

En préambule de cette intervention, je voudrais signaler un problème sur lequel achoppent les commentateurs de Rousseau : on en sait peu sur ce que Rousseau a réellement lu de Hobbes, malgré quelques rapprochements textuels incontestables et des renvois explicites mais souvent péjoratifs.

Etat des lieux : les occurrences de Hobbes sous la plume de Rousseau

Rousseau cite d'autant moins un auteur qu'il partage avec lui une certaine connivence. On pourrait montrer que c'est dans un dialogue critique constant avec son prédécesseur qu'il élabore sa pensée politique. Pourtant, dans les *Confessions*, il ne le mentionne pas dans ses lectures d'autodidacte, mais il cite Pufendorf chez qui il a pu trouver les expressions de « corps artificiel », « être moral », « être de raison », « corps moral et collectif » qui jalonnent ses traités politiques¹. Dans ces derniers, Hobbes apparaît souvent sous les traits d'un génie, d'un monstre génial, ou d'un sophiste, il est rangé parmi les fauteurs de despotisme soutenant qu'on peut aliéner sa liberté, et cela au moyen de rapprochements péjoratifs avec Spinoza (*Discours sur les sciences et les arts*, p. 28), ou d'amalgames avec Grotius (CS, I, 2, OC III, p. 353, I, 4, p. 355 et E, OC IV, p. 836). Dans ce que nous appelons désormais les *Principes du droit de la guerre*, Rousseau s'en prend à « l'horrible système de Hobbes » et à « son absurde doctrine » de la guerre interindividuelle (OC III, p. 610)².

¹ Cf. *Confessions*, OC I, p. 110, et *Droit de la nature et des gens*, I, 1 : « De l'origine des êtres moraux et de leurs différentes sortes ». Pufendorf a été traduit par Barbeyrac en 1718.

² Le DSA le mentionne en l'associant au matérialisme de Spinoza (OC III, p. 28). La première partie du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* érige, contre Hobbes, la pitié au rang de second principe du cœur humain, apte à modérer l'amour de soi, lui-même distingué de l'amour-propre ou de l'orgueil hobbesien. Hobbes soutient la thèse « égoïste » à partir d'une physiologie matérialiste. Mais il ne suffit pas de déclarer que les hommes n'ont aucune inclination à s'associer pour que cela se traduise par une condition d'hostilité si insupportable que l'institution d'un État soit tenue pour nécessaire. Encore faut-il que les hommes ne puissent s'éviter et que la coexistence soit leur situation originelle. La nouvelle anthropologie dessinée par Rousseau en réaction au système de Hobbes, permet de rendre compte du « souci de l'espèce » que ce dernier avait délibérément écarté. Le « système du cœur humain », chez Rousseau, raccroche de nouveau société et amour d'autrui sans pour autant faire retour sur la thèse de la socialité naturelle qu'a évacuée Hobbes. Car tel est bien un point commun entre les deux auteurs : la critique hobbesienne de la sociabilité repose sur la contestation des arguments selon lesquels, pour rester en vie et vivre commodément, nous avons besoin des autres hommes, et que nous formons une communauté avec tous ceux qui ont avec nous la raison en partage. S'il récuse sa description de l'état de nature en en faussant le sens, Rousseau hérite donc de certains présupposés hobbesiens. Le second *Discours* contient en outre une première réfutation de « l'enfant robuste », empruntée au *De Cive*, dont on retrouve une

Faute d'indications précises dans sa correspondance, nous ignorons s'il lisait Hobbes dans le texte ou s'il le connaissait de seconde main, *via* Pufendorf et les commentaires de Barbeyrac en particulier. On s'accorde à admettre qu'il a lu le *De Cive*. Mais son anglais médiocre lui a peut-être interdit l'accès au *Léviathan*, à moins qu'il n'ait eu connaissance de l'édition latine, comme le pense Dérathé.

Sans doute en connaît-il quelques passages, comme en témoigne le texte suivant issu du *Discours sur l'économie politique*, que je commenterai plus tard :

« Le corps politique, pris individuellement, peut être considéré comme un corps organisé, vivant, et semblable à celui de l'homme. Le pouvoir souverain représente la tête [...]»³.

Rousseau semble s'inspirer ici de la métaphore hobbesienne de l'introduction du *Léviathan*. D'après Yves Glaziou que je reprends ici à la lettre⁴, on pourrait douter que Rousseau ait vraiment lu le *Léviathan* si on n'y trouvait, dans l'édition latine, la formule « elle est comme le sang de la cité », à propos de la monnaie (*Lév*, p. 268), expression littéralement reprise par Rousseau. Ce dernier a donc au moins feuilleté l'œuvre de Hobbes.

D'autres extraits semblent aller dans ce sens : la lettre à Voltaire du 18 août 1756, qui contient la phrase suivante : « Non, tout gouvernement humain se borne par sa nature aux devoirs civils ; et quoi qu'ait pu dire le sophiste Hobbes, quand un homme sert bien l'Etat, il ne doit compte à personne de la manière dont il sert Dieu⁵. » Peut-être est-ce une référence au chapitre 31 du *Léviathan*, « De la royauté naturelle de Dieu » ou au chapitre 15 du *De Cive* qui traite du même sujet et s'intitule « Du règne de Dieu par la nature ».

L'édition de la Pléiade du *Contrat social* indique également deux références à des textes précis du *Léviathan*. La première se trouve dans le chapitre « De la

réfutation dans l'*Emile*, OC IV, p. 288 : « Quand Hobbes appelait le méchant un enfant robuste, il disait une chose absolument contradictoire ». Le CS s'achève en revanche sur un hommage à Hobbes concernant le problème théologico-politique (CS, IV, 8, p. 463 : « Ce n'est pas tant ce qu'il y a d'horrible et de faux dans sa politique que ce qu'il y a de juste et de vrai qui l'a rendu odieuse. ») On peut aussi rappeler la lettre adressée au marquis de Mirabeau du 26 juillet 1767, où il met au crédit de l'auteur du *Léviathan* d'avoir cerné le problème du politique : « [...] je ne vois point de milieu supportable entre la plus austère démocratie et le hobbisme le plus parfait : car le conflit des hommes et des lois, qui met dans l'Etat une guerre intestine continuelle, est le pire de tous les états politiques. » Rappelant que le problème politique peut être comparé à « celui de la quadrature du cercle en géométrie », il laisse entendre que si le régime idéal - la République -, ne peut être réalisé, mieux vaut passer à l'autre extrémité et considérer que le domaine des faits ne peut être bouleversé : le *Contrat social*, loin d'attaquer aucun gouvernement, les a tous fondés.

³ DEP, OC III, p. 244.

⁴ Y. Glaziou, *Hobbes en France au XVIIIe siècle*, Paris, PUF, 1993, chapitre intitulé : « Le cas particulier de J. -J. Rousseau ».

⁵ OC IV, p. 424.

monarchie » et désigne Hobbes sans ambiguïté pour le contredire : « Un sermonneur politique aura beau leur dire que la force du peuple étant la leur, leur plus grand intérêt est que le peuple soit florissant, nombreux, redoutable [...] » (OC III, p. 409). Le renvoi au *Léviathan* s'impose, où Hobbes écrit : « C'est là où l'intérêt public et l'intérêt privé sont le plus étroitement unis, que l'intérêt public est le plus avantage » (*Lév.*, p. 195).

La seconde référence figure dans le chapitre « De la mort du corps politique » et concerne l'interprétation de la loi. Rousseau y note que « le consentement tacite est présumé du silence », et que « le souverain est censé confirmer incessamment les lois qu'il n'abroge pas, pouvant le faire » (OC III, p. 424). Hobbes s'exprime en des termes très voisins : « Quand un long usage acquiert l'autorité d'une loi, ce n'est pas la longueur du temps écoulé qui fait son autorité, mais la volonté du souverain signifiée par son silence (le silence est en effet parfois l'indice d'un consentement) ; et cet usage ne reste loi qu'aussi longtemps que le souverain garde le silence » (*Lév.*, p. 283-284).

La confrontation de ces textes semble prouver que Rousseau connaissait le *De Cive*, et, vraisemblablement, le *Léviathan* ou du moins certaines de ses parties et en particulier la gravure.

Mon objectif ici sera de montrer que Rousseau doit à Hobbes une conception de la souveraineté absolue, conçue comme puissance à l'égard des autres Etats et corps moral au regard de ses propres membres, et que sa dette à son égard est donc bien plus importante qu'il ne l'écrit explicitement. Le corps politique, dans sa finitude, lui permet également de couper court à la thèse de la sociabilité naturelle et de la société générale du genre humain.

Cependant, cette souveraineté absolue est fondée sur le concept d'un peuple doublement opposé à celui de Hobbes. Car d'une part, il est capable de s'autoorganiser dans une certaine mesure, comme en témoigne le stade des sociétés sauvages dans le second *Discours* (des communautés de lieu et d'origine, formées par le climat, la nourriture, la familiarité), qui constitue une réplique à l'idée de *multitudo* comme amas d'individus qui n'a pas d'existence politique sans une autorité qui s'exerce sur elle. Et d'autre part, la souveraineté légitime ne peut être souveraineté *sur* le peuple (Hobbes) mais souveraineté *du* peuple (Rousseau). En effet, Hobbes dénonce régulièrement la confusion entre les revendications de la multitude et les droits du peuple. Il souligne que la multitude en elle-même ne possède aucun droit ni ne peut agir ou parler, dans la mesure où elle n'est pas une « personne ».

Du point de vue de Hobbes, la formation d'une véritable personne civile suppose une série de conventions, par lesquelles chaque individu de la multitude se soumet à un homme ou à un conseil unique, à condition que tous les autres en fassent de même. Ces conventions constituent le pacte social, le peuple est la personne civile issue de ce pacte. Il est irréductible à la multitude, comme une unité de droit est irréductible à une unité de fait.

La souveraineté s'élève au-dessus de la multitude pour en faire un peuple : une fois pour toutes, les citoyens, sur un pied d'égalité, conviennent de se dessaisir de leur puissance de faire la loi et de l'appliquer, au profit d'un régime (démocratique, oligarchique ou monarchique⁶), la détermination du sujet de la souveraineté restant une question pratique, liée à l'efficacité plus ou moins grande des différents régimes. Ensuite, les sujets devront se soumettre de la même façon à son arbitrage.

Selon Rousseau, devient primordiale la question du sujet qui utilise cette puissance artificielle : il n'est pas au pouvoir des hommes de s'unir en se soumettant à une souveraineté extérieure au peuple lui-même. La souveraineté devient rapport du peuple à lui-même. Définie comme la volonté d'un être collectif, qui se crée quand les hommes s'unissent pour former une communauté politique, elle ne peut être dans une partie ou un individu de cet ensemble⁷. Certes, pour l'exercice du pouvoir, il faudra s'en remettre à des hommes (les magistrats, le gouvernement,), mais la souveraineté ne peut être séparée de son sujet : le peuple, seul souverain légitime⁸.

