La structure de la formation des citoyens selon Rousseau

Watanabe, Takashi
Graduate School of Letters, Kyushu University

<https://doi.org/10.15017/1440765>

出版情報：哲学論文集. 39, pp.150-132, 2003-09-25. 九州大学哲学会
バージョン：
権利関係：

La structure de la formation des citoyens selon Rousseau

Takashi Watanabe

Introduction

Dans cette étude, on traite des deux opinions qui s'opposent sur les éléments composants et le processus de formation de la volonté générale chez Rousseau. Elles s'opposent à l'origine sur l'humanité fondamentale des hommes civilisés, et il en résulte de là des raisonnements contrastés au sujet de la formation de la volonté générale. Donc, il convient de chercher d'abord la cause de cet embrouillement, ensuite d'éclaircir ce qui soutient toutes les œuvres politiques de Rousseau dans ses fondements.

I . Les deux opinions sur la formation de la volonté générale

Si l'on considère comment la volonté générale peut être formée dans le *Contrat social*, il est question de la qualité des citoyens que Rousseau a imaginé comme participants à la formation de la volonté générale. Il semble qu'il y ait deux différents points de vue pour cela.

1. *Chaque citoyen peut réprimer son désir et choisir le jugement propre au bien public.*

Ici, le désir de l'intérêt particulier provenant de *l'amour propre*¹ est enlevé

du contenu de la volonté générale, les citoyens ne désirent que *l'intérêt commun* à partir duquel elle se réalise comme désir du bien personnel d'après celui de tous. En ce cas, chaque homme ne trouve l'intérêt particulier que dans celui de tous. Ils peuvent obéir à la volonté générale en maîtrisant l'amour propre, même s'ils préfèrent leurs propres intérêts à ceux d'autrui. Cela devient clair pour Rousseau qui exprime la volonté générale comme « un acte pur de l'entendement qui raisonne dans le silence des passions sur ce que l'homme peut exiger de son semblable, et sur ce que son semblable est en droit d'exiger de lui (*MS.Genève, OC, t.III, p.286*) ». Le désir de l'intérêt particulier, c'est-à-dire, l'acte de l'amour propre, est supprimé du contenu de la volonté générale; après quoi elle est discernée comme la volonté commune, générale et de l'ordre entier.

2. *Chaque citoyen considère toujours en priorité son propre intérêt et ne se conduit que selon cela.*

Dans ce cas, l'amour propre forme la volonté générale. Les citoyens se subordonnent à l'amour propre qui leur fait comparer l'un l'autre, et désirer leur bien et la préférence relative, alors il est impossible d'attendre d'eux de faire le bien en renonçant à leur propre intérêt. Ainsi on ne peut attendre d'eux que de conformer leur volonté particulière à la générale et c'est bien là la vertu du citoyen qu'on peut leur demander. Selon ce point de vue, il est possible de considérer que le *Contrat social* et d'autres œuvres politiques ont été écrits pour chercher la possibilité de gouverner la société formée par un tel peuple ². En effet, dans les *Considérations sur le gouvernement de Pologne* et le *Discours sur l'économie politique*, Rousseau cherche à gouverner la société en le conduisant à la conformité de la volonté particulière avec la générale, et par conséquent il est possible d'interpréter que Rousseau eût eu l'intention de gouverner par le complet contrôle et la manœuvre de l'amour propre. Il se conclut donc que Rousseau distingue nettement son traité de la formation de l'homme (de l'homme de vertu) comme développé dans l'*Émile* et celui de la formation des citoyens

La structure de la formation des citoyens selon Rousseau comme dans les œuvres politiques; le premier décrit l'image de l'homme idéal, le second la situation terrible de la société réelle et la difficulté de surmonter l'amour propre.

Le problème est ici que les deux opinions opposées l'une l'autre sur la qualité de l'homme peuvent affirmer la possibilité de la formation de la volonté générale. Les citoyens montrés dans la première vue cherchent l'intérêt commun en refusant l'amour propre, mais ceux de la seconde vue peuvent chercher l'intérêt commun en satisfaisant l'amour propre.

Dans cette étude, je veux donc exprimer la raison de cette différence en examinant surtout la seconde vue qui reconnaît la possibilité de former la volonté générale par l'amour propre, puis montrer que Rousseau pensait que le contrat social ne peut pas être conclu en fonction du contrôle et de la manœuvre de l'amour propre, qu'il est impossible de gouverner la société par ces moyens, qu'on est obligé de croire à la bonté du peuple qui la forme.

II . L'accord de l'intérêt privé avec l'intérêt commun

On doit tout d'abord déterminer les points communs et désaccords entre ces deux opinions selon l'intérêt.

