

**MOI COMMUN ET CONSCIENCE DE SOI CHEZ ROUSSEAU**

Louis Guerpillon

(Université de Paris I – Panthéon Sorbonne/CHSPM)

Qu'une pensée de la conscience de soi ait des implications dans le domaine politique est une affirmation à certains égards déconcertante. La conscience de soi est ce que nous avons de plus intime, de plus personnel, de plus individuel, au point qu'on a parfois été amené à en faire un principe de l'individuation : c'est par excellence ce qui semble devoir échapper à la publicité inhérente au domaine du politique. Pourtant, lorsqu'il est question de l'institution du politique, c'est bien au « moi » que Rousseau fait appel, dans ce qui est certainement l'un de ses textes les plus commentés :

« À l'instant, au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association 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<sup>1</sup> ».

Ce syntagme de « moi commun », récurrent sous la plume de Rousseau lorsqu'il s'agit de penser la société politique<sup>2</sup>, se présente comme l'expression paradoxale d'une tension entre le singulier (« moi ») et le multiple (« commun ») : il marque l'unité d'une pluralité, unité qui n'est pas donnée, mais conquise par l'opération du pacte social. Ce qu'il s'agit pour nous de comprendre, c'est pourquoi Rousseau prend soin de penser cette unité comme celle d'un « moi ». On peut bien sûr défendre une lecture qui considérerait le moi, dans ces textes, seulement comme « le modèle même de l'unité d'un tout » selon Rousseau<sup>3</sup>, ce que l'on accordera d'ailleurs volontiers ; mais à s'en tenir là, c'est-à-dire en définitive en lisant ce moi à un niveau métaphorique, le vocabulaire du « moi » n'est qu'un redoublement superflu du vocabulaire de l'unité, qui lui est de fait

---

<sup>1</sup> Rousseau, *Contrat social* I, 6, OC III, p. 361. Sauf indication contraire, les textes de Rousseau sont cités dans l'édition des *Œuvres Complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 5 vol., 1959-1995, notée OC avec indication du volume en chiffre romain.

<sup>2</sup> On le trouve dès le *Discours sur l'économie politique* de 1755, OC III, p. 245, au terme d'une comparaison entre corps politique et corps humain : « La vie de l'un et de l'autre est le *moi* commun au tout, la sensibilité réciproque, et la correspondance interne de toutes les parties. Cette communication vient-elle à cesser, l'unité formelle à s'évanouir, et les parties contiguës à n'appartenir plus l'une à l'autre que par juxtaposition ? l'homme est mort, ou l'état est dissous ». Il apparaît également dans le texte des *Principes du droit de la guerre*, cité dans l'édition de B. Bernardi et G. Silvestrini, Paris, Vrin, 2008, p. 78 : « C'est du pacte social que le corps politique reçoit l'unité et le moi commun ».

<sup>3</sup> V. Carraud, *L'Invention du moi*, Paris, PUF, 2010, p. 74-75.

expressément accolé dans toutes les occurrences du syntagme de « moi commun ». Nous prendrons le parti inverse, en soutenant que le recours au vocabulaire du moi invite à prendre au sérieux le rôle de la conscience de soi dans la constitution de la société : le « moi commun » n'est pas seulement une image de l'unité caractéristique du corps politique, il aide aussi à penser l'opération sur laquelle repose concrètement sa constitution. Pour donner un contenu intelligible à ce concept paradoxal de « moi commun » forgé par Rousseau, nous essaierons, à partir de la conviction que la pensée politique de Rousseau s'enracine pleinement dans son anthropologie, de montrer comment l'existence politique, celle qui anime le citoyen au sens strict du terme et en l'absence de laquelle toute loi, si bonne soit-elle, est dépourvue d'efficacité, doit être définie comme une certaine modalité de la conscience de soi. En retour, la prise en compte de cet horizon politique permettra d'écarter une conception statique de la conscience de soi, qui limiterait l'enquête à une genèse de son émergence, pour y substituer une conception dynamique, axée sur l'histoire de ses modifications.

### **1. Les paradoxes du moi commun**

#### **Vers la validation d'un concept chimérique**

Non seulement le concept de moi commun est déconcertant, mais Rousseau lui-même a vigoureusement marqué ce qu'il a d'apparemment absurde. Ainsi, dans la *Profession de foi du Vicaire savoyard*, alors que Rousseau récuse l'hypothèse matérialiste qui voudrait que tout soit sensible dans la nature, il en vient à demander : « Si chaque atome élémentaire est un être sensitif, comment concevrai-je cette intime communication par laquelle l'un se sent dans l'autre, en sorte que leurs deux moi se confondent en un ?<sup>4</sup> » On ne saurait concevoir la conscience de soi de l'organisme comme la combinaison de la conscience de soi de chacune de ses parties : si le tout est conscient, les parties, prises séparément du tout, ne le sont pas – ce qui contribue à attester le dualisme substantiel. Le tout conscient de soi n'est pas constitué de parties conscientes de soi. À l'inverse, des parties conscientes d'elles-mêmes ne forment pas comme telles un tout conscient de soi. C'est ce que souligne la discussion du concept de genre humain dans le *Manuscrit de Genève* : « 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 », le genre humain n'a pas de « sensorium commun qui servirait à la

---

<sup>4</sup> Rousseau, *Émile IV*, OC IV, p. 584.

correspondance de toutes les parties », il ne constitue pas « une personne morale ayant un sentiment d'existence commune qui lui donne l'individualité et la constitue une »<sup>5</sup>. Or, cette description du genre humain nous intéresse surtout dans la mesure où elle dessine en creux la place de la société civile, laquelle doit précisément posséder tout ce dont Rousseau nous dit que cela fait défaut au « genre humain ». Là où Durkheim identifie chez Rousseau la coexistence des deux modèles, généralement opposés, de la société comme être de raison et de la société comme organisme<sup>6</sup>, on mettra donc plutôt l'accent sur ce qu'il y a, d'un point de vue rousseauiste, d'insatisfaisant dans chacun de ces deux modèles : s'ils coexistent, c'est dans une certaine mesure en sorte de se neutraliser mutuellement, parce qu'aucun n'est réellement adéquat. Notre premier constat est donc négatif : ce qu'il faut penser s'agissant de la société politique, à savoir un tout conscient de soi constitué de parties elles-mêmes conscientes de soi, ne correspond ni au cas de l'organisme tel que le présente la *Profession de foi du Vicaire savoyard*, ni au cas d'un pur être de raison comme le genre humain tel que le présente le *Manuscrit de Genève*.

On gagnera à prendre en compte quelques éléments de contextualisation qui permettront de suggérer à quel point il est spécifique à Rousseau d'envisager le caractère exceptionnel de l'unité proprement politique. Le concept d'« idée collective », que Rousseau applique au genre humain dans le *Manuscrit de Genève*, avait été mis en avant par Locke, qui s'appuyait en particulier sur l'exemple d'une armée de dix mille hommes, dans *l'Essai sur l'entendement humain* II, 24 : en passant à l'échelle du genre humain, Rousseau ne fait apparemment qu'amplifier l'exemple. Mais lorsqu'il ajoute que cette idée collective ne trouve aucun fondement dans une unité réelle, il sort de la problématique de Locke, pour qui il s'agissait seulement de souligner que l'on peut former des « idées collectives de substance ». Dans le texte de Rousseau, il ne s'agit plus de la façon dont on peut, pour ainsi dire en spectateur, de l'extérieur, rassembler une pluralité de substances sous une idée collective ; il s'agit de s'interroger sur la possibilité (ou l'impossibilité) d'une unité réelle, consistant en la conscience qu'aurait le groupe de sa propre unité, pour ainsi dire de l'intérieur. Or, c'est précisément selon cette

---

<sup>5</sup> Les trois citations sont tirées du chapitre 2 de la première version du *Contrat social*, usuellement désignée sous le nom de *Manuscrit de Genève*, OC III, p. 283 et 284.

<sup>6</sup> Durkheim, « Sur le *Contrat social* », in *Revue de Métaphysique et de morale*, janvier-février et mars-avril 1918, p. 1-23 et 129-161.

problématique que l'abbé Lignac, avant Rousseau, a retravaillé le texte de Locke, en sorte d'en tirer un argument qui est équivalent à celui de la *Profession de foi du Vicaire savoyard* que nous avons rappelé<sup>7</sup>. Après avoir développé l'exemple lockéen d'une armée de dix mille hommes, dont nul ne supposerait qu'elle dispose d'une conscience commune, Lignac ajoute :

« Si, en supposant que toutes les parties d'un tout sentent chacune son existence propre individuelle on ne peut concevoir que le tout ait le sens intime de son existence individuelle et totale, à plus forte raison un composé d'êtres dont aucun n'aurait la perception de sa propre existence, et qui sentirait l'existence de la totalité de ses parties, serait un composé d'incompatibilités, où tout se sentirait exister, où rien de ce qui le constitue ne se sentirait exister. Il aurait alors le sentiment d'une existence abstraite de tout sujet existant, ce qui implique contradiction. Or tout amas de matière est un tout, donc il implique qu'un amas de matière puisse sentir son existence, et par conséquent qu'il puisse penser<sup>8</sup> ».

Le moi commun est ici disqualifié sur le plan biologique par un appel à l'expérience sociale qui atteste le caractère chimérique d'un tel moi commun constitué de moi particuliers. Or, on constate qu'en mobilisant un même schème argumentatif, Rousseau ne reprend pas à son compte l'exemple traditionnel de l'armée. De fait, ce que dit Lignac est valable parce qu'il envisage l'armée comme un agrégat de soldats, plutôt que comme une entité proprement sociale. Il n'y a d'ailleurs pas à lui en faire grief : le statut de la réalité sociale n'est précisément pas son problème, et il se contente de répondre à la caractérisation adoptée par Maupertuis qui, dans son *Système de la nature*, notait qu'« une armée, vue d'une certaine distance, pourrait ne paraître à nos yeux que comme un grand animal<sup>9</sup> », avant d'oser un peu après, avec précaution d'ailleurs, l'hypothèse que récuse Lignac et Rousseau sur la formation de la conscience de soi de l'organisme :

« Chaque élément, dans son union avec les autres, ayant confondu sa perception avec les leurs, et perdu le sentiment particulier du *soi*, le souvenir de l'état primitif des éléments nous manque, et notre origine doit être entièrement perdue pour

---

<sup>7</sup> Le rapprochement avait été suggéré par Masson dans son édition critique de la *Profession de foi du Vicaire savoyard*, Paris et Fribourg, 1914, p. 179-181. Masson citait un autre passage de Lignac, organisé lui aussi autour de l'exemple de l'armée de cent mille hommes, et qui désigne expressément Maupertuis comme l'auteur de l'idée que chaque partie sentirait sa propre existence.

<sup>8</sup> Lelarge de Lignac, *Témoignage du sens intime et de l'expérience opposé à la foi profane et ridicule des fatalistes modernes*, vol. III, 10, Auxerre, Fournier, 1760 - la thèse est identique dans les *Éléments de métaphysique tirés de l'expérience ou lettres à un matérialiste sur la nature de l'âme*, Paris, Desaint et Saillant, 1753, seizième lettre, où elle est davantage développée, énoncée de façon moins concentrée, mais donne lieu au syntagme, intéressant pour nous, de « sens intime commun », dénoncé comme un non-sens.

<sup>9</sup> Maupertuis, *Système de la nature*, §51, cité dans l'édition des *Œuvres de Maupertuis*, Lyon, Bruyset, 1756, vol. 2.

nous<sup>10</sup> ».

L'union des éléments n'est ici pensée que comme une radicalisation de la contiguïté spatiale, et Lignac soulignera que cette contiguïté spatiale, si étroite soit-elle, ne saurait rendre compte de la constitution d'un tout conscient de soi. De ce point de vue, l'apport de Rousseau sera de marquer que, si le moi commun ne saurait effectivement être pensé comme résultant de la contiguïté spatiale<sup>11</sup> ou d'aucun autre état de fait naturel, il peut en revanche être conçu comme résultant d'un accord des volontés. Si Rousseau élimine l'exemple de l'armée qui illustre pourtant chez Locke le concept d'« idée collective » que lui emprunte le *Manuscrit de Genève*, et qui amenait pourtant Lignac à la conclusion que répète la *Profession de foi du Vicaire savoyard*, c'est parce que, d'un point de vue rousseauiste, on peut en un sens attribuer à une armée un moi commun, en tant qu'on l'envisage comme une réalité proprement sociale, c'est-à-dire comme un être moral résultant d'une union des volontés. Rousseau en reste, dans la note de la *Profession de foi du Vicaire savoyard*, au strict plan de la philosophie naturelle, car du point de vue social il importe précisément de penser la possibilité de ce que Lignac refuse. Pour autant, il n'est pas indifférent que Rousseau forge le concept de moi commun pour penser la constitution d'une cité, et non d'une armée. Il y a en effet une différence dans la nature de l'unité propre à chacun de ces deux groupes. L'armée, c'est par excellence l'institution hiérarchisée, celle où l'on obéit sans discussion aux ordres des chefs. C'est exactement de cette façon qu'il ne faut surtout pas concevoir la constitution de la cité : l'armée ne peut servir d'équivalent parce que la cité ne saurait reposer sur un pacte de soumission, mais seulement sur un pacte d'association, ce qui veut dire qu'il y a à son fondement une nécessaire égalité<sup>12</sup>. Plus encore : il n'y a en

---

<sup>10</sup> Maupertuis, *Système de la nature*, §54.

