

Zeitschrift: Bulletin de l'Association Jean-Jacques Rousseau
Herausgeber: Association Jean-Jacques Rousseau
Band: - (2000)
Heft: 55

Artikel: Le concept de volonté générale : ses clartés et ses obscurités
Autor: Goyard-Fabre, Simone
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-1080296>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 04.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

LE CONCEPT DE VOLONTÉ GÉNÉRALE: SES CLARTÉS ET SES OBSCURITÉS

Au cœur de la théorie politique de Rousseau, le concept de volonté générale est, malgré sa prime apparence, des plus difficiles. Pourtant, il a été peu étudié. En effet si, en amont, l'idée du contrat social et, en aval, la notion de souveraineté ont donné lieu à des recherches nombreuses et pénétrantes, peu d'analyses approfondies de la volonté générale ont été proposées par les commentateurs qui, le plus souvent, n'en abordent le concept que dans son rapport avec la genèse de l'état civil ou avec la structure organique des pouvoirs dans l'État. Certes, ces deux points de vue exégétiques sont tout à fait légitimes et, d'ailleurs, éclairants lorsque l'on s'attache à l'idée maîtresse du système politique que construit Rousseau: née du contrat social, la volonté générale, qui est la force vive de la souveraineté du peuple, s'affirme, dans l'État, comme le creuset de la loi, ouvrière de justice et de liberté. Seulement, lors même que la lumière qui émane de cette idée maîtresse a, par-delà la gloire de Rousseau, balisé le champ du droit politique et inscrit dans la philosophie de l'État un point de non-retour, cela ne suffit nullement à effacer les lourdes ambiguïtés du concept de volonté générale dont Rousseau a fait le critère de l'État¹.

En l'occurrence, il faut avouer que la facture exemplaire du *Contrat social* et les accents souvent pathétiques de «la philosophie du malheur» qu'exprime la succession des œuvres de Rousseau ont souvent occulté, au sein de son système politique, aussi bien la force que les équivoques de son concept nodal de la volonté générale. De surcroît, dans l'instant même où l'on pense l'avoir clarifié, en éclatent les indécisions, qui sont même parfois de franches apories. La difficulté est donc malaisée à surmonter. Cependant, une lecture fine du texte de Rousseau laisse apparaître que, dans l'État du contrat, l'énergie du concept de volonté générale tient à la fois à sa genèse, à sa nature intrinsèque et à sa vocation juridico-politique. Aussi bien nous placerons-nous successivement, afin d'ausculter cette idée, aux *trois points de vue*

¹ Il convient de rappeler – mais nous n'insisterons pas ici sur ce point qui a été étudié à plusieurs reprises – que Rousseau n'a inventé ni l'expression ni l'idée de «volonté générale», laquelle, même avant Diderot et Pufendorf, avait été utilisée, quoique, il est vrai, dans des contextes philosophiques sensiblement différents de celui dans lequel l'inscrit Rousseau. Cf. par exemple: C.W. Hendel, *Jean-Jacques Rousseau Moraliste*, Oxford, 1931, vol. 1; Bertrand de Jouvenel, «Essai sur la politique de Rousseau», Introduction à l'édition du *Contrat social*, Genève, 1947; Alberto Postigliola, «De Malebranche à Rousseau: les apories de la volonté générale et la revanche du 'raisonneur violent'», in *AJJR*, Genève, 39, 1980, p. 134 ss.; Patrick Riley, *The General Will before Rousseau*, Princeton, 1986.

généalogique, structurel et fonctionnel qui nous semblent être ceux-là mêmes d'où Rousseau scrute la volonté générale. Dans cette triple perspective, nous espérons parvenir à la nécessaire clarification conceptuelle de ce thème-clef du système de Rousseau. Cependant, nous nous apercevrons simultanément que, dans l'œuvre singulière et parfois énigmatique de l'auteur du *Contrat social*, l'idée de volonté générale demeure enfouie dans une pénombre épaisse en laquelle nous devons nous enfoncer afin de repérer quelques-unes des difficultés qui grèvent le sens de cette notion et entourent d'incertitude l'utilisation qui en a été faite par la doctrine politique.

I. La volonté générale saisie du point de vue généalogique

Adopter un point de vue généalogique ne doit point nous abuser. Il est clair que si, dans ses deux premiers *Discours*, Rousseau retrace la genèse du «progrès» qui, en dé-naturant l'homme, a produit sa déchéance, il n'accorde à ce moment qu'une valeur propédeutique: selon lui, l'histoire des faits ne saurait être que le chemin conduisant à la réflexion qui doit interroger l'essence de l'homme. Néanmoins, ce chemin n'est pas à négliger: pour saisir le sens qui s'attache à la philosophie théorique de Rousseau, il est indispensable de suivre d'abord, comme lui, cet itinéraire qui est le préalable nécessaire à sa méditation. C'est en effet dans son cours que se découvre la double postulation du système politique qu'il s'agit d'élaborer: Rousseau, comme Hobbes, et à la différence d'Aristote ou de Pufendorf, ne reconnaît pas d'existence naturelle à la société; il faut donc, en partant des individus qui vivent en l'état de nature, la construire comme une œuvre de l'art humain. Autrement dit, les deux postulats de l'*individualisme* et de l'*artificialisme* sous-tendent la généalogie de la volonté générale qui, selon Rousseau, est le caractère essentiel de la condition politique. S'ils permettent d'en expliquer la genèse, ils sont loin de constituer en eux-mêmes des axiomes clairs, exempts d'équivocité.

1. L'individualisme principiel et ses brumes

Faisant appel à l'hypothèse méthodologique de l'état de nature, Rousseau, dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité*², décrit d'abord avec complaisance, et non sans nostalgie, la condition initiale de l'homme qui ne connaît que lui et qui, mû par un amour de soi

² Nous nous référons, sauf indication expresse, à l'édition des *Œuvres complètes* de Rousseau dans la Bibliothèque de la Pléiade. La plupart des textes cités se trouvent au t. III. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Pléiade, p. 164.

immédiat, a pour unique souci celui de sa conservation. Sans histoire, sans institutions, sans «lumières», il n'a rapport qu'à lui-même. Démuni d'outils et de signes linguistiques, il est incapable de communication. Ainsi, l'individu de l'état de nature, enfermé dans son individualité, ignore les autres. Son indépendance est aussi son innocence: il ne hait personne, il n'aime rien, la relation sociale n'a pour lui aucun sens.

La postulation individualiste qui se lit dans le second *Discours* est sous-jacente à la généalogie socio-politique qu'expose Rousseau. Elle signifie que l'homme «naturel» ou «primitif», dans sa «parfaite indépendance», qui est aussi sa «liberté sans règle³», est incapable de prendre quelque distance que ce soit par rapport à lui-même.

En ce point qui paraît parfaitement clair, une incertitude doit néanmoins être levée afin que les lecteurs modernes que nous sommes ne se méprennent pas. Le paradigme individualiste auquel se réfère Rousseau n'implique pas, comme la subjectivité moderne, la logique d'émancipation qui détache l'homme d'un horizon cosmologique ou d'un horizon théologique: beaucoup plus simplement – du moins de prime abord – il signifie que l'homme des origines obéit et obéit seulement à lui-même. Pour autant, Rousseau n'assimile pas l'indépendance naturelle de l'individu à l'autonomie dont, bientôt, Kant fera le critère de l'humanisme (d'un humanisme d'ailleurs non individualiste). Dans la pensée de Rousseau, l'individualisme se limite à postuler la détermination propre et l'auto-suffisance dont chaque homme naturel est le lieu.

Mais la perspective généalogique que parcourt le regard de Rousseau révèle bientôt un point de rupture dans l'individualisme naturel. En effet, si l'homme de la nature n'écouterait que sa volonté particulière, il s'avérerait être une sorte de «brigand féroce⁴» qui serait «l'ennemi du genre humain». Celui-ci – dont, soit dit au passage, Rousseau, nonobstant sa postulation individualiste, admet subrepticement l'existence (peut-être influencé en cela par Diderot) – «périrait s'il ne changeait sa manière d'être». Rousseau l'explique clairement en faisant appel (cette fois sans nul doute influencé par Hobbes) à un second postulat: celui de l'artificialisme politique.

