus largement comme un « personnage dont l'intervention, artificielle et inattendue, permet au dernier moment le dénouement de la pièce ». Dans le langage courant, il est une « personne dont l'intervention vient, dans la vie courante, en dehors de toute prévision et en tout dernier lieu, dénouer une situation difficile ». Nous voyons bien ici que le législateur rentre totalement dans les deux derniers usages *au moins* puisqu'il permet d'apporter une cohérence minimale aux concepts qui, sinon, resteraient incomplets sans un rappel des thèses anthropologiques de l'auteur. Pour la définition, voir Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales, « *Deus Ex Machina* », *Trésor de la langue française informatisé*, <https://www.cnrtl.fr/definition/deus%20ex%20machina> (page consultée le 31/05/2022).

d'écarter le troisième décalage posé par Althusser, et selon lequel Rousseau ignore les conflits d'intérêts intracommunautaires. Le fait que les hommes coopèrent « toujours déjà » peut aussi réfuter le problème de l'introduction de la religion civile : si les hommes sont toujours déjà d'accord pour se conserver ensemble, ils aboutissent toujours déjà aux enseignements prévus par la religion civile dans le *Contrat Social*, ce qui permet ensuite au peuple de se tourner vers la condition « paysanne » où tout le peuple est de condition socio-économique égale. Néanmoins, le problème est alors transposé à un autre niveau. Pour que tout ceci advienne, il faut que le peuple ait un moyen de connaître et de reconnaître les principes vrais du droit politique et les vérités utiles (enseignées par la religion civile et le Législateur). Il faut donc quelqu'un pour découvrir de telles vérités : un génie. Le statut de « génie utile » associé au Législateur est alors remplacé dans le réel par le statut de « génie utile » de quelques citoyens censés faire le lien entre la volonté de tous et l'intérêt de chacun : c'est ce que nous évaluons du parallèle évoqué entre le Législateur et le pouvoir exécutif. En effet, si le Législateur est, dans les faits, inessentiel à la constitution de la société politique, les vérités utiles doivent tout de même être connues d'une manière ou d'une autre. Or, Rousseau maintient que de telles vérités ne sont accessibles qu'aux génies, éléments rares au sein de la population et permis par la décadence des institutions, comme exposé plus haut. Ces vérités, puisqu'elles influencent la volonté du Souverain en associant un nouveau jugement à une sensation, et en donnant de meilleures images des choses, sont pour nous entre les mains du corps exécutif. Il faut, si l'on suit cette logique, que le corps exécutif soit mieux informé que le reste des citoyens pour faire le tri entre ce qui est utile ou non et permettre à la volonté générale de se concrétiser en donnant à voir les choses utiles aux autres citoyens. C'est pour cela que les instances qui régulent les mœurs et comptent la volonté générale sont attribuées aux magistrats dans leur fonctionnement. Les assemblées, par exemple, sont organisées par le Prince pour le Souverain<sup>310</sup>. Néanmoins, une société où les hommes ne sont pas corrompus par le vice ne peut donner lieu à aucun génie selon l'anthropologie : le peuple se trouve sans moyens de connaître ou de reconnaître les vérités utiles telles que les principes du droit politique. Ce qu'Althusser met au jour comme étant le refuge de Rousseau dans la littérature et la « fiction » peut alors devenir un « cinquième » décalage qui tente de résoudre le problème de circularité entre la persuasion des hommes par la religion civile et la régression socio-économique qu'ils doivent accomplir : si le *Contrat Social* ne doit pas être pris au premier degré, mais comme une simplification méthodologique de choses toujours déjà à l'œuvre dans le réel, alors la circularité n'existe plus.

---

<sup>310</sup> J.-J. Rousseau, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, op. cit., Livre IV, chap. 8 : « De la religion civile », p. 174.

Néanmoins, et c'est à ce niveau-là que le traité politique se heurte de nouveau à une difficulté : cette lecture reporte la contradiction au niveau anthropologique de l'auteur.

