



REVUE DE PHILOSOPHIE ET DE SCIENCES HUMAINES

**Hichem Ghorbel**

Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Sfax  
Département de Philosophie

## **Le problème de la volonté générale chez Rousseau**

Rousseau : éducation et politique  
Colloque international de philosophie  
organisé par l'association tunisienne de philosophie  
Hammamet les 18, 19 et 20 mars 2013

La volonté générale, concept clef de la philosophie politique de Rousseau, qui fait du peuple l'unique dépositaire de l'autorité souveraine et représente la condition *sine qua non* de la liberté des citoyens, n'est apparue que plus ou moins tardivement dans les écrits doctrinaux du grand penseur genevois. C'est dans l'article « Economie politique » composé à la fin de 1754 et paru dans le tome V de l'*Encyclopédie* en novembre 1755, que Rousseau se sert pour la première fois de l'expression « volonté générale ». Loin d'être figée, cette notion a subi de remarquables modifications dans les œuvres postérieures : le *Manuscrit de Genève* réussit soigneusement à l'épurer de toutes traces diderotiennes qui pourraient altérer sa spécificité et lui fait perdre sa singularité. Cela a permis, par la suite, à la version définitive du *Contrat social* de la faire réapparaître sous une forme neuve, unique et originale. Du *Discours sur l'économie politique* au *Contrat social* en passant par l'œuvre médiane le *Manuscrit de Genève*, la volonté générale change de champ d'application : d'une volonté ayant strictement trait au gouvernement et à son administration, elle se transforme en une volonté de la

souveraineté populaire qui dirige « les forces de l'Etat selon la fin de son institution » à savoir « le bien commun »<sup>1</sup>.

Les écrits de Rousseau mentionnés ci-devant laissent aisément déduire que la volonté générale est totalement absente du domaine du droit naturel. Cette absence s'explique d'abord par l'antériorité chronologique du *Second Discours* par rapport au *Discours sur l'économie politique*, ensuite par le fait que le primitif qui vit isolé, n'a besoin que d'écouter la voix de la nature qui se parle en lui pour régler son comportement. Outre ces deux raisons, on peut avancer une autre aussi fort importante que celles qu'on vient juste d'évoquer : le lien indéfectible entre la notion de volonté générale et celle du contrat. Il ne s'agit pas, bien entendu, de n'importe quel contrat, mais du contrat légitime qui assure la liberté et l'égalité à tous les citoyens et qui diffère entièrement, de ce fait, du contrat léonin, « caricature du vrai pacte social »<sup>2</sup> dont parle l'histoire conjecturale, hyper célèbre, que renferme le *Discours sur l'origine de l'inégalité*.

Foncièrement reliée au droit naturel raisonné et ne pouvant être antérieure à l'établissement de la société civile et à l'institution de la loi, la volonté générale ne peut servir, en aucune manière, de base à l'élaboration du droit des gens. Faute de contrat international entre les nations qui pourrait donner corps « à la grande ville du monde »<sup>3</sup>, la volonté générale demeure à vrai dire particulière, relative au seul Etat qu'elle représente, et destinée, pour ainsi dire, à l'isolation et à la solitude qui rappelle celle du sauvage des premiers temps révolus : « La volonté de l'Etat, quoique générale par rapport à ses membres, ne l'est plus par rapport

---

<sup>1</sup> *Du Contrat social ou essai sur la réforme de la république (Première Version)*, Liv. I, chap. IV, p. 295. Nous utiliserons désormais les abréviations suivantes lorsque nous nous référerons aux écrits de Rousseau : CGP : *Considérations sur le gouvernement de Pologne* ; Conf : *Les confessions de J. J. Rousseau* ; CS : *Du Contrat social ou principes du droit politique* ; DOI : *Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes* ; Ec. Pol : *Discours sur l'économie politique* ; Em : *Emile ou de l'éducation* ; Frag. Pol : *Fragments politiques* ; LEM : *Lettres écrites de la montagne* ; MF : *Emile (Manuscrit Favre)* ; MG : *Du Contrat social ou essai sur la réforme de la république (Première Version)* ; VMW : *Le Verger de Madame la Baronne de Warens*. Nos références à l'œuvre de Rousseau se rapportent aux *Œuvres complètes*, publiées sous la direction de Bernard Gagnebin et de Marcel Raymond, 5 tomes, Paris, La Pléiade, 1958-1995. Quant aux textes épistolaires pour lesquels nous utiliserons les abréviations suivantes : CC et CG, nous nous référerons à la *Correspondance Complète*, 51 volumes, édition Leigh, The Voltaire Foundation, Oxford, 1979 ; et à la *Correspondance générale de J. J. Rousseau*, publiée par Pierre-Paul Plan, annotée par Théophile Dufour, Paris, A. Colin, 1924-1934, 20 Vol.

<sup>2</sup> L'expression est de Jean Starobinski, *Introduction au DOI*, CC III, p. LXV.

<sup>3</sup> *Ec. Pol*, 245.

aux Etats et à leurs membres, mais devient pour eux une volonté particulière et individuelle »<sup>4</sup>.

Le rapport de consubstantialité entre la volonté générale et le contrat social sur lequel nous nous sommes un peu attardés pour préciser à quelle espèce de droit il correspond, pose au moins trois sortes de problèmes :

Le premier est d'ordre systématique. Il se rapporte à la question de la cohérence et de l'harmonie de la pensée rousseauiste. En effet, le *Discours sur l'économie politique* se sert de la notion volonté générale sans mentionner aucune fois le contrat social. Cette absence de référence au pacte fondamental dans l'œuvre en question est loin d'être l'indice d'un quelconque désordre. S'il y a incohérence dans la pensée de Rousseau, elle n'est qu'apparente. C'est ce qui ressort de l'analyse de René Hubert qui soutient que la volonté générale est exprimée dans le *Discours sur l'économie politique* de façon implicite, entre les lignes de ce texte : « Les deux idées de la volonté générale et du pacte fondamental sont près de s'unir, affirme-t-il, sans doute même se sont-elles déjà rencontrées dans (...) [l']esprit [de leur auteur] ; mais il ne réussit pas encore ou il n'ose pas manifester la liaison étroite qui les rassemble. La théorie du pacte fondamental reste donc à l'arrière plan du développement, et Rousseau ne laisse supposer qu'elle est en sa possession que par des allusions successives et qu'il faut soigneusement noter »<sup>5</sup>. Pour sa part, estime Vaughan, le prétendu système de la pensée rousseauiste souffre d'incohérence, parce que le contrat social qui constitue un élément rapporté, un ajout dénué de fondement, trahit l'unité systématique de la philosophie de Rousseau, compromet son harmonie, et nuit gravement à son agencement. Ce n'est pas parce que Rousseau n'a pas évoqué le contrat social dans son *Discours sur l'économie politique* qu'il est tombé en contradiction, mais c'est au contraire, parce qu'il a voulu ultérieurement joindre à tout prix la volonté générale au contrat social qu'il est devenu la proie de l'inconséquence et l'auteur des idées déçues. Résumant la position de Vaughan, Robert Derathé écrit : « On sait que Rousseau a supprimé dans la version définitive du *Contrat social* le long chapitre sur la Société générale du genre humain ». Cela implique la suppression de la loi naturelle sur laquelle

---

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> Hubert (R.), *Rousseau et l'Encyclopédie, Essai sur la formation des idées politiques de Rousseau (1742-1756)*, Paris, J. Gamber, 1928, pp. 106-107.

repose « le contrat social et l'établissement des sociétés civiles ». Car « pour Rousseau comme pour Hobbes, « la loi de garder les pactes est un précepte de la loi naturelle » (...) Ainsi la théorie du contrat n'est pas compatible avec la négation de la loi naturelle, puisque celle-ci sert de fondement aux conventions d'où naissent les diverses sociétés. C'est pourquoi, d'après Vaughan, Rousseau placé devant un dilemme, serait vu dans la nécessité de choisir entre sa critique de la loi naturelle et l'idée même du contrat social. Il se serait finalement décidé à sacrifier la première pour sauver la seconde, « parce qu'il n'avait rien d'autre à mettre à la place ». C'était d'ailleurs, selon Vaughan, choisir le pire et retomber dans l'ornière de la tradition. Car la possibilité s'offrait à Rousseau d'éliminer la notion du pacte social qui constitue un « élément perturbateur » dans sa doctrine »<sup>6</sup>. Aux yeux de Vaughan, Rousseau aurait du se passer de la théorie du pacte fondamental et faire constituer la société non pas sur la convention des contractants qui la composent, mais sur l'utilité commune et l'intérêt général. « S'il s'était engagé dans cette voie au lieu de rester fidèle à la tradition du droit naturel (...), son système serait à la fois plus cohérent et plus original »<sup>7</sup>.

La corrélation entre la volonté générale et le contrat social qui a posé problème pour un certains temps à des critiques patentés<sup>8</sup> est l'origine d'un autre problème relatif au bon sens et aux règles élémentaires de la logique. L'analyse d'Althusser sur ce point, qui prend sous sa plume le nom de « Décalage I », montre que Rousseau a commis un illogisme flagrant en parlant de l'acte contractuel instituant qui a donné naissance à la société civile. Sachant que le pacte fondamental est une convention bilatérale et synallagmatique entre les particuliers et le public, comment se fait-il que chacun s'engage avec un tout ou une collectivité dont il fera partie, mais qui, au moment du pacte, n'a pas encore d'existence réelle ? Autrement dit, comment Rousseau peut-il soutenir que le pacte social est conclu entre les particuliers et la volonté générale d'une part, et

---

<sup>6</sup> Derathé (R.), *Jean-Jacques et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1974, pp. 160-161

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> C'est le cas de Vaughan. Celui-ci n'a pas vu que tout le *Second Discours* est traversé par le droit naturel. (Cf. sur ce sujet l'article de Franz Haymann : « La loi naturelle dans la philosophie politique de J.-J. Rousseau », *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, t. XXX, 1943-1945, pp. 65-109) et que le respect de la parole qui fait partie de ce droit figure même dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité*. Il reste à dire comme l'indique fort bien Robert Derathé que « la critique de Rousseau dans le Manuscrit de Genève, vise moins, comme le titre du chapitre supprimé l'indique clairement, l'idée de la loi naturelle que celle de la sociabilité naturelle » (*Introduction au MG, OCIII*, p. LXXXVIII).

que la tâche du pacte social est de faire naître cette volonté générale d'autre part ? Il y a donc une difficulté à comprendre : comment la communauté en tant que totalité et dont la volonté générale est l'expression, peut désigner en même temps l'un des deux termes du contrat et la résultante de ce contrat. Cette difficulté se présente non seulement au regard de la logique, mais aussi au regard du droit. D'un point de vue juridique, il est tout à fait évident que les contractants doivent préexister à la signature de telle ou telle convention. Or dans le cas de la théorie rousseauiste du contrat social, seuls les particuliers précèdent la conclusion de l'accord à l'issue duquel ils deviennent citoyens. Quant au moi commun, le deuxième signataire, il est postérieur à cet acte. Sur ce sujet, Althusser s'exprime clairement : « dans tout contrat les deux Parties Prenantes existent antérieurement et extérieurement à l'acte du contrat. Dans le *Contrat social* de Rousseau, seule la PP 1 obéit à ces conditions. La PP 2, au contraire, y échappe. Elle n'existe pas antérieurement au contrat, pour une bonne raison : elle est elle-même *le produit* du contrat »<sup>9</sup>.