2. *Le postulat artificialiste et son ambiguïté*

Pour l'homme indépendant⁵, les forces de la nature, dit Rousseau, se révèlent moins protectrices qu'hostiles. Afin d'assurer sa survie,

³ *Manuscrit de Genève*, I, 2, p. 283.

⁴ *Ibid.*, I, 2, p. 289.

⁵ Cf. *ibid.*, I, 2, p. 283.

l'individu en appelle à «l'art» par lequel un processus d'association lui permet de résister à l'adversité et aux tensions conflictuelles que, dans la logique même de l'individualisme, elle ne manque pas d'engendrer. Alors, l'artificialisme, rompant la solitude naturelle des individus, prend le relais: par des conventions et des pactes qui impliquent non seulement le rapport à l'autre mais la reconnaissance de son altérité, l'homme, en s'unissant aux autres hommes, croit, dans la société qui s'installe, pouvoir défier les assauts de la nature. Recourant aux puissances de perfectibilité tapies, comme en secret, dans sa nature⁶, l'homme fabrique des outils, invente le langage, commence à forger des institutions... Et, comme les individus ont éprouvé «la misère de l'état qu'ils croyaient heureux⁷», ils se rapprochent et «l'art [vient] au secours de la nature⁸». Ainsi donc, dans la genèse conjecturale des sociétés telle que la dessine Rousseau, le passage de l'état de nature à l'état social et civil s'appuie sur un postulat artificialiste; d'emblée, il signifie que l'homme, par-delà sa naturalité, doit faire son humanité car il ne sera véritablement homme que parmi les hommes et avec eux.

La perspective est belle; elle est noble. Mais il serait imprudent de ne voir en elle qu'une reprise de la théorie de Hobbes, celle-ci fût-elle présente à la pensée de Rousseau. La condition naturelle des hommes n'est pas, selon Rousseau, la «guerre de tous contre tous» que fera cesser, comme le pense Hobbes, le constructivisme téléologique de la raison. Elle est plutôt l'état de détresse qui se laisse deviner dans l'appel que l'individu, confronté aux obstacles naturels qu'il ne peut franchir seul, lance à son *alter ego*: «Aidez-moi.» L'artificialisme qui, par un phénomène d'association, endigue l'indépendance naturelle, ne consiste pas en un calcul rationnel d'intérêts. Il a fondamentalement, comme le laisse entendre l'article *Économie politique*⁹, une portée *existentielle* dont rend compte la notion de volonté générale¹⁰.

La genèse conjecturale des sociétés politiques¹¹ résulte moins en effet selon Rousseau du constructivisme rationnel que du volontarisme:

⁶ Remarquons au passage que «la faculté de se perfectionner» caractérise, au dire de Rousseau, à la fois l'individu et l'espèce (*Second Discours*, p. 142) – ce qui ne va pas sans instiller un certain flottement dans l'argumentation de Rousseau.

⁷ *Manuscrit de Genève*, p. 288.

⁸ *Ibid.*, p. 289.

⁹ *Économie politique*, p. 245.

¹⁰ C'est pourquoi il est bon de rappeler aussi que Rousseau n'emprunte pas à Diderot son concept de volonté générale; il lui donne bel et bien une signification spécifique qui n'est pas celle du naturalisme que défend alors le maître d'œuvre de l'*Encyclopédie*.

¹¹ Bien que Rousseau ait affirmé dans le *Manuscrit de Genève* qu'il «n'y a point de société naturelle et générale entre les hommes» (p. 288), il faut exclure ici cette société, encore marquée de naturalité, qu'est la cellule familiale car elle n'est pas «générale».

elle s'enracine non pas dans un acte d'entendement accompli dans «le silence des passions», mais dans l'engagement volontaire et libre¹² qui est le *primum movens* du pacte: l'association civile est «l'acte du monde le plus volontaire¹³». Par cet acte, chacun devient et demeure¹⁴, de son propre gré, «partie indivisible du tout¹⁵». Disons de manière plus incisive que l'artificialisme présidant au pacte d'association est le doublet du volontarisme qui s'affirme, dès le principe, comme la clef du contrat social et de la condition civile des hommes. C'est dire que, au-delà des vicissitudes qu'a dû connaître l'association des individus au cours de l'évolution hypothétique du genre humain, le «pacte fondamental» nécessaire à l'érection des sociétés signifie que, volontairement, les hommes recommencent leur histoire. Autrement dit, en s'engageant librement pour conclure le contrat social, ils veulent et acceptent un nouveau destin.

Par l'engagement auquel elle préside, la volonté rendra alors possible «l'art perfectionné» qui permettra «la réparation des maux que l'art commencé fit à la nature»: elle sauvera les hommes. Il ne dépend donc que d'eux de supplanter les volontés particulières des individus indépendants de l'état de nature par la volonté générale d'un corps collectif qui sera le «moi commun» de la société civile.

Seulement, dans la pensée de Rousseau, rien n'est simple. La difficulté vient ici de ce que l'auteur du *Contrat social* abandonne le pas narratif et descriptif de «l'histoire hypothétique» dont le *Second Discours*¹⁶ a retracé le cours. Dans le raisonnement de Rousseau, le récit des modifications progressives de l'humanité laisse place à une démarche philosophique et réflexive en quête des «principes du droit politique¹⁷». Dorénavant, en dessinant l'épure de la transformation volontaire de l'homme par l'homme, Rousseau entend faire de la volonté générale que doit produire le contrat social un *modèle* inscrit dans le contexte *normatif* d'un *devoir-être*.

Ce n'est pas là la moindre difficulté de la pensée politique qu'expose le *Contrat social*. Aussi convient-il de soumettre la nature intrinsèque de la volonté générale au fin scalpel de l'analyse structurelle.

¹² *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 141-142; *Émile* (Pléiade, t. IV), p. 71-576.

¹³ *Contrat social*, IV, II, p. 440.

¹⁴ La volonté générale issue du pacte social est «la volonté constante de tous les membres de l'État», *Contrat social*, IV, II, p. 440.

¹⁵ *Contrat social*, I, VI, p. 361; le *Manuscrit de Genève* dit «partie inaliénable du tout», p. 290.

¹⁶ *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 127.

¹⁷ Tel est le sous-titre du *Contrat social*.

II. La volonté générale considérée du point de vue structurel

Abandonnant le point de vue généalogique pour le point de vue logique, Rousseau inscrit dans l'idée du pacte social compris désormais comme «schème» de la volonté générale¹⁸ la raison des structures immanentes qui la caractérisent fondamentalement. Mais, si le «schématisation» du contrat se résume en un trait fulgurant – «Chacun de nous met en commun sa personne et ses biens et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale¹⁹» – il apporte, avec d'éblouissantes clartés, des ombres redoutables qu'il est malaisé de dissiper.

Certes, il est établi clairement, dès le début du *Contrat social*, que «la première convention» à laquelle il faut toujours remonter est un contrat d'union – contrat unique d'ailleurs²⁰ –, et non un contrat de soumission. Nous ne reviendrons pas sur ce point que nous avons examiné ailleurs²¹.

Mais les difficultés du raisonnement de Rousseau ne sont pas levées pour autant. Il est aussi subtil que parfois spécieux. Aussi tenterons-nous d'abord d'élucider le rapport qu'il établit entre le *contrat social* et la volonté générale. Puis, afin de mettre en évidence les structures propres à la volonté générale, nous interrogerons la dialectique qu'elle entretient avec les volontés particulières afin de se différencier de la *volonté de tous*.