<sup>11</sup> La prise en compte d'un modèle chimique ne change rien sur cette question. Et de fait, on ne peut réduire le concept politique du moi commun à une application du modèle chimique. B. Bernardi, sans d'ailleurs prétendre à une telle réduction, a insisté sur la façon dont Rousseau a eu recours à ce modèle pour penser le type d'unité à l'œuvre dans la formation de la société, et se soustrait par là à l'alternative, perpétuellement reconduite par la tradition du commentaire rousseauiste, du modèle mécaniste et du modèle organiciste. Voir B. Bernardi, *La Fabrique des concepts. Recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, Paris, Champion, 2006, chapitre 1 : « Association et agrégation : la médiation chimique », p. 49-76. En revanche, le modèle chimique ne permet pas de comprendre ce qui seul nous intéresse ici : pourquoi cette unité doit être pensée comme celle d'un moi. Le modèle chimique permet à certains égards de penser l'unité du corps politique, mais certainement pas le fait que cette unité se donne solidairement sur le mode d'une conscience déterminée : ce qui seul justifie en dernière instance l'usage que fait Rousseau de l'expression de « moi commun ». Le lexique du « moi » apporte une composante supplémentaire en comparaison avec le lexique de l'« individu » et celui du « corps ».

<sup>12</sup> L'institution de l'armée est directement hostile à cet esprit d'égalité, d'abord parce qu'elle impose à un petit nombre de risquer seuls leur vie dans l'intérêt de tous, ensuite parce que son fonctionnement

définitive d'armée proprement dite que sur fond d'une société existante dont les soldats sont aussi citoyens à part entière. Sans cela, on n'aura pas une armée, mais seulement un chef et ses esclaves qui obéissent à ses ordres. Bien sûr, en un sens, le peuple aura ses chefs, lui aussi ; mais ces « chefs » ne seront que les représentants auxquels il délègue sa puissance exécutive, en vue de l'application des lois que le peuple seul est en mesure d'énoncer. Le caractère égalitaire, et pour tout dire démocratique, de la structure sociale selon Rousseau s'atteste dans les rassemblements périodiques du souverain, où tous ont une voix et où chacun n'en a qu'une seule. La première condition sous laquelle il est possible de penser un *moi* commun, c'est donc l'effectivité de ces réunions périodiques dans lesquelles s'exprime le peuple assemblé, en sorte que toutes les voix s'y fassent entendre<sup>13</sup> : le peuple existe politiquement par l'expérience qu'il fait de pouvoir parler d'une seule voix – et c'est bien comme résultat du fait d'énoncer la formule du pacte qu'est décrite la constitution du « moi commun » dans le chapitre II, 6 du *Contrat social*. Cette périodicité des rassemblements du peuple souverain est au fond la condition institutionnelle, juridique, de la possibilité d'un moi commun (celle qui garantit autant que possible le souverain de l'usurpation du gouvernement).

### **Les apories du moi commun : le cercle de 1755**

Ces aspects institutionnels sont bien connus. Mais précisément, la constitution du moi commun ne se joue pas seulement, et ne se joue pas d'abord, sur le plan du droit. Il est certes important de rappeler que le moi commun dont parle Rousseau résulte d'un acte contractuel, et plus précisément d'un certain contrat d'association ; mais on voit bien que cela ne saurait suffire à rendre compte du fait que Rousseau a ici recours au vocabulaire du « moi ». On en reste au plan de la métaphore, et on ne voit pas ce qui la rend indispensable. Pire encore, cette métaphore n'est pas loin de l'impropriété : lorsque Rousseau entreprend de penser le « moi commun » du corps politique en prenant pour fil directeur et pour modèle le moi de l'individu singulier, son discours se heurte à des difficultés dont le caractère insoluble apparaît nettement si l'on fait dialoguer la

---

implique la reconnaissance de chefs incontestés par leurs troupes. C'est pourquoi Rousseau est défavorable à la constitution d'armées professionnelles (surtout constituées de mercenaires étrangers, mais même constituées de citoyens qui seraient soldats de profession), faites pour défendre les peuples et qui, en temps de crise, finissent toujours par en être les oppresseurs. Voir par exemple les *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, OC III, p. 1013-1014.

<sup>13</sup> Rousseau, *Contrat social* III, 13, OC III, p. 426.

tentative du *Discours sur l'économie politique* et celle, contemporaine, du *Manuscrit de Genève*.

Considérons d'abord le texte du *Discours sur l'économie politique*, en gardant à l'esprit que Rousseau, en conservant en 1762 le concept de « moi commun » élaboré en 1755, a renoncé à la comparaison détaillée qui en avait permis l'introduction. Bruno Bernardi, dans l'analyse approfondie qu'il a consacrée à ce texte<sup>14</sup>, a en particulier souligné deux limites de cette comparaison : le corps politique est comparé à un corps humain sans âme (désigné dès lors de façon parfaitement classique comme l' « animal », c'est-à-dire la mécanique du corps), et cela conduit à situer l'unité du corps dans un organe du tout, tel que peut être la tête, et en elle le cerveau, et en lui le « sensorium commun », ce point vers lequel convergent toutes les représentations. Or, à la différence de la tête et du cerveau, auxquels Rousseau les compare ici, le pouvoir souverain et les lois ne sont pas une partie du corps politique ; ils ne sont pas partie prenante, puisqu'ils ne sont que le sujet de la volonté générale et son expression<sup>15</sup>. Autrement dit, la comparaison est inexacte parce qu'elle risque de jouer directement contre ce qui est l'invention décisive du *Discours sur l'économie politique*, à savoir le concept de volonté générale. C'est pourquoi, en réalité, tout le point auquel tend cette comparaison est aussi celui où elle s'arrête. Car l'essentiel de ce que Rousseau veut établir concerne les facultés du corps (humain ou politique), qui peuvent avoir un siège (le cerveau / la loi) et des organes (le cerveau et les sens / les magistrats), mais ne s'y réduisent pas et ne sont rien du physique, quoique les déterminations physiques soient ce sans quoi ces facultés ne sauraient être. C'est pourquoi, en introduisant la vie, le moi, la sensibilité, on ne peut plus parler seulement d'animal et de *corps* politique : Rousseau se corrige (le brouillon marque ici une progression consciente), et préfère parler d'« homme » et d'« État ». Or, si jusque-là l'analogie était bancale, on peut dire qu'ici il n'y a plus d'analogie du tout : en l'homme comme en l'État il y a entendement et volonté, et ils y sont de façon parfaitement univoque. D'où la conclusion, à quoi tendait toute cette page : « Le corps politique est donc un être moral qui a une volonté<sup>16</sup> ». La conclusion est en réalité plus solide que la comparaison qui la supporte, et ne se situe même plus sur le registre comparatif : c'est elle qui sera conservée lors même que Rousseau aura renoncé à sa comparaison détaillée<sup>17</sup> (ne retenant plus de l'image du corps politique que le type d'unité qu'il engage). Mais qu'est-ce que cette volonté sans

---

<sup>14</sup> B. Bernardi, *La Fabrique des concepts*, op. cit., en particulier p. 108-120.

<sup>15</sup> Comme l'écrit Bruno Bernardi : « Le souverain est le corps de la nation, c'est-à-dire le tout : comment peut-il être, dans le même temps, une partie de ce tout ? » (p. 111)

<sup>16</sup> Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, OCIII, p. 245.

<sup>17</sup> Elle « tombe comme une dépouille inutile », écrit Bruno Bernardi (*Discours sur l'économie politique*, édition, introduction et commentaire sous sa direction, Paris, Vrin, p. 107).

ancrage substantiel ? Que la volonté comme telle soit ici visée entre en tension avec le fait que, pour être appropriée au phénomène politique, la comparaison doit s'en tenir à ce qui en l'homme est corps. Après tout, c'est bien dans le fait de la volonté que Rousseau, dans la *Profession de foi du Vicaire savoyard*, trouvera l'une des attestations privilégiées d'une âme immatérielle qui est proprement le « moi individuel<sup>18</sup> », et qui seule garantit, par son indivisibilité, l'unité de mon corps par définition divisible. On voit que ce qu'il faudrait dire, pour échapper à l'aporie qui consiste à situer la volonté générale dans une partie du corps, c'est que la souveraineté est à l'État ce que l'âme est au corps<sup>19</sup>, et c'est au fond ce que fait Rousseau, lorsqu'il écrit, dans le *Manuscrit de Genève* :

« Comme dans la constitution de l'homme l'action de l'âme sur le corps est l'abîme de la philosophie, de même l'action de la volonté générale sur la force publique est l'abîme de la politique dans la constitution de l'État<sup>20</sup> ».

Seulement, cette solution pose plus de problèmes qu'elle n'en résout. L'âme ne peut servir efficacement de principe pour penser l'union du corps, puisqu'il resterait encore à penser l'union de l'âme avec le corps. On voit que la reproduction du schéma du dualisme substantiel va dans ce texte de pair avec un aveu d'ignorance, une incompréhension devant le mystère des rapports entre souveraineté et gouvernement : le recours à l'âme vise moins à expliquer le phénomène politique qu'à en exhiber l'incompréhensibilité. Mais justement, on peut se demander si vraiment le mystère ne vient pas de l'analogie elle-même. Car la souveraineté n'est précisément pas une substance distincte, elle n'est pas à l'État ce que l'âme est au corps<sup>21</sup>. En réalité, l'action

---

<sup>18</sup> Rousseau, *Émile* IV, OC IV, p. 584.

<sup>19</sup> C'est le constat de Bruno Bernardi, qu'il situe dans les analyses de *La Fabrique des concepts*, chapitre 2, §6 et 7, du point de vue d'une démarcation des thèses de Bossuet, dont Rousseau retiendrait une conception non hiérarchique du corps, tout en effaçant la référence à l'âme qui donne vie à ce corps. Bruno Bernardi va plus loin, en trouvant dans le modèle chimique un point d'appui à cette double opération. Mais si la chimie peut fournir un vocabulaire, et inciter à penser la volonté comme « ce qui à la fois résulte de la formation du corps politique et la produit », il n'en reste pas moins que l'idée d'une chimie des volontés ne peut que rester strictement métaphorique, et ne nous renseigne pas sur ce en quoi consiste réellement l'opération qui constitue le corps politique dans son unité. Fournissant un vocabulaire, elle risque de ne fournir cependant qu'une solution purement verbale. Nous voudrions montrer qu'il en va autrement du vocabulaire du « moi » qui appelle dès lors une analyse en propre.

<sup>20</sup> Rousseau, première version du *Contrat social*, chapitre 4, OC III, p. 296.

<sup>21</sup> André Charrak a montré que l'analogie avec l'union de l'âme et du corps n'exhibait dans le *Manuscrit de Genève* qu'une aporie, ce qui ne sera plus le cas dans le *Contrat social* : la valeur de l'analogie s'y inverse (Rousseau. *De l'empirisme à l'expérience*, Paris, Vrin, 2013, p. 82-83). Ajoutons que cette inversion de la valeur de l'analogie est solidaire d'une évolution dans son contenu. Dans le *Manuscrit de Genève*, le gouvernement est le corps sur lequel le souverain agit à la façon d'une âme ; dans le *Contrat social*, lorsque l'image est reprise en III, 1, modulée cette fois par un « en quelque sorte », le gouvernement est comparé non plus au corps, mais à l'union elle-même qui permet de penser l'action du souverain sur les individus, lesquels n'avaient en tant que tels aucune place dans l'image du *Manuscrit de Genève*. Cela signifie que l'union qui restait en suspens dans l'image du *Manuscrit de Genève* est désormais présentée comme



du souverain sur le gouvernement *n'est pas* aussi mystérieuse que celle de l'âme sur le corps, car elle *n'est pas* l'action d'une substance sur une substance qui en serait distincte. Les seules substances immatérielles, ce sont les âmes des citoyens : il n'y a pas d'âme de la société, au sens de substance distincte. Il n'y a pas dans l'État de réalité substantielle qui assumerait l'unité du tout et où se fondraient effectivement les âmes individuelles. En raison de cette aporie, on se trouverait de nouveau renvoyé à un modèle du corps qui neutralise toute référence à l'âme, et par suite aux apories rencontrées par le texte du *Discours sur l'économie politique*, qui refuse d'enraciner substantiellement l'« unité formelle » du corps de l'homme par quoi il y a plus en lui que la seule contiguïté du *partes extra partes*. On ne sort pas de ce mouvement de balancier : la volonté générale, qui est l'expression du moi commun, échappe au modèle du corps organisé (mobilisé dans le *Discours sur l'économie politique*), parce qu'elle n'est rien de physique ; elle échappe au modèle de l'union de l'âme et du corps (mobilisé dans le *Manuscrit de Genève*), parce qu'elle ne fonde pas son unité dans une substance distincte. Il n'est possible ni de s'en tenir au corps (dont la divisibilité intrinsèque entre en contradiction avec l'indivisibilité de la volonté, et conduit malencontreusement à la situer dans une partie) à la façon du *Discours sur l'économie politique*, ni de se réfugier dans le modèle de l'articulation entre une âme et un corps à la façon du *Manuscrit de Genève* (car il n'y a précisément pas d'âme du tout).