Le rapport d'interdépendance entre le pacte fondamental et la volonté générale donne lieu à un autre problème d'ordre génétique : Rousseau a sûrement puisé le concept de contrat social dans l'histoire de la philosophie politique, précisément dans les théories contractualistes de son temps. Cependant, il semble bien laisser complètement de côté cette référence lors de l'élaboration de la volonté générale. Ses sources d'inspiration sur cette notion relèvent-elles de l'histoire antique, comme le témoigne le cas des couples de personnages conceptuels : Socrate/Caton, Socrate/Jésus, peints magnifiquement dans des passages célèbres du *Discours sur la vertu du héros*, du *Morceau allégorique* et du *Discours sur l'économie politique* ? Bien que les lectures historiques aient formé le cadre de la pensée de Rousseau, il est hors de question qu'il ait emprunté de l'Antiquité glorieuse la notion de volonté générale. Car chronologiquement parlant, cette notion est tout à fait moderne. Elle remonte, selon quelques éminents critiques, au XVII<sup>e</sup> siècle. Elle a une origine théologique et doit à Malebranche sa première formulation. Ce genre d'approche génétique laisse entendre qu'il y a du malebranchisme voilé dans la philosophie politique du

---

<sup>9</sup> Althusser (L.), « Sur le *Contrat social* », in *Cahiers pour l'Analyse*, travaux du cercle d'Epistémologie de l'Ecole normale supérieure n°8 : « *L'impensée de Jean-Jacques Rousseau* » 3<sup>e</sup> trimestre, Paris, Ed. Seuil, 1968, p. 18. Les majuscules sont de l'auteur, c'est lui qui souligne.

genevois et permet ainsi de déduire que c'est de l'oratorien que Rousseau s'est abreuvé pour écrire et discourir au sujet de la volonté souveraine du peuple. S'il en est ainsi, comment pourrait-on admettre d'une part le fait que la notion de contrat social soit corrélative à celle de la volonté générale, et d'autre part qu'elle ne s'origine pas, comme cette dernière, dans une conception religieuse et métaphysique ? La pensée de Rousseau serait-elle un assemblage forcé de concepts et d'éléments outrageusement hétérogènes ? Sa philosophie se ramènerait-elle à un simple bricolage de pièces disparates et de matériaux hétéroclites ramassés par-ci par-là ? Son originalité et son génie inventif constitueraient-ils un leurre produit par ceux qui ignorent les véritables sources de ses idées ?

On ne saurait répondre à ces questions de nature systématique, reliées au problème historico-génétique de la volonté générale, qu'en suivant de près les analyses des spécialistes et les textes de Rousseau et voir si le contenu des uns correspond adéquatement à celui des autres.

### **Les fausses origines de la volonté générale**

C'est à P. M. Masson, à Emile Bréhier et à Henri Gouhier que les lectures malebranchistes de la philosophie rousseauiste ont été introduites en France. Si riches, les analyses de ces spécialistes sont loin d'être exhaustives, selon quelques commentateurs, parce qu'elles se sont limitées à étudier exclusivement l'impact de l'oratorien sur les idées morales et religieuses du penseur genevois sans porter aucun intérêt au côté politique de cette influence. Ce sont les travaux érudits d'Alberto Postigliola, inspirés de ceux de Carl Schmitt et de Judith Shklar, repris et développés ensuite par Patrick Riley, qui ont entrepris de combler cette lacune dans les études françaises consacrées au malebranchisme de Rousseau.

L'hypothèse d'une source malebranchienne de l'élaboration du concept rousseauiste autour duquel s'organisent les notions d'égalité et de liberté sociales, est fort ancienne. Elle remonte à Carl Schmitt qui, dans son ouvrage *La Dictature*, avance en 1921 la nécessité de connaître la métaphysique de l'oratorien pour comprendre la volonté du corps politique comme elle figure dans le *Contrat social*.

Cherchant à redonner vie à cette vieille thèse tout en lui apportant les éléments d'analyse nécessaires pour l'approfondir, Postigliola avait aussi

l'intention de renouveler et d'élargir l'analyse de Shklar, similaire en quelque sorte à celle de son devancier allemand, et dont le substantiel consiste à prendre la volonté générale de Rousseau pour une sécularisation de la jurisprudence divine de Malebranche. Le point de départ de Postigliola, dans cette entreprise d'approfondissement et d'éclaircissement, est l'ontologie de l'oratorien qu'on peut présenter en condensé comme suivant : Dieu a créé l'univers librement. Pour le conserver, il agit en conformité avec l'Ordre, toujours à travers des volontés générales et exceptionnellement à travers des volontés particulières. Toutes ses actions sont l'expression de la loi. C'est ce qui attribue au monde son caractère légal<sup>10</sup>. Faisant recours à cette ontologie et à la philosophie politique du genevois,

---

<sup>10</sup> Nous nous trouvons dans l'obligation de rappeler quelques données de base de cette ontologie pour que le lecteur soit en mesure de comprendre les conclusions et les déductions auxquelles aboutit Postigliola. En effet, pour Malebranche et comme l'indique fort bien Guérout, la providence divine est constituée de « l'union de la providence générale ou ordinaire, qui gouverne selon des lois uniformes, et de la providence particulière, qui opère en dehors des lois, providence extraordinaire ou miraculeuse » (Guérout (M.), *Malebranche*, t. II, 1955 p. 265). La première sorte de providence exprime les actions de Dieu faites par des volontés générales, la seconde désigne ce qui relève de l'agir divin par des volontés particulières. « Il me paraît (...) certain, affirme Malebranche, que Dieu a formé d'abord par des volontés particulières, l'homme, et toutes les natures différentes d'animaux et de plantes, et en même temps dans chacune d'elles de quoi perpétuer leur espèce ». (*De la recherche de la vérité, dernier éclaircissement*, p. 1100. Les références de nos citations renvoient à l'édition des *Œuvres de Malebranche* dans la Bibliothèque de la Pléiade, dirigée par Rodis-Lewis Geneviève, Gallimard, 2 vol, 1979, 1992). D'où la théorie de l'emboîtement des germes à laquelle il croit et qui indique que « tous les corps des hommes et des animaux, qui naissent jusqu' à la consommation des siècles, ont été produits dès la création du monde » (*De la recherche de la vérité*, p. 57) d'embryons infinitésimaux qui se développent ensuite par la fécondité des lois de la nature, qui, simples dans leur définition, sont capables de produire de multiples effets variés : « il ne faut que très peu de lois naturelles pour produire tous les effets admirables que nous voyons » (*De la recherche de la vérité, éclaircissement VX*, p. 979). A « l'état-pré-légal » de la création (expression empruntée à Marie-Frédérique Pellegrin, *Le système de la loi de Nicolas Malebranche*, Vrin, 2006, p. 136) succède l'état légal de la conservation des créatures. Bien que cette phase de la préservation des choses tirées du néant signifie le repos, elle ne désigne nullement l'inaction : « Maintenant Dieu se repose, comme nous l'apprend l'Écriture, non qu'il cesse d'agir, car la même Écriture nous apprend qu'il agit sans cesse ; mais c'est qu'il ne fait que suivre les lois générales qu'il a établies ». (*De la recherche de la vérité, dernier éclaircissement*, p. 1100). Pour préserver ses créatures, Dieu « n'agit [donc] plus comme il a fait dans le temps qu'il les a formées ». (*Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, p. 886.) Il agit plutôt « par des lois ou des volontés générales, toujours de la même manière dans les mêmes circonstances (...) parce que sans cela, il n'y aura point d'ordre dans la nature ». (*De la recherche de la vérité, dernier éclaircissement*, p. 1107). Le premier éclaircissement sur le *Traité de la nature et de la grâce* définit en termes nets et précis ce que c'est qu'agir par des volontés particulières et des volontés générales : « Je dis (...) que Dieu agit par des volontés particulières, lorsque l'efficace de sa volonté n'est point déterminée par quelque loi générale à produire quelque effet ». (*Traité de la nature et de la grâce, premier éclaircissement*, § II, p. 135). « Je dis [au contraire] que Dieu agit par des volontés générales, lorsqu'il agit en conséquence des lois générales qu'il a établies » (Ibid., § 1, p. 135). Malebranche distingue cinq sortes de lois qui règlent l'action divine. Les trois premières d'entre elles qui se rapportent au monde naturel et qui sont connaissables par la raison et l'expérience sont : a) « les lois générales des communications des mouvements », b) « les lois de l'union de l'âme et du corps », c) « les lois de l'union de l'âme avec Dieu, avec la substance intelligible de la Raison universelle ». Les

Postigliola établit un parallèle entre Malebranche et Rousseau comportant deux phases. La première consiste en une sorte de confrontation entre la théorie de la création chez l'auteur *De la recherche de la vérité* et la théorie de l'association légitime chez l'auteur du *Contrat social*. L'analyse conduit Postigliola à déduire que les deux écrivains s'accordent sur le fait que la volonté particulière, qui est à la base de la volonté générale, constitue sa condition de possibilité, sans pour autant porter atteinte ni à singularité, ni à ses spécificités, ni à son indépendance : « Pour Malebranche, écrit Postigliola, Dieu agit, (...) dans l'acte créatif, par des volontés particulières (première impulsion à la matière, formation des souches des vivants, etc.) qui donnent lieu aux causes secondes, exprimant à leur tour la légalité uniforme et constante des lois générales ; lois générales qui sont en même temps règle et effet des volontés générales de Dieu en tant qu'il conserve et gouverne. La volonté particulière divine est donc, à un certain niveau la condition de la volonté générale, qui maintient toutefois une propre autonomie, une hétérogénéité totale vis-à-vis de la volonté particulière : sur la base du principe de la *simplicité des voies*, on ne peut concevoir la généralité de la volonté divine comme constituée par un nombre infini de volontés particulières. De même, dans