Rousseau dit que l'amour de soi-même en tant que source des autres passions est doté naturellement à l'homme (cf. *Émile*, OC, t.IV, p.491). Il s'efforce avant tout de se conserver, donc, si nécessaire, il se protège même aux dépens des autres (cf. *Inégalité*, OC, t.III, p.126). Cela montre que l'homme se comporte selon son propre intérêt. Ainsi Rousseau émet franchement dans les *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, «on ne peut faire agir les hommes que par leur intérêt (*Pologne*, OC, t.III, p.1005)». A cet égard, il n'y a point de différence entre les deux opinions mentionnés plus haut.

Ensuite, Rousseau dit qu'il doit y avoir l'intérêt commun entre les citoyens

pour former la société selon le contrat social. «Si l'opposition des intérêts particuliers a rendu nécessaire l'établissement des sociétés, c'est l'accord de ces mêmes intérêts qui l'a rendu possible. C'est ce qu'il y a de commun dans ces différents intérêts qui forme le lien social, et s'il n'y avoit pas quelque point dans lequel tous les intérêts s'accordent, nulle société ne sauroit exister (CS, OC, t.III, p.368)». C'est dans le processus de la formation de l'intérêt commun que la différence des avis surgit entre les deux opinions.

Dans la première, l'intérêt d'une personne déterminée n'est pas plus favorisé que celui des autres quand tous les intérêts s'accordent. S'il y avait là une inégalité, il n'y aurait pas d'accord des intérêts. La volonté générale «perd sa rectitude naturelle lorsqu'elle tend à quelque objet individuel et déterminé (*ibid.*, p.373)».

Donc, quand Rousseau dit que «nul ne veut le bien public que quand il s'accorde avec le sien; aussi cet accord est-il l'objet du vrai politique qui cherche à rendre les peuples heureux et bons (*L. à Beaumont, OC, t.IV, p.937*)», on ne doit pas interpréter que Rousseau émet l'accord de l'intérêt privé avec l'intérêt commun. Il faut plutôt comprendre que tous les deux ne puissent concorder qu'à condition que l'article qui ne favorise que l'individu soit annulé et qu'il ne subsiste que les articles profitant pareillement à lui-même comme aux autres. Dans cette situation seule, chaque personne veut son propre bien et celui des autres, et on peut trouver «accord admirable de l'intérêt et de la justice (CS, OC, t.III, p.374)». A ce sujet, Cassirer dit «Face à la volonté en tant que volonté générale, l'arbitraire reste coi, il se dépouille de toute revendication propre face au droit de la totalité. Ce n'est pas seulement la recherche des avantages personnels qui doit cesser, mais aussi toute inclination subjective, toute valorisation du sentiment individuel»³. Derathé remarque que la volonté générale n'est ni le complexe des volontés particulières, ni le compromis entre elles, au contraire, elle est formée lorsque l'avis personnel qui est décidé sans égard de

La structure de la formation des citoyens selon Rousseau préjugé ou de préférence propre, obtient légitimement le consentement de tous les autres citoyens ⁴.

III . La préférence

Pour les raisons mentionnées plus haut, si l'on se met à la place de la première vue, il est possible que l'intérêt commun nécessaire pour former la volonté générale ne suffise pas à satisfaire l'amour propre de chaque individu. Mais que se passe-t-il si l'on se met à la place de la seconde, et *interprète* l'intérêt commun comme ce qui satisfait l'amour propre ? On dit que cette façon de penser est possible en se référant aux deux phrases dans le *Contrat social* ci-dessous.

(A) «la volonté particulière tend par sa nature aux préférences, et la volonté générale à l'égalité (CS, OC, t.III, p.368)».

(B) «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 ? Ce qui prouve que l'égalité de droit et la notion de justice qu'elle produit dérive de la préférence que chacun se donne et par conséquent de la nature de l'homme (*ibid.*, p.373)».

La préférence de (A) peut être comprise négativement comme la notion opposée à l'égalité et être interprétée comme synonyme de l'amour propre qui profite à soi seul et désire être supérieur à l'autre. S'il en est ainsi, *la préférence* de (B) serait aussi susceptible d'être comprise comme l'amour propre. Alors, de la phrase (B) il est possible d'interpréter enfin que l'amour propre qui profite à soi seul et désire être supérieur à l'autre produise les droits, l'égalité et le bien de tous. Donc si on reconnaît ici l'accord de la préférence et de l'amour propre, on pourrait dire que la volonté générale est produite par l'influence de l'amour

propre ⁵. En d'autres mots, voilà l'assertion que le but de Rousseau était de conformer la volonté particulière qui se fonde sur la préférence comme synonyme de l'amour propre à la volonté générale.