1. La volonté générale et le contrat social

Lorsque les forces naturelles font obstacle aux hommes, ceux-ci, explique Rousseau, n'ont d'autre moyen pour se conserver que de «former par agrégation une somme de forces qui puisse l'emporter sur la résistance» que leur oppose la nature²². En effet, l'homme ne peut pas créer de nouvelles forces; mais la sommation des forces individuelles formera une force capable «d'unir et diriger celles qui existent» et de «les faire agir de concert». Cette somme de forces résulte du concours que chacun voudra bien apporter pour l'ériger. Elle semble ainsi

¹⁸ C'est là ce que verra parfaitement Fichte dans *Le Fondement du droit naturel*, § 17.

¹⁹ *Contrat social*, I, VI, p. 361.

²⁰ *Ibid.*, III, XVI; Rousseau entend surtout se démarquer en cela des analyses de Pufendorf dans le *De jure naturæ et gentium*.

²¹ Nous renvoyons à nos deux ouvrages: *L'Interminable querelle du contrat social*, Presses de l'Université d'Ottawa, Collection Philosophica, 1981; *Philosophie politique: humanisme et modernité*, PUF, Collection Droit fondamental, 1987.

²² *Contrat social*, I, VI, p. 360.

s'enraciner, selon une logique simple, dans les volontés particulières et constituer, par leur agrégation, la volonté générale. En d'autres termes, il apparaît que la volonté générale est produite par l'acte fondamental du contrat en tant qu'il rassemble toutes les volontés particulières.

Toutefois, la logique de Rousseau n'obéissant pas à une démarche aussi simple, le rapport entre le contrat social et la volonté générale est à la fois fascinant et problématique.

«Il y a mille manières de rassembler les hommes, il n'y en a qu'une de les unir», déclare Rousseau dans le *Manuscrit de Genève*²³; et la version définitive du *Contrat social* souligne avec vigueur la différence entre une «agrégation» et une «association»²⁴. Un phénomène d'agrégation serait, en l'occurrence, l'addition, toute mécanique, des forces individuelles; si l'on s'exprime en termes de volonté, la résultante serait un «agrégat» de volontés singulières distinctes et séparées qui, en raison de leur nature, n'auraient rien de commun et qui, purement juxtaposées les unes aux autres, conserveraient leur singularité. Pour que naisse la volonté générale, ce n'est point une agrégation des individus mais leur association qui est nécessaire: celle-ci implique que les volontés particulières s'unissent en un corps collectif et un dont l'objectif est l'intérêt public et le bien commun. Cet objectif ne peut être atteint que si chaque associé s'aliène totalement, avec tous ses droits, à la communauté tout entière et n'ait, alors, «plus rien à réclamer»²⁵. Tel serait le «pacte fondamental» que Rousseau appelle le «contrat social».

N'entendons pas que, dans la volonté générale du «moi commun» qu'engendre ce «contrat», les volontés particulières sont sacrifiées, voire annihilées; dans l'acte fondateur de la société civile, il n'y a de la part des particuliers aucune renonciation; l'union contractuelle produit au contraire, dit Rousseau, un «échange avantageux»²⁶ de telle sorte que la volonté générale veut instaurer pour tous, en lieu et place de l'indépendance précaire qu'avaient les individus dans l'état de nature, une liberté et une sûreté que, dans l'égalité, la loi a charge de garantir.

L'analyse de Rousseau semble claire: «la suprême direction de la volonté générale» n'est pas l'effet d'une pluralité de volontés particulières enfoncées indéfectiblement dans leur particularité; elle coïncide avec leur union dans le «moi commun» d'un «corps moral et collectif» qui est la «personne publique» et une de l'État que fait naître le contrat. Pourtant, le raisonnement que conduit Rousseau est englué dans une grande imprécision juridique et il est philosophiquement aussi

²³ *Manuscrit de Genève*, I, V, p. 297.

²⁴ *Contrat social*, I, V, p. 359.

²⁵ *Ibid.*, I, VI, p. 360 et 361.

²⁶ *Ibid.*, II, IV, p. 375.

embarrassé qu'embarrassant: en effet, le concept du contrat social que l'on a souvent dit être la poutre maîtresse de la théorie politique de Rousseau est loin d'être une idée claire et distincte; et l'indécision à la fois juridique et philosophique dont il est grevé se répercute sur l'idée de la volonté générale.

Le «contrat social» est, sous la plume de Rousseau, bien peu contractuel et l'ambivalence qui entoure ce concept en rend la compréhension malaisée.

Ce «contrat», assurément, a de quoi fasciner: l'«art» du pacte d'union qui endigue l'indépendance anarchique des individus en leur condition naturelle répond, aime répéter Rousseau, au «projet le plus réfléchi» que l'homme ait jamais conçu en recourant à «la faculté de se perfectionner». Lorsque les individus décident librement de s'arracher à l'insécurité de l'état de nature, ils expriment par leur geste même la nécessité rationnelle sans laquelle périrait l'humanité et il y a en cela un comportement admirable: le «contrat» qu'ils scellent tacitement, loin de se manifester comme un fait historique ou proto-historique, se présente comme la définition causale-génétique de la vie «civilisée» (comme il y a en mathématique une définition causale-génétique du triangle ou de la sphère). Rousseau confère ainsi à son «contrat social» un statut philosophique remarquable: il est, si nous nous exprimons en termes kantien, dans un contexte critique que pressent Rousseau sans parvenir à le penser véritablement, une «Idée» ou un «besoin de la raison», c'est-à-dire la condition qui rend possible et pensable l'institution de la société civile.

Cependant, même si Rousseau souligne fortement que son interrogation, ne portant pas sur les origines empiriques de la société politique, soulève la question logique de son fondement et si, en cette problématique nettement définie, il fait du contrat social un acte constitutif qui a valeur d'Idée principielle, il ne réussit pas à lui conférer une parfaite clarté.

En faisant de la «première convention» un pur acte d'association, Rousseau condamne formellement le «pacte de soumission» qui pourrait être conclu entre les sujets et ceux qu'ils se choisissent pour chefs²⁷; un tel acte, en effet, n'est pas un contrat, dont la nature est de lier les hommes sans les assujettir. Cela est clair et juste. Mais la suite de l'argumentation proposée par Rousseau ne l'est guère. En effet, le «pacte fondamental» est «d'une nature particulière et propre à lui seul²⁸»: il n'est pas conclu *inter pares*, comme l'est un contrat

²⁷ *Manuscrit de Genève*, I, V, p. 302.

²⁸ *Émile*, livre V (Pléiade, t. IV), p. 841.

juridiquement entendu; il n'engage pas les uns envers les autres les individus qui y sont parties. Et, lorsque Rousseau écrit que le contrat social engage réciproquement «le public avec les particuliers», le caractère exceptionnel qu'il lui accorde ne laisse pas d'être insolite. La procédure du contrat social est franchement inhabituelle puisque l'une des parties contractantes – le public, c'est-à-dire le corps du peuple –, à l'instant du «contrat», n'existe pas encore: elle est justement en train de se constituer; le peuple n'est donc, en cet instant, que l'espérance ou la promesse – donc, une fiction – d'une personne morale juridiquement reconnaissable comme telle. Ainsi, le pacte tacite qui est souscrit entre les individus considérés *ut singuli* et le peuple en corps n'est pas, en la forme, un contrat: l'une des parties existe bien, mais sous une figure pluraliste dépourvue de personnalité autonome, et l'autre partie aura bien, à l'avenir, une personnalité juridique et morale, mais, à l'instant du pacte, elle n'existe pas encore puisqu'elle est créée par lui. Dans le contrat social que définit Rousseau et selon lequel «Chacun de nous met en commun sa volonté, ses biens, sa force et sa personne sous la direction de la volonté générale», se loge, juridiquement, un vice de forme qui, logiquement, recouvre une pétition de principe.