L'acte de souveraineté, quant à lui, ne consiste qu'en une seule action : légiférer. Comme Rousseau le reformulera dans les *Lettres de la montagne* (LEM, VI, OC III, p. 807-808), cet être abstrait et collectif « agit par des lois et ne saurait agir autrement. » Commander ne signifie plus que « faire la loi » (à l'exclusion du décret, décision possiblement arbitraire) ; et obéir n'est plus obéir à une volonté individuelle (même à celle d'un magistrat, simple ministre de la loi), mais respecter la loi et n'obéir à personne.

Cette nouvelle définition entraîne nécessairement la distinction entre le gouvernement, instance exécutive chargée d'interpréter et d'appliquer les lois aux situations particulières, et la souveraineté, instance législative.

Si la souveraineté n'est ni extérieure au corps social, ni surplombante, elle ne peut en aucun cas être une volonté individuelle devenue par un consentement ou une soumission unanime la volonté de tous. Je pense au chap. 5, § 5-12 du *Citoyen* que Rousseau conteste en le suivant de près : une multitude, écrit Hobbes, « n'est pas une personne naturelle », mais un agrégat de multiples volontés

⁶ La démocratie n'est pas écartée a priori, mais on sait que la préférence de Hobbes va à la royauté.

⁷ Cf. Ms de Genève, I, 3 et 4 sur la définition de la souveraineté comme être moral, abstrait et collectif, qui ne saurait jamais se confondre avec un individu, ce qui est dirigé tant contre Hobbes que contre Diderot. Cf. également CS, II, 1, p. 368) : le souverain « n'est qu'un être collectif », « [la volonté générale] est celle du corps du peuple » (CS, II, 2, p. 369).

⁸ D'où la critique du mécanisme d'identification fictive que propose Hobbes dans le *Citoyen* : « le roi (quoique ceci semble fort étrange), est ce que je nomme le peuple » ; les sujets doivent se reconnaître dans le souverain (De Ci, ch. XII, §8).

contradictoires⁹. Elle doit se transformer en peuple. Or elle ne le peut que par la soumission de tous à une « volonté singulière » qui, en vertu d'un pacte, « tient lieu » de volonté de tous¹⁰. De cette union naît une personne civile ou une société civile (Cf. ch. V, §9) : « Les volontés de tous les membres de la république n'en formant qu'une seule, l'Etat peut être considéré comme si ce n'était qu'une seule tête ». Parlant d'une ville comme forme ou modèle de la société civile, il écrit aussi : « C'est une personne dont la volonté doit être tenue, suivant l'accord qui en a été fait, pour la volonté de tous les particuliers. » Une personne civile n'existe qu'autant qu'elle est portée par le souverain, qui est la personne sans laquelle une réunion d'hommes ne saurait avoir cette volonté unique qui fait d'elle une société civile ou une personne civile. *Le Citoyen* présente l'idée d'une inclusion ou d'un transfert des volontés dans une seule (pas d'une représentation des volontés, qui n'apparaît que dans le *Léviathan*, tandis que le concept de corps politique ne s'applique plus à l'Etat mais aux organisations sujettes¹¹, la représentation devenant inséparable du doublet conceptuel de l'auteur et de l'acteur, qui produit une union réelle et non une soumission).

Rousseau a pu lire cet extrait dans le *Citoyen*, ou dans la version qu'en donne Pufendorf dans le *Droit de la nature et des gens*, en I, 1, §13, car il le contredit manifestement dans le *Manuscrit de Genève* (Première version du CS, II, 2) en récusant ce qu'il va appeler le pacte de soumission par lequel la volonté d'un seul pourrait valoir comme celle du peuple : « Si l'on dit que, tout le peuple s'étant une fois soumis volontairement, solennellement et sans contrainte à un homme, toutes les volontés de cet homme doivent, en vertu de cette soumission, être censées autant d'actes de la volonté générale, on dit un sophisme auquel j'ai déjà répondu¹². »

Volonté artificielle, issue du pacte, la volonté générale est la volonté du « moi commun ». Cette expression de « moi commun » manifeste le renouvellement du sens du pacte social, qui ne peut pas être considéré, comme chez Hobbes, comme le résultat d'un calcul (*computatio*) donnant naissance à un Etat instrumental et utilitaire, dont la fonction est de « protection¹³ ». Rousseau modifie les conséquences du fondement contractuel des communautés humaines en développant un sens nouveau de l'attachement des citoyens à une République devenue « moi commun », demandant une intégration de l'individu au tout.

⁹ Cf. De Ci, I, 6, p. 167 (GF, éd. et trad. Crignon), en annotation : promettre, conclure un pacte, acquérir ou transférer un droit, agir, avoir, posséder et autres choses semblables sont des choses qu'une multitude ne peut pas faire, si ce n'est chacun à titre individuel.

¹⁰ Cf. De Ci, I, V, §6, p. 161 et §9, p. 163 (GF, éd. et trad. Crignon)

¹¹ Cf. Lév., ch. XXII.

¹² Cf. OC III, p. 314-315, et De Ci,

¹³ Cf. Lév, ch. XXI, p. 234 : « La fin que vise la soumission, c'est la protection. »

En découle une utilisation différente de la métaphore du corps politique en tant que personne morale nécessairement plurielle, qui ne peut désigner qu'une collectivité dont les membres sont modifiés par le fait de l'union. Rousseau avance le phénomène de la « dénaturation » pour rendre chacun « sensible » au tout, mais aussi de la corruption qui sépare chaque citoyen de ses concitoyens.

Que le tout de la personne morale ne se réduise pas à la somme de ses parties, peut expliquer que les lecteurs de Rousseau y aient vu plus qu'une machine, un organisme. Je pense à Durkheim qui publie en 1918, dans *La Revue de métaphysique et de morale*, deux articles sur le Manuscrit de Genève du *Contrat social* et le *Contrat social*¹⁴. A l'artificialisme maximal que propose Hobbes, à la méthode *more geometrico* employée pour construire un corps politique qui n'a de « corps » que le nom, au Dieu engendré qui ne peut faire oublier sa génération, s'opposerait l'effort de Rousseau pour faire apparaître la dimension du « commun ».

En réalité, je montrerai que la personnification de l'Etat chez ce dernier passe par trois analogies :

- avec l'organisme,
- avec l'artificialisme mécaniste : la machine inventée par le Législateur,
- avec la synthèse chimique une fois que cette machine est mise en marche par le gouvernement, ce qui permet à Rousseau de penser la société comme une unité de parties ou de membres, dont la liaison intime et les qualités émergent au cours de l'union¹⁵. C'est ce qui explique que Rousseau parle à leur propos de

¹⁴ C'est le cas de Vaughan, pour qui l'organisme domine tout le CS (Cf. Derathé, p. 410). Pour Durkheim qui l'analyse à la lumière de sa propre conception du fait social et de la conscience collective, Rousseau cherche à combiner deux idées qui s'excluent : l'une, artificialiste, qui fait de la société une création humaine (un trait commun aux contractualistes, qu'il combat), l'autre qui en fait un organisme, selon le repérage de cette notion dans des métaphores récurrentes, notamment au début du *Discours sur l'économie politique*, métaphore incorrecte, souligne Rousseau. D'après Durkheim, cette incohérence serait due à ce qu'il refuse de dire qu'il y a quelque chose de « réel » au-delà des individus, qu'il est incapable de donner consistance à la thèse de l'organicisme social ; aussi en arrive-t-il à voir la société comme un être de raison, un être artificiel. Dès lors, les éléments de la contradiction resteraient juxtaposés sans trouver de solution. Et l'artificialité propre à l'art politique, sensible dans l'œuvre du Législateur créateur des institutions politiques justes, s'opposerait à l'attention portée à l'opinion publique, résultante de la combinaison sociale des mœurs. Mais Durkheim note que si pour Rousseau, l'ordre politique ne résulte pas d'un simple processus social, il ne peut pas en faire abstraction, puisqu'il s'agit de sa condition même et de la matière qu'il doit informer. Ces considérations font à ses yeux toute l'ambiguïté, mais aussi tout l'intérêt, de sa pensée, partagée entre ce qui apparaît, dans le *Second Discours*, comme un atomisme radical et une a-sociabilité, et l'idée que la société est irréductible à la somme de ses parties, thèse qui trouve à se déployer dans les chapitres relatifs à la formation des mœurs.

¹⁵ Cf. sur ce point les travaux initiés par B. Bernardi, dans « J. -J. Rousseau, une chimie du politique ? Pour une relecture du *Contrat social* I, 5 » in *Philosophie*, n° 56, déc. 1997, et l'annotation de CS, I, 5, éd. GF, p. 193-194, qui relève que l'agrégation ne renvoie pas seulement au troupeau (latin *grex*), mais au vocabulaire chimique. L'association n'est pas

« mutation », à la manière dont les propriétés d'un mélange sont irréductibles à celles de leurs composantes. La transformation de l'homme en citoyen est appréhendée en termes de « mutilation » de sa constitution dans le Ms de G (en II, 2, OC III, p. 313), de « dénaturation » et d'« altération », de l'acquisition de « nouvelles forces » qui ne sont pas « innées », et d'élargissement de la « sensibilité » à la collectivité. Ces modifications, lorsqu'elles sont le fait de « bonnes institutions sociales »¹⁶, produisent quelque chose de plus qu'une simple addition ou agrégation : une « mixtion » qui fait du peuple une synthèse qui excède la somme des individus qui le composent et forme un « moi commun » fait de « membres » du corps civique.

Ces analogies sont à chaque fois précédées de mises en garde : elles ont une fonction stratégique ou polémique. Les deux premières instaurent une filiation avec Hobbes dans la recherche du principe d'unité du corps social mais la trouvent dans la souveraineté du peuple ; la troisième, celle de la synthèse chimique, est propre à Rousseau.

De l'usage de la personne morale

Pour appuyer mon interprétation, je m'aiderai du livre de J. Schlanger, *Les métaphores de l'organisme*, qui montre à quel point l'analogie du corps humain est courante, quoiqu'elle puisse servir aussi bien à asseoir la hiérarchie des fonctions (chez Saint Thomas par exemple) que la solidarité des organes, comme c'est le cas chez Rousseau : « l'analogie du corps politique n'est pas par elle-même politiquement déterminée. Elle se prête à des argumentations divergentes selon qu'on met l'accent sur l'interdépendance dans une vie commune, sur la coordination spontanée des fonctions différenciées ; ou au contraire qu'on lit la différenciation comme une hiérarchie naturelle, une fatalité sociale, une subordination politique. Qu'on lui donne une valeur autoritaire ou solidariste, aristocratique ou démocratique, cette analogie [...] fournit une sorte de canevas éprouvé comme conventionnel. »

On peut prendre pour preuve de cette indétermination la série d'analogies emboîtées pour figurer la nature du corps politique dans l'introduction du *Leviathan*. L'introduction nous offre en effet deux modèles : le corps humain et la machine. Hobbes compare d'abord, suivant l'analogie caractéristique de la

seulement un groupement volontaire ; elle se comprend à partir de la mixtion chimique que Rousseau a proposée dans ses *Institutions chimiques*.