Mais s'il en est ainsi, il en résulte que l'accumulation des passions, ne voulant que l'intérêt particulier, en vient à vouloir le bien de tous, en se transformant mystérieusement pour engendrer le droit, l'égalité et la notion de justice. C'est-à-dire, la volonté générale est, pour ainsi dire, le moyen singulier qui réalise le bien public tandis qu'il satisfait l'amour propre de tous les citoyens en leur attribuant plus de bien que les autres. Mais cela est contraire à la véritable intention de Rousseau. Parce que «tout acte authentique de la volonté générale, oblige ou favorise également tous les citoyens (*ibid.*, p.374)», elle ne peut pas susciter l'état de favoriser plus l'un que l'autre. Ainsi, pour protéger la seconde vue du premier chapitre, il faut envisager un autre moyen de résoudre ce problème.

IV . L'honneur et le respect, l'amour de la patrie

(1) La satisfaction de l'amour propre par *l'honneur et le respect*

Selon les défenseurs de la seconde vue, cette difficulté de réaliser le bien public en satisfaisant l'amour propre de tous les citoyens se résout à modifier un peu le sens de l'amour propre. Par exemple, dans les *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, Rousseau utilise le système de récompense par l'honneur et le respect comme moyen de satisfaire l'amour propre, de former la volonté générale et de réaliser le bien public (cf. *Pologne*, chap.XI, OC, t.III). En dirigeant l'amour propre vers l'honneur et le respect, chaque individu agit dans le bien public pour les obtenir et se contenter. A cette occasion, sa conduite s'accorde avec la volonté générale qui «oblige ou favorise également tous les citoyens», il devient l'objet de l'honneur et du respect justement par ses actions

La structure de la formation des citoyens selon Rousseau vertueuses, et contente son amour propre. La récompense pour ses actions vertueuses, c'est «que le peuple le respectât toujours, et qu'il se respectât toujours, lui-même (*Pologne, OC, t.III, p.1007*)». Dans ce cas, il n'obtient aucun profit particulier, ni ne détruit l'égalité de droit et la notion de justice, excepté qu'il est favorisé plus que les autres par l'honneur et le respect, même s'il pouvait satisfaire son amour propre. La volonté générale donc peut être de réaliser l'accord des intérêts particuliers et du bien public malgré que certains citoyens reçoivent plus d'intérêt que les autres. L'amour propre ne veut ici que l'avantage abstrait comme l'honneur et le respect, il ne produit ni de mal comme l'inégalité de fortune ou de classe, ni de maux qui en dérivent. Chaque personne peut désirer et participer au bien public tout en étant motivé par l'amour propre en recherchant l'honneur et le respect.

Ce qu'on doit remarquer ici est que les actes honorables et respectables doivent être examinés et jugés impartialement sous les yeux du public, que nul ne peut les acquérir par des moyens injustes. Dans les *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, Rousseau affirme que la surveillance incessante du public est nécessaire pour empêcher les citoyens de frauder. «C'est de faire en sorte que (...) nul n'avance et ne parvienne que par la faveur publique, qu'aucun poste, aucun emploi ne soit rempli que par le vœu de la nation, et qu'enfin depuis le dernier noble, depuis même le dernier manant jusqu'au Roi, s'il est possible, tous dépendent tellement de l'estime publique, qu'on ne puisse rien faire, rien acquérir, parvenir à rien sans elle (*Pologne, OC, t.III, p.1019*)».

(2) La maîtrise de l'amour propre par l'amour de la patrie

Rousseau propose, en plus, de manœuvrer les esprits pour que leurs actions personnelles puissent en même temps être conformes à l'intérêt de l'État, en transformant l'amour propre en vertu sublime (cf. *Économie, OC, t.III, p.259*). Pour cela, il utilise l'amour de la patrie. D'abord, le législateur leur donne les lois et les coutumes qui les distinguent clairement des autres peuples, par lesquelles

il forme les mœurs particulières, renforce leur lien, et finalement forme l'amour de la patrie (cf. *Pologne, OC*, t.III, pp.956-8). En même temps, il tente de diriger leur amour propre vers l'émulation pour la prospérité de la patrie, en leur rappelant «l'histoire de leurs ancêtres, leurs malheurs, leurs vertus, leurs victoires (*ibid.*, p.958)». Ici leur amour propre se contente de la supériorité sur les autres États. A l'égard des enfants, on les fait s'identifier avec l'État en cultivant dans leurs cœurs l'amour de la patrie (cf. *ibid.*, chap.IV), on essaie de maîtriser leur amour propre qui ne veut que l'avantage personnel en les faisant aimer l'État comme eux-mêmes (cf. *Économie, OC*, t.III, p.259). Par ces moyens, l'amour propre comme passion mauvaise du peuple est dirigé vers le bien public et s'accorde avec la volonté générale.