Faut-il ajouter de surcroît une autre difficulté? Rousseau déclare que le corps public en gestation – encore virtuel par conséquent lors de la conclusion du pacte – «contracte avec lui-même²⁹»; comprenons que le peuple comme corps souverain contracte avec les particuliers comme sujets; si bien que chacun est engagé sous un double rapport, «comme membre du souverain envers les particuliers, et comme membre de l'État envers le souverain³⁰». On peut donc aussi bien dire que chaque individu contracte avec lui-même puisque le peuple n'est formé que des individus, fussent-ils en train de devenir citoyens, qui le composent. Or, un contrat conclu avec soi-même n'ayant pas de place dans l'ordre juridique, il est d'avance réputé nul et non avenu.

Répliquerait-on en ce point que Rousseau n'est pas juriste et ne cherche pas à donner un caractère juridiquement défini à la volonté générale du corps public? On n'aurait évidemment pas tort. Il reste que Rousseau a formulé la problématique du contrat social en termes juridiques: «Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé...»; qu'il recherche, explicitement, les principes fondateurs et recteurs du droit politique et, qu'en cette quête, il a commencé par l'examen du «droit du plus fort» et réfuté le prétendu «droit d'esclavage». Or, même s'il est vrai qu'il privilégie moins, du point de vue juridique, la forme de

²⁹ *Ibid.*, V, p. 861.

³⁰ *Ibid.*, V, p. 840.

l'acte que, du point de vue philosophique, la nécessité du consentement des individus qu'il place à la source de la société civile, il faut bien admettre que la nature spécifique du «pacte fondamental» est difficile à cerner et que, à coup sûr, elle ne relève pas d'une stricte et rigoureuse procédure contractuelle. Ce caractère insolite est visible dans la formulation qu'emploie Rousseau; elle révèle une curieuse pétition de principe: selon le «contrat», chacun se place, dit-il, «sous la direction de la volonté générale», à la formation de laquelle, précisément, il est, par son engagement, en train de contribuer !

Dans la perspective contractualiste que trace Rousseau, l'émergence de la volonté générale a, il faut l'avouer, un caractère énigmatique: est-elle l'effet du contrat comme le laissaient croire «les clauses bien entendues» de cette «forme d'association» d'où naît la société civile, ou bien, afin de placer sous sa «suprême direction» tous les membres contractants qui constituent le corps moral et collectif de l'État, ne faut-il pas logiquement qu'elle lui préexiste? Et si, de surcroît, le contrat social est, selon Rousseau – qui insiste fortement sur ce point afin de se séparer de ses prédécesseurs – un contrat d'union et non pas un contrat de soumission, comment comprendre que chacun, à l'instant même du pacte, se place «sous la suprême direction» de la volonté générale, acceptant en cela de se soumettre à elle? Certes, Rousseau considère que chacun, s'unissant à tous, reste aussi libre qu'auparavant de sorte que la volonté générale étant aussi la sienne, il n'obéit en définitive qu'à lui-même. Cependant, on a du mal à saisir, alors qu'il ne dissèque pas les tenants et les aboutissants de l'idée innommée d'autonomie, les liens complexes et embrouillés qui nouent ensemble le contrat librement consenti et le commandement suprême de la volonté générale.

Les difficultés qui s'accumulent dans la notion du contrat social tel que l'entend Rousseau se répercutent donc directement sur son concept de la volonté générale. Les ambiguïtés en deviennent d'autant plus embarrassantes dans le discours de Rousseau que, lorsqu'il confronte les notions de «volonté générale» et de «volonté de tous», celles-ci s'enfoncent dans des paralogismes qui risquent de se révéler aporétiques.

2. *La volonté générale et la volonté de tous*

Dans le chapitre VI du premier livre du *Contrat social*, le vocabulaire de Rousseau est particulièrement éloquent. «Chacun, écrit-il, se donne *tout* entier à *tous*»; chaque membre devient partie indivisible du *tout*. La volonté générale exprime ainsi la prééminence du *tout social* sur la pluralité des individus qui en sont membres. Elle est elle-même *totalité*. Chacun ayant «mis en commun» sa personne et ses biens ne peut plus désormais éprouver sa personnalité que dans la

personne publique de la communauté dont il est devenu inséparable. Ayant consenti librement au contrat, il s'incline, librement aussi, sauf à se renier lui-même, devant la volonté générale de la communauté: il est incorporé à sa totalité. La dialectique qui se noue entre *individualité* et *totalité* est ici difficile à saisir parce qu'elle enserme, d'une part, un éclair de génie et, d'autre part, une étrange insuffisance de l'analyse.

D'une part, Rousseau résout à sa manière, dans le droit politique, le vieux problème métaphysique du Multiple et de l'Un: parce que le corps politique qu'engendre le contrat est le «tout» que forme l'union du peuple en corps, il importe de distinguer la «volonté générale» qui l'anime de la «volonté de tous³¹». Sur ce point, Rousseau est moins catégorique que ne l'ont prétendu certains commentateurs; il faut cependant le suivre en son propos. Dans le *Manuscrit de Genève*, il écrit que la volonté générale «est rarement celle de tous³²»; dans le *Contrat social*, il répète qu'«il y a souvent bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale³³». Dans l'abstraction de leur concept, elles se distinguent assurément comme les volontés particulières qui, même rassemblées par sommation, ne regardent qu'à leurs intérêts privés, et la volonté une de la personne publique qui ne regarde qu'à l'intérêt commun³⁴. Mais Rousseau est beaucoup plus subtil et, en ce point, apporte au droit politique un éclairage mathématique qui, à son époque, tient du génie. Les volontés particulières susceptibles de former une agrégation présentent entre elles, dit-il, des différences, c'est-à-dire des «plus» et des «moins»; or, lorsque ces volontés s'unissent, ces différences «s'entredétruisent», non point que, comme en une somme algébrique, elles s'annulent et s'équilibrent par un phénomène de compensation, mais elles se trouvent *intégrées* dans un ensemble qui les absorbe de telle sorte que, par cette intégration, «reste pour somme des différences la volonté générale». L'expression est inattendue et sibylline. Elle est inattendue parce que l'on inclinerait plutôt à penser que ce sont non pas les éléments différents mais les éléments similaires propres aux multiples volontés particulières qui, en se rapprochant et en s'unissant, forment la volonté générale commune et une. Donc, la logique courante et le bon sens semblent défiés. De surcroît, l'expression est sibylline et, partant, déroutante parce que, à l'évidence, Rousseau, qui semble recourir ici à l'instrument mathématique neuf fourni par le jeune calcul intégral, en manie malaisément le langage. Toutefois, là comme

³¹ *Contrat social*, II, III, p. 371.

³² *Manuscrit de Genève*, I, IV, p. 297.

³³ *Contrat social*, II, III, p. 371.

³⁴ *Ibid.*

en d'autres problèmes, Rousseau a une intuition profonde et novatrice: la volonté générale n'allie pas, même sur le plan du concept, l'abstraction à la généralité; elle se caractérise, en son idée même, non pas par l'éradication des différences entre les volontés individuelles que le contrat a quantitativement associées, mais par leur incorporation qualitative au tout. La volonté générale n'a pas la forme plate et fade d'un vouloir commun dépourvu de relief. Au contraire, elle enveloppe dans un large ensemble les particularités, fussent-elles négligeables, et les variantes, fussent-elles infinitésimales, des volontés individuelles. Autrement dit, la volonté générale englobe et enveloppe en un tout les «préférences» de chacun comme autant de différences singulières; elle exprime en une «intégrale» socio-politique leur totalisation et leur limite.

Ainsi, l'intuition mathématique qu'a Rousseau de l'intégration des différences expliquerait de manière lumineuse que, même si la volonté générale, en son principe, est faite de toutes les volontés particulières assemblées, elle est néanmoins, par une sorte d'idéalité mathématique, englobante et, comme telle, irréductible à la sommation des volontés de tous.

D'autre part cependant, les implications philosophiques de l'intuition innovante de Rousseau sont troublantes. Le raisonnement de Rousseau est le lieu où se noue, de diverses manières, la dialectique de l'individualité et de la totalité. Mais, à raison, sans doute, de l'insuffisance de l'analyse, il s'embourbe dans l'aporie.