### **Le moi commun de 1762 : le jeu des volontés**

Ce qu'il faut penser, pour donner sens au concept de moi commun, c'est en réalité un jeu des volontés, une articulation entre différents niveaux de volonté : en définitive, il faut enraciner cette volonté du corps politique dans la volonté du corps individuel, dans la volonté du citoyen – ce qui signifie que la politique ne saurait s'émanciper d'une anthropologie. Si on élucide l'articulation entre volonté de l'individu et volonté générale, alors on dissipera le mystère de l'action de la souveraineté sur le gouvernement : il n'y a là rien d'aussi mystérieux que l'action de deux substances distinctes l'une sur l'autre. C'est cette articulation des différents niveaux de volonté qu'il s'agit de penser, car c'est bien elle qui définit le statut exceptionnel de la société politique en regard de l'appartenance des membres à un corps organique aussi bien que de l'appartenance des

---

assignable et déterminable : la comparaison, rhétorique, n'énonce à présent ni un mystère insurmontable, ni le contenu de la solution ; elle annonce le fait qu'une solution va être avancée.

hommes à une idée abstraite telle que le genre humain. Ni le membre du corps organique n'appartient à ce corps, ni l'individu n'appartient au genre humain parce qu'ils le *veulent* : ils en font partie qu'ils le veulent ou non, qu'ils en aient ou non conscience (l'homme qui ne reconnaît pas pour tels ses semblables pourra néanmoins être reconnu par eux comme un homme). S'il en va autrement de la société politique, si elle peut constituer un tout conscient de soi composé de parties elles-mêmes conscientes de soi, c'est d'abord que son existence repose sur un acte de volonté : elle est instituée par un contrat. C'est cette spécificité que dissimule la comparaison du corps politique à un corps humain, telle que la développe le *Discours sur l'économie politique*, ce qui contribue, entre autres imperfections, à en faire une « comparaison commune et peu exacte à bien des égards<sup>22</sup> ». Car, de fait, chaque citoyen est bien un individu, possédant un *moi* individuel qui est aussi bien le *moi* commun à l'ensemble de ses membres physiques, lesquels n'ont eux-mêmes pas de *moi* qui leur soit propre.

L'alternative dessinée par les textes de 1755, dont chaque membre pose des difficultés spécifiques et insurmontables, révèle que le problème politique est encore mal posé. Ces difficultés doivent disparaître en même temps que les analogies qui les font naître. C'est ce pas supplémentaire que fait Rousseau en 1762, et c'est pourquoi le *Contrat social* renonce à cette analogie du *Manuscrit de Genève* aussi bien qu'à la comparaison développée du *Discours sur l'économie politique*. La solution du mystère revient à une analyse des différents niveaux de la volonté et de leur articulation, puisque c'est bien à chaque fois à l'âme des citoyens qu'il faut remonter. On en verra un signe dans l'ouverture du livre III du *Contrat social*, qui s'avance là où s'arrêtait le *Manuscrit de Genève*, et en trouve les moyens dans une telle analyse. De fait, le chapitre 1 pose le problème du gouvernement, qui est que « pour que le corps du gouvernement ait une vie réelle qui le distingue du corps de l'État, pour que tous ses membres puissent agir de concert et répondre à la fin pour laquelle il est institué, il lui faut un *moi* particulier, une sensibilité commune à ses membres, une force, une volonté propre qui tende à sa conservation<sup>23</sup> » : ce qui signifie que le gouvernement, pour être ce qu'il doit être, doit par définition tendre à se constituer comme un État dans l'État, à usurper donc la souveraineté, comme tend en un sens à faire l'individu qui cherche à se soustraire aux lois, mais avec une force plus grande qui l'en rend plus dangereux (puisque la nation,

---

<sup>22</sup> Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, OC III, p. 244.

<sup>23</sup> Rousseau, *Contrat social* III, 1, OC III, p. 399.

dont il est le représentant, lui prête toute entière ses forces). Il y a un moi commun aux membres du gouvernement, tout comme il y a un moi commun au corps politique en son entier. Le moi commun n'est pas une entité mystérieuse posée *ad hoc* par Rousseau afin de penser la société politique : il intervient à chaque fois qu'il y a association réelle. D'où, au chapitre 2, une distinction décisive de trois niveaux de volonté : la volonté de l'individu, la volonté de corps et la volonté souveraine. En vertu de la première, *je suis moi-même* (« soi-même ») ; en vertu de la seconde, *je suis magistrat* ; en vertu de la troisième, *je suis citoyen*. Mais alors, tout le problème est de comprendre comment je peux me comporter comme si j'étais citoyen (ou même seulement magistrat) plutôt que comme étant moi-même. On ne peut comprendre l'action du souverain sur le gouvernement en les laissant simplement face à face : il faut, d'une manière ou d'une autre, rapporter la volonté de l'un et de l'autre à celle des individus. On ne saurait demander à l'homme de « se séparer de lui-même<sup>24</sup> », et l'amour de soi est le principe unique auquel s'ordonne chacune de nos actions. On peut dire cela autrement : si l'existence politique ne doit pas être un simple vernis à la surface de la vie profonde et intime du sujet, il est indispensable de la déterminer elle-même comme une certaine modalité de la conscience de soi. Il faut penser la possibilité d'une conscience de soi proprement politique, sans laquelle il n'y a pas d'existence politique, de *bios politikos*<sup>25</sup>. Pour ne pas se faire prendre au piège des analogies, il faut penser la possibilité d'une conscience de soi décentrée qui fournisse le socle anthropologique de l'ordre social. Si Rousseau introduit le concept de « moi commun » en 1755, c'est donc au sens d'un moi du tout, analogue à ce qu'est le moi en chaque individu singulier. S'il conserve l'expression en 1762, c'est en tant que ce « moi commun » doit d'une certaine façon être compris comme le moi propre à chacun de ces individus. Cette mutation conceptuelle est décisive, derrière la stabilité lexicale : le « moi commun » est sorti du registre de la métaphore. Significativement, le *Contrat social* ne revient pas à l'expression de « moi

---

<sup>24</sup> Rousseau, première version du *Contrat social*, chapitre 2, OC III, p. 286.

<sup>25</sup> La perspective d'ensemble suggérée par S. Cavell dans les rapides analyses que *Les Voix de la raison* consacrent à Rousseau nous semble à cet égard profondément juste : il ne s'agit pas pour Rousseau de produire « un ensemble de notations préscientifiques à propos d'États existants » (et c'est effectivement à quoi l'on en revient toujours si l'on isole le niveau des analyses institutionnelles de leur socle anthropologique), mais de montrer que « la découverte et la constitution de moi-même requièrent que je découvre et constitue la connaissance de mon appartenance à la cité ». Derrière la question de la reconnaissance d'autrui comme concitoyen ou de la société comme mienne, c'est bien une certaine façon de me reconnaître moi-même qui est en jeu – ce qui, comme le souligne S. Cavell, ouvre *ipso facto* l'espace pour cette ignorance spécifique qu'est l'ignorance *de soi-même*. Voir S. Cavell, *Les Voix de la raison*, Paris, Seuil, 1996, p. 59-60.

commun au tout », utilisée dans le *Discours sur l'économie politique* : il convient à présent de le comprendre plutôt comme un moi commun à tous – ce qui implique d'enraciner le niveau juridico-politique dans un niveau anthropologico-politique.

## **2. Se sentir dans le tout : la conscience de soi du citoyen**

### **Émile I : la dénaturation politique**

Rousseau présente constamment l'activité de former un citoyen comme une dénaturation. Il écrit, à propos des dispositions primitives :

« Contraintes par nos habitudes, elles s'altèrent plus ou moins par nos opinions ; avant cette altération, elles sont ce que j'appelle en nous la nature<sup>26</sup> ».

La dénaturation radicale opérée par les bonnes institutions en passe donc par un travail sur nos habitudes et nos opinions, tel qu'il soit résolument en opposition à nos dispositions naturelles – là où l'éducation selon la nature consiste au contraire à laisser se faire le développement naturel en empêchant que l'enfant acquière des opinions (il ne doit avoir d'opinions que sur ce qu'il sait) ou contracte des habitudes, élément de dépendance qui entraverait ce développement de la nature. Ce que doivent modifier les opinions et les habitudes, c'est l'amour de soi. On ne saurait nous empêcher de vouloir notre bien. Mais les bonnes institutions doivent faire en sorte que voulant notre bien, nous ne puissions que vouloir celui d'autres que nous. Il faut que notre bien soit dépendant de celui des autres. C'est pourquoi Rousseau peut écrire, dans le *Contrat social* :

« Les engagements qui nous lient au corps social ne sont obligatoires que parce qu'ils sont mutuels, et leur nature est telle qu'en les remplissant on ne peut travailler pour autrui sans travailler aussi pour soi. Pourquoi la volonté générale est-elle toujours droite, et pourquoi tous veulent-ils constamment le bonheur de chacun d'eux, si ce n'est parce qu'il n'y a personne qui ne s'approprie ce mot *chacun*, et qui ne songe à lui-même en votant pour tous ?<sup>27</sup> »

Ce passage confirme qu'il ne saurait être question de renoncer à l'amour de soi, mais qu'il s'agit de faire en sorte que cet amour de nous-mêmes ne puisse s'effectuer que par la réalisation du bien des autres en même temps que du nôtre. C'est pourquoi la loi ne peut avoir d'objet que général, c'est-à-dire un objet tel que le bien de chacun y soit le même que celui des autres : la volonté générale n'a donc d'autre visée que le bien

---

<sup>26</sup> Rousseau, *Émile I*, OC IV, p. 248.

<sup>27</sup> Rousseau, *Contrat social* II, 4, OC III, p. 373.

commun, ou ce que Rousseau, en II, 1, appelle l' « intérêt commun<sup>28</sup> ». Les bonnes institutions sont donc celles qui font prendre conscience à l'individu que son bien n'est que dans le bien commun. Il faut que l'amour de soi devienne amour du corps politique : non que l'amour du corps politique doive se substituer à l'amour de soi, mais l'amour de soi doit s'identifier à celui du corps politique. Luc Vincenti l'a fortement exprimé :

« Le Moi commun du corps politique peut donc ne pas être compris en un sens seulement métaphorique. [...] L'intérêt qui meut le Moi commun ne doit pas seulement être analogue à l'intérêt émouvant le Moi d'un individu – s'occuper de son bien-être –, il doit aussi être en son contenu identique avec l'intérêt individuel. [...] Au même titre que la volonté générale doit être la volonté de chaque citoyen, le Moi de chaque citoyen doit être, dans la mesure du possible, identique au Moi commun du corps politique<sup>29</sup> ».

Mais on touche au cœur du problème : comment concevoir une telle modification de l'amour de soi ? C'est ici qu'il est indispensable de faire intervenir la conscience de soi. Le seul moyen pour parvenir à ce résultat, c'est que l'individu ait conscience du corps politique comme de soi-même. L'amour de soi peut être modifié tout en restant amour de soi, parce que la conscience de soi n'est pas un fait statique : avoir conscience de soi, c'est en avoir conscience comme de ceci ou de cela, et c'est pourquoi cette conscience de soi est susceptible d'évoluer. C'est au fond l'unique objet de l'éducation publique : faire en sorte que l'individu ne puisse concevoir son existence hors de l'État qui est le sien (d'où l'importance des coutumes qui singularisent l'État, vêtements particuliers, jeux particuliers ou festivités particulières, à quoi le bon législateur doit accorder une grande importance). C'est parce que l'on ne peut agir sur l'amour de soi qu'en modifiant la conscience de soi que Rousseau accorde une place centrale au concept de *moi* commun.

Même si le syntagme exact n'y est pas employé, ce processus de modification de la conscience de soi est décrit de la façon la plus nette dans la figure du citoyen proposée au livre I de l'*Émile* : 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<sup>30</sup> ». Vers la fin de son livre, R. D. Masters, à propos de cette section de l'*Émile*, aborde la question du passage du « moi humain » au « moi

---

<sup>28</sup> Rousseau, *Contrat social* II, 1, OC III, p. 368.