¹⁶ CS, II, 7, OC III, p. 381 : « les bonnes institutions » doivent « changer, pour ainsi dire, la nature humaine » ; *Emile* (OC IV, p. 249), elles doivent « transporter le moi dans l'unité commune, en sorte que chaque particulier ne se croie plus un, mais partie de l'unité, et ne soit plus sensible que dans le tout ».

doctrine mécaniste, les automates artificiels (il prend l'exemple d'une montre) à des êtres vivants, et inversement les êtres vivants à des automates. C'est que l'art fait comprendre l'organisme, il offre le seul modèle d'intelligibilité à notre disposition, de nature à éclairer la manière dont la nature engendre¹⁷. L'Etat est comparé à un homme artificiel, mais infiniment plus fort que l'homme naturel. L'art est premier ; la nature est l'art par lequel Dieu a produit le monde et le gouverne. Or l'art humain imite l'art divin. Le problème politique consiste à remplacer un art fondé sur l'à peu-près, le savoir-faire empirique qui a donné lieu à des sociétés politiques fragiles et divisées par les luttes de factions et les guerres civiles, par un art pleinement rationnel : les hommes doivent apprendre à créer une république bien bâtie.

Hobbes soutient ensuite que Léviathan « n'est qu'un homme artificiel », un « Dieu mortel » : la souveraineté vit et meurt. La seconde analogie consiste ainsi à renouveler l'analogie organiciste par le schème mécaniste qui la précède. La première analogie permet en effet de considérer l'hyperorganisme qu'est le corps politique comme un assemblage et une mise en mouvement coordonnée, grâce à l'art humain, de pièces séparées et disposées dans l'ordre qui convient pour produire la paix, de même que dans une montre, les pièces sont disposées de façon à donner l'heure¹⁸. La souveraineté apparaît comme un principe de « vie » du corps politique, un principe d'organisation global de la machine politique. Le concept de souveraineté ne se réduit donc pas à l'idée d'un sujet tout-puissant exerçant son pouvoir sur un ensemble qui lui serait extérieur. C'est ce que manifeste dans la gravure l'absorption des sujets dans l'hyperorganisme.

La souveraineté comme puissance ne réside pas dans une partie ou dans une pièce de la machine (une personne ou une assemblée dans l'Etat), on peut la voir comme une capacité d'agir créée par le fonctionnement global de la machine.

Il n'en reste pas moins que Léviathan « n'est qu'un homme artificiel ». Cette formule déceptive est également constante chez Rousseau : « Le corps politique est donc aussi un être moral qui a une volonté, c'est une personne publique, il n'est « qu'un être artificiel ». Rousseau reprend la distinction entre la personne naturelle, l'être physique, l'homme, et la personne morale ou artificielle, formée par institution.

Il utilise également autant le modèle de l'organisme que celui de la machine, pour qualifier les notions de corps politique et corps social, que ce soit dans le *Discours sur l'économie politique*, le Ms de Genève (première version du

¹⁷ *Lév*, Introduction, p. 5 : « La nature, cet art par lequel Dieu a produit le monde, est imité par l'art de l'homme [...] ».

¹⁸ Cette analogie est reprise dans le premier § de la IIe partie du *Lév* : la cause finale que se fixent les hommes en s'enchaînant aux lois, renvoie à « l'intention » qui préside à la fabrication d'un automate par un artisan, intention qui commande le choix et l'ajustement des pièces afin de « donne[r] la vie et le mouvement à l'ensemble du corps ».

CS), que dans le CS¹⁹. Il s'entoure de précautions dans le *Discours sur l'économie politique* (article de 1755 destiné au tome V de l'*Encyclopédie*) pour introduire la comparaison de l'Etat avec un corps organisé :

« Qu'on me permette d'employer pour un moment une comparaison commune & peu exacte à bien des égards, mais propre à me faire mieux entendre. »

Tandis qu'il emploie l'analogie avec le corps vivant, il use à plusieurs reprises, y compris au sein d'un même texte, de la comparaison mécanique. C'est notamment par le moyen d'une telle métaphore que la première version du *Contrat social* décrit, dès ses premières lignes, le corps politique dont l'ouvrage devra détailler la « constitution » : « Je décris ses ressorts et ses pièces, écrit Rousseau, je les arrange à leur place. Je mets la machine en état d'aller » (*MsG*, I, 1, OC III, p. 282). De même le CS, I, 6, (*OC III*, p. 364), parle-t-il du « jeu de la machine politique », terme qui revient en II, 7 et qui provoque l'incompréhension de Durkheim que je citais plus haut : le Législateur est le « mécanicien qui invente la machine » ; le Prince n'est que « l'ouvrier qui la monte et la fait marcher ». La vertu civique est, quant à elle, définie comme le « ressort » d'un corps politique vigoureux.

Deux premiers enseignements peuvent être tirés de ces observations : ce qui caractérise la « vie » d'un « corps politique » consiste essentiellement, pour Rousseau comme pour Hobbes, en un certain mode de fonctionnement de l'ensemble de ce corps.

Ensuite, la métaphore organique n'exclut pas la métaphore mécanique, qui reste utile pour pointer l'artificialité du corps politique, qui ressemble à un engin plus ou moins bien agencé. Chez Rousseau, le corps politique a besoin d'être huilé, la communication de la volonté à la force est moins rapide et intense que celle de la volonté au corps humain, la désunion des parties menace. L'art politique doit compenser les effets inévitables de résistance à l'union, dus à la persistance des volontés individuelles²⁰, le désintérêt pour la chose publique et l'individualisation des comportements et l'interposition des corps intermédiaires

¹⁹ Cf. Commentaire du Ms de Genève, éd. Vrin, p. 162 : 29 occurrences du corps politique et 4 du corps social dans le *Contrat social*.

²⁰ CS, I, 7, OC III, p. 363 : « En effet, chaque individu peut comme homme avoir une volonté particulière contraire ou dissemblable à la volonté générale qu'il a comme citoyen. » Les sujets n'ont pas une volonté particulière toujours conforme à la volonté générale qu'ils ont toujours en tant qu'ils se considèrent comme membres du souverain. L'individu est citoyen dans la mesure où il participe au souverain (il vit alors d'une existence relative), mais il est aussi homme dans la mesure où il vit d'abord pour soi, attaché à son intérêt particulier. Or l'accord entre l'intérêt particulier et le général est possible, mais ni naturel ni constant. L'homme peut détacher à tort son bien propre du bien public. L'art est donc nécessaire pour tourner les citoyens vers le bien commun. Etant donné ce conflit inévitable entre la volonté ou l'intérêt particulier, et la volonté générale à l'intérieur de chaque citoyen, il faut rendre « sensible » l'intérêt commun.

entre la volonté générale et les sujets (processus de corruption décrit comme une « inclination naturelle » dans le L. III du CS, la tendance à l'affaiblissement de la puissance souveraine, conjuguée à la tendance à l'accroissement du pouvoir du gouvernement: le gouvernement a « une pente à dégénérer », une tendance à la tyrannie, à usurper la souveraineté (III, 2 et 10). La formation d'un esprit de corps est proportionnelle au relâchement de la morale républicaine, au dépérissement du « ressort social » et à la focalisation sur la sphère privée (CS, IV, 1).

Plus précisément, Judith Schlanger distingue trois directions empruntées par Rousseau :

1. Une direction « psychologique » : le corps politique est personnalisé, doué de mouvement et de volonté, il cherche à « vivre », c'est-à-dire à déterminer les lois les plus conformes à son intérêt. « Le plus important » des soins qu'il se doit « est celui de sa propre conservation » (CS, II, 4, OC III, p. 372). Son « mobile » réside dans sa volonté générale. L'analogie entre action de l'âme sur le corps, et action de la volonté générale sur la « force commune » pour le souverain, est signifiante pour penser le statut de la volonté générale : comme l'âme, elle est principe de vie et d'organisation de la matière. Ce corps, en outre, se singularise : il s'agit en Corse de « *former* un corps de nation²¹ », en Pologne de faire une nation à nulle autre pareille.

Dans le LIII (p. 394 et sq.), il soutient que le corps politique, comme celui d'un homme, consiste en un rapport intime entre la volonté et la puissance : il lui faut de la force (puissance exécutive) et une volonté (puissance législative). Le L. III consacré au gouvernement, multiplie les occurrences du corps : le corps politique a ceci de particulier que composé par des hommes, il engendre d'autres corps qui lui sont subordonnés, tel le gouvernement qu'il institue pour exécuter et interpréter les lois et lui servir de médiation avec les sujets : « Le corps artificiel du gouvernement [est] l'ouvrage d'un autre corps artificiel », à savoir le souverain (CS, III, 1 p. 399). Le gouvernement est aussi un corps artificiel composé d'individus, les magistrats, qui collectivement forment le Prince, en charge de la « force publique concentrée en lui » (CS, III, 1).

Comme le remarque Derathé, il y a donc une double origine des personnes morales : la volonté de ceux qui composent le corps politique, et la volonté du souverain qui les a créées²².

21 *Projet de constitution pour la Corse*, OC III, p. 938 et p. 943.

22 R. Derathé, *id.*, p. 406.

2. Une direction **naturaliste**, par l'emploi des métaphores de la « physionomie²³ », de la santé, de la décrépitude, de la stature du corps politique, particulièrement dans le Livre II du CS. Ainsi l'erreur de Pierre le Grand a-t-elle consisté à confondre l'enfance et la jeunesse de son pays, à ignorer et mépriser le développement naturel de l'organisme national (Cf. C. S., II, 8, OC III, p. 386). La santé renvoie à la vigueur de la volonté générale qui parle dans tous les cœurs ; la décrépitude ou la dissolution, au relâchement du nœud social qui distend « l'union de ses membres », et conduit recouvrement de la voix de la volonté générale. Au chapitre 11, Rousseau écrit que « Le corps politique, aussi bien que le corps de l'homme, commence à mourir dès sa naissance, et porte en lui-même les causes de sa destruction. » Le livre III évoque, sur le modèle de la loi biologique, le parcours menant de la naissance et de la jeunesse de l'Etat à la « mort du corps politique »²⁴.

Cette direction, on la trouve dans le plan même des ouvrages de Hobbes, et notamment dans la partie II du *Léviathan* : si les hommes fabriquent l'Etat, on peut distinguer plusieurs modes de génération de la République, observer ensuite sa vie et les moyens de sa conservation, ensuite les causes de dissolution de ce corps moral (Ch. 29), enfin l'art de le préserver (ch. XXX).

3. Enfin une **direction amphibologique**, qui sera la direction que j'explorerai le plus dans cette communication : les membres de la société ne sont pas comparables à ceux du corps humain - Cf. en particulier C. S., II, 2, p. 369. L'Etat n'est pas une réalité naturelle mais *seulement* un corps artificiel.

Tandis que « la constitution de l'homme est l'ouvrage de la nature, celle de l'Etat est l'ouvrage de l'art [...] », écrit Rousseau, toujours pour souligner la fragilité de l'Etat. Le *Manuscrit de Genève* l'expose ainsi : « le souverain n'est par sa nature qu'une personne morale, [...] il n'a qu'une existence abstraite et

²³ De Montesquieu notamment, Rousseau retient l'idée qu'existent des « caractères originaux » des peuples, des « différences nationales » que l'uniformisation européenne vient mettre en péril. La conformation physique des nations préfigure leur génie et la nature de leurs relations, mais leur « identité » ou « physionomie » est le produit de l'artifice politique.