De l'amour propre transformé comme tel ne provient pas le désir de se préférer aux dépens des autres. Le peuple renonce à l'intérêt privé et veut l'intérêt commun pour l'honneur et le respect, c'est-à-dire, il peut choisir le bien public en satisfaisant son amour propre sans y sacrifier les intérêts des autres. Ici, la volonté particulière s'accorde avec la volonté générale. Par ce moyen, l'amour propre est dirigé vers la vertu sublime, et on peut former les mauvais citoyens à désirer l'intérêt commun.

Il est remarquable que la volonté particulière comporte encore, en ce cas, l'amour propre qui veut la supériorité déterminée relativement. Selon Rousseau, l'homme a la bonté naturelle, mais la tentation de l'amour propre est telle que presque tout le monde ne peut s'empêcher de suivre sa passion au lieu d'écouter la voix de sa conscience. Ainsi, on interprète que c'est pour cela que Rousseau a tenté d'exposer le moyen spécifique qui conduit le peuple vers le bien public pendant qu'il suit son amour propre, sans y sacrifier les intérêts des autres.

Mais, par cette façon de penser, on ne peut arriver à la conclusion que le but de la volonté générale n'est que d'accorder l'intérêt commun avec l'intérêt particulier; il n'y a point de participation de la conscience ici. Le rapport à la

La structure de la formation des citoyens selon Rousseau conscience ne concerne que certains législateurs vertueux. C'est eux seuls qui peuvent écouter et juger ce que c'est que le bien et le mal. On ne peut pratiquer la vertu d'après l'amour propre et former la volonté générale qu'en suivant leur enseignement (cf. *CS*, liv.II, chap.VII, *OC*, t.III). Donc, à commencer par le *Contrat social*, tous les ouvrages de Rousseau concernant la formation des citoyens, proclament simplement le recours à l'intérêt particulier du peuple, ils ont un déroulement logique différent des autres qui proclament la bonté de l'homme et l'existence de la conscience.

V . Les questions

Il semble qu'il y ait quelques questions sur ce point de vue.

(1) La relation entre les yeux du public et la justice

D'abord, si l'on fait vouloir le bien public aux citoyens en utilisant l'amour propre qui désire l'honneur et le respect, il est question de savoir pourquoi veulent-ils le bien public délibérément par des moyens justes. Si l'amour propre veut ce qui les fait supérieurs aux autres par tous les moyen (cf. *Sciences*, *OC*, t.III, p.98), il ne serait pas étrange qu'ils veuillent l'honneur et le respect par des moyens injustes. Pour cela, Rousseau dit que de telles injustices peuvent être prévenues par les yeux du public (cf. *Pologne*, *OC*, t.III, p.1019). Mais tant qu'on partage la seconde vue, la raison pour laquelle on peut espérer la juste évaluation de la part du public, n'est pas claire. Il peut évaluer injustement la conduite vertueuse d'autrui, par exemple, par la jalousie ou l'envie, car le public est aussi le rassemblement des citoyens ballottés par l'amour propre. Ou s'il se fait «des brigues ou des association partielles au dépens de la grande (*CS*, *OC*, t.III, p.371)», pour donner la priorité à ses profits, il serait impossible d'estimer justement. Comment peut-on supposer que chaque personne peut juger individuellement et honnêtement sans faire ces associations particulières? On doit

fermer les yeux sur ces problèmes pour affirmer que les yeux du public peuvent conserver la justice.

Ensuite, selon la seconde vue, par la tendance à ne préférer que la conduite qui satisfait l'amour propre, on prend intensivement intérêt à celle qui mérite les éloges d'autrui, les honneurs ou le respect, en conséquence, l'acte vertueux qui n'implique ni éloge ni récompense sera tenu à distance. Mais Rousseau dit que «le vrai bien se fait avec peu d'éclat. C'est par une conduite uniforme et soutenue, par des vertus privées et domestiques, par tous les devoirs de son état bien remplis, par des actions enfin qui découlent de son caractère et de ses principes qu'un homme peut mériter de honneurs plustot que par quelques grands coups de théâtre qui trouvent déjà leur récompense dans l'admiration publique (*Pologne, OC, t.III, p.1026N*)», donc la valide explication pour ce bienfait peu apparent ne peut être tiré de la seconde vue.