<sup>29</sup> L. Vincenti, *Jean-Jacques Rousseau, l'individu et la République*, Paris, Kimé, 2001, p. 148. L'analyse de ce point précis est reprise et approfondie en particulier p. 206, où Luc Vincenti insiste sur les conditions de cette identité au niveau des institutions politiques.

<sup>30</sup> Rousseau, *Émile* I, OC IV, p. 249.

commun » ; curieusement, il présente cette substitution de l'un à l'autre, caractéristique du citoyen accompli, comme l'indice que l'amour de soi fait obstacle aux « exigences d'un ordre social parfait<sup>31</sup> » ; mais on pourrait aussi bien dire qu'il est plutôt un instrument qu'un obstacle. Il ne saurait être question de supprimer l'amour de soi, seulement de l'orienter, ce qui suppose un travail sur la conscience de soi. En ce sens, sauf à identifier abusivement l'amour de soi au souci de la conservation physique (ce qui ne vaut que pour autant que l'on a conscience de soi comme d'un « être physique »), on ne peut pas dire que « le citoyen idéal manque d'amour de soi<sup>32</sup> » : mais ce *moi* qu'il aime est le « moi commun ». L'amour de soi ne s'exprime que relativement à une conscience de soi déterminée. Il faut que le citoyen n'ait plus conscience de soi en tant qu'individu séparé, mais en tant que partie du tout politique ; c'est-à-dire qu'il faut qu'il ne puisse vouloir son bien indépendamment de celui des autres citoyens. Il faut qu'il ait conscience que tout ce qui touche un autre citoyen est du même coup un mal pour lui. On comprend en quel sens la dénaturation en passe par un travail sur les opinions : il s'agit très exactement d'un travail sur les opinions que nous avons de nous-mêmes. Rousseau le dit dans le passage cité à l'instant : il faut faire en sorte que « chaque particulier ne *se croie* plus un<sup>33</sup> ». Dès lors, les bonnes institutions ont une dimension persuasive, c'est-à-dire rhétorique, sur laquelle il faudra revenir en abordant la figure du législateur. Pour l'instant, constatons que l'enjeu aussitôt identifié par Rousseau de ce travail sur la conscience de soi, c'est l'amour. L'amour que nous ressentons ne tient à rien d'autre qu'à nos opinions. C'est l'exemple romain que mobilise Rousseau : « Un citoyen de Rome n'était ni Caius, ni Lucius ; c'était un Romain ; même il aimait la patrie exclusivement à lui<sup>34</sup> ». Cette phrase, qui peut de prime abord sembler indiquer un *renoncement* à l'amour de soi, découle au contraire du *transfert* du *moi* individuel vers le *moi* commun. L'individu continue de s'aimer, mais il ne se croit pas autre chose que membre du corps politique, et c'est donc dans ce corps politique qu'il s'aime<sup>35</sup>, ce qui signifie d'abord qu'il

---

<sup>31</sup> R. D. Masters, *La philosophie politique de Rousseau*, Lyon, E.N.S. Éditions, 2002, p. 345.

<sup>32</sup> R. D. Masters, *La philosophie politique de Rousseau*, Lyon, E.N.S. Éditions, 2002, p. 345.

<sup>33</sup> Rousseau, *Émile I, OC IV*, p. 249 ; je souligne.

<sup>34</sup> Rousseau, *Émile I, OC IV*, p. 249.

<sup>35</sup> La probable influence de la fiction pascalienne des membres pensants sur cette question a été amplement commentée. On peut renvoyer à V. Carraud, *L'Invention du moi*, Paris, PUF, 2010, p. 74-75 et 277 ; I. Olivo-Poindron, « Du moi humain au moi commun : Rousseau lecteur de Pascal », in *Les Études philosophiques*, octobre 2010 – 4, p. 557-595 ; B. Bernardi, *La Fabrique des concepts, op. cit.*, p. 398-405. On signalera cependant que l'image rousseauiste des membres du corps ne peut être référée au seul Pascal. Là où Pascal forge la fiction de membres pensants qui ne s'ordonneraient droitement que sous condition d'un décentrement, on trouve chez Platon l'idée d'une cité dont les membres seraient aussi dépourvus de

lui est impossible de concevoir son existence en l'absence du corps dont il est membre, d'envisager son salut dans la perte de l'État<sup>36</sup>.

Si l'on compare le citoyen accompli à l'homme accompli que représente Émile, on constate qu'ils diffèrent fortement. De fait, Émile est d'abord et avant tout Émile ; c'est son prénom qui le désigne en propre, à l'inverse de Caius ou Lucius, qui sont d'abord des Romains. Le moi commun n'est pas une entité mystérieuse et subsistante par soi qui ne renverrait à rien dans notre expérience individuelle propre. Il s'agit de ce dont il nous arrive à nous-mêmes de faire l'épreuve : la possibilité de nous apparaître comme autre chose que des individus, et par suite la possibilité qu'il soit dans bien des cas pertinent de nous identifier autrement que par notre nom. Cela signifie, puisqu'il est impossible d'être un autre que soi, que le citoyen doit cesser de se percevoir (c'est-à-dire de percevoir l'individu qu'il est réellement) comme « soi-même ». Car en réalité, Caius et Lucius sont bien des individus séparés, que la nature a avant tout tournés vers le soin de leur propre conservation, et qui ne cesseraient pas d'exister du seul fait que le corps politique dont ils se sentent les membres serait dissous (même si cela pourrait en être une conséquence dérivée). C'est pourquoi il faut garder Émile à l'écart des opinions, afin qu'il distingue nettement ce qu'il sait avec certitude de ce qu'en réalité il ignore, tandis que le citoyen n'est ce qu'il est que par ses opinions. De fait, les organes et facultés de l'individu, sa nature donc, existent que l'individu en ait ou non une conscience adéquate ; mais le corps politique n'est rien, n'existe pas, sinon dans l'opinion qu'en ont ceux qui le constituent. Il n'y a de corps politique que quand il y a des hommes qui croient et veulent être citoyens. Dès qu'ils cessent d'y croire et de le vouloir, le charme est rompu, la société n'existe plus. « Sitôt que quelqu'un dit des affaires de l'État, *que m'importe ?* on

---

préoccupations privées, centrées sur soi en particulier, que le sont les membres du corps humain. La situation conceptuelle est parfaitement symétrique. On se contentera ici de citer cette comparaison platonicienne. Pour illustrer la suppression de la division entre moi et l'autre à l'intérieur de la cité bien constituée, l'unité et l'individualité étant transférées à la seule cité, Platon développe en 462 c-d l'analogie suivante : cette cité, sans partage interne de moi et d'autrui, « c'est bien celle qui se rapproche le plus d'un homme unique ? De la même façon quand un de nos doigts, par exemple, est frappé par quelque chose, alors toute la communauté qui organise le corps, dans son rapport avec l'âme, en une seule organisation soumise à l'élément qui, en elle, dirige, cette communauté à la fois ressent le coup, et tout entière, dans son ensemble, éprouve la douleur en même temps que la partie qui a mal ; c'est bien en ce sens que nous disons : "l'homme a mal au doigt" » (Platon, *République V*, traduction par P. Pachet, Paris, Gallimard, 1993). C'est précisément le sens de la métaphore du corps politique chez Rousseau, quand il s'agit de penser la relation des membres et du corps, de façon que l'individu « ne soit plus sensible que dans le tout » (*Émile I*, OC IV, p. 249) : « sitôt que la multitude est ainsi réunie en un corps, on ne peut offenser l'un des membres sans offenser le corps ; encore moins offenser le corps sans que les membres s'en ressentent » (*Contrat social I*, 7, OC III, p. 363).

<sup>36</sup> Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, OC III, p. 966 : « Sitôt qu'il est seul, il est nul : sitôt qu'il n'a plus de patrie, il n'est plus et s'il n'est pas mort, il est pis ».

doit compter que l'État est perdu<sup>37</sup> ». Pour Émile, il s'agira de rendre la conscience de soi adéquate au *moi* (au principe actif) ; ici, il s'agit de créer ce *moi* de toute pièce, par la conscience de soi qui le pose. Quand cette conscience n'est pas présente, on n'a plus qu'un agrégat d'hommes, pas de société, ni de corps politique.

### **Dire « nous » ou parler de « moi commun » ?**

On comprend que Rousseau, plutôt que d'un « nous », parle d'un « moi commun ». Le « moi commun » n'est précisément pas un « nous ». En cela, malgré de réels points d'accord, nous ne suivrons pas l'analyse du texte rousseauiste proposée par Vincent Descombes dans *Les Embarras de l'identité*. Vincent Descombes insiste sur le fait que « le contrat social est libellé à la première personne du pluriel<sup>38</sup> ». Certes, mais considérons le texte dans l'unité de son développement :

« Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la direction suprême de la volonté générale ; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout.

À l'instant, au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association 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<sup>39</sup> ».

Ce texte décrit un mouvement de conversion instantané, au départ duquel il y a le « nous » et au terme duquel il y a le « moi commun ». Ce que décrit ce texte, c'est moins la constitution d'un « nous » que son effacement, sa mutation sous la figure du « moi commun », dès lors que la formule du pacte n'énonce pas des points communs à plusieurs personnes (ce qui relèverait de l'identité culturelle), mais la mise en commun de ces personnes elles-mêmes, en sorte de faire être une personne commune. Contrairement au concept de « moi commun », le « nous » suggère l'idée d'un assemblage des « moi » de chacun (quel que soit le degré de cohésion sous lequel on s'efforce de penser cet assemblage). Vincent Descombes s'appuie sur Benveniste pour rappeler que « nous » n'est justement pas un assemblage de plusieurs « moi », que « "nous" n'est pas un "je" quantifié ou multiplié, c'est un "je" *dilaté* au-delà de la personne stricte, à la fois accru et de contours vagues<sup>40</sup> », à tel point que le « moi

---

<sup>37</sup> Rousseau, *Contrat social* III, 15, OC III, p. 429.

<sup>38</sup> V. Descombes, *Les Embarras de l'identité*, Paris, Gallimard, 2013, p. 220.

<sup>39</sup> Rousseau, *Contrat social* I, 6, OC III, p. 361.

<sup>40</sup> Cité par V. Descombes, *Les Embarras de l'identité*, Paris, Gallimard, 2013, p. 221.



commun » peut sembler en être un strict équivalent qu'il devient inutile d'interroger pour lui-même. Cependant, 1/ s'agissant du « nous » selon lequel se formule le pacte social, on ne se débarrasse pas si facilement de la dimension d'assemblage des « je » ; et 2/ quand bien même on négligerait ce premier point, reste que derrière la proximité verbale apparente, le « moi commun », quant à lui, désigne tout autre chose que ce « "je" dilaté » auquel Benveniste et Descombes identifient sans réserve le « nous ».

Développons ces deux points. 1/ Benveniste ajoute un peu plus loin que « le "nous" annexe au "je" une pluralité indistincte d'autres personnes<sup>41</sup> ». En effet, d'une part le « nous » se constitue autour du moi parlant qui en constitue le pivot ; d'autre part, ce qui est annexé à ce « je » est également reconnu comme une personne, différente de moi mais aussi capable que moi de dire « je » (puisque c'est là, d'après Benveniste, la racine de la notion même de personne). Or, le « nous » selon lequel s'énonce le pacte social ne désigne pas autre chose que l'assemblée des personnes énonçant simultanément la formule du pacte. Ce « nous » désigne et moi qui prononce ces mots et tous ceux qui prononcent ces mêmes mots en même temps que moi : à cet égard, on ne peut pas dire que la référence en soit flottante, il n'y a pas besoin, pour lui donner un contenu déterminé, de connaître en détail tous les individus qui prennent part au contrat. L'identification par Benveniste du « je » à celui qui parle est en cela tout à fait pertinente pour comprendre le texte de Rousseau, où Bruno Bernardi a montré que le motif de la voix devait être entendu au sens le plus concret<sup>42</sup>. Mais le « nous » du pacte est ici aussi bien multiplié que dilaté, dans la mesure où il n'annexe que d'autres sujets *parlant en même temps pour dire les mêmes choses*, et les annexe tous – en sorte que tous s'annexent les uns les autres. 2/ Descombes oppose un argument à ce genre de lecture : « l'image d'une réunion de sociétaires qui produiraient ensemble une volonté générale en parvenant à parler tous *d'une seule voix*<sup>43</sup> » ne peut être qu'un mythe qui ne renvoie à rien de concret et surtout ne saurait rendre compte de l'intégration des générations futures à la société : c'est parce qu'elle perd de vue l'épaisseur historique inhérente à toute société effective qu'une telle lecture se condamne à n'engendrer qu'un mythe, à prétendre fallacieusement atteindre un soubassement en deçà de l'histoire<sup>44</sup>. La prise en

---

<sup>41</sup> É. Benveniste, « Structure des relations de personne dans le verbe », in *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, p. 235.