²⁴ Parmi les passages les plus significatifs, voir le chapitre III, 11 du C. S. (« De la mort du corps politique », OC III, p. 424), qui au coeur même de cette analogie, rappelle la distinction entre nature et art : « Le corps politique, aussi bien que le corps de l'homme, commence à mourir dès sa naissance et porte en lui-même les causes de sa destruction [...]. La constitution de l'homme est l'ouvrage de la nature, celle de l'Etat est l'ouvrage de l'art [...]. Le principe de la vie politique est dans l'autorité Souveraine. La puissance législative est le coeur de l'Etat, la puissance exécutive en est le cerveau, qui donne le mouvement à toutes les parties. Le cerveau peut tomber en paralysie et l'individu vivre encore. Un homme reste imbécille et vit : mais sitôt que le coeur a cessé ses fonctions, l'animal est mort. » Notons l'analogie de ce texte avec *Ethique*, IV, prop. 39, sc.

collective, et [...] l'idée qu'on attache à ce mot ne peut être unie à celle d'un simple individu²⁵. »

Ou encore : « La différence de l'art humain à l'ouvrage de la nature se fait sentir dans ses effets, les citoyens ont beau s'appeler membres de l'état, ils ne sauraient s'unir à lui comme de vrais membres le sont au corps ; il est impossible de faire que chacun d'eux n'ait pas une existence individuelle et séparée, par laquelle il peut seul suffire à sa propre conservation ; les nerfs sont moins sensibles, les muscles ont moins de vigueur, tous les liens sont plus lâches, le moindre accident peut tout désunir. »²⁶

A la différence du corps humain, qui possède une unité naturelle précédant tout usage de la volonté - un sujet peut conserver sa volonté si son corps ne lui obéit plus (tel le paralytique évoqué en CS, III, 1, p. 395), le corps politique est un corps artificiel ou de raison. En tant que tel, ce corps collectif est composé de plusieurs individus certes unis par un intérêt commun, mais possédant en son sein des corps autonomes, dotés d'une volonté propre, auxquels est nécessaire une « sensibilité publique » qui les ramène à ce qu'ils ont de commun par-delà leur caractère aussi privé²⁷. C'est précisément parce qu'il n'y a pas de continuité entre le biologique et le social, comme chez Diderot ou Shaftesbury, que Rousseau montre la nécessité de produire le « *sensorium* commun » qu'est incapable d'engendrer la nature²⁸.

La volonté générale est pour ce corps artificiel l'équivalent de l'instinct de conservation dans l'être naturel. Mais elle doit se reconnaître elle-même et se déclarer ; elle peut manquer de « vigueur », être occultée par la voix naturellement plus forte de l'intérêt privé ; elle peut ne pas être interrogée, ou son expression sous forme de loi peut ne pas refléter l'intérêt commun, si la cohésion des membres n'est pas assurée par une *philia* commune.

Ce qui est visé à travers la métaphore, c'est donc l'unité de l'Etat en tant qu'être moral, l'interdépendance interne des parties dans l'unité d'un moi, le « principe » de cohésion ou de désagrégation qui unit les différents sujets.

²⁵ Cf *Manuscrit de Genève*, I, 4, OC III, pp. 294-295 : "le souverain n'est par sa nature qu'une personne morale, [...] il n'a qu'une existence abstraite et collective, et [...] l'idée qu'on attache à ce mot ne peut être unie à celle d'un simple individu." Cf également *C. S.*, I, 7, t. III, p. 363 et *L'état de guerre*, t. III, p. 605, ainsi que R. Derathé, *J. J. Rousseau et la science politique de son temps*, appendice III, p. 397 et sq.

²⁶. *Que l'état de guerre nait de l'état social*, OC III, p. 606.

²⁷. *Ibid.*

²⁸. Cf. *Manuscrit de Genève*, t. III, p. 284 et la note de l'*Essai sur l'origine des langues* (t. V, p. 404), dans laquelle Rousseau critique le fonctionnalisme de Shaftesbury, selon lequel la société humaine serait un tout organisé, naturellement ordonné au bien de l'espèce.

III. Après cette présentation, je vais aborder de façon chronologique l'œuvre politique de Rousseau en m'attardant sur trois passages issus de trois grands textes.

Dans le *Discours sur l'économie politique*, la comparaison du corps politique à « un corps organisé, vivant et semblable à celui de l'homme », intervient dans le cadre d'une détermination de la seule règle légitime d'un gouvernement juste, qui est de suivre la volonté générale.

Comme Hobbes, Rousseau supprime la naturalité du fait politico-juridique. Il lui reprend le modèle de « l'artifice politique », mais en fait le moyen d'une réappropriation par la liberté des institutions et d'une politique non tyrannique. Son objectif dans ce texte est de distinguer la famille, qui est aussi un modèle d'unité d'une multiplicité, de l'Etat, qui n'en est pas le prolongement ; et de comprendre ce qui est inversement le « principe » d'un pouvoir non arbitraire. Le « grand et lumineux principe », source de toute autorité légitime, doit devenir sensible, car la volonté générale, qui est une volonté artificielle née du pacte social, doit se former et elle ne le peut que s'il y a développement des lumières et production d'une sensibilité commune et de passions communes. La comparaison ne sert pas tant à expliciter la structure du corps politique, qu'à éclairer le principe de cohésion du corps et la fonction de cette unité : la volonté générale est le substitut de ce que le corps organisé trouve dans son unité vitale.

Le comprendre est ici un faire voir (comme ce sera le cas au début du second *Discours*), car il est impossible de s'en tenir à la pensée abstraite, le théorique ne peut être séparé de l'imaginatif : nous naissons sensible, la pensée abstraite est difficile, elle est le privilège de quelques hommes.

« Qu'on me permette d'employer pour un moment une comparaison commune & peu exacte à bien des égards, **mais propre à me faire mieux entendre.**

Le Corps politique, pris individuellement, peut être considéré comme un corps organisé, vivant, & semblables à celui de l'homme. Le pouvoir souverain représente la tête ; les loix & les coutumes sont le cerveau, principe des nerfs & siège de l'entendement, de la volonté, & des sens, dont les juges & magistrats sont les organes ; le commerce, l'industrie, & l'agriculture, sont la bouche & l'estomac qui préparent la subsistance commune; les finances publiques sont le sang qu'une sage économie, en faisant les fonctions du coeur, renvoie distribuer par tout le corps la nourriture & la vie; les citoyens sont le corps & les membres qui font mouvoir, vivre, & travailler la machine, & qu'on ne saurait blesser en aucune partie qu'aussitôt l'impression douloureuse ne s'en porte au cerveau, si l'animal est dans un état de santé.

La vie de l'un & de l'autre est le moi commun au tout, la sensibilité réciproque & la correspondance interne de toutes les parties. Cette communication vient-elle à cesser, l'unité formelle à s'évanouir, & les parties contiguës à n'appartenir plus l'une à l'autre que **par juxtaposition** ? l'homme est mort, ou l'Etat est dissous.

Le Corps politique est donc aussi un être moral qui a une volonté; **& cette volonté générale, qui tend toujours à la conservation & au bien-être du tout & de chaque partie, & qui est la source des lois, est pour tous les membres de l'Etat, par rapport à eux & à lui, la règle du juste & de l'injuste** ; vérité qui, pour le dire en passant, montre avec combien de sens tant d'Ecrivains ont traité de vol la subtilité prescrite aux enfants de Lacédémone, pour gagner leur frugal repas, comme si tout ce qu'ordonne la loi pouvait ne pas être légitime. [...]

Il est important de remarquer que cette règle de justice, sûre par rapport à tous les citoyens, peut être fautive avec les étrangers; & la raison de ceci est évidente: c'est qu'alors la volonté de l'Etat, quoique générale par rapport à ses membres, ne l'est plus par rapport aux autres Etats & à leurs membres, mais devient pour eux une volonté particulière & individuelle, qui a sa règle de justice dans la loi de nature, ce qui rentre également dans le principe établi: car alors **la grande ville du monde devient le Corps politique dont la loi de nature est toujours la volonté générale, & dont les Etats & peuples divers ne sont que des membres individuels.** »

Le DEP offre ainsi la première occurrence de la volonté générale, notion probablement prise à Diderot. C'est afin de « **faire entendre** », de « **rendre sensible** », ce « grand et lumineux principe » de la volonté générale, que Rousseau recourt à la comparaison, qui a une triple fonction :

-faire de la volonté générale l'équivalent pour l'Etat de l'unité vitale dans un être vivant

-subordonner l'action du gouvernement à cette volonté qui est celle du peuple, la seule règle légitime d'un gouvernement légitime étant de suivre la volonté générale (ou de la suppléer quand elle ne s'est pas prononcée...)

-et en conséquence, récuser le principe d'une politique tyrannique ou arbitraire qui mènerait à justifier le sacrifice d'un membre au bénéfice du tout.

La comparaison a donc moins pour fonction, comme le souligne Bernardi (DEP, éd. Vrin, p. 105), de détailler l'anatomie du corps politique en rivalisant avec Hobbes, que de faire ressortir les conditions de la « subsistance » individuelle et commune, en prenant ce terme dans un sens distributif : « Le salut public n'est rien si tous les particuliers ne sont en sûreté », écrira Rousseau en réaction à l'interprétation que fait Helvétius du *salus populi*.

La volonté générale est un principe qui unit, qui assure à chacun des membres ses biens, sa liberté et sa vie, et qui n'est dans aucune des parties de l'Etat.

La métaphore du corps politique revient en effet plus tard, dans la deuxième maxime qui consiste à faire régner la verti civique, faute de quoi on en est réduit à, je cite « recourir à toutes les **petites & méprisables ruses qu'ils appellent maximes d'Etat & mystères du cabinet** ». La vertu civique n'est pas

oubli de son intérêt, ce qui serait impossible car la première loi de la nature de l'homme est l'amour de soi, le soin de sa conservation²⁹. Elle consiste à voir et sentir que cet intérêt propre ne peut être dissocié de l'intérêt commun, ce que produit naturellement la vertu civique comme amour de ses concitoyens et conformité de la volonté particulière à la volonté générale (car « nous voulons volontiers ce que veulent les gens que nous aimons »). La société juste n'est pas fondée sur le désintéressement et l'abnégation ; elle implique en revanche de rendre sensible à chacun l'intérêt qu'il a à l'existence sociale ; elle implique que la volonté individuelle soit formée à préférer les intérêts communs aux intérêts privés³⁰.