Pour les raisons mentionnées plus haut, il semble difficile d'exclure l'injuste pour annuler l'inégalité de fortune ou de classe et maintenir l'égalité de droit et la notion de justice, en manœuvrant l'amour propre de chaque personne vers l'honneur et le respect. Il y a une fausse supposition à la base de la seconde vue; c'est que le peuple égoïste peut être juste. Même si leurs objets se modifiaient vers l'honneur et le respect, ils voudraient être supérieurs aux autres en les obtenant et frauderaient pour cela en feignant des contributions au bien public ⁶. On peut donc dire que le peuple égoïste n'a ni de capacité d'estimer justement la conduite d'autrui, ni de satisfaire son amour propre en gagnant justement l'honneur et le respect. Il n'y a aucun changement dans la situation où les vices se propagent par l'amour propre.

Cependant, les moyens proposés par la seconde vue ne peuvent qu'échouer dans la conclusion du contrat social. Pourquoi les hommes mauvais qui ne veulent que leurs propre intérêts pourraient-ils approuver le contrat social qui ne réalise que l'intérêt commun en renonçant au bien privé et la préférence relative?

La structure de la formation des citoyens selon Rousseau

Pourquoi acceptent-ils une pareille restriction malgré qu'aucune récompense comme l'honneur et l'estime soit décernée personnellement, de même que la liberté et l'égalité naturelle soient limitées à la liberté et l'égalité sociale, en concluant le contrat social ⁷ ?

Il faut renoncer à l'amour propre pour respecter la loi. Elle ne fonctionne pas justement sans la volonté de la respecter dans chaque personne. Rousseau dit dans l'*Émile*, «Otez la loi primitive des conventions et l'obligation qu'elle impose, tout est illusoire et vain dans la société humaine; qui ne tient que par son profit à sa promesse n'est guères plus lié que s'il n'eut rien promis, ou tout au plus il en sera du pouvoir de la violer comme de la bisque des joueurs qui ne tardent à s'en prévaloir que pour attendre le moment de s'en prévaloir avec plus d'avantage (*Émile*, OC, t.IV, p.334)». Cassirer dit sur ce point, «... si la volonté de légitimité fait défaut, les «lois fondamentales» contraignantes pour le souverain et intangibles, quelle que soit la prudence déployée lors de leur élaboration, seront impuissantes à interdire qu'il les interprétât dans un sens pour lui favorable et qu'il en manipulât à son gré l'application. (...) Face à un pouvoir usurpé — et tout pouvoir est usurpé qui ne repose pas sur la sujétion libre de tous à une loi universellement contraignante —, aucune limitation n'est suffisante, car elle pourra certes imposer quelques bornes à l'exercice de l'arbitraire, sans pourtant être en mesure d'abolir le *principe* de l'arbitraire ⁸».

(2) Le problème de l'amour de la patrie

Alors, peut-on annuler ces problèmes par l'amour de la patrie, parce qu'on dit qu'il fait concorder la volonté particulière avec la générale (cf. *Économie*, OC, t.III, p.254) ? N'est-ce pas elle qui incite le peuple aux actions vertueuses pour la patrie ? Dans l'*Économie politique*, Rousseau dit «il faut convenir que si l'on n'apprend point aux hommes à n'aimer rien, il n'est pas impossible de leur apprendre à aimer un objet plutôt qu'un autre, et ce qui est véritablement beau, plutôt que ce qui est difforme. Si, par exemple, on les exerce assez tôt à ne

jamais regarder leur individu que par ses relations avec le corps de l'État, et à n'apercevoir, pour ainsi dire, leur propre existence que comme une partie de la sienne, ils pourront parvenir enfin à s'identifier en quelque sorte avec ce plus grand tout, à se sentir membres de la patrie, à l'aimer de ce sentiment exquis que tout homme isolé n'a que pour soi-même, à élever perpétuellement leur âme à ce grand objet, et à transformer ainsi en une vertu sublime, cette disposition dangereuse d'où naissent tous nos vices. (*ibid.*, pp.259) ».

Ici, il a l'intention d'exprimer que le peuple aime la patrie qui lui est montrée comme l'objet véritablement beau, et à ce moment il s'identifie avec elle et l'aime comme lui-même. Cet amour est «un sentiment exquis que tout homme isolé n'a que pour soi-même », on peut l'interpréter comme l'amour propre, la fierté ou l'orgueil⁹. Le peuple superpose sa grande patrie à soi, l'aime comme soi, et se sent fier de sa grande et belle patrie.