<sup>42</sup> B. Bernardi, « Un corps composé de voix », in *Cahiers philosophiques*, 109, 2007, p. 29-40.

<sup>43</sup> V. Descombes, *Les Embarras de l'identité*, Paris, Gallimard, 2013, p. 226.

<sup>44</sup> Cela conduit Vincent Descombes à accorder une importance particulière aux chapitres où Rousseau s'interroge sur ce que doit être un peuple pour être susceptible de se constituer politiquement. Reste que

vue de la succession des générations rendrait nécessairement vague la délimitation du « nous » du pacte. Mais cette objection a le défaut de rabattre la perspective fondationnelle du pacte social sur une perspective de l'origine : comme si Rousseau envisageait le pacte social comme un événement inaugural marquant une fois pour toutes la société de son sceau. En réalité, le pacte social est bien plutôt pensé par Rousseau sur le modèle d'une création continuée, d'une recréation de chaque instant. Dès lors, il n'y a pas à se représenter une réunion inaugurale, et il est absurde de se représenter une réunion perpétuelle, même s'il faut tenir que le peuple souverain ne subsiste que par des réunions périodiques où tous prennent la parole. On comprendra donc qu'à chaque instant où les citoyens ne se reconnaîtraient pas dans l'énoncé de la formule du pacte, il n'y a tout simplement plus de société, ou du moins la société est sur une pente de déliaison, unifiée par ses seules institutions, qui ne tarderont pas à être finalement emportées à leur tour, n'ayant plus de fondement dans les cœurs. Or, que les citoyens soient prêts à assumer la formule du pacte, cela s'atteste dans le fait que *leur « moi »* ne leur apparaît pas comme autre chose que le « moi commun ». Le « moi commun » que fait instantanément être le pacte, ce n'est pas seulement l'assemblage dans un « nous » de chacun des sujets parlant simultanément ; c'est au contraire ce que chacun, dans la cité, reconnaît identiquement comme son « moi ». Il ne s'agit plus de mon « moi » individuel parlant s'annexant ce qui n'est pas lui suivant des contours qui restent alors à déterminer ; il s'agit de ce que je reconnais seul comme « moi » en tant que je ne m'identifie précisément pas comme un individu défini par les limites de son corps propre par lequel il parle. Le problème est celui de la façon dont nous nous identifions. Si « je » n'est autre que « celui qui parle » (et ce n'est encore rien de plus qu'une définition du « je »), le problème est de déterminer ce *en tant que* quoi je parle, ce *comme* quoi je me considère pour parler comme je fais.

Plus qu'un élargissement autour du « je » qui reste le centre et le pivot du « nous » (point de départ de la description du pacte social, qui épuise tout ce qui en est visible *de l'extérieur* lorsque l'on transpose cela sous la forme de la saynète pittoresque des

---

l'unité politique ajoute quelque chose à l'unité culturelle, et cet écart se joue précisément moins dans le contenu des institutions que dans la conscience que les individus ont d'eux-mêmes : c'est pourquoi il nous faudra, sous une perspective différente de celle de Vincent Descombes (qui tend à écraser les deux dimensions l'une sur l'autre, à suggérer qu'elles se présupposent toujours déjà l'une l'autre, ce qui est cohérent avec l'écrasement du « moi commun » par définition politique sur le « nous » qui peut bien souvent n'être que celui de la culture partagée et de la convergence de *certain*s intérêts), revenir sur ces chapitres en abordant la figure du législateur.

individus assemblés pour passer contrat), il y a dans le « moi commun » une opération de décentrement : le « je » inscrit dans les bornes de ce corps individuel qui parle n'est qu'une partie (un membre) de ce que je reconnais comme « moi », et s'ordonne par rapport à ce plus grand tout. On perd de vue le décentrement du moi lorsqu'on envisage seulement un élargissement aux dimensions d'un nous, compris comme moi et autre chose. On a souvent souligné que la difficulté de la pensée politique de Rousseau tient en ce qu'il part d'individus pour constituer la société ; mais en condamnant cette décision contractualiste, on a trop souvent méconnu le fait que Rousseau enracine ce passage dans la capacité qu'a l'individu de se penser autrement que comme individu. Autre chose est ce que l'on est, autre chose la conscience qu'on en prend. C'est parce que le phénomène politique bien fondé repose sur cette possibilité d'un décalage entre ce que je suis et la conscience que j'en ai qu'il consiste en ce qu'il faut appeler une dénaturation, toute salutaire qu'elle puisse être. C'est la conscience de soi, envisagée dans toute sa plasticité, qui peut seule fournir le « point d'ancrage » dont Durkheim jugeait qu'il faisait défaut à l'analyse politique de Rousseau en tant qu'elle s'efforce d'articuler l'existence naturelle de l'individu atomique et l'hétérogénéité de l'individuel et du social<sup>45</sup>.

---

<sup>45</sup> « En même temps que ces penseurs s'entendent pour penser l'hétérogénéité du social et de l'individuel, on constate un effort croissant pour fonder en nature l'être social. Seulement c'est ici que se trouve le point faible du système. Si, comme nous l'avons montré, la vie collective n'est pas, d'après Rousseau, contraire à l'ordre naturel, elle y a tellement peu de points d'attache qu'on ne voit pas clairement comment elle est possible » (Durkheim, « Sur le *Contrat social* », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, mars-avril 1918). Notre position à l'égard de Durkheim se situe en cela à l'inverse de celle qu'adopte Maurizio Viroli lorsqu'il écrit : « Durkheim a raison quand il écrit que la vie collective a très peu de points d'attache avec l'ordre naturel, mais il n'est pas exact que Rousseau a cherché à fonder dans la nature l'être social. Au contraire, Rousseau remarque à plusieurs reprises le caractère tout à fait artificiel des institutions politiques » (*La Théorie de la société bien ordonnée chez Jean-Jacques Rousseau*, Berlin, New-York, De Gruyter, 1988, p. 15). C'est Durkheim qui nous semble avoir raison là où M. Viroli lui donne tort : il faut bel et bien en l'homme une *disposition* susceptible de s'effectuer sous forme de relations sociales. La possibilité d'entrer dans une relation déterminée doit toujours être fondée en nature, ainsi que le suggère André Charrak dans son texte « Dispositions » (in *Philosophie de Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, 2014). En un sens, c'est à identifier ce point d'attache naturel que s'essaye Luc Vincenti, envisageant tour à tour l'amour-propre et la pitié pour finalement retenir l'amour de soi. Cela le conduit cependant à méconnaître la plasticité de cet amour de soi qui ne traduit rien d'autre que la plasticité de la conscience de soi elle-même, et qui autorise Rousseau à l'ériger au rang de principe en un sens radical, ainsi qu'y a insisté André Charrak dans *Rousseau : de l'empirisme à l'expérience*, p. 30-41. Ajoutons que les réticences de Maurizio Viroli soulèvent un problème pertinent : pourquoi penser comme une dénaturation un mode d'existence qui s'enracinerait dans une disposition naturelle ? Quel critère reste-t-il pour évaluer l'état social de l'homme comme un état dénaturé ? Cette difficulté légitime ne doit pas nous faire reculer, car Rousseau y répond sans ambiguïté : la nature en nous consiste en un ensemble de tendances *constantes et inéliminables*. Le caractère dénaturé de l'existence sociale accomplie tient à ce que celle-ci ne se maintient que par l'effort artificiel pour appliquer tout aussi constamment un ensemble de forces supérieur et contraire à ces tendances naturelles : autrement dit, dès que se relâche l'effort pour *former* à chaque instant le citoyen dans chaque individu, s'impose aussitôt de nouveau l'« invincible nature ».

### **Retour sur *Émile I* : agir en citoyen**

Rousseau donne, dans le texte de *l'Émile*, deux exemples de conduite citoyenne accomplie, empruntés à l'histoire de Sparte, dans lesquels se manifeste l'identification de l'individu à un moi commun : l'homme se réjouit de n'avoir pas été admis au conseil des trois cents, car cela signifie que Sparte contient trois cents hommes meilleurs que lui ; la femme demande des nouvelles de la bataille à un esclave qui lui apprend la mort de ses cinq fils, elle lui répond que ce n'est pas ce qu'elle lui a demandé, et se réjouit en apprenant que Sparte a remporté la victoire.

Ces deux exemples appellent plusieurs brèves remarques. 1/ D'abord, Rousseau ne nous décrit pas tel homme ou telle femme identifiés par tel ou tel nom (Pédarète est nommé, mais le mouvement de la phrase consiste précisément à effacer cette désignation nominale derrière la désignation comme « citoyen », comme on a vu plus haut le « nous » s'effacer derrière le « moi commun »), mais « le Citoyen » et « la Citoyenne ». 2/ Ensuite, il faut insister sur ce que ces exemples ont de volontairement monstrueux au regard de l'ordre naturel des préférences. Rousseau écrit dans le *Contrat social* que selon l'ordre naturel on est d'abord soi-même, puis magistrat, puis citoyen, et que tout l'enjeu politique est d'inverser cet ordre des priorités : c'est exactement ce qui se passe avec ces deux exemples, dont le premier illustre la façon dont la volonté politique l'emporte sur la volonté individuelle, et dont le second illustre la façon dont la volonté politique l'emporte sur la volonté de corps (en l'occurrence, la famille). 3/ Troisièmement, ces deux exemples ont en commun que s'y trouve surmontée la scission entre être et paraître qui a fait irruption en même temps qu'a commencé la socialisation de l'homme : « je suppose cette démonstration sincère ; et il y a lieu de croire qu'elle l'était<sup>46</sup> ». Mais là où l'homme naturel ne paraît que ce qu'il est, n'ayant pas conscience de paraître, à l'inverse le citoyen, tel qu'il se présente dans ces figures à la fois historiques et idéalisées (ce sera l'objet de la dernière remarque), n'est littéralement que ce qu'il paraît, c'est-à-dire qu'il n'a pas conscience d'être autre chose que l'apparence qu'il offre aux yeux de ses concitoyens. On peut dire de lui qu'il est sans intériorité. Non pas qu'il n'ait aucune vie affective ; au contraire, Rousseau insiste sur les affects qui animent l'âme du Citoyen et de la Citoyenne. Mais ces affects sont pleinement extériorisés, manifestes. Ce sont des « démonstrations », pour reprendre le terme de Rousseau, et cela précisément parce que le citoyen n'a conscience d'exister que sous le

---

<sup>46</sup> Rousseau, *Émile I*, OC IV, p. 249.

regard de ses concitoyens<sup>47</sup>. 4/ Enfin, il faut souligner que pour illustrer ce qu'est le citoyen, Rousseau invoque des épisodes nettement circonscrits, et non des histoires de vie. Ce qu'il décrit est un cas limite, celui auquel doivent tendre les institutions politiques et l'éducation publique : il y a là une tension, et la volonté est sujette à de constantes variations, il est impossible de s'en assurer de façon constante et continue. La nature ne perd jamais de sa force, et pour stabiliser son renversement, il n'y a d'autre solution que de maintenir constamment les forces qui agissent en sens contraire : dès qu'elles s'affaiblissent, on voit revenir « l'invincible nature<sup>48</sup> ».

### **La plasticité du moi**

C'est le fait de négliger le moment de la conscience de soi, avec la plasticité qui lui est inhérente, qui conduit souvent à prêter à tort à Rousseau un certain nombre d'oppositions rigides.

Prendre en compte le rôle irréductible de la conscience de soi, cela signifie que la coïncidence entre l'intérêt auquel nous porte l'amour de soi et l'intérêt du corps politique ne doit pas être comprise comme un fait objectivement constatable étant donné ce qu'est l'individu et ce qu'est la société. L'amour de soi ne peut se définir que par référence à la conscience que l'individu a de soi-même, et qui n'est pas de l'ordre du fait immuable. Le moi (à la différence par exemple du vocabulaire de l'âme) comporte une référence ineffaçable à la façon dont il s'apparaît à soi-même. Rien ne prescrit la coïncidence de l'être qui s'aime et du moi auquel il porte son amour. Cela implique de refuser toute réification des concepts d'amour de soi et d'amour-propre, cette réification qui conduit à les opposer frontalement comme deux principes distincts, l'un bon et l'autre mauvais<sup>49</sup>.

*A fortiori* ne peut-on s'en tenir, comme c'est trop souvent le cas, à une opposition rigide de l'amour de soi et de la pitié, qui tient à ce que, l'amour de soi étant alors

---

<sup>47</sup> On trouvera une analyse éclairante de la façon dont Rousseau pense concrètement, s'agissant du cas de la Pologne, cette existence du citoyen sous le regard de ses concitoyens, en particulier sur le plan de l'organisation de l'éducation publique, de l'économie et de la structuration de l'opinion publique, dans l'article de Théophile Pénigaud, « Quelle "politique de la reconnaissance" chez Rousseau ? Une étude conceptuelle des *Considérations sur le gouvernement de Pologne* », in *Consecutio temporum*, 6 mai 2014.