Les principes du droit politique deviennent irréalisables parce qu'ils présupposent deux éléments mutuellement exclusifs au sein de l'anthropologie rousseauiste : l'émergence d'un génie, et une société non corrompue. La définition politique du peuple est contraire à la définition anthropologique du peuple. Les principes politiques découverts par Rousseau présupposent une situation anthropologique intenable au niveau du développement social de l'homme et de la communauté. Il est intéressant de constater que cette conclusion transforme donc en échec la tentative de Rousseau d'exposer ces principes « en prenant les hommes tels qu'ils sont »<sup>311</sup>. Les enseignements politiques de l'auteur ne sont disponibles qu'en cumulant le meilleur de la société civile corrompue (le génie) et le meilleur de la société non corrompue (l'ignorance populaire et la révérence aux lois et à la communauté permise par l'homogénéité du corps social et l'absence de passions sociales). Rousseau se rend obligé de piocher dans deux situations radicalement différentes pour faire fonctionner son système, et cause sa perte. Le virage vers la solitude décrit dans les derniers écrits de Rousseau par un grand nombre de commentateurs est alors compris comme la tentative de faire société avec soi-même plutôt que de chercher à le faire au travers d'une association aux conditions impossibles<sup>312</sup>.

## B. Une objection contemporaine à l'impossibilité des conditions anthropologiques de Rousseau

La grande critique de Rousseau vis-à-vis de la société moderne est qu'elle se dissout en hommes individualistes aux facultés corrompues, incapables d'agir pour leur propre bien parce qu'en proie à l'erreur de jugement et aux passions sociales. Par conséquent, une fois tombée si bas, la société faite d'hommes et de femmes dénaturés ne peut plus prétendre à l'accession aux principes du droit politique : elle ne peut plus se constituer en corps politique légitime. Pour Rousseau, cela tient au fait que rien ni personne ne peut reconstituer la fibre sociale qui unit les hommes entre eux autour du bien commun, parce qu'ils n'écoutent plus que leurs passions et

---

<sup>311</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>312</sup> S. CORBIN, « Don et pacte social dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau (I) », art. cit., p. 303.

illusions. Il existe néanmoins une objection contemporaine à cette thèse, permise par les avancées techniques de notre siècle : l'action des médias.

Depuis le milieu du XXe siècle, les médias de masse démocratisés et accessibles à tous contribuent tous les jours à nous donner une certaine image du réel proche ou lointain. Leur fonctionnement et leur place dans le système social permet de les mettre en parallèle avec ce que Rousseau disait du Législateur en 1762. En effet, les médias, ou moyens de communication de masse, sont une des sources utilisées par tout un chacun pour se forger une opinion sur une situation, un évènement, etc. en maniant le langage verbal et non verbal (les images, notamment), les diffusions médiatiques mettent en ordre le réel selon une certaine logique et influencent sur le jugement qu'émettra l'auditoire quant à ce qui lui est présenté. Les images, par exemple, ne relèvent pas du registre de la conviction par la raison, elles sont à rapprocher des impressions et des signes sensibles que Rousseau associe au langage non verbal, et qui causent des changements au sein de *sentiments* internes de l'homme (pas sur sa raison). Ils occupent la même place dans le corps collectif que le système nerveux périphérique : ils assimilent les sensations brutes de chacun, et les retransmettent à tous sous forme de message construit auquel a été apposé un jugement de valeur. À l'inverse, ils traduisent aussi des décisions du corps entier pour les diffuser jusqu'à chaque citoyen. Ils sont le relai entre le particulier et le général, et les informations qu'ils véhiculent impactent la volonté du corps et les perceptions de chacun en apposant leur un certain jugement (au sens rousseauiste). Mais nous pouvons aller plus loin : en procédant ainsi, les médias se meuvent donc en censeurs des mœurs. Ils véhiculent ou non un message selon son importance pour l'opinion publique, c'est-à-dire pour la généralité des citoyens, et écartent les interprétations à la marge. Ils sont ce sur quoi chaque citoyen (et donc le Souverain, aussi illégitime qu'il puisse être) se fonde pour agir. Enfin, ils possèdent un statut d'instance de vérité qui permet aux messages qu'ils véhiculent d'être entendus comme vrais. En ce sens, leur action et leur place dans le système politique est grandement similaire à celle accordée au Législateur dans le *Contrat Social*. Pour illustrer plus amplement ce propos, nous nous référons à Noam Chomsky et à Edward S. Herman, respectivement linguiste et économiste américains, et à leur travail sur le système médiatique américain du XXe siècle.

