

# La place de la *volonté générale* dans la philosophie politique de Jean-Jacques Rousseau

SIMON PELLETIER, *Université Laval*

Le *Contrat Social*<sup>1</sup> est une œuvre difficile et énigmatique, dont les envolées passionnées ont tout aussi bien marqué l'histoire de la pensée que suscité de multiples interprétations divergentes, voire complètement contradictoires. Croyant avoir découvert la cause des vices et malheurs des hommes dans la manière dont leurs rapports sociaux et politiques se sont agencés au fil de l'histoire, Rousseau y entreprend de chercher si un certain type d'organisation civile pourrait réparer le tort de l'association en général<sup>2</sup>, et se révéler, pour les hommes qui y entreraient, un bien. En tentant de prendre les hommes tels qu'ils sont et les lois telles qu'elles peuvent être, le philosophe conclut que seule l'association qui rendrait en son sein souveraine la *volonté générale* serait susceptible de réconcilier droit et intérêt, justice et utilité. Rendre souveraine la volonté générale, permettre à celle-ci de *légiférer*, voilà ce que vise à produire le pacte social qui constitue la clef de voûte de son ouvrage, car seul le règne de la volonté générale constitue, pour une société, une règle d'administration où légitimité et sûreté se prennent la main pour enfin se confondre.

Or les explications de Rousseau au sujet de la nature et du statut de la volonté générale sont extrêmement évasives, incomplètes et tortueuses ; elles permettent d'en faire les lectures les plus contrastées. En 1965, par exemple, Hans Barth<sup>3</sup> écrivait voir dans la volonté générale un impératif moral transcendant et supérieur, une entité métaphysique qui serait l'incarnation de l'ardent sens de la justice de Rousseau. Une lecture plus récente, celle de Simone Goyard-Fabre, emprunte la terminologie kantienne pour nous enjoindre de la comprendre comme un « principe régulateur », dont la souveraineté, consacrée par le pacte social, serait une Idée de la raison exprimant un devoir-être politique, une norme pure, une règle valable « pour

tous les temps<sup>4</sup> ».

Bien qu'intéressantes, ces explications ont le désavantage de négliger les longues études d'ordre psychologique et anthropologique qui traversent toute l'œuvre de Rousseau, ainsi que les liens capitaux que celles-ci entretiennent avec ses idées politiques. Rousseau soutient en effet à de nombreuses reprises la cohérence générale de ses idées : il aurait composé toutes ses œuvres sur les mêmes principes, les mêmes manières de penser, les mêmes maximes<sup>5</sup>. Le *Contrat Social* pourrait et devrait donc être éclairé à la lumière du reste de ses écrits. De plus, ces explications ne rendent pas bien compte de l'impulsion qui semble avoir été à la base de l'écriture du *Contrat Social*, impulsion qui paraît avoir une visée bien pratique. Dans le *Manuscrit de Genève*, la première version du *Contrat Social*, Rousseau indique même qu'il veut donner « une méthode pour la formation des sociétés politiques<sup>6</sup> ».

Le présent article tentera de résoudre certaines difficultés entourant le concept de volonté générale. Pour ce faire, il suivra l'hypothèse selon laquelle la volonté générale constitue la solution à un vaste problème politique développé dans l'ensemble de l'œuvre de Rousseau, et particulièrement dans son *Discours sur l'inégalité*. J'y proposerai une interprétation du concept de volonté générale proche de celle d'Arthur M. Melzer<sup>7</sup>, qui voit en elle une construction artificielle destinée à satisfaire aux besoins pratiques des hommes, bien qu'elle doive s'en distinguer par un point crucial.

Dans un premier temps, nous explorerons en détail le *Discours sur l'inégalité* afin d'*isoler* ce qui est pertinent pour notre sujet, c'est-à-dire la pierre angulaire d'un problème politique auquel Rousseau aurait voulu remédier, et touchant l'ensemble des aspects de la vie humaine. Une telle plongée dans le *Second Discours* nous permettra de comprendre la *fonction* de la volonté générale. Revenant dans un deuxième temps au *Contrat Social*, nous étudierons plus en détail la volonté générale afin de comprendre sa nature et la manière dont elle remplit sa fonction.

### *De la contradiction sociale à la volonté générale*

La reconstruction philosophique de l'Histoire que Rousseau

présente dans le *Discours sur l'inégalité* présuppose une certaine vision de la psychologie humaine ; sans une compréhension adéquate de cet arrière-fond, de cette clé de lecture, c'est le problème politique et social lui-même qui doit rester pour nous nébuleux.

Réfléchissant sur les opérations les plus simples et les plus primitives de notre esprit, Rousseau découvre deux principes antérieurs à la raison<sup>8</sup>. L'un nous intéresse ardemment à notre propre conservation et à notre bien-être, il est cet amour de l'existence que nous avons. C'est la seule passion qui naisse vraiment avec l'homme; les autres ne sont que des modifications et des modulations de cette passion première<sup>9</sup>. Rousseau dira ainsi, dans un fragment, que « tout ce qui semble étendre ou affermir notre existence nous flatte, tout ce qui semble la détruire ou la resserrer nous afflige<sup>10</sup> ». Telle serait la source et l'origine de toutes nos passions. Ce principe premier en l'âme, ce premier amour, Rousseau le nomme *amour de soi*.

L'autre principe consiste en « une répugnance naturelle à voir périr ou souffrir tout être sensible, et *principalement nos semblables*<sup>11</sup> ». Il s'agit de la *pitié*, qui ne se déploie que lorsqu'on s'*identifie* intimement avec l'autre, lorsqu'on voit qu'il souffre de maux dont on pourrait aussi souffrir<sup>12</sup>. Voir en l'autre son *semblable* permet non seulement de ne pas lui vouloir inutilement du mal, mais encore de prendre pour lui un intérêt similaire à celui que nous avons pour nous-mêmes, de l'envelopper de l'amour que nous nous portons.