Dans la dénonciation de « cet art ténébreux dont la noirceur fait tout le mystère », Rousseau s'oppose à la manière dont un gouvernement peut, au nom du salut de la multitude, mépriser la conservation d'un seul particulier :

« Il ne faut pas croire que l'on puisse offenser ou couper un bras, que la douleur ne s'en porte à la tête; & il n'est pas plus croyable que la volonté générale consente qu'un membre de l'Etat quel qu'il soit en blesse ou détruise un autre, qu'il ne l'est que les doigts d'un homme usant de sa raison aillent lui crever les yeux. »

La démonstration de Rousseau consiste ici à subvertir l'image du corps utilisée dans les traités sur la raison d'Etat (par exemple chez Naudé), qui sert à asseoir l'idée d'un intérêt supérieur du corps politique qui lui permet de sacrifier les sujets au profit de ses fins propres, comme un père fait cautériser ou couper un bras à son enfant pour le sauver, le tout étant préférable à sa partie (image reprise dans l'article Raison d'Etat de l'*Encyclopédie*). Bien au contraire, la volonté générale « tend toujours à la conservation et au bien-être *du tout et de chaque partie* » (je souligne). Il y a ce qu'on peut appeler une solidarité du corps politique, qui fait qu'on ne peut en offenser une partie ou un membre sans attaquer le corps tout entier. D'un point de vue logique ensuite, il est contradictoire qu'on veuille se nuire à soi-même. Le souverain ne peut vouloir nuire aux sujets, car il est lui-même composé des particuliers qui ont contracté.

Il me semble qu'outre le lien avec le frontispice du *Lév*, on peut trouver dans le long passage cité une triple référence possible à Hobbes, :

29 CS, I, 2, p. 352 : « [La première loi de l'homme] est de veiller à sa propre conservation. »

30 CS, II, 4, § 5 et 7.

-Dans l'éloge de la législation spartiate tout d'abord, qui impose de voler : il faut redéfinir la « raison publique » comme la loi, la justice consiste à respecter la loi³¹,

-Dans la dénonciation de la raison d'Etat telle qu'elle est alors communément admise comme justifiant le fait de commettre l'injustice, Hobbes peut être considéré comme une source possible (Cf. ch. XV, p. 145 et 147).

-Le principe du corps politique sert de repoussoir à une conception naturaliste de la volonté générale comme volonté de l'espèce qui se trouve chez Diderot dans l'article « Droit naturel ».

Car une autre dimension du texte doit être relevée : l'Etat en tant que doté d'une volonté qui lui est générale parce qu'elle vient traiter les problèmes qu'il rencontre, est en butte en son sein, à d'autres volontés internes, que Rousseau appelle des « volontés de corps » attachées à des sociétés partielles³², et à l'extérieur, à d'autres corps politiques considérés comme dotés chacun d'une volonté générale relative à leurs intérêts propres. La volonté générale est la volonté concrète d'un groupe humain placé dans des conditions déterminées. C'est une volonté souveraine, réelle et publiquement connaissable, qui élabore, promulgue et applique son propre modèle de justice.

Et cette volonté générale n'est pas universelle : « sûre par rapport à tous les citoyens, elle peut être fautive avec les étrangers », car elle est l'intérêt commun à un groupe d'hommes unis par un système de législation. « Général » doit donc être compris comme intermédiaire entre « particulier » et « universel ». Ce qui est recherché ne peut être l'intérêt universel du genre humain, mais l'intérêt commun à un groupe d'hommes unis par un système de législation.

La personnification de l'Etat a donc moins pour but de naturaliser la convention sociale, que d'en montrer l'unité possible, en tant que véritable association et non simple agrégation, et les limites.

Le Manuscrit de Genève (Première version du *Contrat social*)

C'est ce que renforce par la négative l'utilisation de la personnification du genre humain adoptée sur le mode de l'irréel dans la première version du *Contrat social*, et ce dans le cadre d'une confrontation avec Diderot et plus généralement avec le jusnaturalisme moderne représenté par Barbeyrac et Burlamaqui.

³¹ Pour Hobbes, les sujets apprennent par les lois ce qui est juste ou injuste. Cf. Ch. XXVI du *Lév* (p. 345) : la loi est la conscience publique. Pour Rousseau, le gouvernement soumis à la souveraineté reçoit de l'expression de celle-ci les lois qu'il doit appliquer.

³² Cf. sur ce point CS, II, 3, sur les brigues ou les partis dans l'Etat.

Il est probable que Rousseau lit l'article « Droit naturel » au moment où il rédige son propre article. Son opposition à la naturalisation de la société et à la sociabilité, sous sa double forme d'instinct social et de sociabilité rationnelle, s'opère au moyen d'un retour à Hobbes : supposons que le genre humain soit un être moral, ce que l'image stoïcienne de la « grande ville du monde [...] dont les États et peuples divers ne sont que des membres », dans le *DEP* pouvait encore laisser penser (OC III, p. 245), et retournons au fait de la conflictualité sociale que produit l'interdépendance.

C'est une thèse que l'on peut rapprocher de celle de Hobbes dans le deuxième chapitre du *De cive* qui elle aussi en appelle à un raisonnement par l'absurde³³. Le geste par lequel Hobbes prétend se séparer de tous les écrivains politiques antérieurs, se traduit par une attaque frontale contre la doctrine qui fait de l'homme un *zôon politikon*. Cette critique procède dans un premier temps par une assimilation du caractère prétendument politique de l'homme, à une version maximaliste pourrait-on dire, de l'amitié, elle-même ramenée à une forme de bienveillance innée qui nous porterait vers nos semblables en raison de notre commune appartenance à une même nature. Dans la version anglaise, Hobbes utilise les termes de *love, mutual good, benevolence*.

Qui Hobbes vise-t-il ? Sans doute moins les textes fondateurs d'Aristote lui-même que leur reprise dans le stoïcisme, qui balaye les limites des cités et fait apparaître la notion de *l'humani generis societas*. Autrement dit, c'est l'assimilation de la *philia* à l'humanité, au sens de communauté humaine universelle, solidaire d'une vision organiciste et finalisée du monde, qui est ici visée.

Mais c'est aussi de l'*agapè* chrétienne que se rapproche cette bienveillance universelle, à la fois désir de faire le bien du plus grand nombre et absence d'attente de réciprocité. La tradition issue d'Aristote apparaît incurvée par la morale chrétienne.

Cette amitié élargie à l'humanité tout entière se présenterait, d'après Hobbes, sous la forme d'un amour sans préférence et sans exclusion, d'un sentiment qui s'adresserait à l'espèce et non à l'individu. Hobbes vise le mouvement de moralisation et de dépolitisation qui est au cœur de la conceptualisation stoïcienne de l'amitié et au bout des logiques jusnaturalistes et chrétiennes. Il met en cause la plausibilité d'un égal attachement à tous :

« En effet, si les hommes s'entr'aimaient naturellement, c'est-à-dire, en tant qu'hommes, il n'y a aucune raison pourquoi chacun n'aimerait pas le premier venu, comme étant autant homme qu'un autre ; de ce côté-là, il n'y aurait aucune occasion d'user de choix et de préférence. Je ne sais aussi pourquoi on

³³Cf. F. Tricaud, « Lecture parallèle du chapitre XIV de la première partie des *Elements of law* et du chapitre premier du *De cive* », *Thomas Hobbes, De la métaphysique à la politique*, Vrin, 1989.

converserait plus volontiers en la société desquels on reçoit de l'honneur ou de l'utilité, qu'avec ceux qui le rendent à quelque autre³⁴.»

D'une part, Hobbes retourne l'argument d'Aristote contre lui : au lieu de voir dans la dérivation de l'amour d'autrui à partir de l'amour de soi le fondement de l'amitié, il y voit la preuve que toute conduite humaine est intéressée. Mais d'autre part, sa critique a aussi une portée plus politique. Si une telle amitié générale était avérée, elle romprait le nœud social en n'établissant aucune préférence ; elle ne rendrait pas compte de la nécessité d'une pluralité d'États.

Dans le chapitre 2 du *Manuscrit de G*, c'est par une démarche analogue que Rousseau conteste l'existence d'une société générale du genre humain et d'une volonté générale comme sentiment intérieur, propre à l'espèce humaine, pour établir la nécessité des institutions politiques :

« Il est certain que le mot de *genre humain* n'offre à l'esprit qu'une idée purement collective qui ne suppose aucune union réelle entre les individus qui le constituent : Ajouton -y, si l'on veut cette supposition ; concevons le genre humain comme une personne morale ayant avec un sentiment d'existence commune qui lui donne l'individualité et la constitue une, un mobile universel qui fasse agir chaque partie pour une fin générale et relative au tout. Concevons que ce sentiment commun soit celui de l'humanité et que la loi naturelle soit le principe actif de toute la machine. Observons ensuite ce qui résulte de la constitution de l'homme [...] et tout au contraire de ce que nous avons supposé », nous trouverons que « ce prétendu traité social dicté par la nature est une véritable chimère [...].

Si la société générale existait ailleurs que dans les systèmes des philosophes, elle serait, comme je l'ai dit, un être moral qui aurait des qualités propres et distinctes de celles des êtres particuliers qui la constituent, à peu près comme les composants chimiques ont des propriétés qu'ils ne tiennent d'aucun des mixtes qui les composent : il y aurait une langue universelle que la nature apprendrait à tous les hommes, et qui serait le premier instrument de leur mutuelle communication ; il y aurait une sorte de *sensorium* commun qui servirait à la correspondance de toutes les parties [...]»³⁵.

Que tirer de cet extrait ?

--Comme concept, le genre humain est une idée purement collective qui ne renvoie à aucune union réelle des individus, il est le support d'une universalité et d'un cosmopolitisme abstrait, le produit de l'imagination des philosophes

³⁴ DeCi, éd. cit. p. 90.

³⁵ Manuscrit de Genève, OC III, p. 283-284.

oublieux de leurs devoirs concrets, et une extension idéale des liens civils. Rousseau sur ce point s'oppose à Diderot et peut se retrouver dans l'auteur du *De Cive* qui dénonce le mythe d'une bienveillance universelle. La volonté générale ne peut être que celle d'un corps moral qu'elle dirige vers le bien commun. La volonté est ce qui détermine à viser un objet considéré comme un bien par l'être qui veut. La volonté est définie par son objet : la volonté particulière a pour objet l'intérêt particulier, la volonté générale l'intérêt commun. Le lien politique, qui relève de la loi positive, ne peut émerger dans la continuité d'un lien social qui nous serait suggéré par notre nature. L'humanité est un objet vague, sans corrélat concret, ce n'est pas un concept politique, une *civitas* ou une *societas*, mais une collection d'individus sans lien réel qui les rattache l'un à l'autre. Le lien d'humanité reste le vœu pieux ou intéressé de philosophes oublieux de leurs devoirs concrets³⁶. « La société générale » n'existe pas ailleurs que « dans les systèmes des Philosophes » : pique qui ne me semble pas sans rapport avec le chapitre II du *Citoyen* et les passages qui recensent tous les types d'association (*coetus, congressus, meeting*) qui ne sont pas synonymes de sociétés politiques instituées par les hommes (*societas, civitas, society*).

-L'affection sociale, la sensibilité commune, le *sensorium* commun qui manque à l'humanité prise comme un tout, est ce que l'on trouve à l'échelle de la société politique : la volonté générale fait l'unité serrée du corps politique et en transforme les membres selon une formule chimique plus que mécanique ou organique : la comparaison nouvelle avec les « composés chimiques » est introduite dans ce texte.