---

deux autres types de lois que l'Écriture nous fait connaître, sont ceux de la grâce. Il s'agit *a*) des « lois générales qui donnent aux anges bon et mauvais pouvoir sur le corps », *b*) des « lois (...) par lesquelles Jésus-Christ a reçu la souveraine puissance dans le ciel et sur la terre » (*Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, p. 934). Chacune de ces cinq grandes lois « est fondamentale, car elle constitue l'assise d'un des cinq mondes dont l'ensemble fait l'univers : monde des corps, monde psycho-physique, monde psycho-intellectuel (hommes, Jésus-Christ), monde angélique de l'Ancien Testament (...), monde du Nouveau Testament ou de l'Église universelle. » (Guérout (M.), *Malebranche* t. II, op. cit., p.263). Si les deux mondes de la nature et de la grâce sont légaux, comment expliquer dès lors le phénomène des miracles qui semble être une dérogation aux lois générales. ? Y a-t-il une place au désordre dans le système ontologique de Malebranche ? Nullement répond l'oratorien car « Dieu (...) n'agit jamais par des volontés particulières contre ses propres lois ». (*Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, IV, 10 §, p. 729). Comme le dit M.F. Pellegrin, Pour Malebranche, « aucun événement n'est illégal, il faut simplement savoir le référer au bon niveau de légalité » (*Le système de la loi de Nicolas Malebranche*, op.cit., p. 183.) pour montrer qu'il n'est pas un intrus dans le système bien ordonné du monde. En effet, une fois le monde crée, Dieu n'agit pas seulement par des volontés générales : « Dieu, précise Malebranche, a deux sortes de lois qui le règlent dans sa conduite. L'une est éternelle et nécessaire, et c'est l'ordre : les autres sont arbitraires, et ce sont les lois générales de la Nature et de la Grâce ». (*Méditations chrétiennes et métaphysiques*, VII §XVIII, p. 259). De ces lois générales, qui sont des « décrets divins », « il se dispense parfois » quand l'ordre l'autorise, « mais il ne s'en dispense jamais » (*Traité de la nature et de la grâce*, p. 30) quand l'ordre ne le permet pas. Cela dit, c'est l'ordre supérieur à celui de la nature qui porte à faire des miracles grâce à des volontés particulières de Dieu. Ces miracles ne sont des exceptions qu'eu égard aux cinq lois de la grâce et de la nature : « lorsque Dieu fait un miracle, et qu'il n'agit point en conséquence des lois générales qui nous sont connues, je prétends (...) que Dieu agit en conséquence d'autres lois générales qui nous sont inconnues ». (*Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, VIII, III, p. 805). Il en ressort que le miracle n'est plus ainsi conçu comme un phénomène hors la loi, mais comme un effet relevant d'une législation, qui dépasse la sphère du savoir humain.



l'acte associatif de Rousseau nous avons des volontés particulières qui sont la condition de la subsistance de la volonté générale, qui à toutefois une vie propre (*inaltérable, toujours droite, etc.*) : une vie propre qui s'exprime à travers la simplicité et la généralité de la loi »<sup>11</sup>.

Avant de passer à la deuxième phase négative de son analyse comparative, Postigliola met l'accent sur un autre point de rencontre entre les deux auteurs : c'est que la volonté générale, pour Malebranche comme pour Rousseau, est générale doublement aussi bien « par rapport au sujet (Dieu : général et infini, moi commun) que par rapport à l'objet (la série indéterminée des créatures, tous les citoyens possibles) »<sup>12</sup>.

Le second volet du parallèle s'articule autour de la conservation du monde chez Malebranche et de l'exercice de la souveraineté chez Rousseau. Postigliola montre le grand écart qui sépare, cette fois-ci, le point de vue des deux penseurs : si pour Malebranche les volontés particulières peuvent exprimer la légalité comme le témoignent les faits extraordinaires, elles ne le peuvent point pour Rousseau. Car elles se dévient toujours, selon lui, de la volonté générale. « Dieu, écrit Postigliola, peut agir aussi à travers des volontés particulières (telles seulement pour l'objet), c'est-à-dire à travers des miracles (qui toutefois ne peuvent être habituels, car ceci trahirait en lui une intelligence bornée) ; et de toute façon, les miracles ont une sorte de « jugement d'appel » logique et épistémologique, rentrant sous la loi la plus générale de l'Ordre. Dans le cas de Rousseau, au contraire, les volontés particulières (telles seulement pour le sujet) peuvent donner lieu à une volonté de tous qui ne coïncide pas avec la volonté générale : pour Rousseau, en ce qui regarde le monde de l'homme, il n'existe pas de « jugement

---

<sup>11</sup> Postigliola (A.), « De Malebranche à Rousseau : les apories de la volonté générale », *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, t. XXXIX, 1977, p. 134. Les italiques sont de l'auteur. Comme le dit Postigliola, la volonté de Dieu n'est pas constituée par un nombre infini de volontés particulières. Car la simplicité des voies suppose l'annulation de cette infinité : « Dieu dont la sagesse n'a point de borne, doit donc se servir de voies très simples et très fécondes dans la formation du monde futur, comme pour la conservation du monde présent. Il ne doit point multiplier ses volontés, qui sont les lois exécutrices de ses desseins (...). Il doit agir par des volontés générales et établir ainsi un ordre constant et réglé » (*Traité de la nature et de la grâce*, p. 41). Il reste à dire que les voies le plus simples sont « les voies les plus sages ». Elles permettent à Dieu d'agir d'une manière constante, simple et féconde en produisant une grande variété d'effets par un petit nombre de lois fixes et immuables.

<sup>12</sup> Postigliola (A.), « De Malebranche à Rousseau : les apories de la volonté générale », op. cit., p. 135.

d'appel »<sup>13</sup>. Sur un autre point, les volontés particulières de Malebranche diffèrent de celles de Rousseau. Pour le premier, « la particularité se qualifie comme telle sur la base de l'objet », c'est-à-dire par rapport aux êtres particuliers qui sont les créatures de Dieu. Pour le second par contre, « elle se qualifie sur la base du sujet (plusieurs, mais particuliers finis) »<sup>14</sup>, c'est-à-dire par rapport aux citoyens qui n'ont pas encore réussi à renoncer à leur moi particulier sous l'effet de la dénaturation positive. L'opposition entre les deux penseurs a aussi trait à la généralité et à ce qui distancie l'illimité du limité : « La généralité est pour Malebranche synonyme de l'attribut divin de l'infinité. L'erreur de Rousseau a consisté justement dans le fait d'utiliser les catégories épistémologiques de Malebranche »<sup>15</sup>. Les apories de la volonté générales proviennent du fait que le genevois continue « à parler d'une généralité de la volonté qui ne subsisterait en réalité comme *inaltérable et pure* que si elle était la volonté d'un être fini, tandis qu'au contraire, dans l'exercice concret de la souveraineté dans la *cit*é rousseauiste, la généralité ne peut pas ne pas être finie, ne pouvant constituer au plus, sinon une somme hétérogène, qu'une sorte *d'ensemble fini* »<sup>16</sup>.

En dépit des divergences et des écarts que montre le parallèle négatif entre les deux penseurs, Postigliola continue à voir en Rousseau un héritier fidèle des idées spéculatives de l'oratorien. C'est ce qui ressort de sa conclusion définitive au terme de son article et dans laquelle il n'hésite pas à présenter la philosophie de Rousseau comme un champ où s'enchevêtrent la politique et la morale : « L'application à l'homme et à sa cité du modèle que Malebranche réfère à Dieu permet en effet à Rousseau, non pas de déifier l'homme, mais de substituer au *devoir- être (Sollen)* comme norme *hétéronome* un devoir être *autonome*, c'est-à-dire fondé (et c'est déjà beaucoup) sur le vouloir être »<sup>17</sup>.

On peut suivre Postigliola et donner prolongement à ce genre de déduction en faisant de Rousseau un écrivain qui marche sur les traces de Malebranche. On peut trouver, certes, d'autres analogies entre les deux auteurs qui peuvent nous conduire à penser, par exemple, que la théorie de la société bien ordonnée de Rousseau n'est qu'une inspiration du model de l'ordre cosmique chez l'oratorien,

---

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 138.

ou que le schéma de l'évolution humaine avec ses phases ternaires décrit par le *Second Discours* et le *Contrat social* ( le pure état de nature, l'état social de dénaturaion négative, le remède au mal par le pacte fondamental ) n'est en fait qu'un acte de laïcisation des trois grands moments dépeints par l'oratorien et par lesquels passe notre race : Eden/ Pêché originel/ rédemption par la grâce de Jésus-Christ. Toutes ces ressemblances, notamment celle qui se rapporte à l'opposition « volontés particulières » « volonté générale », ne nous arrogent nullement le droit d'avancer qu'il y a un Malebranche tapi dans la philosophie politique de Rousseau et cela pour de multiples raisons :

1) Les similitudes lexicales relevées dans le vocabulaire des deux penseurs ne désignent pas qu'elles sont identiques dans leur signification conceptuelle. En effet, pour Malebranche, la notion de volonté générale a le même sens que celle de lois. On peut exprimer cette synonymie étroite entre les deux termes comme suivant : les lois établies par l'ordre pour les deux mondes de la nature et de la grâce sont des volontés générales de Dieu, et, par réciprocité, ces volontés générales sont aussi des lois. Pour Rousseau, les choses vont autrement. La législation affirme-t-il « est un acte public et solennel de la volonté générale »<sup>18</sup>. Loin d'être assimilée aux lois, celle-ci exprime la souveraineté populaire qui, lorsqu'elle promulgue des règles juridiques, ne tient compte que de l'intérêt commun. Sur un autre point Malebranche se sépare de Rousseau : pour le premier, les lois sont a priori, pour le second, elles sont, au contraire, a postériori. D'un auteur à l'autre, on passe d'une législation forcément nécessaire et éternelle à une législation possible et temporelle. C'est à bon droit que Groethuysen écrit : « la volonté générale (...), c'est la volonté du moi collectif, mais il ne faut pas confondre cette volonté avec je ne sais quelle sagesse divine qui se ferait entendre dans les lois toutes faites (...) la loi n'est pas faite, elle est à faire »<sup>19</sup>.

2) La distance qui éloigne Rousseau de Malebranche, est justement celle qui sépare l'immanence de la transcendance en philosophie : ce serait un contresens que de s'inspirer d'un modèle de volonté supramondain pour établir une volonté du corps politique immanente aux citoyens qui le composent. Rousseau ne calque donc pas sur Malebranche. Il ne fabrique pas non plus ses concepts au

<sup>18</sup> *MG.*, Liv. II, chap. IV, p. 326.

<sup>19</sup> Groethuysen (B.), *J.-J. Rousseau*, Gallimard, 1949, pp. 90-91.

moyen d'un moule oratorien. C'est ce que nous pouvons attester davantage à travers les propos de Jean-Philippe Brémond lorsqu' il écrit : « La volonté du Dieu malebranchiste n'a de volonté que le nom : le radical Sagesse > Puissance lui ôte tout caractère volitif. Au sens qu'il convient d'attacher à ce mot, dieu ne veut pas : il n'agit qu'en conséquence des lois générales qu'il s'est fixées. Dès lors, comment Rousseau, sans illusion sur la nature humaine, aurait-il pu penser la volonté politique en termes aussi puissamment nécessitants ? (...) C'est dans la finitude que s'inscrit la volonté générale. Celle-ci n'a de principe que proprement humain ou, si l'on préfère, intramondain »<sup>20</sup>.