Philosophiquement, il faut d'abord revenir sur la relation qui transforme l'individu solitaire vivant de manière anarchique dans l'état de nature en un citoyen qui, lié à ses semblables, est forcé, tout comme eux, d'obéir à la loi de l'État, identique pour tous. Rapportée à l'économie d'ensemble de la philosophie de Rousseau, cette thèse, souvent répétée et rendue familière, n'a, d'emblée, rien qui puisse surprendre. En effet, Rousseau, par son individualisme de principe, a postulé qu'il n'existe pas de société naturelle et que l'homme n'est pas un animal social; il est solitaire et libre d'agir à sa guise, sans qu'aucune contrainte pèse sur lui. Puis, le contrat social rompt la souveraineté de l'individu en l'associant à tous les autres dans une volonté commune et une. Cela semble clair, mais ne l'est pas.

Deux difficultés, ici, se superposent. En premier lieu, comment un individu qui, dans son indépendance, s'auto-détermine, peut-il, dès lors qu'il pactise avec tous les autres individus s'auto-déterminant eux aussi de manière discrétionnaire, se transformer, par ce rapport aux autres, en un sujet qu'oblige la loi générale? Le «miracle» du contrat consisterait à faire absorber par la volonté générale la souveraineté différentielle des

individus, désormais contraints d'obéir, non plus à eux-mêmes mais à la loi expression de la volonté générale. Or, Rousseau souligne – ce qui, en son analyse, n'est pas, comme nous l'avons vu, l'idée la moins difficile – que la volonté générale, loin d'impliquer l'effacement des différences individuelles pour ne conserver que des éléments communs à tous, résulte au contraire de «la somme des différences» et des inégalités entre les intérêts privés qui, auparavant, s'affrontaient. Par-delà la traduction mathématique que le calcul intégral permet de donner de cette opération, la réflexion philosophique se heurte ici au dilemme entre *différence* et *identité*. Ou bien la volonté générale est véritablement commune à tous et, corrélat de l'unanimité qu'exige le contrat, dessine pour tous, à travers le corpus des lois, un modèle de conduite identitaire dont la liberté statutaire des citoyens sera, dans l'égalité, l'effet le plus patent; la loi étant la même pour tous, les différences seront résorbées et effacées. Ou bien la volonté générale intègre en elle les différences individuelles et celles-ci, se répercutant dans la loi, cette dernière n'aura qu'une généralité aléatoire. Faut-il ajouter que ce dilemme est hanté, chez Rousseau, par le tourment de l'égalité: si la volonté générale veut, dès son acte constitutif, la stricte égalité de tous les contractants et, en sa finalité, l'égalité de droit des citoyens, elle ne peut pas, à raison de sa règle de génération et, en conséquence, de sa nature immanente, faire de l'égalité une valeur fondamentale: dans son essence propre, elle laisse place à des différences qui, même infinitésimales, sont bel et bien des inégalités. La volonté générale ne saurait donc, en tout état de cause, que tendre de manière asymptotique vers l'égalité. – En second lieu, même si nous admettons que Rousseau cherche, à l'image du calcul intégral, l'expression de la volonté générale, il reste à expliquer la transmutation des rapports de forces qui existent entre les individus en une volonté collective une, homogène et souveraine. En stricte logique, l'association d'individus indépendants et hétérogènes, s'effectuât-elle par leur intégration dans un ensemble qui les enveloppe, ne peut produire un tout un et homogène. D'un individu à un autre individu, il y a discontinuité; or, le tout qu'au dire de Rousseau constitue la volonté générale doit être, en sa plénitude, une unité sans faille et sans discontinuité. Une pluralité d'individus ne faisant pas une unité sociale – «Avec de la sciure, dit Bergson, on ne fait pas un arbre» –, il existe entre les individus qui contractent et la volonté générale qu'ils promeuvent une différence de nature et de valeur dont il faudrait rendre compte. Sans doute Rousseau a-t-il entrevu la difficulté; et, pour la surmonter, il mêle de manière étrange, sans apparemment y prendre garde, les métaphores mécaniciste et organiciste. Dès lors, le passage de l'individualisme primordial à la globalité (on dirait aujourd'hui au holisme) qu'implique la volonté

générale risque fort d'être commandé par le paralogisme que commet Rousseau pour rendre conciliables les notions antithétiques d'individualité et de totalité.

Il est vrai que l'auteur du *Contrat social* est davantage préoccupé par les effets «prodigieux» que produit la volonté générale dans l'État du contrat que par les jeux dialectiques qui, dans le flou, s'opèrent en elle. Aussi examine-t-il la vocation juridico-politique qui lui est propre en se plaçant du point de vue fonctionnel.

III. La volonté générale examinée du point de vue fonctionnel

Le passage de l'état de nature à l'état civil, en engendrant la «personne publique» qui rassemble la totalité des «personnes privées», produit, explique Rousseau, des effets très remarquables qui ne sont autres que l'expression manifeste de la volonté générale. Celle-ci est, dans l'État du contrat, l'autorité souveraine du «corps politique» ou «République». Comme telle, elle «peut seule diriger les forces de l'État selon la fin de son institution qui est le bien commun³⁵». Rousseau expose donc une magistrale leçon de science politique en laquelle les idées de *souveraineté* et de *loi* atteignent, pour la doctrine à venir, un point de non-retour. À les scruter de près, on découvre néanmoins, dans le raisonnement que poursuit Rousseau pour défendre l'*ordre public*, de cruelles difficultés épistémologiques qui laissent pressentir les raisons pour lesquelles il redoutait l'échec de sa théorie.

1. La volonté générale et la souveraineté législatrice

Rousseau, de manière très classique, du moins depuis Bodin, considère que le principe de la vie politique est l'autorité souveraine. Et, à ses yeux, il ne fait aucun doute que la souveraineté n'est autre que «l'exercice de la volonté générale» qui appartient au corps du peuple. Il l'analyse donc.

L'autorité souveraine de la volonté générale est, dit-il, inaliénable. Nulle volonté en effet ne peut se transmettre et la direction de la force publique qu'a vocation et charge d'assumer la volonté générale ne peut être effective que de manière directe et immédiate, ce qui exclut toute représentation. Au cœur de la totalité étatique, un gouvernement représentatif constituerait, si l'on ose dire, une «totalité partielle» – ce qui, à l'évidence, est une contradiction dans les termes. Il est clair en tout cas qu'à travers lui, la volonté générale perdrait son inaliénabilité.

³⁵ *Contrat social*, II, I, p. 368.

En effet, celle-ci n'est soumise à aucune espèce d'engagement, même envers des «représentants» du peuple; «il est absurde, déclare Rousseau, qu'elle se donne des chaînes pour l'avenir³⁶». Si, d'aventure, pareille situation venait à exister, le peuple qui, par définition, est détenteur de la volonté générale, se donnerait un maître; une volonté particulière supplanterait la volonté générale. La situation serait antinomique car «pour avoir bien l'énoncé de la volonté générale, il faut qu'il n'y ait pas de société partielle dans l'État³⁷», donc, pas de factions, pas de brigues ni même de partis. La condition politique deviendrait de surcroît suicidaire: on assisterait à l'agonie du peuple, donc à l'auto-destruction de l'État. La volonté générale, comme toute volonté, est véritablement – et doit être – intransmissible.

Par le même raisonnement, il apparaît aussi que la volonté générale est indivisible: nous savons que, loin d'être un «agrégat» de volontés particulières, elle les «intègre» en une volonté «simple et une» dans son essence même. On ne peut la «démembrer»; on «ne peut la diviser sans la détruire³⁸». – «Il s'ensuit de ce qui précède, poursuit Rousseau, que la volonté générale est toujours droite» et, ne pouvant errer, «tend toujours à l'utilité publique³⁹».