<sup>48</sup> Rousseau, *Contrat social* II, 11, OC III, p. 393.

<sup>49</sup> C'est par exemple à cela qu'est conduit Luc Vincenti, estimant qu'« il n'y a décidément rien qui puisse sauver l'amour-propre dans l'œuvre rousseauiste » (*Jean-Jacques Rousseau, l'individu et la République*, p. 51), et que seul l'amour de soi peut cimenter la société politique : de tels énoncés témoignent d'une rigidification de l'amour de soi, là où Rousseau l'envisage comme un principe évolutif, parce que relatif à la conscience elle-même évolutive que l'individu a de soi-même.

abusivement réduit à un principe égocentrique, il devient nécessaire de le contrebalancer par l'introduction en l'homme d'un principe altruiste – ce qui revient à négliger l'approfondissement de l'analyse de la pitié dans l'*Émile*, où elle apparaît de façon définitive comme une dérivation du seul principe, qui est l'amour de soi<sup>50</sup>. C'est pourquoi il serait stérile de vouloir *expliquer* par la pitié le « moi commun » (tant le syntagme que la chose).

Enfin, le problème est exactement le même lorsqu'on oppose sans plus de précautions volonté particulière et volonté générale. À ce compte, l'expression de volonté particulière semble pléonastique, et celle de volonté générale semble monstrueuse : en toute rigueur il n'y a que des individus qui puissent réellement avoir une volonté, toute volonté est individuelle. Mais précisément, ce n'est pas à ce niveau qu'il faut comprendre l'alternative de la particularité et de la généralité. On parlera de volonté particulière lorsqu'elle est celle d'un individu qui a conscience de soi-même comme d'un individu doué d'une existence autonome ; on en parlera comme d'une volonté générale quand elle est celle d'un individu qui a conscience de soi-même comme partie d'un plus grand tout. Sans cela, on peut bien caractériser, comme le fait Rousseau, la volonté générale comme étant la volonté du « corps du peuple<sup>51</sup> » en ce sens que la volonté générale d'une société n'est rien d'autre que ce qui est bon pour elle ; mais à moins que les individus ne généralisent leur propre volonté par la conscience qu'ils ont de n'être que comme parties du corps politique, la volonté générale n'est volonté de personne, elle ne se « déclare » pas, c'est-à-dire qu'elle ne reçoit aucune existence effective, reste toute hypothétique, n'a pour sens que d'affirmer que le bien d'une société n'est pas relatif, ne coïncide pas forcément avec ce qui apparaît bon à l'assemblée du peuple (la volonté de tous)<sup>52</sup>. Ce n'est déjà pas négligeable, mais pour Rousseau la volonté générale n'a pas seulement cette fonction d'instrument critique, d'idéal régulateur en quelque sorte. Sa réalisation est un enjeu concret. La volonté générale ne triomphe que dans la mesure où, autant que possible, chacun s'identifie au moi commun : il faut une généralisation de la volonté de chacun – une généralisation généralisée. Il est dès lors impossible de se représenter volonté générale et volonté particulière comme deux principes en l'homme, dont le premier ne s'imposerait jamais

---

<sup>50</sup> On consultera sur ce point A. Charrak, *Rousseau : de l'empirisme à l'expérience*, Paris, Vrin, 2013, p. 41-55.

<sup>51</sup> Rousseau, *Contrat social* II, 2, OC III, p. 369.

<sup>52</sup> C'est l'objet du chapitre II, 3 du *Contrat social*, OC III, p. 371-372.

qu'en écrasant de façon tyrannique le second entendu comme l'expression par laquelle se réaliserait l'individu. La démonstration de Bruno Bernardi est absolument convaincante lorsqu'il rejette l'idée selon laquelle Rousseau programmerait une disparition ou une suppression de l'intérêt particulier et de la volonté particulière<sup>53</sup>. Il rappelle, pour appuyer son argumentation, le texte où Rousseau affirme que « chaque individu peut comme homme avoir une volonté particulière contraire ou dissemblable à la volonté générale qu'il a comme citoyen<sup>54</sup> ». Ajoutons que la structuration de la phrase autour du « comme » exhibe le véritable enjeu : agir sur ce comme quoi l'individu a conscience d'exister, indépendamment du fait qu'il est de toute façon ce qu'il est, à savoir un individu. « Il ne dépend d'aucune volonté de consentir à rien de contraire au bien de l'être qui veut<sup>55</sup> » : mais cela signifie que la direction de cette volonté est totalement régie par la détermination de ce que cet être a conscience d'être, et c'est là-dessus qu'il est possible d'agir, c'est là ce qui ne « dépend » pas de la seule volonté de celui qui veut.

Il ne faut donc pas s'en tenir à la dimension institutionnelle dont nous sommes parti en citant le chapitre II, 4 du *Contrat social*, à savoir la généralité de l'objet délibéré dont on fait loi, généralité telle qu'elle permet à chacun d'y projeter son propre individu. Le véritable enjeu est de produire une tendance des citoyens à *généraliser* leurs volontés, chacun de son côté, car la délibération politique n'est fructueuse que lorsque les volontés particulières ne sont que des reliquats dus à ce que des hommes restent des hommes, aveuglés par leurs passions. On ne saurait dissoudre la volonté générale dans celle des individus, mais il faut bel et bien que la volonté du tout trouve ce qu'on peut appeler son assise dans la volonté de chacun. La généralisation de la volonté particulière est l'effet et la condition d'un État vigoureux, en bonne santé : cet alignement de la volonté particulière sur la volonté générale du corps politique, c'est ce que le *Discours sur l'économie politique* définit comme la vertu au sens politique<sup>56</sup>.

---

<sup>53</sup> B. Bernardi, *La Fabrique des concepts*, op. cit., chapitre 8, §3.

<sup>54</sup> Rousseau, *Contrat social* I, 7, OC III, p. 363.

<sup>55</sup> Rousseau, *Contrat social* II, 1, OC III, p. 369.

<sup>56</sup> D'un autre côté, ce reliquat de particularisation est inéliminable, et c'est précisément pour cela qu'il faut un État et un gouvernement. Si les volontés particulières étaient toujours toutes parfaitement généralisées, il n'y aurait plus besoin de gouvernement pour faire appliquer les lois. Le modèle du calcul des voix, pensé à la façon de la neutralisation des erreurs par compensation mutuelle dans le calcul infinitésimal, reste donc indispensable. Mais il ne saurait dispenser de l'effort de généralisation en chacun, sans quoi les erreurs dues aux passions qui perturbent l'alignement de la volonté particulière sur la volonté générale n'auraient précisément pas le statut de quantités infinitésimales qui en permet l'élimination. Alexis Philonenko a dégagé les attendus du modèle mathématique mis en place par

### 3. Le rôle du législateur dans la formation du moi commun

#### Faire advenir le moi commun

Le problème est donc anthropologique avant d'être juridique : ou encore, il est moins de faire des lois que de former des citoyens, c'est-à-dire de faire aimer les lois en tant que lois – et cela ne dépend pas comme tel des lois en elles-mêmes, du fait qu'elles seraient de bonnes ou de mauvaises lois. Il ne suffit pas d'avoir de bonnes lois pour avoir des citoyens qui les aiment. Les institutions de droit peuvent rester ce qu'elles sont, cela est inutile si les hommes ne restent pas des citoyens, et cela suppose une approche dynamique, une recréation continue des forces de dénaturation (correspondant précisément à la dimension de création continuée selon laquelle il faut comprendre le pacte social) : l'éducation est le problème politique premier.

Celui qui assume la charge de cette éducation publique dont l'objet est d'amener à la généralisation des volontés, celui qui permet à l'État d'accéder à un *moi* commun, c'est-à-dire qui amène chacun à ne se penser que comme partie de ce moi commun, c'est le législateur. Le vrai citoyen n'existe que par son peuple, se concevant comme une de ses parties : à ses propres yeux, il est Romain, et non Caius – ou du moins il estime que lui, Caius, n'est plus rien s'il n'est plus un Romain. Il n'existe ainsi que grâce aux institutions proposées par un sage législateur : non seulement les institutions de droit, c'est-à-dire celles qui garantissent que le peuple ne vit pas pour le bien de quelques-uns, mais aussi les institutions de convenance (par quoi le politique excède le juridique), qui forment en particulier l'amour du citoyen pour sa patrie. C'est pourquoi le travail du législateur est double, consistant à la fois à donner des lois, et, surtout, à former l'opinion, cette loi « qui ne se grave ni sur le marbre, ni sur l'airain, mais dans les *cœurs*

---

Rousseau : il faut « que l'on porte la totalité civile comme l'unique quantité primitive – la somme des petites différences – et que l'on considère la volonté de l'individu particulier comme l'expression d'une petite différence par rapport à la volonté d'un autre individu, donc comme quantité auxiliaire, *étant admis que dans leur commune visée de l'intérêt général ces volontés sont identiques* » (*Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, volume III, Paris, Vrin, 1984, p. 31-32 ; nous soulignons). Il ne s'agit pas, avec ce dernier membre de phrase, d'énoncer seulement une présupposition théorique : c'est précisément cela qu'il s'agit de rendre *effectif* pour que puisse réussir la détermination calculatoire (par le décompte des voix) de la volonté générale. Il est hors de question de substituer une autre procédure à celle du vote démocratique, seule susceptible de permettre la déclaration de la volonté générale ; mais cette procédure n'est pas à elle seule une garantie suffisante, n'atteint son but que sous certaines conditions, qu'il appartient à l'anthropologie philosophique de mettre au jour. Le décompte des voix n'atteint son but, qui est le juste discernement de la volonté générale, que sous des conditions anthropologiques déterminées. L'anthropologie seule, chez Rousseau, donne sens à l'élaboration calculatoire de la décision politique, tout comme seule elle donne sens à l'élaboration juridique de la constitution politique.



des citoyens<sup>57</sup> ». Ce sont ces opinions qui confèrent aux lois la « force de l'habitude<sup>58</sup> » : opinion et habitude, on retrouve les deux instruments de l'altération des dispositions primitives en vue d'une dénaturation sociale désignés dans *l'Émile*. Le travail du législateur porte sur les cœurs parce que la conscience que le peuple a de lui-même dépend de l'opinion des citoyens, qui détermine la direction de leur amour, et donc la volonté qui en est la manifestation. Toutes les facettes de l'activité du législateur n'ont ainsi pas d'autre but que d'amener le *moi* commun à la conscience de chacun.

Nous sommes donc conduit à une hypothèse : le rapport du législateur au peuple doit être compris à travers le prisme d'un travail sur la conscience de soi. La relecture des chapitres que le *Contrat social* consacre à la figure du législateur permet de vérifier cette hypothèse.

Rousseau y décrit de façon similaire la dénaturation à laquelle le législateur se livre :

« L'homme naturel est tout pour lui ; il est l'unité numérique, l'entier absolu, qui n'a de rapport qu'à lui-même ou à son semblable. L'homme civil n'est qu'une unité fractionnaire qui tient à son dénominateur, et dont la valeur est dans son rapport avec l'entier, qui est le corps social<sup>59</sup> ».

Dans le *Contrat social*, la dénaturation de *l'Émile* est présentée comme entreprise de « changer, pour ainsi dire, la nature humaine<sup>60</sup> » : nous sommes à même de comprendre la modalisation, car en toute rigueur on ne peut jamais changer la nature, mais il est possible de lui opposer une force supérieure et constante grâce aux habitudes et opinions. Le changement est décrit par Rousseau dans des termes très proches de ceux de *l'Émile* :

« transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoive, en quelque sorte, sa vie et son être ; altérer la constitution de l'homme pour la renforcer ; substituer une existence partielle et morale à l'existence physique et indépendante que nous avons tous reçue de la nature<sup>61</sup> ».

Mais il est possible, dans la perspective qui nous intéresse, d'affiner le rapprochement. Le législateur n'a d'autre fonction que de faire advenir le *moi* commun, c'est-à-dire de faire être la volonté générale, en apprenant à généraliser les volontés. Il

---

<sup>57</sup> Rousseau, *Contrat social* II, 12, OC III, p. 394 ; je souligne.

<sup>58</sup> Rousseau, *Contrat social* II, 12, OC III, p. 394.

<sup>59</sup> Rousseau, *Émile* I, OC IV, p. 249.

<sup>60</sup> Rousseau, *Contrat social* II, 7, OC III, p. 381.

<sup>61</sup> Rousseau, *Contrat social* II, 7, OC III, p. 381.

est bien l'éducateur du peuple, et on ne sera donc pas étonné qu'il entretienne un rapport à la problématique de la formation de la conscience de soi, dès lors que c'est comme un périple formateur de la conscience de soi qu'est pensée l'éducation dans l'*Émile*. En cela, il est pertinent de confronter le législateur du *Contrat social* au précepteur de l'*Émile*, et on retiendra à cet égard deux aspects qui ne sont vraiment intelligibles qu'une fois rapportés au motif de la conscience de soi.