3) Rapprocher Rousseau de Malebranche, c'est attribuer à la politique un paradigme qui n'est pas le sien. Rousseau emprunte le modèle de cité à instaurer de l'histoire et non pas de l'ontologie. C'est de l'ordre politique de Rome et d'Athènes, et non pas l'ordre de la nature et de la grâce que Rousseau se ressource pour nous présenter un type idéal d'organisation sociale. D'autant plus, si la morale dans sa quintessence se réduit à l'amour de l'ordre chez Malebranche<sup>21</sup> et si c'est de ce même ordre oratorien que le genevois s'imprègne pour élaborer son concept de la volonté générale, cela aura de fâcheuses conséquences sur la pensée de Rousseau. Car une pareille supposition « conduit à donner un modèle moral à la politique [de ce dernier], celui de l'adhésion de la volonté individuelle à la rationalité morale de l'ordre »<sup>22</sup>.

Les antécédents historiques de la volonté générale ne sont pas seulement de nature théologique-métaphysique, comme le soutient à tort Postigliola, mais aussi de nature politico-sociale. C'est ce qui ressort en partie de l'analyse de Patrick Riley qui montre, dans son livre *The General Will before Rousseau*<sup>23</sup>, que l'expression de « volonté générale » a une histoire qui remonte au XVII<sup>e</sup> siècle. Elle apparaît pour la première fois, selon lui, à l'occasion d'un débat théologique mené par Arnauld, Pascal, Fénelon et d'autres. Elle a été utilisée ensuite par

<sup>20</sup> Brémond (J-Ph), « Le malebranchisme de Rousseau », in *Le droit des modernes (XIV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, L.G.D.J, 1994, p. 218.

<sup>21</sup> « L'amour de l'ordre n'est pas seulement la principale des vertus morales, c'est l'unique vertu ». (*Traité morale*, p. 435).

<sup>22</sup> Larrère (C.), *Dictionnaire de J.-J. Rousseau*, Trousson (R.) et Eigeldinger (F.S.) (dir), Champion, 2006, notice « Malebranche », p. 583.

<sup>23</sup> Patrick Riley, *The General Will before Rousseau. The transformation of the Divine into the Civic*, Princeton UP, 1986.

Malebranche qui représente un moment décisif de cette histoire par le lien qu'il établit entre la volonté générale et la simplicité des voies divines. Elle a été employée enfin en un sens laïque et politique par plusieurs auteurs, entre autres, par Montesquieu et Diderot. Il s'agit donc d'une longue progression, celle de la « transformation du divin en civique », qui a assuré la sécularisation de la volonté générale avant qu'elle ne soit utilisée par Rousseau. S'il en est ainsi, la question qui se pose désormais est la suivante : si Rousseau ne s'est pas inspiré des philosophes théologiens, comme l'illustre bien l'exemple traité de Malebranche, cela veut-il dire qu'il s'est abreuvé des philosophes laïques pour élaborer son concept de volonté générale ?

Il ne s'agit pas ici pour nous de suivre de près l'analyse riche et érudite que renferme *The General Will before Rousseau*. Ce genre de lecture attentive et commentée de l'ouvrage en question a été déjà effectué avec beaucoup de brio par des spécialistes de notoriété<sup>24</sup>. Notre tâche consiste dès lors, à recourir aux textes de Montesquieu et de Diderot non pour y repérer les traces de Malebranche et les démasquer, ou pour y déceler une continuité d'idées avec celle de l'oratorien, mais pour vérifier si Rousseau leur est redevable de quelque chose au sujet de la formulation de volonté générale.

Il y a au moins deux conditions qui doivent être remplies pour pouvoir parler de la volonté générale chez Rousseau : l'une se rapporte à la nature de l'ordre politique, l'autre au mode de vie des citoyens.

En effet, pour l'auteur du *Contrat social* « La souveraineté, qui réside dans la volonté générale, (est) d'essence démocratique » affirme J. Moreau<sup>25</sup>. La Démocratie dans ce sens signifie que le pouvoir législatif appartient à tout le peuple et non pas à une personne ou à une assemblée déterminée<sup>26</sup>. Il s'agit bel est bien d'une démocratie directe dans laquelle la souveraineté ne peut être qu'inaliénable et indivisible. Inaliénable parce tout citoyen qui refuse de participer à l'autorité législative se rendrait esclave d'autres volontés et perdrait ainsi sa qualité d'être homme. Indivisible, parce que le pouvoir ne se partage pas. Il appartient entièrement à la puissance qui fait la loi dont la puissance exécutive

---

<sup>24</sup> Voir à ce propos l'ouvrage de Bruno Bernardi : *La Fabrique des Concepts : recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, Paris, Honoré Champion, 2006, pp. 393-434.

<sup>25</sup> Moreau (J.), *Jean-Jacques Rousseau*, Paris, PUF, 1973, p. 156.

<sup>26</sup> « Le peuple soumis aux lois en doit être l'auteur ». (CS, Liv. II, chap. VI, p. 380).

n'est qu'une simple émanation. Ce qui caractérise aussi la souveraineté, c'est qu'elle ne peut pas agir par députation. « Elle ne peut être représentée, écrit Rousseau, par la même raison qu'elle ne peut être aliénée ; elle consiste essentiellement dans la volonté générale, et la volonté générale ne se représente point »<sup>27</sup>.

Pour maintenir la volonté générale en vigueur, l'une des plus importantes affaires d'une sage administration est de « prévenir l'extrême inégalité des fortunes (...) ; les arts d'agrément et de pure industrie favorisés aux dépens des métiers utiles et pénibles, l'agriculture sacrifiée au commerce, le républicain rendu nécessaire par la mauvaise administration des deniers de l'Etat ; [et] la vénalité poussée à tel excès, que la considération se compte avec les pistoles, et que les vertus mêmes se vendent à prix d'argent »<sup>28</sup>. Tous ces maux qui sont les « causes les plus sensibles de l'opulence et de la misère, de l'intérêt particulier substitué à l'intérêt public, de la haine mutuelle des citoyens, de leur indifférence pour la cause commune »<sup>29</sup>, sont les effets du milieu urbain. C'est pour cela que Rousseau exhorte les citoyens à opter pour un mode de vie rural. Car pour lui, les villes sont les nids de la tyrannie, puisqu'elles s'opposent à l'apparition même de la volonté commune et laissent les individus isolés en proie à l'intérêt particulier qui ne fait qu'émietter le corps politique et paralyser l'exercice salutaire de la souveraineté populaire.

La philosophie de Montesquieu ne remplit pas les deux conditions que nous venons d'indiquer. Pour l'auteur de *l'Esprit des lois*, la typologie gouvernementale correspond à une typologie temporelle aussi bien historique et qu'anhistorique : le présent, le passé et l'ailleurs mythique. La démocratie, qui fait partie des gouvernements républicains et qui renvoie aux exemples classiques d'Athènes, de Sparte, de Carthage et de Rome appartient au passé. C'est la raison pour laquelle elle est dépassée. Le seul régime qui constitue le paradigme de la politique moderne est la monarchie anglaise, ce régime représentatif où la distribution des trois pouvoirs se trouve bien assurée : « L'Angleterre est à présent le plus libre pays qui soit au monde », écrit Montesquieu dans les *Notes*

---

<sup>27</sup> *CS.*, Liv. III, chap. XV, p. 429

<sup>28</sup> *Ec. Pol.*, p. 258-259.

<sup>29</sup> *Ibidem.*

consacrées à cette monarchie<sup>30</sup>. Dans ce territoire, précise-t-il davantage, « toutes les passions y étant libres, la haine, l'envie la jalousie, l'ardeur de s'enrichir et de se distinguer, paraîtront dans toutes leur étendue »<sup>31</sup>. Cela s'explique par le fait qu'à la différence des « politiques grecs, qui vivaient dans le gouvernement populaire [et qui] ne reconnaissaient d'autre force (...) que celle de la vertu » ; ceux « d'aujourd'hui », notamment l'Angleterre, « ne nous parlent que de manufactures, de commerce, de finances, de richesses, de luxe même »<sup>32</sup>. Comme l'exprime fort bien Céline Spector : « La puissance de l'Etat et le maintien de la vertu exigent, dans les républiques, une régulation draconienne de l'usage des richesses et du luxe ; elle suppose à l'inverse, dans les monarchies, la libre expression des « vices » et de la dépense ostentatoire, qui reconduit à la redistribution des richesses et à la prospérité économique »<sup>33</sup>. Le modèle politique prôné par Montesquieu ne ressemble en rien à l'archétype de l'ordre social préconisé par Rousseau marqué, entres autres, d'austérité et de frugalité.

Il apparaît bien clairement que la philosophie de Montesquieu ne remplit pas anticipativement les conditions de possibilité de l'émergence de la volonté générale comme elles sont indiquées dans les textes de Rousseau. Et pourtant, le Président de Brède utilise ce concept dans son corpus philosophique. Critiquant les républiques italiennes où le corps de nobles concentre les pouvoirs et prend en main les trois puissances législative, exécutive et judiciaire, Montesquieu écrit : « Dans les républiques d'Italie, où ces trois pouvoirs sont réunis, la liberté se trouve moins que dans nos monarchies. (...) Voyez quelle peut être la situation d'un citoyen dans ces républiques. Le même corps de magistrature a, comme exécuter des lois, toute la puissance qu'il s'est donnée comme législateur. *Il peut ravager l'État par ses volontés générales, et, comme il a encore la puissance de juger, il peut détruire chaque citoyen par ses volontés particulières. Toute la puissance y est une* »<sup>34</sup>. Parmi les multiples travaux de Montesquieu, ce passage constitue le seul et l'unique texte dans lequel l'auteur de l'*Esprit des lois* se sert des notions volonté générale et volonté particulière. La rareté et la non fréquence

<sup>30</sup> *Notes sur l'Angleterre.*, OC, Masson (A.) éd., Paris, Nagel, 1955, t. III, p. 292.

<sup>31</sup> *EL.*, Liv. XIX, chap. 27, p. 575. L'édition utilisée pour l'*Esprit des lois* est celle de Caillois (R.) (Œuvres complètes, Bibliothèque de la Pléiade, 1949- 1951, 2 vol).

<sup>32</sup> *EL.*, Liv. III, chap. 3, p. 252.

<sup>33</sup> *Montesquieu ou l'émergence de l'économie politique*, Honoré Champion, 2006, p. 128.