C'est pourquoi, en raison de l'unanimité principielle qui l'a érigée, la volonté générale s'affirme comme la puissance législatrice de l'État, contribuant de la sorte à son omnipotence – omnipotence parfaitement légitime puisque, d'une part, elle plonge ses racines dans le corps du peuple et que, d'autre part, elle est œuvre de raison. «La volonté publique tire son plus grand poids de la raison qui l'a dictée⁴⁰». Socialité et rationalité vont de pair; la volonté générale est la raison publique. Aussi Rousseau insiste-t-il sur un point capital en sa théorie: l'action de l'État doit nécessairement passer par la voie médiatrice de la législation: le corps politique «agit par des lois et il ne saurait agir autrement⁴¹». Une condition s'impose cependant: il faut que les lois soient générales, *formaliter* (elles ne peuvent émaner que de la volonté générale) et *materialiter* («l'objet de la loi doit être aussi général que la volonté qui la dicte»). Les lois sont donc «le cerveau» et même «l'âme» du corps politique⁴²; elles lui donnent «le mouvement et la volonté⁴³».

³⁶ *Ibid.*, II, I, p. 369.

³⁷ *Ibid.*, II, III, p. 372.

³⁸ Cf. *Ibid.*, III, XV, p. 428 ss.

³⁹ *Ibid.*, II, III, p. 371.

⁴⁰ *Économie politique*, p. 249.

⁴¹ *Lettres écrites de la montagne*, VI^e lettre, Pléiade, t. III, p. 807.

⁴² *Manuscrit de Genève*, I, VII, p. 310.

⁴³ *Contrat social*, II, VI, p. 378.

Mais, précisément, nous voici au rouet: comment la loi peut-elle être tout ensemble expression de la volonté générale du peuple en corps⁴⁴ et donner à ce même corps politique la volonté dont il a sans cesse besoin?

Certes, Rousseau croit résoudre cette amphibologie par sa théorisation de la loi, laquelle demeurera célèbre et inspirera, jusqu'à l'infidélité, la passion admirative d'une descendance que Rousseau n'a pas appelée de ses vœux. Mais, dans cette théorie, la nature de la loi dans l'État, son ouvrage prodigieux et son espace spécifique dans le monde soulèvent de fort délicats problèmes à travers lesquels se reflètent les incertitudes du concept de volonté générale.

Assurément, la loi est pour Rousseau la consécration de la volonté générale. Celle-ci, par l'acte législatif, manifeste son caractère de «pouvoir absolu⁴⁵», lequel, toutefois, n'a rien d'un pouvoir sans bornes, arbitraire et tyrannique; elle doit en effet répondre à sa règle téléologique immanente, qui est de viser toujours à «l'utilité publique», sans privilégier ou défavoriser «un sujet plus qu'un autre». Si elle statuait «sur un homme ou sur un fait», elle perdrait l'essentielle rectitude qu'elle tient de sa généralité. Autrement dit, étant la déclaration publique de la volonté générale, elle doit véritablement répondre, à la différence de l'acte de magistrature qu'est le décret, au critère de généralité: «elle considère les sujets en corps et les actions par leurs genres ou leurs espèces, jamais un homme en particulier ni une action unique et individuelle». Donc, la loi, en tant qu'elle est l'expression de la volonté générale, doit aussi être générale «dans son objet ainsi que dans son essence», déclare Rousseau (qui a pourtant admis «des genres et des espèces» dans les actions humaines); et il ajoute, non sans sophisme, mais en une de ces formules bien frappées dont il a le secret: «elle doit partir de tous pour s'adresser à tous⁴⁶».

L'analyse est forte et percutante. Pourtant, Rousseau glisse subrepticement en elle un présupposé éminemment discutable: la volonté générale qui fait la loi ne saurait, sans contradiction, être mauvaise; elle est toujours, dit-il, la bonne volonté car le peuple «veut toujours son bien⁴⁷». Or, ne faut-il pas admettre que le peuple ne voit pas toujours le bien qu'il souhaite, qu'il est parfois trompé, voire corrompu, qu'il n'est

⁴⁴ L'expression est maintes fois répétée et, sur ce point, Rousseau n'a jamais varié: par exemple, *Economie politique*, p. 245; *Manuscrit de Genève*, I, VI et VII; II, IV, p. 326; *Contrat social*, I, VI, 379; *Fragments politiques*, IV, 4, Pléiade, t. III, p. 492; *Lettres écrites de la montagne*, VI^e lettre, p. 807-808; VII^e lettre, p. 816; *Émile*, livre V, Pléiade, t. IV, p. 842.

⁴⁵ *Contrat social*, II, IV, p. 372.

⁴⁶ *Ibid.*, II, IV, p. 374.

⁴⁷ *Ibid.*, II, III, p. 371.

pas assez éclairé, qu'en lui la raison vacille sous le poids des pressions ou des passions, qu'en un mot, le formalisme rationnel de la loi est maintes fois pris en défaut dans l'État? L'expression de la volonté générale comporte décidément de troublantes faiblesses.

Les «prodiges de la loi» capable de dicter aux hommes la justice et la liberté⁴⁸ sont, quant à eux, tout ensemble admirables et incertains. Rien, à coup sûr, n'est aussi beau que la mutation anthropologique par laquelle, le contrat ayant fait, d'un animal stupide et borné, un citoyen et un homme, l'instinct laisse place aux idées de liberté et de justice⁴⁹. Mais la pensée de Rousseau ne va pas, sur ce point, sans incertitude: s'il appartient à la loi civile qu'édicte la volonté générale souveraine d'établir parmi les hommes la justice et la liberté, c'est que la pensée de Rousseau porte en elle une tentation positiviste; pourtant, Rousseau prétend qu'il existe «un droit naturel proprement dit», antérieur à la raison, et «un droit naturel raisonné⁵⁰». Hésiterait-il à opter soit pour le juspositivisme soit pour le jurnaturalisme? On peut penser que non. Seulement, s'il travaille à l'éclatement des schèmes dualistiques de la théorie juridique, il ne parvient pas à dégager clairement la fonction dialectique qu'assume la volonté générale en garantissant les droits par les lois.

Considérant enfin l'espace qui est propre à la volonté générale, Rousseau demeure bien laconique. Il laisse entendre, certes, que la souveraineté législatrice de la volonté générale ne puise son énergie créatrice ni dans les déterminations nécessitantes d'une nature humaine immuable, ni dans la divine perfection d'une loi de nature universelle prise pour archétype; elle n'a d'autre horizon que l'espérance de liberté et de bonheur qui est au cœur de l'homme. La majesté de cette fin devenant impérativement le devoir de la République, il y a quelque chose de «sublime» dans la volonté générale chargée d'assumer ce que Kant et Fichte considéreront bientôt comme «la destination de l'homme». Mais alors, ne faudrait-il point des dieux, demande Rousseau lui-même, pour donner des lois aux hommes? À défaut de leurs transcendantes lumières, il revient au «grand législateur⁵¹» d'accomplir cette tâche. Or, cet «homme extraordinaire dans l'État», qui doit, par sa «grande âme», pallier les déficiences de la volonté générale du peuple, ne peut user que de persuasion, par quoi son entreprise n'a

⁴⁸ *Économie politique*, p. 248; *Manuscrit de Genève*, I, p. 310.

⁴⁹ Dans les *Lettres écrites de la montagne* (VIII^e lettre, p. 842), Rousseau dit que «la liberté sans la justice est une véritable contradiction».

⁵⁰ *Manuscrit de Genève*, II, IV, p. 329.

⁵¹ *Contrat social*, II, VII, p. 381.

guère de chances de succès. La «philosophie du malheur», insidieusement, incline Rousseau au pessimisme.

Les difficultés qui s'accumulent dans l'exercice de la volonté générale en mettent donc le concept en péril. Rousseau semble avoir conscience de l'aporie qui menace sa pensée. Il en cherche alors des justifications redondantes. C'est ainsi qu'il semble présenter la volonté générale comme le lieu où l'*ordre public* doit triompher de tout désordre.