- Dans la supposition, le mobile universel serait la loi naturelle. Mais comme la sociabilité, la loi naturelle ne se développe qu'une fois l'homme intégré à un ordre social. La loi naturelle, censée être présente en tout homme doué de raison, et s'adresser à lui en tant qu'homme, et non en tant que membre de la société, se trouve dépouillée, par Rousseau, de toute valeur juridique, quoiqu'elle vaille encore pour quelques individus qui découvrent en leur cœur les lois éternelles de la justice et de l'ordre (Cf. *Emile*, OC IV, p. 857). Il n'y a pas de sentiment d'obligation sans la règle de réciprocité instituée par le pacte. Ce n'est pas à la nature, mais à l'autorité politique légitime et au bon fonctionnement des institutions qu'il faut faire confiance pour sauvegarder les droits de l'homme et du citoyen. Ce ne sont donc pas seulement les fondements de la loi naturelle qui sont modifiés par Rousseau (les sentiments venant prendre la place de la raison), mais son terrain d'application.

Alors que de nombreux articles de l'*Encyclopédie* inspirés par les jusnaturalistes célèbrent l'humanité comme « un sentiment de bienveillance pour

³⁶ Le sentiment d'humanité, alors qualifié de cosmopolitisme, est généralement interprété par Rousseau comme un sentiment-alibi, le produit de l'imagination des philosophes, une extension idéale des liens civils. Cf. surtout *Emile*, OC IV, p. 249 et DEP, OC III, p. 254, ainsi que le Fragment sur la patrie : l'humanité est une idée à laquelle nul sentiment ne nous rattache.

tous les hommes » qui serait inné, Rousseau souligne que le sentiment d'humanité, issu de la culture de la pitié et du développement des lumières, n'est pas un concept politique. Il suppose une éducation des affects et de la raison dans une communauté structurée, dans un corps politique qui suppose une « liaison des parties qui constitue le tout ».

Conséquence de la perfectibilité, on *devient* homme après avoir appris concrètement à exercer ses facultés en tant que citoyen. La sociabilité ne s'étend pas naturellement³⁷. C'est petit à petit, poussés « à la fois par la nature, par l'habitude, par la raison », que nous commençons « à en user avec les autres hommes à peu près comme avec nos concitoyens³⁸ ». L'humanité comme « genre humain » est donc l'objet d'une construction progressive. La genèse de l'idée d'humanité explique la critique constante du cosmopolitisme comme sentiment-alibi.

Le Contrat social

Ce chapitre sur la société générale du genre humain n'est pas repris dans la version définitive du CS, qui tient pour acquis que la formation de la société n'est pas la conséquence, pour les hommes, d'une simple soumission à un sentiment naturel. Il y a dans la société civile une diversification des tâches et des besoins, des conflits possibles entre les intérêts privés, qui sont inexistantes dans la famille. En raison de la complexité et de la grandeur de la société, il est donc impossible d'obtenir le même degré de fusion entre le citoyen et la collectivité que la famille ou les petites sociétés apparentées réalisent entre leurs membres, ou de produire une union semblable à celle qu'assuraient les cités antiques qui connaissaient une identification innée des citoyens avec le tout. L'association politique se définit alors comme un entre-deux : ni agrégation ni fusion.

Les différentes formules du contrat, dans le chapitre 6 du Livre I du *Contrat social*, mettent l'accent sur la « solidité » du tout que produit « l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté. »³⁹. Le corps

³⁷ Rousseau, DEP, OC III, 254.

³⁸ Ibid., OC III, p. 329.

³⁹ Cf t. III, p. 360. On ne souscrit pas à l'interprétation de R. Polin, dans « Droit et politique. Les contrats sociaux du *Contrat social* chez Jean-Jacques Rousseau » in *Die Rolle der Juristen bei der Entstehung des modernen Staates*, 1986, p. 387-389, qui soutient qu'à travers cette formulation, c'est « une identité réelle des individus entre eux et déjà, comme une sorte d'homogénéité » qui est visée ; Rousseau envisagerait « une solidarité mécanique » fondée sur l'identité des éléments qui composent le tout (c'est l'interprétation de Durkheim) ; « ce que Rousseau appelle contrat, c'est cette capacité de substitution du tout et de ses parties

politique doit être un ensemble formé d'une seule pièce, il doit être constitué en totalité, en une société « étroite », bien unie et bien liée. L'unité politique résulte d'un engagement constant de tous envers tous, que Rousseau synthétise sous le nom de vigueur de la volonté générale. Un peuple est d'abord une volonté commune et cette volonté, artificielle, est à la cohésion du corps politique ce que la volonté est au corps humain : « la volonté générale [est] le lien continuel du corps politique⁴⁰. » Le contrat est la seule manière d'instaurer cette relation des parties au tout, apte à donner naissance à un peuple doté d'une sensibilité commune : « Sitôt que cette multitude est ainsi réunie en un corps, on ne peut offenser un des membres sans attaquer le corps ; encore moins offenser le corps sans que les membres s'en ressentent »⁴¹. En droit, chaque citoyen devient une partie indivisible du tout, n'est « plus sensible que dans le tout »⁴².

Je me contenterai de pointer ici quelques aspects de la personnification sans pouvoir prétendre faire autre chose que signaler des passages intéressants :

Rousseau formule un pacte d'une structure particulière, qui n'est ni un transfert du droit du peuple au prince (Grotius, Pufendorf), ni un abandon de toute la part aliénable du droit naturel par tous les sujets au profit d'un tiers qui ne prend pas part au contrat et se retrouve le dépositaire de tous les droits (Hobbes), mais une « aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté », elle-même formée de la personne de tous les individus⁴³. Il s'agit donc d'une aliénation indirecte à l'égard de soi-même, d'une relation de l'individu-sujet à l'individu-citoyen, et non pas d'une soumission à une autorité supérieure.

1-Le « moi commun »

Le pacte social « produit un corps moral et collectif composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son *moi* commun, sa vie et sa volonté. »⁴⁴

constituantes et constitutives, du tout et de tous, du tout et de chacun, suivant qu'on le considère sous tel ou tel rapport. » (p. 391) La concorde civile ne postule pas l'identité des éléments qui composent le tout, elle désigne plutôt un ordre commun, une union de tous à partir d'individus auxquels est toujours reconnue une « existence absolue et naturellement indépendante ». Elle est nécessaire précisément parce que l'unité du « corps » politique est précaire, et qu'à la force centrifuge qui le fragilise doit être opposée la mise en place de mécanismes d'identification et la production de modes d'implication civique.

⁴⁰ OC III, p. 316 et CS, IV, 8 : « Tout ce qui rompt l'unité sociale ne vaut rien. Toutes les institutions qui mettent l'homme en contradiction avec lui-même ne valent rien. »

⁴¹ C. S., I, 7, t. III, p. 363.

⁴² *Emile*, L. I, t. IV, p. 249 et C. S., t. III, p. 361.

⁴³ C. S., t. III, p. 360.

⁴⁴ *Contrat social*, I, 6, OC III, p. 361.

Le pacte social donne naissance à une communauté de citoyens⁴⁵. Le peuple naît de la volonté d'union des citoyens en un « nous » auquel chacun s'identifie. Le contrat social a la prétention d'unir et d'assembler vraiment les hommes, et pas seulement de les « agréger », dans une communauté d'intention et de vouloir, de sentiments et de mœurs que seule une relative homogénéité sociale et économique rend possible. Le « moi commun » témoigne de la nécessité de maintenir dans le corps social une volonté minimale d'agir, au-delà des inévitables divergences d'intérêts, dans le sens de la conservation et de l'unité du corps politique. L'intérêt commun doit être sensible. Le corps politique doit exister comme objet de la volonté de chacun. Or la volonté orientée vers le bien commun est d'abord celle d'individus se vivant comme fractions du « moi commun ». Le supplément moral, « l'affection commune », pour emprunter une expression spinoziste, que donnent les bonnes institutions, confèrent à la construction de l'Etat sa stabilité et sa légitimité renouvelée⁴⁶. Il faut de la vertu au peuple souverain. Rousseau emprunte au vocabulaire républicain les idées de vertu civique, de bonnes mœurs et d'identité commune. La soumission commune à des lois établies et reconnues par chacun, se double d'un processus d'identification à une communauté, de nature à lutter dans la durée contre l'écart toujours renaissant entre les citoyens, principe de la loi, et les sujets, soumis à elle. Car il y a une tension inévitable dans le citoyen entre ce qu'il veut comme homme et ce qu'il devrait vouloir en tant que membre du souverain (d'où le fait que la volonté générale peut être dite volonté toujours présente, « toujours droite » (CS, II, 3), permanente et même indestructible (CS IV, 1, §6), mais rester muette (Cf. CS, I, 7 et II, 4).

C'est par la possession d'une volonté, par ses actes, que se particularise le « moi commun », qui est comparé au sujet individuel, dont le mobile est l'amour de soi, et dont les actions sont les lois : « Par le pacte social nous avons donné l'existence et la vie au corps politique : il s'agit maintenant de lui donner le mouvement et la volonté par la législation »⁴⁷.

Le pacte revêt par-là une importance symbolique bien plus grande que chez la plupart des contractualistes qui l'ont précédé. Loin de se réduire à une opération de réduction de la *multitudo* désordonnée et divisée, à l'unité, comme chez Hobbes⁴⁸, il s'apparentera dans certains textes ultérieurs, tel que le *Projet de constitution pour la Corse*, à un serment solennel, à un sacrement, qui transforme

45 Cf. CS, II, 4, OC III, p. 374.

⁴⁶Voir Spinoza, *Traité politique*, X, 9 (éd. GF, trad. C. Appuhn, 1966, pp. 109-110) : « Car les lois sont l'âme de l'Etat. Aussi longtemps qu'elles demeurent, l'Etat subsiste nécessairement. Mais les lois ne peuvent demeurer inviolées si elles ne sont sous la protection et de la raison et des affections communes aux hommes ; autrement, je veux dire si elles n'ont que l'appui de la raison, elles sont peu valides et on en vient aisément à bout. »

⁴⁷C. S., II, 6, p. 378.

⁴⁸Cf. *Léviathan*, ch. XVI.

l'homme en citoyen et le dote ainsi d'une nouvelle personnalité et d'une existence toute relative. Le contrat ne se limite pas à la fabrication artificielle du peuple, et n'a pas pour seul but d'assurer la survie, comme dans la tradition jusnaturaliste. Il doit être assorti d'une croyance et s'appuyer sur l'impératif de « changer, pour ainsi dire, la nature humaine »⁴⁹, grâce à l'art d'agir sur les affections de l'âme.