<sup>34</sup> *EL.*, Liv. XI, chap. 6, pp. 397-398. L'italique est de nous.

de l'expression volonté générale montre qu'elle est marginale, qu'elle n'est pas du tout centrale, et qu'elle reste en deçà de la conceptualisation essentielle qu'introduira Rousseau par la suite dans son système philosophique. En produisant ses concepts, l'auteur du *Contrat social* ne se situe pas dans la lignée de Montesquieu. S'évertuer à soutenir qu'il y ait un rapport de filiation entre les deux philosophes au sujet de la volonté générale, c'est tomber inévitablement dans l'erreur. Le commentaire de Jean-Jacques Granpré Molière du dernier passage qu'on vient de citer le confirme bien: « La notion de volonté générale n'a pas encore chez Montesquieu le même contenu que plus tard (...) chez Rousseau. Chez celui-ci, l'ensemble des citoyens est le sujet de la volonté générale, chez Montesquieu il en est l'objet. Volonté particulière ne signifie pas chez lui la volonté d'un particulier, c'est-à-dire une volonté d'un degré très inférieur, mais c'est la volonté même du gouvernement s'exerçant à l'égard d'une ou de plusieurs personnes déterminées »<sup>35</sup>.

Ce n'est pas seulement parce qu'elle est tributaire d'une démocratie agraire et austère, mais c'est aussi qu'elle réalise l'harmonie des intérêts contraires que la volonté générale<sup>36</sup> dans sa forme rousseauiste ne s'origine pas dans les idées doctrinales de l'*Esprit des lois* et ne peut pas avoir de racines dans la philosophie de Montesquieu.

Si ni Dieu, ni la politique ne constituent de véritables sources de savoir sur lesquelles Rousseau s'est appuyé pour produire la notion de la volonté générale, ce philosophe a-t-il fait recours à la morale pour former le concept par lequel s'identifie pleinement et effectivement la souveraineté du peuple? Une telle interrogation nous renvoie à examiner le rapport entre l'auteur du *Contrat social* et celui de l'article « Droit naturel » de l'*Encyclopédie*.

---

<sup>35</sup> *La théorie de la constitution anglaise chez Montesquieu*, Presse Universitaire de Leyde, 1972, p. 278.

<sup>36</sup> Certes, c'est le contrat social qui harmonise les divers intérêts individuels en conflit. Mais ce sont les actes de législation qui ne sont « jamais en effet que le contrat social, repris et réactivé en chaque instant » (Althusser, « Sur le contrat social », *Cahier pour l'analyse*, op. cit., 32.) qui fait orienter les citoyens vers la recherche du bien commun. Or les lois et les décisions législatives sont l'expression de la volonté générale, laquelle volonté n'existe que pour l'effectuation du bien commun : « 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 ». (CS., Liv. IV, chap. I, p. 437). Pour Montesquieu, au contraire, les contradictions entre les intérêts individuels se règlent par une sorte de main invisible qui fait que chacun soit utile à tous bien qu'il ne veuille être utile qu'à lui-même : « Il se trouve que chacun va au bien commun, croyant aller à ses intérêts particuliers ». (EL., Liv. III, chap. 7, p. 257).



Diderot situe le problème du droit naturel sur le champ moral plutôt que sur le champ juridique : « De toutes les notions de la morale, écrit-il, celle du droit naturel est une des plus importantes et des plus difficiles à déterminer »<sup>37</sup>. Pourquoi la morale dira-t-on ? Parce que le développement qu'il fait de la notion de droit naturel aboutit à la question de l'obligation : « Le droit est la fondation ou la raison première de la justice ». Celle-ci n'est rien d'autre que l'obligation réciproque qui fait « que l'homme peut exiger de son semblable (...) ce que son semblable est en droit d'exiger de lui »<sup>38</sup>. Mais sur quoi peut-on fonder cette norme de réciprocité ? Certainement pas sur la volonté de la providence divine. Parce que Diderot veut donner à sa propre conception une base solide d'immanence, et refuse, par conséquent, d'attribuer à sa pensée une source transcendante. Voilà pourquoi il fait passer la question d'un plan métaphysico-théologique à un plan strictement humain. Rejetant le divin comme fondement du droit naturel, Diderot trouve-t-il la source de ce droit dans la volonté de l'homme particulier ? Le personnage imaginaire du raisonneur violent nous en fournit la réponse. D'une part ce raisonneur est un être passionné. Il est « tourmenté par des passions si violentes que la vie lui devient un poids onéreux s'il ne les satisfait »<sup>39</sup>. D'autre part, il veut être un homme équitable et raisonnable. Mais ces qualités lui font défaut. Car, en fait, il raisonne d'une façon monstrueuse et définit la justice d'une manière fautive et erronée. « Tout son discours se réduit à savoir s'il acquiert un droit sur l'existence des autres, en leur abandonnant la sienne »<sup>40</sup>. C'est sur la règle de la réciprocité qui consiste « à faire vouloir aux autres ce qu'on veut »<sup>41</sup> que le raisonneur violent détermine la nature du juste. Il se trompe certainement par l'effet d'une illusion égocentrique qui le pousse à imposer ses désirs à autrui<sup>42</sup> et à se considérer comme étant le seul et l'unique législateur de l'espèce humaine<sup>43</sup>.

---

<sup>37</sup>« Droit naturel » in, *Diderot choix d'articles de l'Encyclopédie*, Etabli et présenté par Marie LECA-TSIOMIS, Paris, Editions du C.T.H.S., 2001, p. 317.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 321.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 318.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 319.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> Diderot avance ces arguments pour démentir la logique égoïste et malsaine du raisonneur violent : « Nous ferons donc remarquer [au raisonneur violent] que combien même ce qu'il abandonne lui appartient parfaitement, qu'il en pût disposer à son gré, et que la condition qu'il impose aux autres leur serait encore avantageuse, il n'a aucune autorité légitime pour la leur faire accepter ; que celui qui dit, je veux vivre, a autant raison que celui qui dit, je veux mourir ; que

« Mais si nous ôtions à l'individu le droit de décider du juste et de l'injuste, où porterons-nous cette grande question ? »<sup>44</sup>, s'interroge Diderot. « Devant le genre humain » répond-il : « c'est à lui seul qu'il appartient de la décider, parce que le bien de tous est la seule passion qu'il ait. Les volontés particulières sont suspectes ; elles peuvent être bonnes ou méchantes, mais la volonté générale est toujours bonne : elle n'a jamais trompé, elle ne se trompera jamais »<sup>45</sup>. C'est donc la volonté générale conçue comme « désir commun » de l'espèce humaine et « acte pur de l'entendement qui raisonne dans le silence des passions »<sup>46</sup> qui peut seule déterminer la justice, et réussit à livrer ainsi la clef de voûte du droit naturel. Loin d'être une donnée théorico-spéculative ou quelque chose qui relève de l'abstraction, la volonté générale est liée à la vie concrète des hommes. Elle se consulte et se trouve « dans les principes du droit écrit de toutes les nations policées ; dans les actions sociales des peuples sauvages et barbares ; dans les conventions tacites des ennemis du genre humain entre eux »<sup>47</sup>. A part les pratiques communes des Etats et des groupes sociaux, la volonté générale se manifeste et s'éprouve dans l'intériorité de la conscience individuelle : dans les remords cuisants qu'éprouve chaque homme sage et raisonnable après avoir commis une injustice.

En faisant de la volonté générale le critérium de la justice et la règle qu'il faut respecter pour agir conformément au devoir, Diderot peut se présenter, à première vue, comme le précurseur de Rousseau. Ce qui semble attester ce point de vue, ce sont ces formules que renferme l'article « Droit naturel », et qui annoncent celles qu'on trouve dans le *Contrat social* : « c'est à la volonté générale que l'individu doit s'adresser pour savoir jusqu'où il doit être (...) citoyen »<sup>48</sup>.

---

celui-ci n'a qu'une vie, et qu'en l'abandonnant il se rend maître d'une infinité de vies ; que son échange serait à peine équitable, quand il n'y aurait que lui et un autre méchant sur toute la surface de la terre (...) qu'il est incertain que le péril qu'il fait courir à son semblable, soit égal à celui auquel il veut bien s'exposer, que ce qu'il permet au hasard peut n'être pas d'un prix proportionné à ce qu'il me force de hasarder ». (*Ibid.*, pp. 319-320).

<sup>43</sup> A ce propos, Bernardi (B.) écrit : « Le raisonneur violent prend sa volonté pour règle de celle des autres : cela est tyrannique. Il donne à ses critères propres la valeur de l'universel : cela est arbitraire. Il se pose en législateur pour le genre humain et en juge universel : c'est une usurpation ». (*Le principe d'obligation : sur une aporie de modernité politique*, Vrin 2007, p. 262).

<sup>44</sup> « Droit naturel », op. cit., p. 320.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 321.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 320.

« C'est à elle de fixer les limites de tous les devoirs (...). C'est elle qui vous éclairera sur la nature de vos pensées et de vos désirs. Tout ce que vous concevrez, tout ce que vous méditez, sera bon, grand, élevé et sublime, s'il est de l'intérêt général et commun »<sup>49</sup>. Ou encore : « La volonté générale est toujours bonne »<sup>50</sup>. Elle « n'erre jamais ». C'est pourquoi « il faudrait que la puissance législative lui appartint »<sup>51</sup>. Mais toutes ces ressemblances apparentes ne doivent pas occulter ce qui sépare conceptuellement la volonté générale diderotienne de la volonté générale rousseauiste.

Dans le second chapitre du *Manuscrit de Genève*, Rousseau prend le contrepied de la thèse fondamentale soutenue par Diderot dans l'article « Droit naturel » et qui consiste à dire qu'il existe une société générale du genre humain. C'est justement à ce genre de société que Rousseau va s'attaquer en révélant son caractère doublement mensonger. Il montre d'abord que la société universelle qui réunit tous les hommes ne peut pas avoir de consistance réelle et qu'elle n'existe d'ailleurs que d'une manière abstraite « dans les systèmes des philosophes »<sup>52</sup>. A ce propos il écrit : « Il est certain que le mot genre humain n'offre à l'esprit qu'une idée purement collective et qui ne suppose aucune union réelle entre les individus qui le constituent »<sup>53</sup>.

N'étant pas un être réel, le genre humain n'est pas non plus un être de raison ou « une personne morale »<sup>54</sup> comme l'est un corps politique qui « possède une individualité particulière » et un mobile « qui fait agir chaque partie pour une fin générale et relative au tout »<sup>55</sup>. Cette espèce de personnalité manque à l'humanité pour des raisons relevant de l'histoire et de l'anthropologie qui font que les sentiments de bienveillance universelle s'atrophient sous l'effet dégradant du progrès : « Le progrès de la société étouffe l'humanité dans tous les cœurs, en éveillant l'intérêt personnel (...). Par où l'on voit que ce prétendu traité social dicté par la nature est une véritable chimère ; puisque les conditions en sont toujours inconnues ou impraticables, et il faut nécessairement les ignorer ou les

---

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 321.