Chomsky et Herman montrent, par l'exemple des États-Unis, que les médias sont des outils d'information (entre autres) qui peuvent être utilisés pour réduire le champ des possibles d'une population : certaines grilles d'interprétation sont passées sous silences et ignorées. En

effet, le monopole financier de la production médiatique instaure une uniformité des propriétaires, des producteurs de médias. Ils ont tous les mêmes intérêts et veulent tous conserver leur place dans le système. De fait, les sources d'information ainsi que leur contenu tendent à véhiculer une position unique (on passe sous silence ce qui nuit à notre conservation et on met l'accent sur ce qui bénéficie à nos intérêts)<sup>313</sup>. Un consensus relatif se diffuse donc, sous couvert du libre choix<sup>314</sup>. Ainsi, le champ des possibles de l'opinion gravite autour d'un point de vue officiel qui limite de manière *a priori* l'opinion publique. Les positions les plus dissidentes ne sont pas entendables, ni dans les médias (qui les rejettent), ni dans le monde social en général (influencé par ce que les médias diffusent ou non). Le consensus médiatique se répercute donc dans toute la société : il crée l'habitude et l'homogénéité relative au sein des citoyens. Les deux auteurs reprennent, pour décrire ce phénomène, la formule de Walter Lippman : il s'agit d'une « fabrique du consentement »<sup>315</sup>. Celle-ci consiste à présenter seulement les vérités utiles aux citoyens pour leur montrer l'intérêt général qu'ils sont incapables de discerner par eux-mêmes. Il revient donc à une certaine catégorie de personnes (intellectuellement supérieures ou mieux informés, en d'autres termes, des génies ?) de diffuser l'image de l'intérêt général pour persuader tout un chacun de travailler pour lui. Chomsky et Herman traduisent cette thèse en ces termes : « l'homme stupide ne suit pas la raison, mais la foi. La raison est le propre de l'observateur détaché »<sup>316</sup>. Par conséquent, l'homme moyen, « stupide » par rapport à la classe d'experts (de génies) requiert pour son bien d'être maintenu dans une illusion nécessaire, qui requiert une « sur-simplification de force émotionnelle »<sup>317</sup> : c'est-à-dire une présentation des vérités sous formes de signes sensibles qui agissent sur les sentiments, en termes rousseauistes. Ce faisant, les médias se nourrissent des codes de la société dans laquelle ils diffusent, et dépendent des conditions physiques à l'œuvre pour leur diffusion. Les médias américains et français, bien que similaires, n'ont pas recours aux mêmes images et procédés langagiers pour communiquer, parce que leurs auditoires sont sensibles à des effets différents<sup>318</sup>. Ceci traduit alors de la spécificité du message pour un territoire donné.

La lecture des médias faite par ces deux auteurs est une critique vive du système médiatique dans lequel les États-Unis et plus largement le monde occidental sont plongés.

---

<sup>313</sup> E. S. HERMAN, N. CHOMSKY, *La fabrication du consentement : De la propagande médiatique en démocratie*, Marseille, Agone, 2008, p. 61 *sqq.*

<sup>314</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>315</sup> W. LIPPMAN, *Public Opinion*, San Diego, Harcourt, 1922.

<sup>316</sup> M. ACHBAR, P. WINTONIK, *Chomsky, les médias et les illusions nécessaires* [film], M. Achbar, P. Wintonik, 1992 : « *The stupid man follows not reason but faith. Reason is for the cool observer* » [Notre traduction].

<sup>317</sup> *Ibid.* : « *An emotionally-potent oversimplification* » [Notre traduction].

<sup>318</sup> Il est manifeste de voir les publicités s'adapter d'un pays à l'autre, par exemple.