De la pitié découleraient toutes nos « vertus sociales », nos relations et nos liens basés sur l'affection et s'assistance mutuelle.

En effet, qu'est-ce que la Générosité, la Clémence, l'Humanité, sinon la Pitié appliquée aux faibles, aux coupables, ou à l'espèce humaine en général ? La Bienveillance et l'Amitié même sont, à bien le prendre, des productions d'une pitié constante, fixée sur un objet particulier : car désirer que quelqu'un ne souffre point, qu'est-ce autre chose, que de désirer qu'il soit heureux<sup>13</sup> ?

Cela suffit à faire de la pitié l'une des données centrales du problème politique. Une des tâches à laquelle Rousseau s'applique dans son *Discours sur l'inégalité* s'avère de déterminer de quelle manière l'enchaînement des événements de l'Histoire a modifié et

presque anéanti les conditions de déploiement de la pitié, et, par conséquent, de nos sentiments sociaux les plus sains. Cela revient à chercher ce qui, détruisant en l'homme cette tendance instinctive à voir en l'autre son semblable, érode ce qui le rend capable de se lier d'affection avec celui-ci.

L'analyse de Rousseau des opérations les plus primaires de notre esprit le conduit à soutenir que l'influence de l'amour de soi, conjuguée à celle de la pitié, devait inspirer aux hommes de l'état de nature leur comportement. Les voix de ces deux passions devaient constituer pour l'homme originel, encore un animal borné, une sorte d'instinct suivi aveuglement. Plus précisément, les passions primitives de l'homme devaient le porter à *faire son bien avec le moins de mal possible pour autrui*.

Rousseau voit la pitié modérer dans chaque individu l'amour de soi, et les dissuader de faire inutilement du mal à leurs semblables. « Tant qu'il ne résistera point à l'impulsion intérieure de la commisération », dit Rousseau, « il ne fera jamais du mal à un autre homme ni même à aucun être sensible, *excepté* dans le cas légitime où sa conservation se trouvant intéressée, il est obligé de se donner la préférence à lui-même<sup>14</sup> ». L'homme se détourne naturellement de faire du mal à son semblable non parce qu'il est un être qui pense, mais parce qu'il est un être qui *sent*. Mais précisément parce que la bonté naturelle repose sur un sentiment, elle est soumise à une exception importante. La pitié, comme toutes les autres passions, est issue de l'amour de soi, et celui-ci se resserre et revient dans ses premières bornes lorsque l'homme est placé dans une situation où son bien et sa conservation entrent en conflit avec ceux d'un autre.

Si Rousseau dit l'homme naturellement bon, c'est parce que l'état de nature tel qu'il le décrit dans son *Discours sur l'inégalité* est précisément celui où « la conservation de chacun s'avère la moins préjudiciable à celle d'autrui<sup>15</sup> ». Comme l'imagination et l'entendement de l'homme naturel ne pouvaient qu'y être fort bornés, ses désirs devaient se limiter à ce qui était nécessaire à la satisfaction de ses besoins physiques. Or ces besoins pouvaient très aisément être satisfaits par les forces propres de chacun. Les désirs, les besoins et les facultés de l'homme naturel étant tout à fait équilibrés, il devait

jouer, dans l'état de nature, d'une formidable *indépendance*. Le bien de l'un ne devait entrer en conflit avec celui de l'autre que rarement et sporadiquement, laissant à la pitié la possibilité de se déployer et de réguler ses actions.

En résumé, voir la pitié comme une passion issue de l'amour de soi implique de la comprendre comme intimement liée à la manière dont les intérêts se croisent ou non. Et découvrir que la condition originelle de l'homme en fut une d'indépendance n'est autre chose que de découvrir qu'il fut originellement bon<sup>16</sup>.

Mais l'homme civilisé est méchant, « une triste et continuelle expérience nous dispense de la preuve<sup>17</sup> ». Tout l'intérêt de la déconstruction psychologique opérée par Rousseau repose dans la découverte que notre méchanceté a une *origine*, une origine sociale et politique. Plus précisément, la méchanceté prend racine dans la *dépendance* mutuelle des hommes.

Tant que les hommes (...) ne s'appliquèrent qu'à des ouvrages qu'un seul pouvait faire, et qu'à des arts qui n'avaient pas besoin du concours de plusieurs mains, ils vécurent libres, sains, bons et heureux autant qu'ils pouvaient l'être par leur Nature, et continuèrent à jouer entre eux des douceurs d'un commerce *indépendant* : mais dès l'instant qu'un homme eut besoin du secours d'un autre; dès qu'on s'aperçut qu'il était utile à un seul d'avoir des provisions pour deux, l'égalité disparut, la propriété s'introduisit, le travail devint nécessaire, et les vastes forêts se changèrent en des campagnes riantes qu'il fallut arroser de la sueur des hommes, et dans lesquelles on vit bientôt l'esclavage et la misère germer et croître avec les moissons<sup>18</sup>.