<sup>52</sup> *MG.*, Liv. I, chap. II, p. 284.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 283.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 284.

enfreindre »<sup>56</sup>. En plus, si la société générale existait comme un être moral, elle aurait, à l'instar des composées chimiques, des qualités distinctes et serait nantie d'un certain nombre attributs qui lui sont propres : « une langue universelle que la nature apprendrait à tous les hommes (...), une sorte de sensorium commun qui servirait à la correspondance de toutes les parties », [une notion de] « bien public ou de mal public » [qui] ne serait pas seulement la somme des biens ou des maux particuliers comme dans une simple agrégation »<sup>57</sup>. Or la prétendue société générale du genre humain est dénuée de toutes ces choses. De ce fait, elle ne pourra pas être conçue comme une personne morale. Car, pour reprendre les termes de René Hubert, « qu'est-ce donc qu'un être moral sans attributs, sinon une pure hypothèse, un pur néant »<sup>58</sup> ?

De Diderot à Rousseau la notion de volonté générale subit deux sortes de déplacements. D'un symbole de l'autorité morale chez le premier, elle devient un symbole de l'autorité publique chez le second, et d'une règle de justice pour tous les hommes, elle se transforme en une règle de justice pour les citoyens : « Il est important de remarquer que cette règle de justice, sûre par rapport à tous les citoyens, peut être fautive avec les étrangers ; et la raison de ceci est évidente : c'est que la volonté de l'Etat quoique générale par rapport à ses membres, ne l'est plus par rapport aux autres Etats et à leurs membres, mais devient pour eux une volonté particulière »<sup>59</sup>. La volonté générale chez Diderot est unique et universelle parce qu'elle porte sur l'espèce, celle de Rousseau est multiple et singulière parce qu'elle a trait à l'individualité de chaque Etat. « La volonté [des] sociétés particulières a toujours deux relations ; pour les membres de l'association, c'est une volonté générale ; pour la grande société, c'est une volonté particulière, qui très souvent se trouve droite au premier égard, et vicieuse au second »<sup>60</sup>.

La réfutation rousseauiste de l'idée de volonté générale du genre humain trouve sa justification dans deux autres arguments. Le premier est relié à la théorie de la connaissance et aux limites du savoir chez l'homme naturel ; le second est en rapport avec la primauté logique et chronologique de la société civile sur la

---

<sup>56</sup> *Ibidem.*

<sup>57</sup> *Ibidem.*

<sup>58</sup> *Rousseau et l'Encyclopédie, Essai sur la formation des idées politiques de Rousseau (1742-1756)*, op. cit., p. 43.

<sup>59</sup> *Ec. Pol.*, p. 245.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 246.

grande société de l'humanité. Comme le dit bien Hubert René, « La société générale du genre humain est vraiment l'état de nature, elle se confond avec lui, elle a pour loi la loi de la raison naturelle »<sup>61</sup>. Or la raison naturelle ne peut être, aux yeux de Rousseau, qu'une raison sensitive incapable de s'élever jusqu'à l'abstraction qu'exige l'acte de généralisation. Soutenir l'existence originelle de la société générale du genre humain, revient à présupposer chez le primitif une capacité à généraliser que seuls le dynamisme historique et la socialisation progressive peuvent permettre : « L'art de généraliser ainsi ses idées est un des exercices les plus difficiles et les plus tardifs de l'entendement humain »<sup>62</sup>. Il est le produit d'un processus cognitif complexe qui dépasse de trop loin les facultés réflexives que possède l'homme au degré zéro de l'histoire. Cela dit, il n'existe pas de société générale du genre humain, ni de volonté générale de l'humanité à l'état originel, pré-civil et pré-politique de notre race. Rousseau renverse l'ordre du progrès de la socialisation auquel tient Diderot. Il faut partir, dit-il, de nos sociétés singulières pour se hisser vers l'humanité et non le contraire : « Ce n'est que de l'ordre social établi parmi nous que nous tirons les idées de celui que nous imaginons. Nous concevons la société générale d'après nos sociétés particulières, l'établissement des petites Républiques nous fait songer à la grande, et nous ne commençons proprement à devenir hommes qu'après avoir été citoyen »<sup>63</sup>. Il ya donc une antériorité de la communauté restreinte des citoyens sur la communauté universelle des hommes. La seconde est l'aboutissement de la première sinon d'un point de vue strictement politique, du moins d'un point de vue proprement moral. Le message de Rousseau est bien clair : on ne saurait temporellement être juste à l'égard des membres de notre race qu'après avoir pratiqué et respecté les règles de coexistence qui nous lient à nos concitoyens. « Pour que soient conçus et voulus les liens d'appartenance, écrit Catherine Larrère, il faut une médiation politique. La volonté générale élaborée à l'échelle du corps politique doit donc précéder le

---

<sup>61</sup> *Rousseau et l'Encyclopédie, Essai sur la formation des idées politiques de Rousseau (1742-1756)*, op.cit., p.36.

<sup>62</sup> *MG.*, Liv. I, chap. II, p. 286.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 287.

travail d'universalisation. Si le cosmopolitisme peut constituer un horizon moral (ce que montrera l'*Emile*), il ne saurait précéder le lien politique »<sup>64</sup>.

Compte tenu de tout ce qui précède, il est clair que Rousseau se sépare de Malebranche, de Montesquieu et de Diderot, et qu'on peut conclure de ce fait, que la métaphysique, la politique et la morale constituent de fausses origines de la volonté générale.

Ne puisant pas ses sources dans la tradition philosophique et juridique de son temps, Rousseau s'est-il servi de la science de son époque pour façonner le concept qui symbolise, selon lui, le vouloir du peuple et le bien général de tous les citoyens ?

### **La signification scientifique de la volonté générale : une intégrale mathématique ou une mixtion chimique ?**

D'après quelques éminents critiques, c'est vers les mathématiques qu'il faut inmanquablement se tourner pour parvenir à appréhender la notion de volonté générale chez Rousseau. Ce genre d'attitude peut sembler un peu étrange au premier abord. Rousseau s'est-il intéressé vraiment à l'algèbre et à la géométrie, alors qu'on sait qu'il a critiqué sévèrement les sciences et les arts dès le *Premier Discours* ? Peut-on le prendre pour un mandarin scientifique imprégné de culture mathématique, alors que même des lecteurs non avertis savent qu'il a fait prévaloir les sentiments sur la raison et a cherché à percer les secrets du monde par une sorte d'élan romantique, et non pas au moyen d'une connaissance méthodique, rigoureuse et exacte généreusement offerte par les savants ?

Contre les idées communément partagées, le *Premier Discours* et les écrits qui lui sont relatifs montrent que Rousseau ne dénonce point les sciences en elles-mêmes, mais les abus qui s'y rapportent et la vulgarisation qui risque de les faire dégrader. La science est réservée aux génies sans maîtres, capables de la faire créer, tels Descartes et Newton qui témoignent, entre autres, de la floraison des talents mathématiques aux temps modernes. Au-delà des louanges attribuées aux grands mathématiciens, Rousseau s'est intéressé au contenu de leurs travaux au

---

<sup>64</sup> « De Diderot à Rousseau : la double crise du droit naturel moderne », in Rousseau, *Du Contrat social, ou Essai sur la forme de la République (Manuscrit de Genève)*, B. Bachofen, B. Bernardi, et G. Olivo éd., Paris, Vrin, 2012, p. 153.

point d'en être influencé. C'est ce qui ressort de la consultation de ses écrits épistolaires, littéraires et doctrinaux. En effet, dans une lettre de 1737 adressée à Barrillot, libraire à Genève, Rousseau commande la liste des ouvrages suivants : la *Géométrie pratique* de Manesson Mallez, ou à défaut les *Récréations mathématiques* d'Ozanon ; *Arithmetica* de Newton et les *Eléments de mathématiques* de P. Lamy<sup>65</sup>. *Le Vergers de Mme de Warens* dont la composition se situe en été 1737 apporte d'autres preuves de l'intérêt de Rousseau pour les mathématiques. C'est là où il nomme ses grands maîtres mathématiciens : Kepler, Wallis, Barrow, Rainaud, Pascal, Archimède et l'Hôpital<sup>66</sup>. Dans les *Confessions*, Rousseau évoque à deux reprises le Père Benard Lamy : « Je me mis à les lire [les livres], ou plutôt à les dévorer. Il m'en tomba dans les mains un du P. Lamy, intitulé *Entretiens sur les sciences*. C'était une espèce d'introduction à la connaissance des livres qui en traitent. Je le lus et relus cent fois ; je résolus d'en faire mon guide »<sup>67</sup>. Il ajoute un peu plus loin : « Je passais de là à la géométrie élémentaire (...). Je ne goûtai pas celle d'Euclide, qui cherche plutôt la chaîne des démonstrations que la liaison des idées, je préférerai la géométrie du P. Lamy, qui dès lors devint un de mes auteurs favoris, et dont je relis encore avec plaisir les ouvrages »<sup>68</sup>. De son côté, l'*Emile* ne manque pas de références mathématiques. Une longue digression de trois pages sur l'enseignement de la géométrie figure dans le livre II de cet ouvrage<sup>69</sup>. Pour sa part, le livre III renferme deux passages dans lesquels il est question de transformations de figures à l'aide des propriétés géométriques<sup>70</sup> et des raisonnements subtils sur les liens qui existent entre le concret et l'abstrait et sur la notion de relation<sup>71</sup>. Deux cahiers manuscrits de la main de Rousseau montrent qu'il a pris copie d'un cours élémentaire de géométrie<sup>72</sup>. Et le *Manuscrit Favre* en vue de recommander l'interdiction de l'enseignement des mathématiques aux enfants, précise dans deux notes détachées en marge : « N'enseigner pas à l'enfant que ce dont il comprend l'utilité » et un

---

<sup>65</sup> Cf., *CG.*, t. I, lettre n°16, p. 54.

<sup>66</sup> *VMW.*, p. 1128.

<sup>67</sup> *Conf.*, Liv. VI, p. 232.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 238.

<sup>69</sup> *Em.*, Liv. II, pp. 399-401.

<sup>70</sup> *Ibid.*, Liv. III, p. 429.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 487.

<sup>72</sup> Cf., Dufour (Th.), Pages inédites de Jean-Jacques Rousseau, *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, t. II, pp. 161-162

peu plus bas : « La géométrie est la science de l'étendue abstraite ; l'Algèbre, plus générale encore, est la science de la quantité abstraite »<sup>73</sup>. C'est surtout dans le *Contrat social*, précisément dans le chapitre I du livre III de cet ouvrage que nous rencontrons des emprunts récurrents au langage mathématique. Pour que ses lecteurs ne soient pas surpris et déroutés par le vocabulaire mathématique dont il se sert pour exprimer ses idées, Rousseau leur adresse ses propos : « Je [vous] avertis que ce chapitre doit être lu posément »<sup>74</sup>. Un peu plus loin, il met l'accent sur l'innovation qu'il apporte à la tradition philosophique : « si, pour m'exprimer en moins de paroles j'emprunte un moment des termes de géométrie, je n'ignore pas, cependant, que la précision géométrique n'a point lieu dans les quantités morales »<sup>75</sup>.