Cet amour fait désirer à «cette disposition dangereuse d'où naissent tous nos vices » qui semble ici impliquer l'amour propre, la course pour contribuer à la patrie et la récompense comme l'honneur ou le respect pour cela. Il donne à l'amour propre qui ne veut qu'être supérieur aux autres par n'importe quel moyen, la vertu sublime comme but.

Cet amour propre n'aurait pas de raison de frauder, parce que la contribution à la patrie est donc la contribution à soi-même, et qu'il ne veut pas se trahir et s'abaisser.

Mais l'amour propre qui se dirige vers la contribution à la patrie, ne doit pas avoir la faculté de dessiner la forme de l'État tel qu'il peut être. Originellement, Rousseau ne lui admet comme qualité que le désir d'être supérieur aux autres (cf. *Inégalité*, OC, t.III, p.219 ou *Émile*, t.IV, p.493). S'il en est ainsi, il s'ensuit qu'il n'a pas la faculté de juger de ce qui est le meilleur pour l'État. Même si l'on peut apprendre les actes vertueux envers la patrie, l'amour propre n'est jamais utile quand on doit juger de soi-même dans une certaine situation.

La structure de la formation des citoyens selon Rousseau

Rousseau n'admet pas de telle faculté à l'amour propre.

Cette sorte d'amour comme celui de la patrie ne ferait pas d'action illicite qui abâtardit la patrie, mais on pourrait faire n'importe quoi si on la jugeait profitable à la patrie. Et puisqu'il manque le soin et l'attention pour les compatriotes dans l'image de l'État qui est identifié avec soi-même simplement sur la fierté ou la grandeur, l'amour de la patrie n'est que pour soi-même. C'est le nouvel amour propre qui se met en l'amour de la patrie, qui s'éloigne des notions du droit, de l'égalité, de la justice, et du bien de tous, par conséquent on peut perdre le sens de la commune conservation qui est la raison du contrat social. Le contrat social se situe comme «une forme d'association qui défend et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé (CS, OC, t.III, p.360) », mais cet amour de la patrie risque de renoncer au contrat social pour la patrie et d'aboutir au despotisme ou à la dictature. Par cette sorte d'amour de la patrie, on ne peut pas former la volonté générale qui exclut les articles qui favorisent quelqu'un seul.

Ensuite, au moment de l'établissement de la seconde vue, comme la fonction de la conscience a déjà été éliminée des citoyens qui sont ballottés par l'amour propre, il faut d'autre part la faculté de rendre possible le meilleur jugement pour l'État.

VI. La préférence comme conservation de soi-même et comme amour propre

Ainsi, il est impossible que le bien public soit produit à partir de l'amour propre. S'il en est ainsi, *la préférence* dans la phrase (B) citée plus haut : «l'égalité de droit et la notion de justice qu'elle produit dérive de *la préférence* que chacun se donne et par conséquent de la nature de l'homme», ne peut être *l'amour propre*. Mais plutôt il semble qu'elle a le sens du *désir de se conserver* si on prête attention à ce point que «l'égalité de droit et la notion de justice qu'elle

produit dérive de la préférence». En ce sens, il n'y a pas de contradiction parce qu'il est évident par la nature de l'homme que chaque individu veuille premièrement la conservation de soi, et parce qu'il n'est possible de se conserver que par la collaboration avec les autres. Aucun d'entre eux ne veut sacrifier les autres pour sa survie. Le désir de se conserver donne la priorité seulement à soi en cas de crise vitale. S'il n'y a point de tel danger, on se contente de vivre en communauté.

Il s'agit donc de considérer que ces mots, *préférence* et *amour propre*, signifient la même chose. Le mot *préférence* qui est employé dans les citations (A) et (B) ne signifie que *le désir de se préférer aux autres*, mais la *préférence* en (A) signifie, par le contexte, le désir de se préférer aux autres par l'amour propre, celle de (B) par la conservation de soi. Rousseau utilise cette même expression dans ces deux contextes différents. Cependant, ce mot n'est utilisé ni dans le sens de la conservation, ni dans le sens de l'amour propre. Il signifie rien d'autre que «se préférer aux autres».