La véritable Chute de l'humanité est l'instant où « un homme eut besoin du secours d'un autre », c'est-à-dire le moment où l'indépendance fut rompue pour faire place à la dépendance mutuelle. Ce bouleversement de la condition humaine est le fruit de la chaîne des conséquences et des effets qui suit l'invention de deux arts : l'agriculture et la métallurgie. « Pour le Poète, c'est l'or et l'argent, mais pour le Philosophe ce sont le fer et le blé qui ont civilisé les hommes, et perdu le genre humain<sup>19</sup> ». La pratique de ces deux arts engendre d'une part la spécialisation des tâches, tandis

que, de l'autre, elle donne naissance à la propriété, qui elle-même entraîne l'apparition de l'inégalité des conditions. Dès lors, une multitude de nouveaux besoins *assujettissent* les hommes les uns aux autres : « riche, il a besoin de leurs services, pauvre, il a besoin de leurs secours, et la médiocrité ne le met point en état de se passer d'eux<sup>20</sup> ». Pour veiller à son bien, l'homme doit sans cesse chercher à intéresser son semblable à son sort, alors même que celui-ci est aussi premièrement intéressé à son propre bien. C'est *ceci* précisément qui constitue, aux yeux de Rousseau, la source de nos malheurs et de notre méchanceté : dans les relations humaines, il n'y a en effet rien de pis que « de se voir à la discrétion de l'autre<sup>21</sup> ».

La thèse est surprenante. Elle détonne, voire s'oppose de manière radicale aux courants intellectuels contemporains de Rousseau. Les penseurs libéraux<sup>22</sup> regardaient comme des chefs-d'œuvre de politique tous les liens qui resserrent entre les hommes les nœuds de la société par l'intérêt personnel, ceux que génèrent par exemple les arts, les sciences, le commerce ou encore le luxe. Ils concevaient la dépendance étroite qui lie les hommes comme leur fournissant des besoins réciproques et des intérêts communs, de sorte que chacun d'eux soit obligé de concourir au bonheur des autres pour pouvoir faire le sien. La dépendance mutuelle permettait à leurs yeux de tirer la sociabilité de l'égoïsme même des hommes.

Rousseau reproche à ces écrivains de présenter ces idées sous un jour favorable et trompeur. Pour avancer ces thèses, il faut taire toutes les rivalités, les concurrences et les conflits que font naître le croisement des intérêts et l'exacerbation presque illimitée de désirs qui ne peuvent être satisfaits, pour ainsi dire, qu'en mettant les bras des autres au bout des siens<sup>23</sup>. En fait, Rousseau tient responsable la dépendance personnelle d'un changement radical dans la nature même de nos relations, un changement qu'il découvre à l'aide de ses idées sur notre psychologie. Rappelons-le, il conçoit nos liens sociaux les plus sains et les plus véritables, ceux de *l'affection mutuelle*, comme issus de la pitié. Leur existence est *conditionnelle à la sienne*. Or puisque la pitié est issue de l'amour de soi, son action dépend de la manière dont les intérêts se croisent ou non, entrent en conflit ou s'harmonisent. Et comme pour Rousseau la dépendance

personnelle génère infailliblement d'innombrables oppositions d'intérêts, il s'ensuit que les liens qui ont pour fondement la dépendance et ceux qui ont pour fondement l'affection mutuelle sont à ses yeux incompatibles, voire antagoniques. « On ne peut resserrer un de ces liens que l'autre ne se relâche d'autant<sup>24</sup> », dit-il en note de bas de page dans la préface de son *Narcisse*.

En d'autres mots, la dépendance personnelle rend l'existence d'une réelle sociabilité impossible. Les hommes qui lui sont soumis ne voient plus en l'autre leur *semblable*, ils voient en lui un rival ou un outil, et l'identification primitive qui rendait possible la pitié est par là rompue<sup>25</sup>. Les nouvelles relations que suscite la dépendance n'ont *aucune* dimension affective, elles ne sont régies que par un égoïsme pur. Quant au calcul rationnel de notre intérêt, il ne saurait engendrer une sociabilité vraie, et ce, parce qu'il n'y a point de profit si légitime qui ne soit surpassé par celui qu'on peut faire illégitimement<sup>26</sup>. Si l'on sait s'assurer de l'*impunité*, le tort fait au prochain est toujours plus lucratif qu'un commerce équitable où chacun est satisfait de ce qu'il obtient.

On comprendra mieux la raison pour laquelle Rousseau dénonce avec tant de vigueur la civilisation en soulignant le fait que, pour lui, l'invention de l'État n'est que l'extension de cette logique. Celui-ci, en effet, s'avère à ses yeux le résultat d'une gigantesque tromperie par lesquelles les riches s'assurèrent cette impunité, cet anneau de Gygès, en parvenant à faire croire à ceux dont ils avaient besoin, les pauvres, qu'ils *se rendraient* s'ils *les servaient*<sup>27</sup>. Plus précisément, en faisant miroiter dans l'établissement de l'État un bien apparent – défendre la vie, la liberté et les possessions de tous<sup>28</sup> – ceux-ci réussirent à employer en leur faveur les forces mêmes de ceux qui les menaçaient. Ce mot de « *justice* », qui enveloppe d'une aura dorée le pouvoir de pratiquement tous les dirigeants, ne serait ainsi qu'un leurre servant trop souvent à rendre apparemment légitime la plus odieuse exploitation. « *Decipimur specie recti* », écrit-il au tout début de son *Discours sur les sciences et les arts*, c'est-à-dire : « nous sommes abusés par l'apparence du bien<sup>29</sup> ».

De manière générale, on pourrait dire qu'une profonde *contradiction* caractérise la vie des hommes de la plupart<sup>30</sup> des

sociétés de l'Histoire, une contradiction à deux volets, car elle est à la fois sociale et personnelle, extérieure et intérieure. D'une part, plus le besoin rapproche les hommes, moins ils sont capables d'une sociabilité saine ; plus ils sont ennemis, moins ils peuvent se passer les uns des autres. Il émerge de cette contradiction injustices et oppression, discordes internes silencieuses ou violentes, qui métamorphosent l'État tôt ou tard en tyrannie. D'autre part, les hommes vivent dans une situation « où la raison de chaque particulier lui dicte des maximes directement contraires à celles que la raison publique prêche au corps de la société<sup>31</sup> », où leurs penchants les poussent dans une direction et leurs devoirs dans une autre, où la voix de nature en eux les incite à se préférer à tous les autres alors que celle des institutions exige d'eux qu'ils préfèrent le corps social entier à leur petite personne. Les sociétés fondées sur la contradiction de la dépendance personnelle produisent des hommes dont l'intériorité est partagée entre deux routes opposées. « Donnez [l'homme] tout entier à l'État ou laissez-le tout entier à lui-même, mais si vous partagez son cœur vous le déchirez<sup>32</sup> ».