Marcel Françon a pris soin à deux reprises<sup>76</sup> d'examiner le langage algébrique utilisé par l'auteur du *Contrat social* dans le chapitre en question. Ses analyses ainsi que la notice de P. Speziali sur les textes scientifiques de Rousseau<sup>77</sup> montrent que l'emploi des mathématiques par le penseur genevois peut s'éclairer par les ouvrages du père Bernard Lamy, grâce auxquels il s'est formé dès les Charmettes : *Eléments de mathématiques*(1680), *Eléments de Géométrie*(1685), et par les articles de l'*Encyclopédie* dont la plupart sont de d'Alembert : « Raison », « Rapport », « Puissance », « Proportion » et « Exposant ».

Outre le livre III, c'est dans le livre II du *Contrat social* et plus particulièrement dans son troisième chapitre intitulé : « Si la volonté générale peut errer » qu'on peut trouver aussi les traces de la formation mathématique de Rousseau. Alexis Philonenko a essayé de montrer que le calcul infinitésimal constitue l'arrière plan de ce chapitre. Il a bâti sa thèse sur une lecture interprétative du passage suivant: « Il y a souvent bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale ; celle-ci ne regarde qu'à l'intérêt commun, l'autre regarde à l'intérêt privé, et n'est qu'une somme de volontés particulières : mais ôtez de ces mêmes volontés les plus et les moins qui s'entre-détruisent, reste

<sup>73</sup> MF., p. 181, var. a.

<sup>74</sup> CS., Liv. III, chap. I, p. 395.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 398.

<sup>76</sup> Françons (M.) : « Le langage mathématique de J.-J. R. », *Isis*, vol 40, 1949, pp. 341-344. Article repris dans les *Cahiers pour l'analyse*, n°8, oct, 1967, pp. 85-88 ; « Sur le langage algébrique de Rousseau », *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, t. XXXIII, 1956, pp. 243-246.

<sup>77</sup> OC t. V., pp. CCLVIII-CCLX.



pour somme des différences la volonté générale »<sup>78</sup>. Philonenko fonde son analyse sur l'opposition entre la volonté de tous qui est la somme arithmétique des intérêts particuliers et la volonté générale qui est leur intégrale. Il conçoit la première comme une « mauvaise intégration » des volontés singulières des citoyens et la seconde comme une « bonne intégration »<sup>79</sup> de la somme des petites différences que présentent les volontés particulières entre elles. Cette bonne intégration montre à quelle sorte de calcul relève la constitution mathématique de la volonté générale : « Parler des plus et des moins « qui s'entre-détruisent » est une allusion directe au procédé de l'erreur compensée qui dans l'opération infinitésimale prend son sens dans la définition de  $dx$  et de  $dy$  comme quantité auxiliaire » ou comme grandeur infiniment petite, écrit Philonenko<sup>80</sup>. Appliquant cette entre-destruction des plus et des moins sur le champ politique et social, Philonenko prend l'accord de tous les intérêts que symbolise la volonté générale pour « l'unique quantité primitive » et « considère la volonté de l'individu particulier comme l'expression d'une petite différence par rapport à la volonté d'un autre individu, donc comme quantité auxiliaire, étant admis que dans leur commune visée de l'intérêt général ces volontés sont identiques »<sup>81</sup>. Autrement dit, dans la vie sociale et politique de la communauté légitime, « jamais la différence qui me sépare d'un autre individu ne pourra remettre en question le lien fondamental qui me relie à la totalité civile comme quantité primitive »<sup>82</sup>. La quantité auxiliaire qui exprime la volonté particulière, finit toujours par s'annuler, comme quelque chose de parasitaire, devant l'initiale et l'originelle quantité qui désigne la cohésion sociale et le bien commun des citoyens.

Mis à part la question de la préexistence de la volonté générale relativement aux volontés particulières, laquelle question conduit à une aporie logique impossible à résoudre, l'analyse interprétative d'Alexis Philonenko pose des problèmes et se heurte à des difficultés aussi bien mathématiques que politiques comme le révèle fort bien Gabrielle Radica. Dans deux de ses travaux, ce critique montre que Philonenko se méprend sur l'interprétation mathématique des petites différences : celles-ci sont dans le calcul infinitésimal des variations

---

<sup>78</sup> CS., Liv. II, chap. III, p. 371.

<sup>79</sup> *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, t. 3, Paris, Vrin, 1984, chap. II, p. 34.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>81</sup> *Ibid.*, pp. 31-32

<sup>82</sup> *Ibid.*, p.32.

par rapport à leur intégrale et non pas des variations entre elles : « Du côté de la pratique mathématique et du sens de l'opération d'intégration, écrit Gabrielle Radica, il est difficile d'illustrer le rapport des volontés particulières à la volonté générale comme le décrit Philonenko par le rapport du différentiel à la grandeur qui les intègre et dont elles sont les variations. En effet, une différentielle n'est jamais par rapport à son intégrale que la variation de cette même intégrale, et ne représente en aucun cas une différence entretenue avec la différentielle *immédiatement* proche. Les différentielles ne seront donc en aucun cas des différences entre les volontés particulières. Elles seraient au mieux des variations de la volonté générale »<sup>83</sup>. Pour ce qui est des difficultés politiques, Gabrielle Radica rappelle que pour appliquer le calcul infinitésimal, il faudrait que la volonté générale résulte d'un calcul aveugle. Cette opération qui ne permet ni réflexion, ni raisonnement, ni discernement et qui s'effectue indépendamment des décisions particulières et en dépit d'elles, ne ferait qu'assimiler l'auteur du *Contrat social* à l'auteur de *l'Esprit des lois* ou à celui de la *Fable des abeilles* : « L'intégration est un procédé aveugle qui traite les volontés particulières de telle sorte qu'aucune d'elle ne peut anticiper la généralité qui en résultera. Il y va de la prise en compte de la totalité que Rousseau attend des citoyens lors de la délibération et de la conscience qu'ils ont de leur intérêt. Or contrairement à une conception providentialiste du bien commun (celle de Bossuet, ou de la version laïcisée qu'en présentent Montesquieu et Mandeville), il serait douteux que Rousseau conçoive un intérêt commun qui se décide et se réalise à l'insu des particuliers »<sup>84</sup>. L'analyse de Philonenko pose un autre problème politique relatif aux capacités limitées des hommes et à leurs aptitudes intellectuelles réduites, ou comme le dit Gabrielle Radica : « La détermination de l'intérêt général doit être susceptible d'une accessibilité qui est impossible dès lors que le calcul porte sur des quantités infinitésimales, car il passe la portée de l'homme moyen »<sup>85</sup>. S'exprimant encore d'une manière plus explicite, ce même critique écrit : « Le calcul de la volonté générale est chez Philonenko une opération aveugle pour les

---

<sup>83</sup> « Le vocabulaire mathématique dans le *Contrat social*, II, III », in *Rousseau et les sciences*, sous la dir. B. Bernardi et Bensaude-Vincent, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 264. Cf. aussi la longue note de : *L'histoire de la raison : anthropologie, morale et politique chez Rousseau*, Paris, Honoré Champion, 2008, p. 204.

<sup>84</sup> « Le vocabulaire mathématique dans le *Contrat social*, II, III », op. cit., p. 265.

<sup>85</sup> *L'histoire de la raison : anthropologie, morale et politique chez Rousseau*, op. cit., p. 204.

individus. Aveugle parce que les différences sont imperceptibles à l'œil nu, et parce que le matériau du calcul infinitésimal est individuel et atomisé. L'intégration des petites différences ne peut pas être l'affaire d'un individu, mais suppose une compétence quasi-divine. Or la volonté générale doit être relativement aisée à découvrir »<sup>86</sup>.

Pour toutes ces raisons, et pour d'autres<sup>87</sup>, le modèle mathématique, du moins celui du calcul infinitésimal<sup>88</sup>, ne peut pas être conçu comme un outil d'appréhension de la notion de volonté générale chez l'auteur du *Contrat social*. Il faut donc chercher ailleurs, dans une autre branche de la science, le paradigme constructif de la volonté commune du peuple. Cette branche ne peut être que la chimie selon quelques spécialistes. Quoi, la chimie ! Cela suppose que Rousseau l'ait pratiquée et l'ait étudiée pour pouvoir l'utiliser par la suite dans l'élaboration de ses idées. Mais si cette supposition est vraie, pourquoi Rousseau n'a jamais été pris pour un chimiste dans la tradition philosophique ? Pourquoi a-t-on négligé d'indiquer qu'il s'occupait de la constitution des corps, de leurs transformations et de leurs propriétés ? Est-ce par manque d'information ? Certainement pas parce que Rousseau n'a cessé de parler de lui-même, et de ses activités tout au long de son œuvre autobiographique dans les dernières années de sa vie. L'absence d'intérêt des historiens et des chercheurs pour la chimie comme composante

<sup>86</sup> « Le vocabulaire mathématique dans le *Contrat social*, II, III », op.cit., p. 66.

<sup>87</sup> La référence à des concepts mathématiques attribue un aspect idéaliste à la pensée de Rousseau. Sur ce sujet, Blaise Bachofen écrit : « Cette référence au modèle du calcul infinitésimal est certes éclairante, mais précisément elle suppose que les différences entre les volontés des particuliers soient « infiniment petites ». Comme le souligne A. Philonenko, ce modèle définit un « devoir-être », qui ne résout pas la question de son inscription dans le réel. C'est pourquoi il voit dans les thèses de Rousseau sur la volonté générale les prémices d'une « apothéose du désespoir » : dans la réalité, les différences entre les points de vue des particuliers ne sont pas « indéfiniment petites », mais au contraire indéfiniment augmentées par l'aveuglement des amours-propres ». (Bachofen (B.), *Rousseau critique des raisons politiques*, Payot et Rivages, 2002, p. 181-182).