2. *La volonté générale et l'ordre public*

Rousseau ne consacre aucun chapitre du *Contrat social* à l'examen de la dialectique qui se noue, dans l'exercice de la volonté générale, entre ordre et désordre. Mais l'insistance avec laquelle il examine la question de l'obéissance à la loi est l'indication du tourment profond qu'il éprouve à cet égard et qu'il ne parvient pourtant pas à surmonter.

Par sa fonctionnalité, la volonté générale permet, explique Rousseau avec constance, de substituer à la relation d'homme à homme le rapport du citoyen à la loi. On entend d'ordinaire en cela que, dans l'État du contrat, la liberté naturelle, qui est indépendance et auto-suffisance, est supplantée par la liberté civile, qui est obéissance aux règles du Tout socio-politique. Pour banale qu'elle soit devenue, cette idée est, à coup sûr, forte: elle énonce superbement la thèse des grands libéralismes politiques classiques selon laquelle l'homme est plus libre sous la loi que sans la loi ou, selon la belle formule de Spinoza, «plus libre dans la Cité où il vit selon le décret commun que dans la solitude où il n'obéit qu'à lui-même⁵²». Mais, dans la mesure où Rousseau entend ouvrir la carrière de la science politique, cette thèse aurait exigé qu'il la soumît au scalpel d'une analyse fine. Or les arguments qu'il superpose pour la faire entendre sont davantage des présuppositions que des démonstrations. Ne retenons ici que quelques exemples, qui nous paraissent significatifs.

Pour que la volonté générale soit, par la loi civile, dispensatrice de l'ordre public, il faut, laisse entendre Rousseau, qu'il y ait «plus» en elle que dans la sommation des volontés particulières qui se dispersent dans le désordre infra-social. Mais d'où provient ce «plus» qui est

⁵² Spinoza, *Ethique*, IV, proposition LXXIII. Bien entendu, cet argument est de ceux sur lesquels s'appuient étrangement les commentateurs de Rousseau qui voient en sa théorie les prémices de la «dictature jacobine» et même du «totalitarisme». Notre objectif n'est pas d'entrer ici dans la discussion de cette interprétation purement idéologique.

propre à la communauté socio-politique? Même lorsque Rousseau fait du «bien commun» la finalité de la société politique, il n'est pas parfaitement clair sur ce point: en effet, si le bien commun est la fin de la totalité politique, c'est qu'il est moins une catégorie constitutive qu'un principe régulateur. L'idée téléologique que se fait Rousseau du bien commun ne peut par conséquent que relever de la postulation individualiste de son système: en effet, selon lui, il n'y a de bien commun (ou d'intérêt général) que lorsque le bien (ou l'intérêt) de chacun est assuré dans l'État par la loi. En toute son argumentation, Rousseau superpose ainsi la logique et les valeurs de l'individualisme à la logique et aux valeurs du holisme. Ne s'interrogeant ni sur la possibilité ni sur la validité de la relation entre l'individualité et la communauté (ou entre le non-social et le social), il ne peut parvenir à construire leur compatibilité. Dans ce contexte, l'idée d'ordre public apparaît philosophiquement comme un épiphénomène, comme si la théorie du *Contrat social* n'avait pu mener à son terme l'analyse de ce concept.

La même déficience épistémologique grève la pensée de Rousseau lorsque, par-delà l'inéliminable dialectique entre égalité et inégalité, elle rencontre le problème de la règle majoritaire ou lorsqu'elle se heurte à la question de l'universalisation de la volonté générale.

Conformément à l'idéal de la volonté générale, l'égalité des citoyens apparaît à Rousseau comme l'une des conditions les plus importantes de l'ordre public: chacun se donnant tout entier dans le pacte d'où naît la volonté générale, «la condition est égale pour tous⁵³»; l'aliénation se faisant sans réserve, «l'union est aussi parfaite qu'elle peut l'être et nul associé n'a plus rien à réclamer⁵⁴». Toutes différences abolies, les citoyens sont placés sur un pied d'égalité. L'ordre public veut leur identité civique et l'État peut tout exiger des citoyens, y compris leur vie. À la vérité, sous ce schéma d'apparence simple, se cache mal une difficulté qu'entrevoit d'ailleurs Rousseau dans *Émile* lorsqu'il confesse: «Il y a dans l'état civil une égalité de droit chimérique et vaine parce que les moyens destinés à la maintenir servent eux-mêmes à la détruire⁵⁵.» Le malaise intellectuel qu'éprouve Rousseau est décelable aussi dans le *Contrat social*: «C'est précisément parce que la force des choses tend toujours à détruire l'égalité que la force de la législation doit toujours *tendre* à la maintenir⁵⁶» de sorte qu'elle demeure

⁵³ *Lettres écrites de la montagne*, IX^e lettre, p. 891.

⁵⁴ *Contrat social*, I, VI, p. 361.

⁵⁵ *Émile*, t. IV, p. 258.

⁵⁶ *Contrat social*, II, XII, p. 392. C'est nous qui soulignons.

asymptotique. Ni les individus ni même les citoyens ne sont des indiscernables. La question fondamentale est donc de savoir si la contradiction entre inégalité et égalité peut être surmontée. D'une certaine manière, l'émergence de la volonté générale apporte une réponse à cette question lorsque Rousseau écrit que «chacun se donnant à tous ne se donne à personne⁵⁷» et, qu'en conséquence, il n'y a ni supérieurs ni inférieurs, mais, entre les citoyens, une stricte réciprocité. Néanmoins, l'égalité civile n'est pas une égalité mathématique stricte et elle ne rend pas les citoyens indiscernables. Surtout, elle appartient à un contexte dont l'ambivalence est désespérante. D'une part, l'étude du gouvernement et de ses organes⁵⁸ montre que les interférences et les interactions de l'inégal et de l'égal sont inéliminables dans les structures politiques qui fonctionnent en faisant appel à des compétences plus ou moins hiérarchisées. D'autre part, Rousseau reconnaît que les inégalités rongent la substance même de la volonté générale et préludent à son destin de mort: n'est-ce pas pour cela que la démocratie ne conviendrait qu'à un peuple de dieux? L'aporie, alors, se révèle cruelle: l'inexorable dialectique de l'inégal et de l'égal empêche à tout jamais la volonté générale d'être de ce monde.

Cette invincible problématique conduit Rousseau à admettre que la volonté générale, en sa fonctionnalité, laisse place à la voix de la majorité. Certes, le problème n'est pas nouveau⁵⁹; mais il est difficile et Rousseau n'en résorbe pas la difficulté. Il a beau remarquer que si «le souverain, par cela seul qu'il est, est toujours tout ce qu'il doit être» tandis qu'«il n'en est pas ainsi des sujets envers le souverain⁶⁰» et, qu'en conséquence, c'est, dans la voix de la volonté générale, la majorité qui s'exprime, imposant sa loi à tous, donc à la minorité qui ne la veut ni ne l'approuve, il n'utilise en l'occurrence qu'un argument pragmatique, peu congruent avec la tonalité théorique de sa philosophie politique. Affirmer que «la voix du plus grand nombre oblige toujours tous les autres» et qu'elle «est une suite du contrat même⁶¹» est certainement considérer qu'elle œuvre à l'ordre public, mais ce n'est pas en fonder la légitimité. Et le problème reste entier de savoir comment l'unanimité requise par l'émergence de la volonté générale se transmute, lors de sa mise en œuvre, en majorité.

⁵⁷ *Ibid.*, I, VI, p. 361.

⁵⁸ *Ibid.*, III, I, p. 395 ss.

⁵⁹ Cf. Locke, *Traité du gouvernement civil*, § 97-99.

⁶⁰ *Contrat social*, I, VII, p. 363.

⁶¹ *Ibid.*, IV, II, p. 440-441.