La solution politique de Rousseau vise ainsi à régler, par de nouvelles associations, le vice interne de l'association en général, à trouver un certain agencement de nos relations qui empêcherait cette double contradiction engendrée par la dépendance personnelle d'apparaître. Plus précisément, elle consiste à faire naître des associations qui soient plus que des agrégats de parties distinctes et rivales, à *unir* réellement les hommes en faisant d'eux des êtres authentiquement sociaux, civils jusque dans leur nature, citoyens jusque dans leurs inclinations, des êtres *uns*, bons et heureux. Ainsi conçoit-il l'objet de la recherche de tout homme politique authentique<sup>33</sup>.

La tâche peut paraître d'une difficulté insurmontable, car, selon ses propres formulations, il faut, pour l'accomplir, enchaîner les volontés des hommes « de leur propre aveu », faire « qu'ils obéissent et que personne ne commande, qu'ils servent et n'aient point de maître<sup>34</sup> ». Il faut trouver « une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant



qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant<sup>35</sup> ». Bref, il faut substituer au règne de l'homme le règne de la *loi*<sup>36</sup>. Or Rousseau souligne qu'on ne peut proprement appeler *loi* qu'une déclaration publique et solennelle de la volonté générale<sup>37</sup>. Pour supprimer la contradiction de la dépendance personnelle, il faut donc rendre souveraine de l'association politique la volonté générale.

Supprimer la contradiction de la dépendance personnelle, tel paraît être le rôle, la *fonction* que Rousseau réserve à la volonté générale. C'est une fonction double, pour ainsi dire, parce que, rappelons-le, la contradiction de la dépendance personnelle a deux volets : elle génère d'une part troubles politiques, injustices et oppression, tandis que de l'autre elle divise l'âme humaine et est responsable de ses vices. Les grands problèmes auxquels ont essayé de répondre les philosophes politiques modernes (assurer la paix sociale et la sécurité de l'individu) comme ceux auxquels se sont attaqués les philosophes politiques anciens (produire le bonheur et l'excellence de l'âme) ne sont pas deux problèmes séparés, ils constituent selon Rousseau les deux faces d'une seule et même médaille. Aussi la souveraineté de la volonté générale est à ses yeux une solution globale, qui répond à la fois aux fins inférieures et aux fins supérieures de la politique, aux visées hobbesiennes et platoniciennes, à la santé du corps comme à celle de l'âme<sup>38</sup>.

### *Qu'est-ce que la volonté générale ?*

Les déclarations de Rousseau sur la volonté générale peuvent paraître étranges à tout lecteur qui connaît la manière dont il a précédemment caractérisé le cœur des hommes civilisés. Nous tâcherons de montrer qu'il ne tombe pourtant pas dans d'irrésolubles contradictions. « Toutes mes idées se tiennent », plaide-t-il, « mais je ne saurais les exposer toutes à la fois<sup>39</sup> ». Un certain effort de reconstitution s'avère donc nécessaire pour comprendre ses idées sur la volonté générale.

La manière dont Rousseau traite de la volonté générale a quelque chose d'une description sociologique. Dans son *Discours sur l'économie politique*, il demande à son lecteur d'examiner la dynamique que suivent les délibérations en général : « vous verrez

que la volonté générale est toujours pour le bien commun<sup>40</sup> ». De même, dans le *Contrat Social*, il affirme que « tant que plusieurs hommes réunis se considèrent comme un seul corps, ils n'ont qu'une seule volonté, qui se rapporte à la commune conservation, et au bien-être général<sup>41</sup> ». Rousseau décrit la volonté générale non comme un quelconque idéal, mais comme une réalité concrète. Il observe que les quelques associations qui fonctionnent, même celles qui réunissent les pires fripons, mêmes celles, aux vues particulières, qui se forment au détriment du corps politique dans son ensemble, prennent de manière plus ou moins confuse et tacite cette volonté générale pour maîtresse. C'est ainsi que « les brigands mêmes, qui sont les ennemis de la vertu dans la grande société, en adorent le simulacre dans leurs cavernes<sup>42</sup> ». Ainsi, bien que nous acceptions et faisons nôtre l'idée de Melzer<sup>43</sup> selon laquelle la volonté générale aurait pour fonction de satisfaire nos besoins pratiques les plus grands, cette seule remarque devrait nous empêcher de considérer comme lui la volonté générale comme un produit artificiel du pacte social. Ce que produit l'artifice du pacte social, c'est plutôt la *souveraineté* de cette volonté.

La volonté générale est un fruit de l'égoïsme humain. L'amour que nous nous portons nous intéresse naturellement à notre conservation et à notre bien-être ; par suite du même sentiment, nous aimons ce qui nous conserve, nous aimons « ce qui semble étendre ou affermir notre existence<sup>44</sup> ». La volonté, selon Rousseau, tend toujours au bien de l'être qui veut<sup>45</sup>. Lorsque les hommes se considèrent en corps, lorsqu'ils se voient comme partie d'un tout uni par un même intérêt, ils veulent *naturellement* que se concrétise cet intérêt qu'ils partagent<sup>46</sup>, ce qui ne signifie rien de plus qu'ils veulent *ensemble* que prospère le *corps* dont ils font partie.