Néanmoins, si les modes d'action suivent des logiques néfastes pour l'individu en lui ôtant tout contrôle sur lui-même et sur les représentations qui sont les siennes pour la manipuler à l'obéissance à des injonctions illégitimes selon eux, il reste possible d'utiliser leur étude pour montrer que les médias de masse correspondent très bien à ce que Rousseau envisageait dans son traité politique concernant le Législateur lorsqu'on s'intéresse à leur manière d'agir. Les médias ne sont pas dans l'ordre étatique, ils ne participent pas aux décisions ni aux lois, ils sont une instance extérieure qui pourtant a une influence capitale sur la manière dont les citoyens d'un territoire donné voient le monde, et sur les valeurs qu'ils donnent aux choses. Par conséquent, et comme nous l'avons déjà développé, les mœurs et les habitudes sociales procèdent des jugements que les gens ont sur les choses, et sont donc influencées par cet outil au même titre que par l'influence de la religion civile et de l'enseignement du Législateur dans le traité politique. En poussant la réflexion plus loin, nous sommes menés à souligner que la division des pouvoirs en place depuis Montesquieu et qui sépare les instances législatives, exécutives, et judiciaires, devrait être complétée par une quatrième instance, la puissance informationnelle. Nous avons établi tout au long de ce mémoire que le véritable problème auquel fait face Rousseau lorsqu'il entend poser les principes légitimes du droit politique est un problème de connaissance et de reconnaissance du bien et du juste, c'est-à-dire un problème anthropologique qui a trait à la constitution des facultés de l'homme et au mode d'acquisition des connaissances. Nous voyons grâce à cet exposé contemporain que, de nos jours, cette acquisition passe par le filtre informationnel à notre disposition via les médias. Il faut donc, pour penser les principes du droit politique de manière exhaustive, inclure dans l'analyse la diffusion de la connaissance au sein de la société, et son influence sur les autres instances de pouvoir. Il serait intéressant d'étudier les potentiels points de contact entre les théories sociologiques et philosophiques ayant trait aux médias et la politique rousseauiste dans un travail futur. Cette mise en parallèle pourrait être bénéfique pour comprendre l'importance politique des médias dans la constitution politique d'un corps collectif, ainsi que leur influence sur la légitimité ou sur l'illégitimité de celui-ci. Il faudrait alors évaluer les effets directs et indirects des médias, les résistances de la part des différents groupes sociaux et citoyens, et comprendre en quoi Rousseau et ses principes du droit politique peuvent contribuer à éclairer une problématique tout à fait contemporaine.



# Conclusion

Enfin, que raconte le compositeur au sujet de l'orchestre ? Ou plutôt, que raconte l'usage de la figure du Législateur au sujet du peuple qu'il entend instituer ? Nous avons vu à travers ce travail que deux niveaux de lecture sont discernables au sein du *Contrat Social*, et ce notamment lorsqu'il est mis en lien avec *l'Émile* pour relier les pans anthropologiques et politiques. Ce « cinquième » décalage, pour parler comme Althusser, permet alors de comprendre que le problème final, fondamental, qui anime toute institution politique légitime réside dans le problème anthropologique de l'acquisition des connaissances et du développement des facultés humaines. Un peuple de Dieux aux connaissances parfaitement vraies et adéquates n'aurait aucun mal à aimer le bien, et donc à se conduire de manière vertueuse. Ce n'est pas le cas de l'homme, qui doit faire avec l'erreur de jugement et les rapports de force et d'intérêt pour naviguer en eaux troubles et tenter de reconnaître le bien au milieu de tout ce qu'il perçoit. Ce faisant, la figure du Législateur tente de contourner ce problème anthropologique par un apport fictionnel pour permettre au traité politique de rester dans le champ du politique. Décrypter l'influence du Législateur sur l'ouvrage revient donc à réintroduire l'anthropologique dans le politique, et à montrer que les principes du droit politiques sont en fait tributaires de conditions relatives à la nature humaines. La légitimité politique passe donc par un questionnement sur les capacités de l'homme, et des hommes. Du temps de Rousseau, cette problématique se traduit par une focale sur l'éducation et la religion, mais elle peut être transposée à nos sociétés du XXI<sup>e</sup> siècle en passant par l'impact des médias sur le fonctionnement et la constitution politique. Le moyen d'acquisition des connaissances à l'échelle du peuple change, mais le problème qu'il exprime reste le même.

L'orchestre ne décide donc pas un beau matin de se réunir pour jouer une partition descendue du ciel et donnée par un compositeur miraculeux. Il est né et se développe toujours déjà ensemble. Comme si, depuis leur naissance, tous ces musiciens avaient passé leur temps à jouer et à apprendre leur instrument ensemble, regroupés dans une même pièce qui leur appartient à eux, seulement à eux. Ils connaissent leurs propres faiblesses et leurs propres forces mutuellement, s'apprécient et veulent jouer du mieux qu'ils peuvent pour que les autres soient en mesure de faire de même. Le chef d'orchestre est celui qui donne les indications pratiques, qui écoute leurs performances et est capable de les persuader l'un et l'autre de jouer ceci plutôt que cela, parce qu'il voit leurs capacités mieux qu'eux. En retour, chaque musicien est capable

de reconnaître la vérité et l'utilité des observations et s'adapter en conséquence. Mais le chef n'est pas celui qui écrit la partition. Celle-ci est l'œuvre du corps musical assemblé qui répond à la question : « Selon vous, quelle est la symphonie qui exprime le mieux les besoins de l'orchestre ? ». Chaque orchestre aura donc son mode de fonctionnement particulier : peut-être existe-il deux ou trois chefs d'orchestre, ou bien peut-être tous les musiciens seront à la fois performeurs et chefs d'orchestre. Dans tous les cas, la logique interne de leur ensemble suivra la logique décrite ci-avant. Ainsi, toute symphonie est bonne, tant qu'elle suit les habitudes harmonieuses et les conditions physiques d'un orchestre donné. Du point de vue de cet exemple, la société n'est qu'une symphonie jouée par un orchestre dans une salle close du conservatoire qu'est le monde.