La pénombre est d'autant plus épaisse en ce point que Rousseau, par un argument de même nature pragmatique, récuse le passage de la généralité de la volonté à son universalité. Rousseau, que le problème des institutions a toujours fasciné et tourmenté, sait bien, depuis le temps où, à Venise, il projetait ses *Institutions politiques*, que si, en toute logique, la volonté générale est enclose dans les limites de l'État, le droit politique doit, lui, passer les frontières. Mais, en la matière, son pessimisme est radical. En effet, la volonté générale est, dit-il, générale par rapport aux membres de la société civile; comme telle, elle est toujours particulière à un État. Dès lors, le raisonnement selon lequel le droit, sur la scène internationale, est un élargissement et une complexification du droit interne, lui paraît caduc et vain. Le cosmopolitisme qui caractériserait «la grande ville du monde⁶²» est une chimère à ses yeux. Répliquant à Diderot, il écarte l'idée que la volonté générale puisse appartenir à «l'espèce entière». L'universalisation de la volonté générale qui, par l'érection d'un pouvoir de législation et de contrainte, imposerait aux États une paix forcée, est donc absolument impossible. Partant, elle est insusceptible de faire cesser la situation agonique de la jungle internationale. Rousseau est péremptoire: «les corps politiques restent entre eux dans l'état de nature⁶³». Concevoir «la société générale d'après nos sociétés particulières⁶⁴» procède de l'illusion et l'idée de «citoyen du monde» est une contradiction dans les termes. Dans *Émile*, il est vrai, Rousseau évoque l'existence des «ligues et confédérations». Mais, selon lui, leur grande difficulté tient à la relation entre la puissance confédérale et la puissance souveraine des États-membres; et il se demande «jusqu'à quel point on peut étendre le droit de la confédération sans nuire à celui de la souveraineté⁶⁵». Aujourd'hui, à l'heure de «l'Europe», la question demeure posée... Devant les virtualités de belligérance qui pèsent sans cesse sur le monde, la désespérance politique et juridique de Rousseau est immense: chaque citoyen est et demeure «ennemi du genre humain». L'impossible universalisation de la volonté générale s'inscrit dans «l'archéologie du désespoir» qui envahit la théorie de Rousseau.

Il ne fait guère de doute que, dévoré par sa pensée complexe, Rousseau ait voulu que sa théorie politique pût obéir à une majestueuse

⁶² *Économie politique*, p. 245. La «grande ville du monde» serait une réplique de la *Civitas maxima* de Christian Wolff.

⁶³ *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 178.

⁶⁴ *Manuscrit de Genève*, I, II, p. 287.

⁶⁵ *Émile*, V, p. 848.

architectonique. Au perpétuel tourment qu'il éprouve devant des hommes qui, nés libres, sont partout dans les fers, il lance un défi en ciselant la silhouette de la société civile telle qu'elle aurait dû ou pu être si les êtres humains n'avaient si imprudemment cédé aux vertiges du «progrès». L'épure de l'État du contrat est belle; elle est célèbre; et l'on s'accorde à reconnaître qu'elle jalonne l'histoire des idées politiques d'une incomparable pierre blanche.

Mais la pensée souvent fiévreuse de Rousseau est sinueuse et compliquée. L'écriture de l'œuvre appelle des lectures répétées, d'une part, parce qu'elle laisse place, au fil des divers ouvrages, à une évolution qui provoque parfois des déplacements de sens et, d'autre part, parce qu'elle se cherche au milieu de difficultés qu'elle ne surmonte ni toujours ni totalement. La logique que l'on attendrait de la philosophie de Rousseau au siècle du rationalisme politique ne va pas sans défaillances et, en définitive, comme le remarque Jean Starobinski, «on peut faire dire beaucoup de choses à Rousseau⁶⁶». Aussi bien l'idée de volonté générale que nous avons entrepris d'examiner parce qu'elle est le cœur même de l'État du contrat reflète-t-elle, quelles qu'en soient les lignes de force éblouissantes, les affres intellectuelles qui portent les écritures successives de Rousseau et les enfoncent dans une indécision conceptuelle qui les rend problématiques jusqu'à l'ambiguïté.

Dans l'article *Économie politique*, Rousseau écrivait que la volonté générale est «le premier principe de l'économie publique» et «la règle fondamentale du gouvernement⁶⁷». Il n'a jamais varié sur ce point. Avec constance, il déchiffre dans la volonté générale le secret de l'unité socio-politique et, dans le dernier livre du *Contrat social*, il note avec une fermeté exemplaire que «la volonté générale est indestructible⁶⁸»: ce qui rompt l'unité sociale est pervers; et quand la volonté générale est muette, c'est que, le lien social étant rompu dans les cœurs, les institutions ont perdu leur âme et l'État est près de sa ruine. On comprend donc aisément que la volonté générale, par sa nature et sa fonction, rende compte des «avantages» que procurent aux hommes l'établissement et la pérennité de la société civile. Seulement, si la volonté générale possède bien l'extraordinaire force opératoire qui assure le passage de la pure liberté naturelle de l'individu à la pure souveraineté du peuple en corps, elle porte en son concept un paradoxe qui la rend énigmatique: par quelle alchimie la volonté, qui est ce qu'il y a de plus personnel – nul ne peut vouloir pour moi, ni moi pour les

⁶⁶ Jean Starobinski, «Du *Discours de l'inégalité* au *Contrat social*», in *Études sur le Contrat social*, Belles Lettres, 1964, p. 104.

⁶⁷ *Économie politique*, p. 247.

⁶⁸ *Contrat social*, IV, VIII, p. 437.

autres – peut-elle devenir une «volonté générale», donc, commune à tous? Au dire de Rousseau, le pacte social serait la clef de cette énigme ontologique.

Or comme, malgré sa séduction, le concept du contrat social n'est pas exempt de difficultés, celles-ci, dans le discours de Rousseau, se répercutent sur l'idée de volonté générale qui, par ses présupposés généalogiques, par sa nature intrinsèque et jusqu'en sa fonctionnalité, s'entoure d'incertitudes. Les clartés et les ombres se mêlent en une analyse qui est à la fois géniale et déficiente. Certes, c'est, de la part de Rousseau, un trait de génie de faire de la volonté générale souveraine l'instance juridique suprême grâce à laquelle peut s'effectuer en toute légitimité dans la société civile la mutation du fait au droit. Mais lors même que Rousseau recourt au jeune calcul intégral pour exprimer la nature exceptionnelle de la volonté commune et une qui anime l'État, il ne réussit pas à en conduire l'analyse à son terme. Il est embarrassé par la figure métaphorique, tantôt mécaniciste, tantôt organiciste, qu'il confère à la volonté générale et qui lui interdit d'en arracher le concept à sa gangue spéculative. Lors même qu'il voit en elle un pur être de raison et la reconnaît comme un «modèle» qui, sur le mode du devoir-être, appartient à un contexte normatif, il ne réussit pas, faute d'un outillage mental adéquat, à la soumettre par la réflexion à un tribunal critique. S'il avait su dépasser ce qui n'est encore chez lui qu'une intuition criticiste, il aurait pu montrer que l'idée de volonté générale ne prend sens et valeur que sur un horizon transcendantal, c'est-à-dire à une altitude telle que, s'affirmant comme une exigence de la raison juridique, elle est un principe régulateur – et non point constitutif – du droit politique. Mais, bien sûr, Rousseau n'est pas Kant et ne pouvait pas l'être... L'appel chargé d'espoir qu'il lance au «Législateur» a beau être une ultime tentative pour «mettre la loi au-dessus des hommes», le dogmatisme désespérant dans lequel patauge l'humanité n'est pas conjuré par cet «homme providentiel». Le problème de la volonté générale demeure, dans le droit politique, comparable à ce qu'est en géométrie la quadrature du cercle...

Malgré d'éblouissantes trouées de lumière, la philosophie de Rousseau, qui ne sait pas penser l'impensé transcendantal des catégories auxquelles elle recourt, porte en elle, comme la vie tourmentée de Jean-Jacques, la marque indélébile de l'inachèvement.

SIMONE GOYARD-FABRE
Université de Caen