On dit que cette volonté est *générale* non seulement parce qu'elle est partagée par tous les membres du corps, mais aussi parce qu'elle vise la réalisation d'un bien *commun*, parce qu'elle tend à « la conservation et au bien-être du tout et de chaque partie<sup>47</sup> ». Rousseau va même jusqu'à dire que la volonté générale est celle du corps social lui-même, la volonté de la personne morale formée par l'association. La volonté générale, dans son essence, est cette volonté qui part « de tous pour s'appliquer à tous<sup>48</sup> ».

Si la position de Rousseau peut sembler difficilement défendable, c'est parce qu'on le lit souvent avec la prémisse qu'un homme ne peut avoir qu'une seule volonté à la fois, tendue vers un seul objet. Or ce n'est pas ce que pense Rousseau. « En effet chaque individu peut comme homme avoir une volonté particulière dissemblable à la volonté générale qu'il a comme Citoyen<sup>49</sup> ». Nous voulons ce qui nous semble dans notre intérêt, et nous pouvons parfaitement avoir plusieurs intérêts distincts et contradictoires. Notre intérêt particulier peut nous parler tout autrement que l'intérêt commun. En d'autres mots, la multiplicité de nos intérêts crée la multiplicité de nos volontés, et lorsque nos différents intérêts se contredisent, nos différentes volontés le font aussi : « Chacun, détachant son intérêt de l'intérêt commun, voit bien qu'il ne peut l'en séparer tout à fait, mais sa part du mal public ne lui paraît rien auprès du bien exclusif qu'il prétend s'approprier. Ce bien particulier excepté, il veut le bien général pour son propre intérêt tout aussi fortement qu'aucun autre. Même en vendant son suffrage à prix d'argent il n'éteint pas en lui la volonté générale, il l'élude<sup>50</sup> ». Bien qu'elle soit naturellement la plus faible des volontés qui nous habitent, la volonté générale reste « la volonté constante de tous les membres de l'État<sup>51</sup> », et ce, parce que tous les membres de l'État ont un intérêt commun et permanent à en faire partie. Cet intérêt, nous l'avons dit, s'avère d'assurer, d'une part, leur vie, leurs biens et leur liberté, et, d'autre part, leur bonheur et leur bonté.

Comme le lien social ne saurait pour Rousseau se nouer qu'autour de l'intérêt commun, la volonté générale seule peut diriger les forces de l'État selon la fin de son institution<sup>52</sup>. L'art de l'habile politique consiste ainsi à rendre souveraine cette volonté générale, à assurer la domination de *cette* volonté sur les autres, voire à fondre les autres en elle. C'est ce que Rousseau entend produire par la formulation du pacte social, dont il synthétise de manière extrêmement condensée le contenu comme suit : « *Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout*<sup>53</sup> ». Étudions tout ce qu'implique cette formule.

Le pacte social se produit en vertu d'une aliénation *totale*

de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté. Il engendre un corps moral et collectif qui a son propre *moi*, qu'on nomme république, corps politique, cité, etc. C'est ce corps *entier* qui peut être appelé *État*, et lorsque celui-ci se prononce sur sa volonté, il exerce sa *souveraineté*. En effet, l'acte d'association renferme un engagement réciproque du public avec les particuliers : « chaque individu, contractant, pour ainsi dire, avec lui-même, se trouve engagé sous un double rapport; savoir, comme membre du Souverain envers les particuliers, et comme membre de l'État envers le Souverain<sup>54</sup> ». Le cœur du projet de Rousseau est d'accorder l'obéissance et la liberté; ces mots de « Souverain » et de « Sujet » sont pour lui des « corrélations identiques », ils se réunissent dans celui de « Citoyen ».

Chaque contractant s'engage à obéir aux décisions qu'il a prises de concert avec tous les autres à propos des règles devant diriger l'ensemble. Il est ainsi au plus haut point *citoyen*, et il n'obéit ainsi, en un sens, qu'à lui-même. Lorsqu'il obéit aux lois qu'ont érigées ses aïeux, avec l'aide, bien sûr, d'un sage « Législateur », il n'obéit techniquement encore qu'à un des registres de sa volonté, car il a le pouvoir de les abroger. Le pacte social inaugure par là l'existence d'une entité au plus haut point *autonome*, qui ne s'organise en fonction de rien d'antérieur, de supérieur ou de transcendant à sa volonté. Cette autonomie est synonyme de liberté, car la liberté s'avère « l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite<sup>55</sup> ».

Rien ne limite le pouvoir législatif du souverain. Rien, sauf la condition de possibilité de l'existence du souverain, ce qui rend possible l'union parfaite des parties, c'est-à-dire « l'aliénation totale de *chaque* associé avec tous ses droits à *toute* la communauté<sup>56</sup> ». Celle-ci ne signifie pas qu'il perd tout droit en entrant en communauté, mais plutôt qu'il accepte que ceux-ci soient entièrement déterminés<sup>57</sup> par un souverain composé de l'ensemble des citoyens, et dont les décisions touchent également chacun d'eux. L'aliénation suppose en fait une si grande égalité que dans cette institution, « chacun se soumet nécessairement aux conditions qu'il impose aux autres<sup>58</sup> ». On ne garde de droit sur son associé que celui que l'on cède sur soi-même. Autrement dit, l'aliénation qui engendre le pouvoir

souverain implique une si stricte égalité de convention et de droit pour chacun des contractants que les décisions de ce pouvoir ne peuvent toucher personne en particulier, elles obligent au contraire toute la communauté à la fois. Ce qui rend possible l'existence du souverain limite son pouvoir à n'embrasser que le corps entier de la nation<sup>59</sup>. Lorsque les citoyens réunis « *en corps* » constituent le souverain, ils reçoivent « *chaque membre comme partie indivisible du tout*<sup>60</sup> ». La volonté qui règne sous ces conditions est dès lors réellement *générale*, elle part « de tous pour s'appliquer à tous<sup>61</sup> ».