VII. Les éléments de l'amour de la patrie

Pour les raisons mentionnées plus haut, il semble qu'il est question de la manière de placer l'amour de la patrie comme modification de l'amour propre et de conduire à la vertu par la récompense de l'honneur et du respect. D'abord, l'amour de la patrie n'est-il pas constitué seulement par l'amour propre qui fait s'identifier avec l'État ? Rousseau définit par exemple l'amour de la terre comme élément de celui de la patrie. Dans le *Projet de constitution pour la Corse*, il dit, «L'égalité, la simplicité de la vie rustique a pour ceux qui n'en connoissent point d'autre un attrait qui ne leur fait pas désirer d'en changer. De là le contentement de son état qui rend l'homme paisible, de là l'amour de la patrie qui l'attache à sa constitution (*Corse, OC*, t.III, p.905) », «Le meilleur

La structure de la formation des citoyens selon Rousseau

mobile d'un gouvernement est l'amour de la patrie, et cet amour se cultive avec les champs (*ibid.*, pp.940) ». L'amour de la patrie n'est ici pas saisi comme modification de l'amour propre, mais il apparaît comme l'amour de la terre qui est antérieur à celui de la patrie et constitue son origine. Rousseau dit en plus sur l'amour des concitoyens dans le *Discours sur l'économie politique*, «Ce n'est pas assez de dire aux citoyens soyez bons ; il faut leur apprendre à l'être, ... l'amour de la patrie est le plus efficace, car comme je l'ai déjà dit, tout homme est vertueux quand sa volonté particulière est conforme en tout à la volonté générale, et nous voulons volontiers ce que veulent les gens que nous aimons (*Économie, OC*, t.III, p.254) ». L'élément de l'amour de la patrie n'est plus ici l'amour propre, mais celui d'autrui. Rousseau continue encore : «Il faut en quelque manière borner et comprimer l'intérêt et la commisération pour lui donner de l'activité. Or comme ce penchant en nous ne peut être utile qu'à ceux avec qui nous avons à vivre, il est bon que l'humanité concentrée entre les concitoyens, prenne en eux une nouvelle force par l'habitude de se voir, et par l'intérêt commun qui les réunit (*ibid.*) ». Dans le cas présent, il semble qu'on peut regarder le mot *intérêt commun* comme la commune conservation qui est la conformité du désir de se conserver de chaque individu (ou l'amour de soi-même), et que la commisération équivaut à la pitié, il est donc possible qu'en tant que condition pour former l'amour de la patrie, on requière l'amour de soi-même et la pitié qui sont également les conditions pour former la conscience ; ce qui implique qu'il faut l'amour d'autrui aussi bien que l'intérêt commun entre ceux avec qui on doit vivre.

L'amour de la patrie est la modification de l'amour propre autant qu'il consiste en l'identification de l'État avec soi-même, mais il faut en tant que condition à l'amour de la patrie, l'amitié mutuelle qui forme l'État, et l'amour de la terre. Surtout, on peut considérer que l'amitié mutuelle dérive de la bonté essentielle de l'homme. S'il en est ainsi, il résulte de cela que Rousseau croit en

sa bonté, même dans le cas de la formation de l'amour de la patrie, et ne croit pas que le citoyen soit formé seulement en dirigeant l'amour propre de l'homme mauvais vers l'amour de la patrie.

Conclusion

Pour les raisons mentionnées plus haut, il semble qu'il y ait beaucoup de problèmes relatifs à la seconde vue qui admet la formation de la volonté générale entre le peuple qui fait du mal en se comportant selon son propre intérêt. L'amour de la patrie et l'encouragement de l'honneur et du respect sont certainement utiles comme moyens de diriger l'amour propre vers le bien public. Mais si l'on ne croyait pas en leur bonté réprimée par l'amour propre, ces moyens s'écarteraient de leur objet proprement dit et seraient finalement faussés par l'injustice habile alors même qu'ils seraient soigneusement élaborés.

Ensuite, en obtenant la confirmation du rôle de la bonté essentielle de l'homme dans la formation des citoyens, on ne doit pas distinguer la formation de l'homme dans l'*Émile* et celle des citoyens dans les œuvres politiques. L'homme vertueux dans l'*Émile* peut faire le bien en se dominant et écoutant la voix de la conscience, tandis que le citoyen dans les œuvres politiques peut l'écouter et faire le bien en maîtrisant l'effet excessif des passions par l'encouragement à l'amour de la patrie, et par le désir de l'honneur et du respect. Le maître vertueux apprend à maîtriser les passions et à avoir la volonté de bien dans l'*Émile*, Le système politique rédigé par le législateur forme les citoyens qui cherchent à maîtriser leurs passions et à avoir la volonté de bien dans les œuvres politiques. Tous les deux présupposent la bonté essentielle de l'homme et y croient, et Rousseau tente d'exprimer qu'aucun système politique ne pourrait être adéquat que si l'on y croit.