### **Premier rapprochement : la temporalité du moi**

Le premier point, c'est que le peuple doit recevoir une éducation parce que, comme les hommes, il a une enfance. Il y a des peuples plus ou moins vieux, plus ou moins formés, plus ou moins décadents. C'est ce que souligne Rousseau en II, 8. Le législateur doit donner des lois au peuple seulement quand le peuple est en âge de les recevoir. Si le peuple est trop vieux, cela échoue : « les peuples, ainsi que les hommes, ne sont dociles que dans leur jeunesse, ils deviennent incorrigibles en vieillissant<sup>62</sup> » - parce que des préjugés sont fermement ancrés, c'est-à-dire que les opinions ne sont plus malléables. Mais le peuple ne doit pas non plus être trop enfant. Les peuples ne peuvent recevoir des lois que dans leur jeunesse, mais « la jeunesse n'est pas l'enfance ; il est pour les nations comme pour les hommes un temps de jeunesse, ou si l'on veut de maturité qu'il faut attendre<sup>63</sup> ». Seulement l'enfance, la jeunesse et le grand âge ne peuvent être ici compris à partir d'un strict critère quantitatif ; ils tiennent moins au nombre d'années qu'à une différence proprement qualitative : ce qui qualifie un peuple comme enfant, c'est d'abord de n'être pas encore en mesure de prendre pleinement conscience de lui-même. Dire que le législateur doit former un peuple dans sa jeunesse, c'est donc dire qu'il ne doit faire prendre conscience de soi qu'à une société qui est en mesure de prendre conscience de soi - ce qui n'est pas une tautologie, car il s'agit d'alerter sur les dommages causés par les tentatives intempestives. Le législateur doit laisser l'identité culturelle se constituer, avant de donner ses lois, c'est-à-dire avant de donner à cette identité les moyens de s'apparaître à elle-même. C'est l'erreur de Pierre, en Russie, que d'avoir, par sa précipitation, « empêché ses sujets de jamais devenir ce qu'ils pourraient être, en leur persuadant qu'ils étaient ce qu'ils ne sont pas<sup>64</sup> ». Car Pierre, avec son

---

<sup>62</sup> Rousseau, *Contrat social* II, 8, OC III, p. 385.

<sup>63</sup> Rousseau, *Contrat social* II, 8, OC III, p. 386, variante a, correction de l'édition de 1782 restituée p. 1466.

<sup>64</sup> Rousseau, *Contrat social* II, 8, OC III, p. 386.

« génie imitatif<sup>65</sup> », a voulu traiter les Russes comme s'ils étaient des Anglais ou des Allemands ; c'est pour les mêmes raisons que Rousseau se méfie de l'imitation dans l'*Émile* : en donnant à l'enfant le désir d'être un autre, on l'empêche de prendre conscience de ce qu'il est. La lecture des historiens, telle qu'on l'entend d'ordinaire, ne conduit qu'à « donner à chacun le regret de *n'être que soi* ; cette méthode a des avantages dont je ne disconviens pas, mais, quant à mon Émile, s'il lui arrive une seule fois, dans ces parallèles, qu'il aime mieux *être un autre que lui*, cet autre fût-il Socrate, fût-il Caton, tout est manqué : car celui qui commence à se rendre étranger à lui-même ne tarde pas à s'oublier tout à fait<sup>66</sup> ». Le législateur doit donc en un sens reproduire l'étape négative de l'éducation<sup>67</sup>, et laisser son peuple devenir tout ce qu'il peut être, sans que rien d'étranger n'influe sur ce premier développement<sup>68</sup>. C'est seulement une fois que le peuple est devenu ce qu'il peut être que le législateur doit l'aider à en prendre conscience, en donnant à ce peuple une existence politique, en le dotant des institutions qui manifestent leur intérêt commun, qui font être le moi commun. Autrement dit, le législateur doit intervenir lorsque le peuple possède une unité culturelle qui le singularise, afin de faire prendre conscience de cette unité qui garantit une communauté des intérêts, et afin de la stabiliser : il doit donner à cette unité culturelle une existence politique, c'est-à-dire faire être le moi commun. La mémoire s'avère ici jouer dans la constitution de l'identité exactement le même rôle à l'échelle collective qu'à l'échelle individuelle, le rôle qui consiste non pas à fonder, mais, à un niveau plus secondaire, à étendre le sentiment de l'identité dans un individu<sup>69</sup>.

---

<sup>65</sup> Rousseau, *Contrat social* II, 8, OC III, p. 386.

<sup>66</sup> Rousseau, *Émile* IV, OC IV, p. 535.

<sup>67</sup> Rousseau le dit expressément dans ses *Considérations sur le gouvernement de Pologne* : « Je ne redirai jamais assez que la bonne éducation doit être négative » (OC III, p. 968) ; dans le cas de l'individu comme dans le cas du peuple, c'est la condition pour « être lui et non pas un autre » (OC III, p. 960).

<sup>68</sup> Là aussi, Rousseau le répète à propos de la Pologne : il voudrait « qu'elle fût toujours elle et non pas une autre », car « c'est alors seulement qu'elle sera tout ce qu'elle peut être » (OC III, p. 1013).

<sup>69</sup> C'est pourquoi lorsque le peuple n'est pas nouvellement constitué, le seul espoir est celui de bouleversements si violents qu'ils ôtent aux hommes « le souvenir du passé » : « l'horreur du passé tient lieu d'oubli » (*Contrat social* II, 8, OC III, p. 385). En effet, puisque la continuité de l'identité n'est établie, comme le soutient Rousseau dans le sillage de Locke, que par la mémoire, il en résulte que l'oubli permet pour ainsi dire la naissance d'un nouvel individu, prêt à se reconstruire une identité à partir de rien. Il faut que la lente émergence d'une société partageant une certaine culture singulière ait préexisté à l'institution du peuple, mais pour autant le peuple n'existe que jusqu'où s'étend sa mémoire, et l'enjeu pour le législateur est que cette mémoire ne remonte pas au-delà du moment où il entreprend d'instituer le peuple. Exister politiquement, c'est exister non pas en soi, mais pour soi. Une existence politique seulement en soi est une contradiction dans les termes. Des intérêts partagés peuvent exister en soi au sein d'une société, mais ces intérêts n'acquièrent une dimension politique qu'à partir du moment où ils s'apparaissent à eux-mêmes, se réfléchissent, et peuvent par suite se formuler, par la déclaration de la loi.

**Deuxième rapprochement : le recours au mensonge**

Le législateur doit donc intervenir quand il y a un décalage entre l'être réel du peuple et la conscience qu'il en a : c'est en ce sens que le législateur doit développer des lumières publiques, qui fassent coïncider être et conscience. Du même coup, on comprend que le travail du législateur soit voué à être d'abord de nature rhétorique. C'est le décalage entre l'être et la conscience qui impose de tromper celui que l'on éduque. A. Mezler<sup>70</sup> associe le recours du législateur à la tromperie à la nécessité où il se trouve de « changer la nature humaine », mais y voit une contradiction avec la thèse de la souveraineté populaire, d'autant qu'à ses yeux (et en cela nous ne le suivons pas), Rousseau étend ce recours à la tromperie de la pratique du législateur à celle du gouvernement tel qu'il doit être. Certes, on ne peut nier qu'il y ait une tension, et il importe d'en identifier le « pourquoi » : on avouera que les chapitres que A. Melzer consacre à cette tâche nous laissent profondément insatisfait. On pourrait bien sûr se situer au niveau des conséquences pratiques : le vrai législateur se reconnaît à ce que les lois qu'il préconise conduisent à l'épanouissement de la société, et il ne s'agit évidemment en aucun cas de cautionner sans restriction l'usage du mensonge en politique. Mais l'inconfort où se trouve Arthur M. Melzer tient davantage à une question de principe, voire de morale. Il nous semble que la raison structurelle qui appelle ce recours à la tromperie ne peut apparaître si on ne prête pas attention à l'opacité à soi-même que rend pensable la plasticité de la conscience de soi, qui est précisément visée par le projet de « changer la nature humaine ». Il importe de comprendre cela pour écarter du pédagogue ou du législateur rousseauiste le fantasme du « caractère autoritaire », qui est tout l'inverse de l'« autorité » que leur prête Rousseau. Si l'activité du législateur se situe strictement au niveau des représentations (et non pas, ou alors seulement par la médiation des représentations sur lesquels il agit, au niveau des lois, qui restent la prérogative du corps du peuple en son entier), c'est d'abord en vue de la formation, dans le citoyen, d'une représentation adéquate de soi-même, qui ne peut que lui faire d'abord (c'est-à-dire aussi bien naturellement) défaut. Dans l'*Émile* déjà, le décalage entre ce qu'est Émile et ce qu'il se croit est ce qui impose de lui mentir et de le tromper, alors même qu'il faut absolument empêcher qu'Émile ne mente, et ne sache même ce que signifie mentir. La manipulation du peuple par la religion s'explique de même par ce décalage de l'être du peuple et de sa conscience de soi. Le parallélisme peut

---

<sup>70</sup> Arthur M. Mezler, *La Bonté naturelle de l'homme*, Paris, Belin, 1998.

être textuellement attesté. Pour qu'un peuple puisse, dans sa jeunesse, voir son bien, « il faudrait que l'effet pût devenir la cause, que l'esprit social qui doit être l'ouvrage de l'institution présidât à l'institution même, et que les peuples fussent avant les lois ce qu'ils doivent devenir par elles<sup>71</sup> » : c'est pourquoi le législateur ne doit pas convaincre par le raisonnement, mais persuader. Il est frappant que ce soit par un argument similaire que Rousseau conteste qu'il faille éduquer les enfants par la raison, à la façon de Locke :

« Raisonner avec les enfants était la grande maxime de Locke ; c'est la plus en vogue aujourd'hui ; son succès ne me paraît pourtant pas fort propre à la mettre en crédit ; et pour moi je ne vois rien de plus sot que ces enfants avec qui l'on a tant raisonné. De toutes les facultés de l'homme, la raison, qui n'est, pour ainsi dire, qu'un composé de toutes les autres, est celle qui se développe le plus difficilement et le plus tard ; et c'est de celle-là qu'on veut se servir pour développer les premières! Le chef-d'œuvre d'une bonne éducation est de faire un homme raisonnable : et l'on prétend élever un enfant par la raison! C'est commencer par la fin, c'est vouloir faire l'instrument de l'ouvrage<sup>72</sup> ».

Le raisonnement n'a pas davantage prise sur le jeune peuple que sur le jeune Émile, et c'est pourquoi il faut les persuader, donc les tromper tous deux. De même que le législateur doit persuader, de même il ne suffit pas de convaincre Émile que ce qu'on veut lui apprendre lui est utile ; il faut l'en persuader : « Il est aisé de convaincre un enfant que ce qu'on lui veut enseigner est utile ; mais ce n'est rien de le convaincre, si on ne sait le persuader<sup>73</sup> ». Cependant, Émile et le peuple diffèrent. Pour persuader Émile, son précepteur, au livre III, le place dans certaines circonstances qui lui feront ressentir un besoin : on ne peut évidemment pas agir de la même façon à l'égard d'un peuple tout entier. Pour persuader le peuple en revanche, le législateur a recours à l'autorité de la religion : mais on ne peut agir ainsi à l'égard d'Émile, puisque Émile ne s'est encore fait aucune idée de Dieu<sup>74</sup>. Les Dieux du législateur ne sont ni plus ni moins une tromperie

---

<sup>71</sup> Rousseau, *Contrat social* II, 7, OC III, p. 383.

<sup>72</sup> Rousseau, *Émile* II, OC IV, p. 317.

<sup>73</sup> Rousseau, *Émile* III, OC IV, p. 453.