Le lien contractuel, fondé sur un principe abstrait de rationalité, sur l'accord des intérêts privés en vue de l'intérêt commun, ne saurait suffire à fonder, ou plutôt à maintenir, la cohésion sociale. Dans cette mesure, comme le note Michelle Duchet dans *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, les expressions de corps moral ou de corps politique ne sont pas de simples métaphores⁵⁰. Dans le *Contrat social*, la relation des parties au tout constitue un point essentiel, que le *Projet de constitution pour la Corse* rendra encore plus explicite : « Toute la nation Corse se réunira par un serment solennel en un seul corps politique dont tant les corps qui doivent la composer que les individus seront désormais les membres. »⁵¹ Tandis que l'état de nature ou la société générale du genre humain ne peuvent que nous révéler « le défaut de cette relation des parties qui constitue le tout »⁵², la tâche que se fixe le législateur consiste en revanche à « substituer une existence partielle et morale à l'existence physique et indépendante que nous avons tous reçue de la nature », afin de rendre l'institution solide et parfaite⁵³. Cette relation n'en est pas moins irréductible à aucune de celles dont la nature fournit l'exemple, à travers le corps humain ou la famille :

« La différence de l'art humain à l'ouvrage de la nature se fait sentir dans ses effets, les citoyens ont beau s'appeler membres de l'état, ils ne sauraient s'unir à lui comme de vrais membres le sont au corps ; il est impossible de faire que chacun d'eux n'ait pas une existence individuelle et séparée, par laquelle il peut seul suffire à sa propre conservation ; les nerfs sont moins sensibles, les muscles ont moins de vigueur, tous les liens sont plus lâches, le moindre accident peut tout désunir. »⁵⁴

C'est pourquoi il appartient au Législateur de rendre sensibles les valeurs civiques et patriotiques, en faisant croire à l'origine sacrée de l'Etat et en s'appuyant sur la crainte inspirée par les commandements religieux. La religion, débarrassée de ce qui la rend intolérante et superstitieuse, sert ainsi d'« instrument » à la politique⁵⁵.

Il n'y a donc pas de bonne législation sans moralité publique, ou de bonne politique sans information de la matière sociale. Le patriote est cet être dont toute

⁴⁹C. S., II, 7, OC III, p. 381.

⁵⁰*Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Flammarion, Paris, 1977, p. 309.

⁵¹OC III, p. 943.

⁵²*Manuscrit de Genève*, t. III, p. 283.

⁵³*Contrat social*, t. III, p. 381.

⁵⁴*Que l'état de guerre naît de l'état social*, t. III, p. 606.

⁵⁵C. S., II, 7, t. III, p. 384.

la sensibilité s'ordonne à une conduite raisonnable qu'il devrait être en mesure de déterminer lui-même. Ce problème constitue l'indice du décalage opéré par Rousseau à l'égard de la tradition du droit naturel, et explique la place essentielle qu'occupe dès lors la bonne dénaturation de l'homme.

2-La notion de « souveraineté », doit être abordée de trois façons, comme le montre la suite du chapitre 6 :

« [La] personne publique [...] prenait autrefois le nom de *Cité*, et prend maintenant celui de *République* ou de *corps politique*, lequel est appelé par ses membres *État* quand il est passif, *Souverain* quand il est actif, *Puissance* en le comparant à ses semblables. A l'égard des associés, ils prennent collectivement le nom de *peuple*, et s'appellent en particulier *Citoyens* comme participants à l'autorité souveraine, et *Sujets* comme soumis aux lois de l'Etat. Mais ces termes se confondent souvent et se prennent l'un pour l'autre ; il suffit de les savoir distinguer quand ils sont employés dans toute leur précision ».

Rousseau, comme Hobbes, soutient que la société politique n'est certes pas *que* puissance (puisque cette puissance doit être entre les mains d'un souverain légitime, qui est le peuple), mais elle est *aussi* puissance, et une puissance relative qui, à la différence de celle d'un homme, n'a pas de mesure déterminée.

Elle est à la fois *puissance* du corps politique ou de l'Etat s'exerçant de façon interne et externe au corps social, à ce titre conçue selon un modèle qui trouve ses racines chez Bodin et Hobbes⁵⁶, emprise territoriale, enfin volonté collective, unissant une population qui forme un « peuple » conçu comme un moi commun⁵⁷.

Tout comme l'individu, le corps politique a une taille qui lui convient, mais que ses rapports nécessaires avec les autres puissances rendent instable :

« Comme la nature a donné des termes à la stature d'un homme bien conformé, passé lesquels elle ne fait plus que des géants ou des nains, il y a de même, eu égard à la meilleure constitution d'un Etat, des bornes à l'étendue qu'il peut avoir, afin qu'il ne soit ni trop grand pour pouvoir être bien gouverné, ni trop petit pour pouvoir se maintenir par lui-même. Il y a dans tout Corps politique un maximum de force qu'il ne saurait passer, & duquel souvent il s'éloigne à force de

⁵⁶ Peut également lui être renvoyée la formule selon laquelle « L'autorité Souveraine [est] par tout la même » (CS, II, 6), qui fait écho à celle du Léviathan (« Le pouvoir de la souveraineté est le même, en quelque endroit qu'il se trouve », ch. XVIII, p.190), mais pour Rousseau, c'est parce que le peuple est l'unique souverain légitime, pour Hobbes, parce que la souveraineté se marque à ses effets et à son caractère absolu.

⁵⁷ Je m'inspire ici et dans le passage qui suit, des travaux de Blaise Bachofen.

s'agrandir. Plus le lien social s'étend, plus il se relâche, & en général un petit Etat est proportionnellement plus fort qu'un grand. »

3. Union de la volonté et de la puissance

Dans l'exercice de la souveraineté, si la première moitié de ce qui la constitue comme telle, à savoir « la volonté », ne peut pas « se transmettre », l'autre moitié, à savoir « le pouvoir », peut et doit se transmettre pour que la volonté s'exécute. Cet aspect de la puissance souveraine est ce qu'il nomme la « force universelle et compulsive » nécessaire à « mouvoir et disposer chaque partie de la manière la plus convenable au tout ». Le pouvoir politique considéré comme « puissance » doit se transmettre de dépositaire en dépositaire et parcourir tout le corps politique pour en définitive assurer à la volonté souveraine son « pouvoir absolu » sur tous les membres du corps politique.

C'est le livre III qui explicite le sens de l'union indissoluble entre volonté et puissance⁵⁸. Mais la métaphore du corps humain employée pour décrire le corps politique, ne rend compte que de façon très imparfaite de la notion de souveraineté, car l'être humain, à la différence de la société politique, est une « personne physique ». Il possède une unité naturelle, qui précède tout usage de la volonté et tout « acte libre ». D'abord au sens où l'unité physique de l'organisme est une unité indépendante de l'usage de la volonté – il peut exister des organismes naturels dépourvus de volonté, et le corps humain lui-même conserve son unité en l'absence de tout exercice de la volonté. Ensuite au sens où l'existence d'une faculté de vouloir réside *a priori* dans le sujet – c'est pourquoi le sujet peut continuer de posséder une volonté et exercer cette volonté, ne serait-ce qu'intérieurement, même si son corps ne lui obéit plus : l'être humain peut « vouloir » agir tout en restant impuissant (c'est le cas du « paralytique » qui « veut courir »). Enfin parce que l'union entre volonté et puissance, ou entre

⁵⁸ Le peuple veut ; le gouvernement agit, en tant que ministre (serviteur) du souverain : « Qu'est-ce donc que le gouvernement ? Un corps intermédiaire établi entre les sujets et le souverain pour leur mutuelle correspondance, chargé de l'exécution des lois, et du maintien de la liberté, tant civile que politique ». La souveraineté ne peut être représentée. La loi est la déclaration de la volonté générale, et elle est le pivot de la république. Le gouvernement n'a apparemment que la fonction subordonnée d'exécuter les lois et de faire obéir les sujets à la volonté générale. Il est soumis aux décisions du peuple souverain énoncées sous forme de lois. En ce sens, le gouvernement est le ministre ou le serviteur de la volonté générale, il est un corps intermédiaire (mais nécessaire) entre le souverain et le peuple, c'est-à-dire entre chacun considéré sous deux points de vue, actif ou passif. Défini comme ministre des lois, le gouvernement a néanmoins aussi la tâche essentielle de produire l'esprit social, de garantir l'accord entre les lois, qui gouvernent les actions, et les mœurs, qui dirigent les volontés, en d'autres termes, de rendre effective la volonté générale. C'est ce que rappelle le livre III du CS quand il lui assigne une fonction de médiation : raccorder chaque partie au tout, canaliser et raccorder les volontés et les intérêts, gouverner les opinions des hommes.

décisions de l'« âme » et mouvements du corps, est une unité qui préexiste à l'exercice de la volonté, et qui n'est créée volontairement ni par l'âme, ni par le corps – c'est pourquoi, contrairement à ce que suppose la phrase du livre II, l'homme ne possède pas un pouvoir « absolu » sur ses membres, qui peuvent être animés de mouvements involontaires, voire, comme le cœur ou les reins, fonctionner à l'insu de la volonté. Pour le corps politique en revanche, la combinaison de volonté et de puissance est nécessaire.

4- La volonté générale n'est pas en chacun une volonté « idéale ou rationnelle » qu'il faudrait distinguer d'une volonté empirique, mais une volonté réelle, en ce que tout homme a un intérêt, égoïste, à la coopération sociale et au bien commun, mais cette volonté peut être motivée par d'autres intérêts (par ex. ma volonté particulière de magistrat, de bourgeois : cf. III, 2 et 10, 421). La volonté générale n'est donc pas séparée de la volonté des citoyens, mais elle n'est leur volonté prédominante qu'à la condition qu'ils se vivent comme « parties indivisibles du tout », et non comme une partie « absolue » et « indépendante ».

Pour faire prévaloir la volonté générale, pour lui permettre de se former puis de se déclarer, il faut donc envisager des mesures à la fois institutionnelles (par exemple éliminer ou multiplier pour les neutraliser les sociétés partielles) et morales : il faut produire, écrit Rousseau dans le chap. II, 6, « l'union de l'entendement et de la volonté dans le corps social [...]. La volonté générale est toujours droite (elle veut toujours le bien de celui qui veut) mais le jugement qui la guide n'est pas toujours éclairé ». Comme le montre le chapitre 7 de la deuxième partie puis l'ensemble du Livre III, cette exigence explique le tournant opéré avec l'intervention du génial législateur, instituteur de la nation. Il répond à une difficulté : l'assemblée souveraine n'incarne de façon fiable la volonté générale qu'à la condition que prédomine un degré élevé de vertu ou d'esprit civique⁵⁹.

⁵⁹ « S'ensuit-il de là que la volonté générale soit anéantie ou corrompue ? Non : elle est toujours constante, inaltérable et pure; mais elle est subordonnée à d'autres qui l'emportent sur elle. Chacun, détachant son intérêt de l'intérêt commun, voit bien qu'il ne peut l'en séparer tout à fait; mais sa part du mal public ne lui paraît rien auprès du bien exclusif qu'il prétend s'approprier. Ce bien particulier excepté, il veut le bien général pour son propre intérêt, tout aussi fortement qu'aucun autre. Même en vendant son suffrage à prix d'argent, il n'éteint pas en lui la volonté générale, il l'élude. La faute qu'il commet est de changer l'état de la question et de répondre autre chose que ce qu'on lui demande ; en sorte qu'au lieu de dire, par un suffrage : «Il est avantageux à l'État», il dit: «Il est avantageux à tel homme ou à tel parti que tel ou tel avis passe.» Ainsi la loi de l'ordre public dans les assemblées n'est pas tant d'y maintenir la volonté générale que de faire qu'elle soit toujours interrogée et qu'elle réponde toujours. » (IV, 1).