Cette façon de penser est encore valable pour critiquer rigoureusement les

La structure de la formation des citoyens selon Rousseau institutions politiques modernes parce qu'elle dévoile radicalement le vrai visage des hommes de la réalité qui, étouffant la voix de leur conscience, agissent en égoïste. Mais, cela implique qu'elle ne peut montrer que la perspective très pessimiste sur la validité réelle des institutions politiques. Surtout le fait que l'amitié mutuelle n'existe que sous la forme de l'amour de la patrie, et limite donc son efficacité dans l'intérieur de la communauté. Elle limite même aussi celle de la volonté générale, il en résulte que la possibilité de former la volonté générale, qui a des dimensions plus hautes dans les relations internationales, est perdue ¹⁰.

Si l'on veut montrer une prescription plus efficace que celle de Rousseau pour la situation politique moderne, il faut prendre des mesures qui gouvernent un monde égoïste ramifié largement à l'échelle internationale, sans espérer sa bonté. Mais, cela semble plus illusoire et optimiste que les solutions proposées par Rousseau qui l'espère. Comment pourrait-on renoncer à sa pensée, si nous, contemporains, ne pouvons pas encore trouver ce qui remplace la bonté de l'homme sur laquelle Rousseau a été obligé de compter suite à sa méditation complète sur *les hommes tels qu'ils sont* et *les lois telles qu'elles peuvent être* ?

Les sources des citations extraits des textes de Rousseau sont indiquées par les abréviations ci-dessous.

OC : *Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*, B. Gagnebin et M. Raymond, Bibliothèque de la Pléiade, 5 vol., Gallimard, 1956-1995.

Corse : *Projet de constitution pour la Corse*

CS : *Du contrat social, ou principe du droit politique*

Économie : *Discours sur l'économie politique*

Émile : *Émile, ou de l'éducation*

Inégalité : *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*

L. à Beaumont : *Lettre à Christophe Beaumont*

MS. Genève : *Du contrat social, ou essai sur la forme de la République* (1^{ère} version)

Pologne : Considérations sur le gouvernement de Pologne

Sciences : Discours sur les sciences et les arts

1) Rousseau distingue précisément l'amour propre de l'amour de soi-même. «Il ne faut pas confondre l'Amour propre et l'Amour de soi-même (...) L'Amour de soi-même est un sentiment naturel qui porte tout animal à veiller à sa propre conservation et qui, dirigé dans l'homme par la raison et modifié par la pitié, produit l'humanité et la vertu. L'Amour propre n'est qu'un sentiment relatif, factice et né dans la société, qui porte chaque individu à faire plus de cas de soi que de tout autre, qui inspire aux hommes tous les maux qu'ils se font mutuellement, et qui est la véritable source de l'honneur (*Inégalité, OC, t.III, p.219*) ».

2) Cf. Yûji SAKAKURA, *Rusô no kyônikushisô*, Tokyo, Kazamasyobô, 1998.

3) Ernst CASSIRER, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, traduit de l'allemand par Marc B. de Launay, Hachette, 1987, p.81.

4) Robert DERATHÉ, *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, 1970, pp.232.

5) Cf. Kinichi HIGUCHI, *Rusô no seijishisô*, Tokyo, Sekaishisôsha, 1978.

6) «le pire de tous les abus est de n'obéir en apparence aux lois que pour les enfreindre en effet avec sûreté. Bientôt les meilleures lois deviennent les plus funestes : il vaudrait mieux cent fois qu'elles n'existassent pas, (...) Dans une pareille situation l'on ajoute vainement édits sur édits, règlements sur règlements. Tout cela ne sert qu'à introduire d'autres abus sans corriger les premiers (*Économie, OC, t.III, p.253*) ».

7) «Ce que l'homme perd par le contrat social, c'est sa liberté naturelle et un droit illimité à tout ce qui le tente et qu'il peut atteindre ; ce qu'il gagne,

La structure de la formation des citoyens selon Rousseau c'est la liberté civile et la propriété de tout ce qu'il possède (CS, OC, t.III, p.364) ». «... au lieu de détruire l'égalité naturelle, le pacte fondamental substitue au contraire une égalité morale et légitime à ce que la nature avait pu mettre d'inégalité physique entre les hommes, et que, pouvant être inégaux en force ou en génie, ils deviennent tous égaux par convention et de droit (*ibid.*, p.367) ».

8) Ernst CASSIRER, *op. cit.*, pp.82.

9) Cf. Yûji SAKAKURA, *op. cit.*, p.227.

10) Cf. Takashi WATANABE, *La portée de la volonté générale chez Rousseau*, dans *Revue de philosophie française*, N°8, Société franco-japonaise de Philosophie, 2003.

(本学大学院博士課程・哲学)