<sup>74</sup> Rousseau explique au livre IV combien il importe qu'Émile ne se soit pas fait cette idée : car cette idée serait nécessairement fausse. L'enfant se représenterait Dieu à la façon des hommes des « premiers âges » (*Émile* IV, OC IV, p. 552.), idolâtres ou anthropomorphites, qui ne concevaient Dieu que corporel. Il est remarquable que Rousseau écrive cela expressément contre l'erreur de Locke, qui « veut qu'on commence par l'étude des esprits, et qu'on passe ensuite à celle des corps » (*Émile* IV, OC IV, p. 551.) : il s'agit d'un pendant de l'erreur qui consiste à faire de la raison l'instrument de l'éducation, bouleversant par là l'ordre prescrit par notre développement naturel. Cette fausse conception de Dieu dont Rousseau ne veut pas qu'elle soit celle d'Émile est celle de la plupart d'entre nous, et en tout cas de « *tous les peuples* du monde, sans en excepter les juifs » (*Émile* IV, OC IV, p. 552 ; je souligne.). Ce passage doit être mis en relation avec celui du *Contrat social*, où d'ailleurs Rousseau s'appuie également sur l'exemple juif : si une fausse

que le joueur de gobelets du précepteur<sup>75</sup>. Le précepteur organise la mortification d'Émile par le bateleur à l'insu de son élève, et les reproches du bateleur à Émile et au précepteur ne sont que feints ; le législateur prétend parler au nom des Dieux, alors qu'il ne prend pour guide que son savoir. Mais dans les deux cas, le peuple et Émile ne se persuadent de rien qu'ils ne doivent continuer à penser exact en grandissant, quand leurs facultés intellectuelles mieux développées leur permettront d'en apercevoir les raisons. Le peuple et Émile, une fois éduqués, comprennent rationnellement la vérité de ce dont on les a persuadés auparavant, et on peut à cet égard parler avec Ghislain Waterlot d'un « mensonge sans imposture<sup>76</sup> ». Les lois mises dans la bouche des Dieux par le législateur n'en doivent pas moins être de bonnes lois, capables de former l'esprit social qui permettra aux hommes de comprendre leur valeur. Un peuple qui se serait vu persuader de mauvaises lois n'aurait pas subsisté aussi longtemps qu'a duré le peuple soumis à la loi mosaïque par exemple. Quand les lois auront formé l'esprit social, le corps politique pourra se passer du soutien de ces fausses religions. Or Rousseau dit alors très nettement que cette religion des premiers peuples, qui est aussi la religion des peuples à leur origine, est mauvaise en tant que « fondée sur l'erreur et le mensonge elle trompe les hommes<sup>77</sup> ». Il nous semble que l'on comprend mieux les raisons de ce nécessaire recours au mensonge que Rousseau pourtant condamne sans cesse, si on le rapporte à la situation de décalage entre un être et sa conscience de soi, auquel ce recours constitue une réponse. Le recours nécessaire au mensonge manifeste la présence, au sein de l'individu ou du peuple, d'un décalage qui le creuse de l'intérieur, entre sa conscience et son être. Il faut tromper le peuple et l'enfant lorsque, se méconnaissant eux-mêmes, ils ne sont pas encore capables de voir leur bien ; mais il faut alors les tromper de façon à les amener à une conscience adéquate d'eux-mêmes, qui signe l'âge de leur pleine maturité. Le législateur trompe le peuple pour l'amener à la conscience de son unité, de son *moi* commun, qui, à parler rigoureusement, ne préexiste pas à la conscience que le peuple en prend.

---

représentation de Dieu a été présente dans tous les peuples, c'est que pour se constituer comme tel, le peuple doit se laisser guider par un législateur, qui ne peut se voir investi d'une autorité suffisante qu'en se parant du prestige de tels Dieux : « Voilà ce qui força *de tout temps* les pères des nations de recourir à l'intervention du ciel et d'honorer les dieux de leur propre sagesse » (*Contrat social*, II, 7, OC III, p. 383 ; je souligne).

<sup>75</sup> Dans la seconde édition de l'*Émile*, Rousseau se moque de Formey qui n'a pas compris que le précepteur a réglé tous les agissements du joueur de gobelets, « que cette petite scène était arrangée, et que le bateleur était instruit du rôle qu'il avait à faire » ; OC IV, p. 437, variante a, restituée p. 1420.

<sup>76</sup> G. Waterlot, *Rousseau. Religion et politique*, Paris, PUF, 2004, p. 19-22.

<sup>77</sup> Rousseau, *Contrat social*, IV, 8, OC III, p. 465.

### Conclusion : le vrai problème de l'identité

La difficulté du concept rousseauiste de « moi commun » tient largement à ce qu'il s'inscrit dans une problématique de l'identité profondément différente de la problématique de l'identité personnelle héritée de Locke. C'est parce que Rousseau procède à une secondarisation du *problème* lockéen de l'« identité personnelle », qu'il procède, pour penser l'identité, comme nous l'avons vu en abordant la question de la jeunesse du peuple sur lequel le législateur doit agir, à une secondarisation de la mémoire, qui en délivrerait la solution<sup>78</sup>. Plutôt que de se demander de quoi l'individu a conscience (c'est le problème de l'unité de l'individu, dont la mémoire marque les bornes), il convient de se demander *comme quoi* il aura conscience de soi-même, ce qui engage le sens que l'individu confère à sa propre existence, la façon dont il l'interprète. Rousseau ne répond pas autrement que Locke au problème de l'identité ; il change la formulation de ce problème, dans un sens qui seul, nous semble-t-il, rend compte de ce qui est en jeu lorsque nous tâchons de nous identifier, de décliner notre identité, pour nous-mêmes ou pour autrui. Face à un acte, c'est une chose de se demander si l'individu a conscience de l'avoir commis (ce qui conditionne la possibilité, du point de vue de cet individu du moins, de le considérer comme son acte, l'unité de conscience constituant l'identité de la personne), et ce serait la question lockéenne ; c'en est une autre de se demander ce comme quoi l'individu devait avoir conscience de soi-même pour agir ou parler comme il l'a fait. Allons plus loin : c'est la prédominance depuis Locke de la problématique de l'identité personnelle qui contribue à rendre illisible le vrai problème de l'identité. La question de l'identité personnelle, visant à marquer les bornes d'un individu, occulte la façon dont il lui est possible de s'apparaître à soi-même autrement que comme individu, ce qui est la condition de possibilité de la conduite citoyenne dont la joie de Pédarète, le sacrifice de Regulus ou le suicide de Caton fournissent des exemples spectaculaires : non que la vie du citoyen ne soit que la succession de tels épisodes dramatiques, mais parce qu'ils ont le mérite d'écarter la possibilité de toute

---

<sup>78</sup> En réalité, c'est dès l'émergence de la conscience de soi en *Émile* que Rousseau minore le rôle de la mémoire. Il constate certes que « la mémoire étend le sentiment de l'identité sur tous les moments de son existence » (Rousseau, *Émile*, OC IV, p. 301), mais dans ce passage même, ce qui l'intéresse est de limiter le rôle de la mémoire à l'extension du moi, pour en référer plutôt la constitution à un autre principe, à savoir l'accroissement des forces. La mémoire ne fonde plus l'identité de l'individu, elle n'est plus que le phénomène qui manifeste cette identité – ainsi que le reformule André Charrak en commentant ce passage, « c'est ce changement [= le progrès des forces] qui marque essentiellement l'apparition de l'individu et donne occasion à la mémoire de l'exprimer » (*Émile*, Paris, GF, 2009, note 1 du livre II).

autre interprétation, et attestent la plasticité du moi tel qu'il s'apparaît. De tels actes ne peuvent s'expliquer que comme des actes accomplis *en citoyen*, c'est-à-dire par un individu qui a conscience de soi-même non comme d'un individu, mais comme d'un membre d'un plus grand tout qui seul le définit dans son identité, au même titre qu'il définit dans leur identité chacun de ses autres membres.

Ainsi, la fécondité politique du motif de la conscience de soi chez Rousseau tient à ce que cette conscience de soi n'est pas pensée sur un modèle statique, mais au contraire comme sujette à évolution. Dès qu'il commence à faire l'épreuve de ses forces, l'enfant a conscience de soi ; mais la question est alors : conscience de soi comme de quoi ? Cette conscience de soi n'est pas d'emblée tout ce qu'elle peut être, et ce qui intéresse l'*Émile*, ce sont ses métamorphoses. Or, si la formation de l'homme diffère, voire, à certains égards, s'oppose à celle du citoyen (c'est au moment où il dresse l'opposition la plus nette entre les deux que Rousseau, on l'a vu, produit l'exposé le plus satisfaisant de la constitution anthropologique du moi commun), il est frappant que l'apprentissage de la moralité par Émile présente de nettes affinités avec l'existence politique du citoyen. Le problème est le même dans les deux cas : comment l'individu apprendra-t-il à se situer au sein d'un tout plus grand dont il ne se constituera pas comme le centre ? C'est ce qu'on peut appeler le problème de la conscience de soi décentrée. C'est précisément parce que la formation politique du citoyen et la formation morale de l'homme sont en concurrence sur cette même question, qu'elles peuvent entrer en tension : ces formations consistent en deux généralisations de soi concurrentes, et de différentes amplitudes. Mais le principe reste néanmoins le même, et c'est ce qui explique l'intrication du problème politique et du problème moral dans les textes rousseauistes. C'est pourquoi ces citoyens vertueux que sont Caton, qui dans le *Discours sur l'économie politique* incarnait le citoyen accompli par opposition à l'homme accompli (en l'occurrence Socrate)<sup>79</sup>, et Regulus, qui au livre I de l'*Émile* servait d'exemple à Rousseau au moment de donner sa formulation la plus radicale à l'opposition de l'homme et du citoyen<sup>80</sup>, peuvent, au moment de parachever l'éducation de l'homme, être mobilisés à titre d'exemples dans la *Profession de foi du Vicaire savoyard* pour illustrer la réalité de la vertu<sup>81</sup>. L'exemple de la conduite citoyenne est suffisant pour attester l'impossibilité de réduire l'homme à son existence matérielle, à son existence comme individu physique

---

<sup>79</sup> Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, OC III, p. 255.

<sup>80</sup> Rousseau, *Émile* I, OC IV, p. 249.

<sup>81</sup> Rousseau, *Émile* IV, OC IV, p. 596 pour l'exemple de Caton et p. 599 pour l'exemple de Regulus.



indépendant : à l' « existence physique indépendante », il faut ajouter l' « existence partielle et morale<sup>82</sup> ».

C'est pourquoi l'existence sociale est bien pour l'homme, chez Rousseau, une réalisation de soi, à condition qu'on en évite les dérives (sur lesquelles seules, trop souvent, l'accent est mis). Quand Rousseau écrit que l'existence sociale arrache l'individu au statut d' « animal stupide et borné » pour en faire un « homme<sup>83</sup> », ce n'est pas qu'une formule. C'est parce que le champ du politique s'enracine dans la possibilité d'un décentrement de la conscience de soi qu'il n'y a pas à proprement parler de société animale : jamais l'intérêt particulier n'y entre en tension avec l'intérêt général. On pourra trouver, pourquoi pas, des phénomènes de coopération animale, éventuellement des phénomènes même d'esclavage animal : on ne trouvera pas d'effet de tension entre une volonté particulière à l'individu (des passions) et l'exigence de son décentrement. L'existence sociale repose sur un décentrement de la conscience de soi : l'opération est de même nature que celle qui confère à l'amour de soi la figure de la conscience dans la *Profession de foi du Vicaire savoyard* (la conscience, en tant que faculté qui nous pousse à aimer le vrai bien, ce n'est que l'amour de soi en tant que j'ai conscience de moi-même comme d'un être moral, c'est-à-dire comme partie du grand tout dont Dieu est l'auteur), cette conscience dont Rousseau écrit : « sans toi, je ne sens rien en moi qui m'élève au-dessus des bêtes<sup>84</sup> ». La prise en compte des modifications de la conscience de soi, et par suite de cette figure de la conscience de soi décentrée, permet ainsi de déterminer la seule approche valable d'un point de vue rousseauiste sur la question de la différence anthropologique. L'un des problèmes qui fait de cette question de la différence anthropologique une question mal posée, c'est que l'on cherche vainement à produire un critère *déterminé* de cette différence. On voudrait pouvoir dire que la conscience de soi est ce qui sépare l'homme de l'animal. À cela, on pourra cependant toujours opposer des expériences qui attestent un certain degré de conscience de soi chez tel ou tel animal. Mais précisément, la conscience de soi non seulement est susceptible d'une variation quantitative, mais surtout donne lieu à de nettes ruptures qualitatives : le point n'est pas qu'on peut avoir plus ou moins conscience de soi, mais qu'on peut avoir conscience de soi *comme* de telle chose ou *comme* de telle autre. Or, si l'on peut accorder (et il semble évident que Rousseau l'accorderait certainement, aussi bien que Condillac – l'analogie

---

<sup>82</sup> Rousseau, *Contrat social* II, 7, OC III, p. 381.

<sup>83</sup> Rousseau, *Contrat social* I, 8, OC III, p. 364.

<sup>84</sup> Rousseau, *Émile* IV, OC IV, p. 601.

est pour l'affirmative, selon la formule de la *Profession de foi du Vicaire savoyard*) que tel animal peut avoir conscience de soi comme d'un individu déterminé par une certaine extension dans l'espace et dans le temps, donc comme d'un individu possédant une existence physique et indépendante, comme dit Rousseau, en revanche, rien n'autorise à attribuer à un animal la conscience de soi comme d'un être moral, c'est-à-dire comme partie d'un tout dont il ne se constitue pas comme le centre : c'est ce décentrement qui permet de saisir le tout dans sa consistance propre (et non comme une simple excroissance ou élargissement de l'individu), d'avoir « inspection sur le tout », de « joindre, pour ainsi dire, le sentiment de son existence commune à celui de son existence individuelle<sup>85</sup> ».

---

<sup>85</sup> Rousseau, *Émile* IV, OC IV, p. 582.