Cet artifice place l'homme sous le règne de la loi. « Quand tout le peuple statue sur tout le peuple il ne considère que lui-même, et s'il se forme alors un rapport, c'est de l'objet entier sous un point de vue à l'objet entier sous un autre point de vue, sans aucune division du tout. Alors la matière sur laquelle on statue est générale comme la volonté qui la statue. C'est cet acte que j'appelle une loi<sup>62</sup> ». La loi, d'une part, n'a jamais affaire à du *singulier*, à du particulier. Elle considère les actions par leur genre ou leur espèce, et s'applique uniformément à tout le corps de la nation. D'autre part, la loi n'a jamais non plus affaire à de *l'étranger*. Elle est l'instrument par lequel le tout s'autodétermine.

Nous avons précédemment vu que Rousseau plaçait de grands espoirs dans le règne de la loi. Il supprimerait la double contradiction de la vie en société, et répondrait aux fins inférieures et supérieures de la politique. S'il en est ainsi, c'est parce que la loi n'est possible qu'en vertu de cette aliénation qui, donnant chaque citoyen à la Patrie, « le garantit de toute dépendance personnelle<sup>63</sup> ». Le règne de la loi n'est plus le règne de l'homme, il ouvre une ère où chaque citoyen est dans une « parfaite indépendance de tous les autres, et dans une excessive dépendance de la *citée*<sup>64</sup> ».

Cette nouvelle dépendance possède des caractéristiques extraordinairement différentes de la dépendance personnelle. Obéir à un maître, c'est obéir à une volonté qui utilise *nos* propres forces pour *son* intérêt exclusif. Lorsqu'il nous juge, il juge ce qui n'est pas lui-même, ce qui lui est étranger, et n'est donc guidé par aucun vrai motif d'équité<sup>65</sup>. Tout autre est l'obéissance du citoyen à la communauté dont il fait *partie* intégrante :

Pourquoi la volonté générale est-elle toujours droite, et pourquoi tous veulent-ils 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 dérivent de la préférence que chacun se donne et par conséquent de la nature de l'homme<sup>66</sup>.

La grande confiance que Rousseau accorde à l'*infaillibilité morale* de la volonté générale est basée sur une hypothèse qui possède pour lui l'évidence des axiomes d'Euclide : chacun s'aime. L'égalité conventionnelle qu'entraîne l'aliénation place chacun dans la position où lorsqu'il doit légiférer, penser à tous les autres revient forcément à penser à lui-même. Égaux devant la loi, les citoyens sont *semblables* par leur condition. Cela réduit considérablement le champ des décisions que peut rationnellement prendre le souverain, et offre à chaque contractant une garantie solide pour sa sécurité : « un particulier ne saurait être lésé directement par le souverain qu'ils ne le soient tous, ce qui ne se peut, puisque ce serait vouloir se faire du mal à soi-même<sup>67</sup> ». Nul n'a donc intérêt à rendre la condition de citoyen onéreuse aux autres ; travailler pour autrui dans l'acte de légiférer, c'est simultanément travailler pour soi-même.

Lors de l'exercice de la souveraineté, chaque citoyen ne peut que voir dans le sort de tous les autres se jouer le sien, il s'approprie en secret le mot *chacun*, il *se* voit dans tous les autres. En cela, on pourrait voir dans le règne de la volonté générale une sorte de substitut légal de la *pitié*. Celle-ci nécessitait en effet, pour se déployer, que l'on s'identifie avec l'autre, que l'on se figure les maux dont il souffre comme pouvant aussi être les nôtres<sup>68</sup>. En proposant d'*identifier*<sup>69</sup> la règle du juge et celle de la partie en politique, Rousseau caresse le projet de rétablir la bonté de l'homme sur des fondements complètement différents<sup>70</sup>. Ces fondements lui paraissent *efficaces*, car ils canalisent les forces de notre passion la plus profonde ; en calquant le fonctionnement psychologique de ce qui produit nos comportements sociaux les plus sains, la pitié, l'artifice politique imaginé par Rousseau donne à la vertu et à l'amour des bonnes lois l'énergie de l'amour de soi.

### Conclusion

Au terme de cette analyse, il nous est à présent possible de dégager une interprétation satisfaisante du concept de volonté générale. La volonté générale procède chez Rousseau de l'amour que chacun se porte ; elle est l'une des multiples voix par lesquelles cet amour parle, et peut-être la seule qui, si l'on consentait à lui obéir, pourrait donner naissance à des rapports sociaux sains. La volonté générale, en effet, ne saurait vouloir que ce que tous veulent, ne saurait ordonner que ce que tous veulent bien s'imposer.

Les termes du pacte social imaginé par Rousseau cherchent à isoler et consolider sa voix pour donner à celle-ci une expression politique, ou, autrement dit, pour que les lois de l'État puissent être écrites sous sa dictée. En *forçant* la nature, *l'égalité artificielle* instaurée par le pacte social permettrait de trouver dans la liberté, c'est-à-dire dans l'autonomie politique, le moyen de pousser l'amour de soi de chaque contractant à se généraliser et à embrasser l'ensemble du corps social, car elle place le citoyen qui exerce son pouvoir législatif dans une situation où il est contraint de lier le sort de chacun au sien. Le mécanisme de la pitié naturelle est ainsi reproduit dans un contexte radicalement antinaturel.