Autrement dit, la volonté générale ne peut être mal intentionnée ou corrompue : la volonté est toujours orientée vers le bien de celui qui veut, il est impossible d'être injuste envers soi-même. Un citoyen ne peut cesser de s'aimer et de vouloir ainsi le bien de chacun, qui est devenu inséparable de celui de l'État. Le problème, c'est qu'« on veut toujours son bien mais on ne le

Le corps politique a aussi des passions, nécessaires à sa conservation et à son activité. Ce sont elles qui orientent la volonté vers l'action, d'où la nécessité de développer de nouvelles formes de vie affective, d'exploiter les « penchants du cœur » et le « jeu des passions »⁶⁰, en façonnant une sensibilité collective. On peut avoir « prise » sur les passions pour créer un lien d'amour entre citoyens. Les liens artificiels de la politique se greffent sur une nature sensible dont Rousseau a démontré par ailleurs la capacité d'expansion (et de resserrement) par le biais de l'identification. La vertu politique résulte d'une extension de l'amour de soi à la société tout entière qui s'est rendue aimable – je m'aime dans les autres- et d'une exploitation de l'amour-propre pour le bien commun.

Le Législateur et les institutions au sens large, doivent faire de la nation ou d'une troupe⁶¹, une patrie, faire d'un ensemble de particularités locales une identité nationale, le faire être lui et non pas un autre, pour reprendre les termes des *Considérations*⁶². Les bonnes institutions doivent « transporter le moi dans l'unité commune ; en sorte que chaque particulier ne se croie plus un, mais partie de l'unité, et ne soit plus sensible que dans le tout »⁶³. Le législateur est fondateur de l'État par le fait d'instituer, c'est-à-dire d'établir durablement, en fonction de manières d'être déjà données, des mœurs et un « esprit social » particuliers, en usant de « persuasion ». La *natio* doit être transformée en sujet politique conscient de lui-même. C'est ainsi que la volonté générale devient une passion active et agissante. Elle suppose en ce sens un mécanisme institutionnel faisant que les citoyens ne regardent jamais leur individu que par ses relations avec le corps de l'État et n'aient qu'une existence fractionnaire.

La fabrication de l'esprit social est d'abord du ressort de la religion civile, sur laquelle le *Contrat social* se clôt. Elle est envisagée comme un moyen indispensable pour renforcer l'unité et la solidité de la communauté, pour consolider le respect de la loi, reconnaître « la sainteté du contrat social et des

voit pas toujours » (II, 3, §1) : « De lui-même le peuple veut toujours le bien mais de lui-même il ne le voit pas toujours » (II, 6). Le peuple peut se tromper sur ce qui est bon pour lui et chacune de ses parties. L'action mauvaise résulte d'un *jugement* erroné sur ce qui est bon.

60Lettre à Mirabeau du 26 juillet 1767, *CC*, Lettre 5991, t. XXXIII, 1979, p. 240.

61Le CS mentionne en passant la nation comme collection d'individus modifiés par des causes semblables. Mais il revient surtout au second *Discours*, OC III, p. 165, à *l'Essai sur l'origine des langues* et au Fragment « L'influence des climats, OC III, p. 532, de préciser ces points, en relation avec *Esprit des lois*, XIV, GF, p. 382. La conformation physique des nations préfigure leur génie et la nature de leurs relations, mais leur « identité » ou « physionomie » sera le produit de l'artifice politique.

62CGP, OC III, p. 960.

63É, OC, OC IV, p. 249.

lois ». Il est nécessaire de fixer des « sentiments de sociabilité, sans lesquels il est impossible d'être bon Citoyen ni sujet fidèle »⁶⁴. Rousseau n'essentialise donc ni la nation ni la patrie : la patrie est aussi unité morale, sociabilité restreinte, sujet politique conscient de lui-même, doté d'une identité qu'il appartient à « l'instituteur de nation » et à l'éducation publique de consolider.

Confirmation de cette lecture peut être donnée par le dernier livre du CS : la volonté générale est une disposition permanente (car tout homme a un intérêt à l'existence sociale), mais elle n'est pas un sentiment intérieur ou inné. Elle est l'objet d'une délibération, elle doit se déclarer et trouve dans le vote majoritaire⁶⁵ au sein de l'assemblée populaire l'occasion de le faire.

Mais alors que la volonté générale est « toujours droite », les délibérations du peuple n'ont pas toujours cette rectitude. C'est pourquoi il peut y avoir une absence de coïncidence entre la « volonté de tous » et la volonté générale. Là où « la volonté de tous » est la somme arithmétique des volontés particulières (chacun poursuit son intérêt propre sans s'occuper des autres et généralise sa situation particulière), la volonté générale désigne l'accord des membres de l'Etat sur les questions qui les concernent tous, une volonté qui vise la conservation et le bien-être de tous et de chacun. Tel est le modèle présenté dans le premier § du CS, IV, 1 :

« Tant que plusieurs hommes réunis se considèrent comme un seul corps, ils n'ont qu'une seule volonté qui se rapporte à la commune conservation et au bien-être général. Alors tous les ressorts de l'État sont vigoureux et simples, ses maximes sont claires et lumineuses il n'a point d'intérêts embrouillés, contradictoires le bien commun se montre partout avec évidence, et ne demande que du bon sens pour être aperçu. »

La volonté générale correspond alors à la volonté de son propre bien qu'exprimerait le corps politique s'il était vraiment une personne physique (et non un être moral).

Conclusion

64 *Ibid.*, p. 468.

65 Cf. CS, IV, 2 : hors le contrat primitif, la voix du plus grand nombre oblige tous les autres. Seul le pacte social nécessite l'unanimité.

La représentation de l'Etat comme corps plus ou moins valide, aux membres plus ou moins disloqués, persiste jusque dans le dernier texte de Rousseau, les *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, dont je cite un extrait du premier chapitre, preuve de l'importance non pas juridico-étatique mais sociale et éthique de la comparaison :

« En lisant l'histoire du Gouvernement de Pologne, on a peine à comprendre comment un État si bizarrement constitué a pu subsister si longtemps. Un grand corps formé d'un grand nombre de membres morts, & d'un petit nombre de membres désunis, dont tous les mouvements presque indépendants les uns de autres, loin d'avoir une fin commune, s'entre-détruisent mutuellement ; qui s'agite beaucoup pour ne rien faire ; qui ne peut faire aucune résistance à quiconque veut l'entamer ; qui tombe en dissolution cinq ou six fois chaque siècle; qui tombe en paralysie à chaque effort qu'il veut faire, à chaque besoin auquel il veut pourvoir; & qui, malgré tout cela, vit & se conserve en vigueur: voilà, ce me semble, un des plus singuliers spectacles qui puissent frapper un être pensant. Je vois tous les États de l'Europe courir à leur raine. Monarchies, Républiques, toutes ces nations si magnifiquement instituées, tous ces beaux Gouvernements si sagement pondérés, tombés en décrépitude, menacent d'une mort prochaine ; & la Pologne, cette région dépeuplée, dévastée, opprimée, ouverte à ses agresseurs, au fort de ses malheurs & de son anarchie, montre encore tout le feu de la jeunesse ; elle ose demander un Gouvernement & des lois, comme si elle ne faisait que de naître. Elle est dans les fers, & discute les moyens de se conserver libre ; elle sent en elle cette force que celle de la tyrannie ne peut subjuguier⁶⁶. »

On trouve ici le contre-pied du corps bien constitué selon les principes du droit politique. Si l'on retourne en effet à CS, III, 11, qui décrit la mort du corps politique (OC III, p. 424), on y lit ceci : « Le corps politique, aussi bien que le corps de l'homme, commence à mourir dès sa naissance et porte en lui-même les causes de sa destruction [...]. La constitution de l'homme est l'ouvrage de la nature, celle de l'Etat est l'ouvrage de l'art [...]. Le principe de la vie politique est dans l'autorité Souveraine. La puissance législative est le coeur de l'Etat, la puissance exécutive en est le cerveau, qui donne le mouvement à toutes les parties. »

La Pologne n'a plus ni cœur ni cerveau et pourtant, ce « corps » malmené, bientôt « englouti », subsiste, « vit malgré tout cela, vit & se conserve en vigueur », grâce aux « bonnes citadelles » que constitue le cœur des citoyens⁶⁷, grâce à l'identité suffisamment consistante capable de résister aux invasions que la guerre leur a forgé. La guerre n'est pas un instrument de concorde mais, *de fait*,

⁶⁶ *Considérations*, ch. 1, OC IV, p. 953-954.

⁶⁷ CGP, OC III, p. 1018.

par la réaction qu'elle engendre, elle rend les Polonais amoureux de leur liberté⁶⁸. Tel un ressort, elle a éveillé le sentiment national Parce qu'elle est agressée, dévastée, opprimée, la Pologne « montre encore tout le feu de sa jeunesse » et « discute les moyens de se conserver libre », elle « sent en elle cette force que celle de la tyrannie ne peut subjuguier⁶⁹ ». « L'ivresse patriotique » vient suppléer le fonctionnement global que la souveraineté devrait assurer.

L'œuvre de Moïse, proposée en modèle aux Polonais, témoigne qu'une nation peut survivre à la destruction de son Etat grâce à son énergie patriotique⁷⁰. D'où le message adressé aux Polonais :

« Commencez par resserrer vos limites, si vous voulez réformer votre gouvernement ; peut-être vos voisins songent-ils à vous rendre ce service. Ce serait sans doute un grand mal pour les parties démembrées ; mais ce serait un grand bien pour le corps de la nation⁷¹.

Il subsiste donc un « corps de la nation », qui tient par l'énergie déployée dans la résistance à l'oppression. La nation subsiste ici sous l'État démembré, car les hommes vivent et agissent en commun, revendiquent une liberté vécue en commun.

Rousseau ne traite pas seulement des règles générales portant sur la forme politique de la République mais aussi du détail des institutions telles qu'elles peuvent être accommodées à des nations. C'est un des textes qui manifeste le mieux l'écart pris par rapport à la tradition contractualiste dans son ensemble : Rousseau ne traite pas « dans l'abstrait du siège du pouvoir » (Dédicace du *Léviathan*⁷²), mais il descend à l'application de ses principes à des sociétés particulières. La personnification joue alors moins un rôle juridique (toutes les institutions polonaises doivent être repensées selon une réforme graduelle), que social. Du fait de sa situation critique, la Pologne résiste et s'est constituée en nation sans Etat ; elle témoigne empiriquement du fait que « *La vie de l'Etat est dans le cœur des citoyens*⁷³. » Prolongeant les vues du *Contrat social* vers le

68 PCC, OC III, p. 903.

69 CGP, OC III, p. 954.

70 CGP, p. 956-957.

71 *Ibid.*, p. 971.

⁷² Ambition inséparable de celle de la fondation de la science politique. Cela ne veut pas dire que Hobbes ignore « la politique pratique », c'est-à-dire l'exercice de la souveraineté quand elle est appliquée à des réalités particulières : Cf. *De cive*, ch. 13, § 1, p. 229.

⁷³ *Principes du droit de la guerre* (PDG), éd. VRIN, 2008, p. 78.

phénomène national, le texte des *Considérations* fonde une société d'appartenance et un sentiment d'appartenance.