# Bibliographie

## Section 1 : Corpus Primaire

### A. Œuvres de Jean-Jacques Rousseau

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contrat social ou Principes du droit politique* (1762), Présentation de B. Bernardi, Paris, Flammarion, 2012.

– *Émile ou de l'éducation* (1762), Introduction de A. Charrak, Paris, Flammarion, 2009.

– *Essai sur l'origine des langues, où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale* (1755), Paris, A. Belin, 1817, <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.roj.ess> (page consultée le 03/02/2020).

– *Discours sur l'économie politique et autres textes*, Paris, Flammarion, 2012.

– *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), Paris, Flammarion, 2008.

– *Discours sur les sciences et les arts*, Edition en ligne, 1750, <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.roj.di1> (page consultée le 12/10/2019).

– *Rêveries du promeneur solitaire*, Paris, Librairie Générale Française, 2001.

### B. Autres œuvres

AUSTIN, John, *Quand dire c'est faire*, Paris, Le Seuil, 1970.

BRUN, Patrice, LAFARGUE, Philippe, « Peut-on parler de démocratie radicale à Athènes ? », *Dialogues d'Histoire Romaine*, vol. 42, n°1, 2016, p. 27-52.

CANGUILHEM, Guillaume, *Le Normal et le pathologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005.

DIDEROT, Denis, « Droit Naturel », *Encyclopédie*, Chicoutimi, Les Classiques des Sciences Sociales, 2002.

DUKHEIM, Émile, *De la division du travail social* (1893), Paris, Presses Universitaires de France, 2013.

GALTON, Francis, « Vox Populi », *Nature*, vol. 75, n°1949, 1907, p. 450-451.

HERMAN, Edward S., CHOMSKY, Noam, *La fabrication du consentement : De la propagande médiatique en démocratie*, Marseille, Agone, 2008.

HOBBS, Thomas, *Léviathan ou Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile* (1651), trad. fr. P. Folliot, Dieppe, Les classiques des sciences sociales, 2002.

HUME, David, *Essai sur le contrat primitif* (1752), trad. fr. s.n., Amsterdam, Scheiner, 1752.

LIPPMAN, Walter, *Public Opinion*, San Diego, Harcourt, 1922.

LOCKE, John, *Traité du gouvernement civil* (1690), trad. fr. D. Mazel, Paris, Garnier-Flammarion, 1992.

MAUSS, Marcel, *Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés primitives* (1923-1924), Chicoutimi, Les Classiques des Sciences Sociales, 2002.

PLATON, *Le Politique ou De la royauté*, trad. fr. Dacier et Grou, Chicoutimi, Les classiques des sciences sociales, 2002.

SEARLE, John, « What is a speech act? », in M. BLACK (dir.), *Philosophy in America*, Ithaca, Cornell University Press, 1965, p. 221-239.

SPINOZA, Baruch, *Éthique* (1675), Paris, Points, 2014.

## **Section 2 : Corpus Secondaire**

### **A. Œuvres de commentateurs**

ALTHUSSER, Louis, « Sur le Contrat Social », *Solitude de Machiavel*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 59-102.

BACHOFEN, Blaise, *La condition de la liberté, Rousseau, critique des raisons politiques*, Paris, Payot & Rivages.

– « La notion d'exécution chez Rousseau. Une psychopathologie du corps politique », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, vol. 34, n°2, 2011, p. 275-296.