La souveraineté de la volonté générale fait donc office, dans la philosophie de Rousseau, de substitut artificiel à l'action de la pitié naturelle, et permet de fonder sur un sentiment *certain*, l'amour de soi, des rapports sociaux sains, exempts des maux qui découlent inévitablement de la dépendance ou de la soumission d'un homme à un autre, rapports sociaux où devoirs et penchants n'entrent plus en contradiction. Rousseau croit ainsi détenir, dans sa théorie de la souveraineté de la volonté générale, un fondement *solide* sur lequel bâtir une société morale.

Certaines lectures contemporaines de Rousseau, comme celle de Simone Goyard Fabre, présentent sa pensée politique comme une forme de « normativisme critique ». Selon cette interprétation, « l'État du contrat n'est pas le modèle ou l'archétype que la tâche des États modernes serait de réaliser afin de pouvoir échapper à la crise sociale et morale qui les mine. Il est un Idéal pur dont la valeur universelle réside en sa forme éternitaire<sup>71</sup> ». Le pacte social serait

une simple « Idée de la raison », sans laquelle il ne serait pas possible, comme l'écrit Ernst Cassirer, de penser « la pure éthique de la loi<sup>72</sup> ». Ces lectures donnent à Rousseau le visage d'un philosophe intéressé par la seule spéculation, qui aurait compris l'abîme infranchissable entre la force et la justice, entre le fait politique et la légitimité<sup>73</sup>. Elles lui font prendre le visage d'un penseur qui aurait esquissé une condition humaine à jamais écartelée entre sa misère et le souvenir d'un bonheur originel perdu.

Cette lecture très répandue se révèle fortement problématique, car voulant voir en Rousseau un visionnaire qui aurait exploré *d'avance* le domaine du transcendantal, c'est en quelque sorte l'interpréter à rebours, c'est oublier de voir en lui un *héritier* chez qui se croisent et s'embranchent les influences de la philosophie politique antique et celle de la modernité libérale.

De l'enseignement de Platon et d'Aristote, Rousseau retient la manière dont sont irrémédiablement liés, d'une part, la forme politique dans laquelle se déploie toute existence individuelle, et, d'autre part, les opinions et les mœurs qui structurent l'horizon où la sensibilité et la pensée se meuvent. Méditant, s'appropriant leurs idées et leur donnant une forme nouvelle, il écrit, dans ses *Confessions*, qu'il avait « vu que tout tenait radicalement à la politique, et que, de quelque façon qu'on s'y prit, aucun peuple ne serait jamais que ce que la nature de son gouvernement le ferait être<sup>74</sup> ». Rousseau irrigue sa propre modernité à même de très anciennes sources. Si à la fois les maux et les vices des hommes trouvent leur origine et leur fondement dans les mauvaises institutions politiques par lesquelles ils sont gouvernés<sup>75</sup>, alors l'idée d'une *solution* globale aux problèmes humains peut être conçue, et cette solution prend racine dans la politique.

De sa lecture de Machiavel, de Hobbes et de Locke, Rousseau retient un certain réalisme psychologique<sup>76</sup> qui se conjugue avec un souci de l'efficacité. Le philosophe dit ainsi vouloir fonder son étude sur ce que *sont* effectivement les hommes : c'est-à-dire, selon lui, des êtres qui, par nature, s'aiment eux-mêmes avant toute chose. Cela signifie que le projet du *Contrat Social* débutera par le rejet du revers de la main de toutes ces lois abstraites de morale qui



prescrivent à l'homme « des devoirs dont il ne voit point la liaison avec sa constitution particulière<sup>77</sup> » parce que celles-ci sont d'emblée inapplicables et inutiles<sup>78</sup>. En fait, la question de la validité théorique d'un modèle moral pour Rousseau ne peut entièrement être séparée de la question de son applicabilité dans la pratique<sup>79</sup>. C'est pour cette raison qu'il rejette les doctrines de la loi naturelle. S'il concède qu'il existe sans doute « une justice universelle émanée de la raison seule », il s'en désintéresse parce que, faute de *sanction* naturelle, « les lois de la justice sont *vaines* parmi les hommes<sup>80</sup> ». Le souci de dégager la matière qu'il traite des spéculations *vaines* et *inapplicables* traverse ainsi tout le *Contrat Social*.

Rousseau cherche à asseoir la morale sur un socle solide, et ce, pour la rendre *effective*. Ce n'est pas le désespoir du divorce invincible entre l'idéal et la réalité qui anime la pensée et le cœur de Rousseau. Il ne faut pas confondre celui-ci avec la madame Bovary de Flaubert. Ce qui le conduit à tenter de marier nos devoirs et nos penchants, à vouloir assurer à la vertu et au dévouement toute la force de l'amour de soi, n'est-ce pas plutôt un éclatant scepticisme envers les possibilités les plus hautes et nobles de la nature humaine ?

---

1. *Contrat Social* dans Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. III, 1964.

Le *Discours sur les sciences et les arts*, le *Discours sur l'inégalité*, la *Lettre à Philopolis*, le *Discours sur l'économie politique*, les *Fragments politiques* et le *Manuscrit de Genève* seront cités également à partir de ce volume.

2. *Fragments politiques*, p. 479.

3. Hans Barth, « Volonté générale et volonté particulière » dans *Annales de la philosophie politique*, n° 5, 1965, pp. 35-50.

4. Simone Goyard-Fabre, *Politique et philosophie dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, PUF, 2001, pp. 34 et 111.

5. *Lettre à Beaumont* dans Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. IV, 1969, p. 933.

*L'Émile* sera aussi cité à partir de ce volume.

6. *Manuscrit de Genève*, p. 297 ; nous soulignons.

7. Arthur M. Melzer, *Rousseau, la bonté naturelle de l'homme*, trad. Jean Mouchard, Paris, Belin, 1998.

8. *Discours sur l'inégalité*, p. 126.
9. *Émile*, pp. 491-492.
10. *Fragments divers* dans Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. II, 1964, p. 1324. La *Préface au Narcisse* sera également cité à partir de ce volume.
11. *Discours sur l'inégalité*, p. 126.
12. *Ibid.*, p. 155 ; *Émile*, pp. 505-510.
13. *Ibid.*, p. 155 et 219 ; voir aussi *Émile*, p. 506.
14. *Ibid.*, p. 126 et 156 ; nous soulignons.
15. *Ibid.*, p. 153.
16. Voir aussi *Émile*, pp. 305-306.
17. *Op. cit.*, p. 202.
18. *Ibid.*, p. 171 ; *Émile*, pp. 308-311.
19. *Ibid.*
20. *Ibid.*, p. 175.
21. *Ibid.*, p. 181.
22. Nous paraphrasons Rousseau. Voir *Préface au Narcisse*, pp. 968-969.
23. *Discours sur l'inégalité*, pp. 171, 174-175, 202-203 ; *Lettre à Beaumont*, p. 937 ; *Préface au Narcisse*, p. 968.
24. *Préface au Narcisse*, p. 968 ; *Discours sur l'économie politique*, p. 243 ; *Discours sur l'inégalité*, p. 202 ; *Émile*, pp. 492-493.
25. *Fragments politiques*, pp. 478-479 ; *Manuscrit de Genève*, p. 282.
26. *Discours sur l'inégalité*, p. 203.
27. *Ibid.*, p. 175 ; *Discours sur l'économie politique*, p. 253.
28. *Discours sur l'inégalité, op. cit.*, p. 177 ; *Discours sur l'économie politique*, p. 248
29. *Discours sur les sciences et les arts*, p. 5 ; *Lettre à Beaumont*, p. 967.
30. La plupart, mais pas toutes. Voir *Lettre à Philopolis*, p. 235.
31. *Discours sur l'inégalité*, p. 202.
32. *Fragments politiques*, p. 510 ; *Émile*, pp. 248 et 251.
33. *Discours sur l'économie politique*, p. 255 ; *Fragments politiques*, pp. 479 et 510 ; *Lettre à Beaumont*, p. 937 ; *Manuscrit de Genève*, p. 284. Voir là-dessus Pierre Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris, Calmann-Lévis, coll. « Hachette Littératures », 1987, p. 163.
34. *Discours sur l'économie politique*, p. 248 ; *Manuscrit de Genève*, p. 310.
35. *Contrat Social*, p. 360
36. *Ibid.* ; *Discours sur l'économie politique*, p. 248 ; *Émile*, p. 311 ; *Fragments politiques*, p. 492 ; *Manuscrit de Genève*, p. 310.
37. *Contrat Social*, p. 379 ; *Fragments politiques*, pp. 484-485.
38. Voir Arthur M. Melzer, *Rousseau, la bonté naturelle de l'homme*, p. 199.
39. *Ibid.*, p. 377.
40. *Discours sur l'économie politique*, p. 246.
41. *Contrat Social*, p. 437.

42. *Discours sur l'économie politique*, *op. cit.*, p. 247 ; *Contrat Social*, p. 360.
43. Arthur M. Melzer, *Rousseau, la bonté naturelle de l'homme*, p. 263.
44. *Fragments divers*, p. 1324 ; *Émile*, p. 492.
45. *Contrat Social*, pp. 369, 373 ; *Manuscrit de Genève*, p. 295.
46. *Discours sur l'économie politique*, pp. 245-247.
47. *Ibid.*, p. 245.
48. *Contrat Social*, p. 373.
49. *Ibid.*, p. 363.
50. *Ibid.*, p. 438.
51. *Ibid.*, p. 440.
52. *Contrat Social*, p. 367 ; *Manuscrit de Genève*, pp. 295, 305.
53. *Contrat Social*, p. 361.
54. *Ibid.*, p. 362.
55. *Ibid.*, p. 365.
56. *Ibid.*, p. 360.
57. En effet, le contrat social « dans l'État sert de base à tous les droits » (*ibid.*).
58. *Ibid.*, p. 374.
59. *Ibid.*
60. *Ibid.*, p. 361.
61. *Ibid.*, p. 373.
62. *Ibid.*, p. 379.
63. *Ibid.*, p. 364.
64. *Ibid.*, pp. 382, 394.
65. *Ibid.*, pp. 373-374.
66. *Id.* ; *Manuscrit de Genève*, p. 306.
67. *Contrat Social*, pp. 373-374 ; *Émile*, p. 841.
68. *Discours sur l'inégalité*, p. 155 ; *Émile*, pp. 505-510.
69. *Contrat Social*, p. 374.
70. *Discours sur l'inégalité*, p. 126.
71. Simone Goyard-Fabre, *Politique et philosophie dans l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, *loc.cit.* p. 119.
72. Ernst Cassirer, « Le problème Jean-Jacques Rousseau » dans *Revue de métaphysique et de morale*, 91<sup>e</sup> Année, no. 4, 1986 (Octobre-Décembre), p. 520.
73. *Discours sur l'inégalité*, *op. cit.*, p. 146.
74. *Confessions* dans Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. I, 1959, pp. 404-405.
75. *Préface au Narcisse*, p. 969.
76. Voir Alfred Cobban, *Rousseau and the Modern State*, Londres, Allen & Unwin, 1934.
77. *Manuscrit de Genève*, p. 286.
78. *Ibid.*, p. 287.
79. Voir Arthur M. Melzer, *Rousseau, La bonté naturelle de l'homme*, p. 225.
80. *Contrat Social*, p. 378.