- BACOT, Guillaume, « Jean-Jacques Rousseau et la procédure législative », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, vol. 15, n°1, 2002, p. 45-61.
- BALIBAR, Étienne, « Ce qui fait qu'un peuple est un peuple, Rousseau et Kant », *Revue de Synthèse*, n°3-4, 1989, p. 391-417.
- BENICHO, Paul, « Réflexions sur l'idée de nature chez Rousseau », in G. Genette, T. Todorov (dir.), *Pensée de Rousseau*, Paris, Le Seuil, 1984.
- BERNARDI, Bruno, « Le droit de vie et de mort selon Rousseau, une question mal posée ? », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 37, n°1, 2003, p. 89-106.
- BURGELIN, Pierre, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, Paris, Vrin, 1973.
- CASSIRER, Ernst, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Fayard, 2010.
- CHARRAK, André, *Le vocabulaire de Rousseau*, Paris, Ellipses, 2002.
- *Rousseau, de l'empirisme à l'expérience*, Paris, Vrin, 2013.
- CORBIN, Stéphane, « Don et pacte social dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau (I) », *Revue du MAUSS*, vol. 45, n°1, 2015, p. 297-326.
- CRETOIS, Pierre, « Une conception républicaine de la propriété ? De sa subordination à la volonté du peuple à sa fonction sociale », in M. Bellet, P. Solal, (dir.), *Économie, Republicanisme et République*, Paris, Classiques Garnier, 2019, p. 201-211.
- DERATHE, Robert, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1970.
- DUFOUR, Alfred, « Rousseau et ses *Considérations sur le Gouvernement de Pologne* ou Rousseau historien et législateur anti-moderne ? », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, vol. 1, n°49, 2009, p. 9-63.
- FATTAL, Michel, *Théorie et pratique dans l'Antiquité*, Cours à l'Université Grenoble Alpes, 1er février 2021.
- FERRARI, Emiliano, « Corps et passivité chez Montaigne : quelques réflexions », *Champ Psy*, vol. 57, n°1, 2010, p. 197-208.
- GOLDSCHMIDT, Victor, *Anthropologie et politique, les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, 1974.

– « Individu et communauté chez Rousseau », in G. Genette, T. Todorov (dir.), *Pensée de Rousseau*, Paris, Le Seuil, 1984.

GOUHIER, Henri, *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Vrin, 1970.

GUENARD, Florent, « Devenir sociable, devenir citoyen Émile dans le monde », *Archives de Philosophie*, vol. 72, n°9, 2009, p. 9-29.

JAULIN, Annick, « Sophia Phronesis », Séminaire du 6 février 2020 à l'Université Grenoble Alpes.

KARSENTI, Bruno, « Moïse, législateur et perplexe : considérations sur la loi Juive », *Senitica et classical : International Journal of Oriental and Mediterranean Studies*, vol. 5, 2012, p. 201-210.

KELLY, Christopher, « To persuade without convincing, the language of Rousseau's legislator », *American Journal of Political Science*, vol. 31, n°2, 1987, p. 321-335.

LITWIN, Christophe, « Faire parler les dieux, de la démocratie impossible au problème de la religion civile chez Rousseau », *Les Ateliers de l'éthique*, vol. 10, n°1, 2015, p. 58-82.

MANIN, Bernard, « Volonté générale ou délibération ? Esquisse d'une théorie de la délibération politique », *Le Débat*, n°33, 1985, p. 72-94.

MASTERS, Robert, *La philosophie politique de Rousseau*, trad. fr. G. Colonna D'Istria et J.-P. Guillot, Paris, ENS Éditions, 2002 (Princeton University Press, 1968).

MELZER, Arthur, *Rousseau, la bonté naturelle de l'homme*, trad. fr J. Mouchard, Paris, Belin, 1998 (The University of Chicago Press, 1990).

PACCIONI, Jean-Paul, « "Du droit de vie et de mort", liberté et appropriation de soi dans la politique de Rousseau », *Les Études Philosophiques*, n°3, 1993, p. 359-371.

PHILONENKO, Alexis, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, vol. III : *Apothéose et désespoir*, Paris, Vrin, 1984.

STAROBINSKI, Jean, *Jean-Jacques Rousseau, la transparence et l'obstacle, suivi de sept essais sur Rousseau*, Paris, Gallimard, 1971, « Rousseau et la recherche des origines », p. 319-329.

STRAUSS, Léo, « L'intention de Rousseau », in G. Genette, T. Todorov (dir.), *Pensée de Rousseau*, Paris, Le Seuil, 1984.

VARGAS, Yves, *Introduction à l'Émile de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.

XIFARAS, Mikail, « La destination politique de la propriété chez Jean-Jacques Rousseau », *Les Études Philosophiques*, vol. 66, n°3, 2003, p. 331-370.

## B. Autres sources

ACHBAR, Mark, WINTONIK, Peter, *Chomsky, les médias et les illusions nécessaires* [film], M. Achbar, P. Wintonik, 1992.

Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales, « *Deus Ex Machina* », *Trésor de la langue française informatisé*, <https://www.cnrtl.fr/definition/deus%20ex%20machina> (page consultée le 31/05/2022).