<sup>88</sup> Loin de conclure par là à l'inanité des références mathématiques, Gabrielle Radica montre qu'il faut les préciser et les pluraliser en fonction de la distinction qu'elle établit entre la formation de la volonté générale d'une part et celle de son élucidation dans la délibération et sa consultation dans le vote d'autre part. Pour réussir à bien appliquer les mathématiques aux textes de Rousseau, « il ne faut pas homogénéiser les termes qui renvoient à des quantités et à des calculs, comme s'il n'était question tout au long que d'une seule et unique opération de formation de la volonté générale. « Plus » et « moins », « différences » et « petites différences » ne signifie pas la même chose ». Les premières sortes de quantités s'appliquent à la formation droite de la volonté générale, la seconde à ses approximations par la délibération et le vote. Prenant appui sur les travaux de Gildin et sur la thèse du marquis d'Argenson que Rousseau cite dans une note, Gabrielle Radica propose, à l'antipode de Philonenko, une lecture non infinitésimale des quantités plus ou moins qui s'entre-détruisent. Quant aux petites différences, précise-t-elle, elles font référence à « la procédure mathématique d'approximation » pour expliquer comment la délibération, puis le vote sont comparables à une approximation de la volonté générale menée par chacun dans son fort intérieur une fois qu'il est bien informé.

essentielle de la culture scientifique de Rousseau trouve son explication dans deux raisons. L'une externe, de nature épistémologique, reliée à l'histoire de la science, l'autre interne, de nature philosophique, reliée à la pensée même de Rousseau. La tradition rousseauiste a minoré et sous-estimé la chimie à laquelle s'intéressait le philosophe genevois parce qu'elle est qualifiée de pré-lavoisienne et conçue comme étant un savoir préscientifique sous l'effet d'un préjugé répandu<sup>89</sup>. A cette raison, ce joint une autre, celle des traces demeurant longtemps cachées de la chimie sur la formation des idées politiques de Rousseau. C'est grâce aux travaux de Bernadette Bensaude-Vincent et surtout de Bruno Bernardi, parus récemment, que la chimie reprend sa dimension réelle et apparaît comme une science-clef pour la compréhension de quelques concepts fondamentaux sur lesquels s'est bâtie la théorie de la société légitime du *Contrat social*. Mais avant de parler des effets remarquables de la chimie sur le vocabulaire du genevois et sur sa désignation réflexive, il vaut mieux commencer par montrer comment Rousseau s'est imprégné de cette science. Car il va de soi qu'il n'a réussi à s'en servir en politique qu'après l'avoir connue parfaitement.

Rousseau s'est longuement intéressé à la chimie. Initié à cette science par Madame de Warens, il l'a étudiée sérieusement par la suite en suivant les cours de Rouelle en compagnie de Francueil<sup>90</sup>. Avec ce dernier, il s'est livré à des essais de laboratoire et s'est adonné à la chimie en praticien. « Francueil à qui, sa position de fil d'un fermier général permettait beaucoup de choses, s'était fait installer un laboratoire au château de Chenonceaux, acheté par son père. C'est que, deux ou trois années durant, de 1755 à 1757, il vint avec Rousseau se livrer à des travaux expérimentaux »<sup>91</sup>. A part qu'il a pratiqué empiriquement la chimie, Rousseau l'a enseignée. Il s'est fait professeur de cette matière en donnant des leçons au Baron

---

<sup>89</sup> « La chimie à laquelle se réfère Rousseau, écrit Bruno Bernardi, est à l'histoire des sciences ce que les fossiles des grandes espèces disparues sont aux galeries d'histoire naturelle : une impasse de l'évolution. C'est d'ailleurs ce qui explique que, très vite, le référent qu'elle pouvait constituer soit devenu impossible à reconnaître : la révolution lavoisienne, en refondant la chimie sur de nouvelles bases l'avaient rendu caduque. Cela n'enlève rien, peut être au contraire, à la signification épistémologique qui peut avoir été la sienne. Avant Lavoisier la chimie restait engluée dans sa préhistoire alchimique : ce jugement (...) repose sur deux erreurs essentielles. La première est le discrédit sans phrase porté sur l'alchimie. On commence à avoir une approche beaucoup plus nuancée sur ce sujet. La seconde, elle nous importe plus encore, est l'ignorance de ce que la fin du XVII<sup>e</sup> siècle et le début du XVIII<sup>e</sup> connaissent l'éclosion de multiples courants dont le point commun est de tenter de fonder une science chimique ». (*La Fabrique des Concepts : recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, op. cit., pp. 43-44).

<sup>90</sup> *Conf.*, Liv. VII, p. 342.

<sup>91</sup> « Rousseau chimiste », in *Rousseau et la science* op. cit., p. 66.

Claude Varenne de Béost, futur secrétaire des Etats de Bourgogne, receveur général de Bretagne et membre honoraire de l'Académie de Dijon<sup>92</sup>. C'est surtout le manuscrit de Trelex qui atteste le plus l'intérêt que porte Rousseau à la chimie. Ce gros volume inachevé des *Institutions Chimiques* (1206 pages) rédigé vers 1747, est composé de quatre livres en seize chapitres. Déposé à la Bibliothèque de Genève en 1904, et clairement identifié par Théophile Dufour comme une œuvre personnelle de Rousseau, en 1905, le texte fut d'abord publié par Maurice Gautier dans les *Annales Jean-Jacques Rousseau* (t. XII, 1918-1919 et t. XIII, 1920-21), il a été republié ensuite à deux reprises : chez Fayard en 1999 par Bruno Bernardi et Bernadette Bensaude Vincent et chez Honoré Champion en 2010 par Christophe Van Staen. Comme le dit bien Marc-André Nadeau dans son compte rendu de ce livre : « L'essentiel de l'ouvrage consiste en une synthèse, une vulgarisation et une mise à jour de l'ensemble des connaissances en chimie de l'époque : Rousseau explique les grandes thèses des chimistes les plus illustres, relève différentes expériences et études (lumière, pression atmosphérique, etc.) et signale les instruments à utiliser dans chaque cas, les propriétés de ces instruments et l'utilisation qu'on doit en faire »<sup>93</sup>. L'ouvrage grouille de références aux savants du temps de Rousseau. Nous y rencontrons surtout Boerhave, Becher et Junker dont l'influence se fait sentir tout au long des *Institutions*. La dette considérable de Rousseau à l'égard de ces savants et les emprunts massifs que ces derniers lui ont fait, ont conduit Maurice Gautier à conclure que le manuscrit de Trelex « représente sous une remarquable forme de langage, un vaste travail de compilation »<sup>94</sup>. Ce qui signifie que cet écrit manque d'originalité et que son auteur est loin d'être innovateur en chimie. C'est sûrement pour ces raisons que les éditeurs des *Œuvres complètes* ont décidé de ne pas publier ce texte dans la partie destinée aux « écrits scientifiques » du cinquième tome de la *Pléiade*.

Peu importe pour nous de savoir si les *Institutions Chimiques* bénéficient d'une reconnaissance scientifique ou pas. Il n'entre pas pour nous dans le cadre de cette étude de traiter de pareilles questions, mais de montrer comment Rousseau a su exploiter ses connaissances scientifiques à des fins sociales, et comment il a su faire, précisément, de la chimie un paradigme de la politique.

---

<sup>92</sup> Cf., la lettre de Varenne de Béost à Rousseau datée du 10 février 1746, in *CC.*, Vol. 2, p. 96.

<sup>93</sup> Cf., *Laval théologique et philosophique*, Vol 58, n° 3, oct 2002, p. 653.

<sup>94</sup> *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, t. XII, 1918-1919 p. XVII

Ce sont les travaux riches et multiples de Bruno Bernardi qui nous éclairent sur ce sujet. Le point de départ de ce critique est le texte du deuxième chapitre du *Manuscrit de Genève* dans lequel Rousseau emploie un vocabulaire propre à la chimie pour récuser l'idée de la grande société de l'humanité : « Si la société générale existait ailleurs que dans les systèmes des philosophes, elle serait, comme je l'ai dit, un être moral qui aurait des qualités propres et distinctes de celle des êtres particuliers qui la constituent, à peu près comme les *composés chimiques* ont des propriétés qu'ils ne tiennent d'aucun des *mixtes qui les composent* »<sup>95</sup>. Ce texte est capital aux yeux de Bruno Bernardi parce qu'il peut éclairer celui de la version finale du *Contrat social* tout en rendant compréhensible et intelligible l'opposition qu'il renferme entre agrégation et association, laquelle opposition porte sur la manière de produire l'unité sociale (volontaire ou forcée) et sur la nature de cette unité (simple agglomérat ou liaison intime). Le composé chimique dont les propriétés sont totalement différentes de celles de ses composants, constitue un support à la compréhension de la notion politique d'association. Celle-ci se caractérise par des propriétés nouvelles dissemblables à celles de ses parties. Une fois les parties réunies, elles perdent leurs propriétés initiales. C'est le recours aux *Institutions chimiques* et à quelques textes de l'*Encyclopédie* qui nous permet de mieux comprendre la relation oppositionnelle entre agrégation et association. Cette relation s'exprime dans « l'idiome des chimistes » à travers le couple antithétique agrégation/mixtion. Cherchant à établir la distinction entre les deux derniers termes, Venel écrit dans l'article « Mixte » de l'*Encyclopédie* : « Les mixtes ou corps chimiques composés, sont formés par l'union des principes divers (...). Ils diffèrent essentiellement en cela des agrégés, agrégats ou molécules qui sont formées par l'union de substances pareilles ou homogènes (...). C'est à cause de cette circonstance essentielle à la formation des mixtes, que ces corps ne peuvent être résous en leurs principes, qu'on ne peut séparer un de leurs matériaux, sans que leur être propre spécifique périsse, au lieu que l'agrégé étant divisé dans ses parties intégrantes et primitives, chacune de ses parties est encore un corps pareil à la masse dont elle est détachée »<sup>96</sup>. Si l'agrégation se définit comme un assemblage de parties

---

<sup>95</sup> *MG.*, Liv. I, chap. II, p. 284. Les italiques sont de nous.

<sup>96</sup> Cité par Bruno Bernardi. Cf. *La fabrique des concepts*, op. cit., p. 63.

uniformes susceptibles d'être disjointes, la mixtion se détermine comme une unité indissoluble d'éléments hétérogènes qui la compose. De là découle la seconde différence qui sépare entre les deux notions : « La cohésion mixtive est très intime ; écrit Venel, le nœud qui retient les principes est très fort (...). Ce lien, ce nœud, cette cohésion mixtive, est très supérieure dans le plus grand nombre de cas à la cohésion agrégative, qui est l'attraction de la cohésion des physiciens »<sup>97</sup>. L'opposition entre l'agrégation et la mixtion renvoyant l'une à la mécanique, l'autre à la chimie fait voir la grande distance qui sépare l'unité agrégative des corps physiques de l'unité mixtive des corps chimiques : si la deuxième unité est si solide, la première ne l'est point car ses constituants ne sont pas liés entre eux d'une union étroite et serrée.

En bon lecteur de Venel et tout en suivant Boerhave et Stahl, Rousseau nous donne une définition de la mixtion d'une manière implicite lorsqu'il entreprend de déterminer ce qu'est la dissolution à la fin du chapitre qu'il consacre au *Feu* : « J'appelle ici dissolution, non pas la simple division d'un corps en ses parties intégrantes ; mais sa résolution en ses parties constitutives »<sup>98</sup>. Cette définition sera accompagnée d'une autre plus explicite au moment où Rousseau essaie de préciser la signification de la notion de synthèse (syncrèse dit-il) qui, dans la logique des choses, s'oppose symétriquement à celle de la dissolution : « La syncrèse chimique consiste en de nouvelles mixtions de sorte que deux substances qu'on unit mêlées et confondues intimement en composent une troisième d'une forte union différente en nature de chacune de celles qui l'ont composée et où aucune d'elle n'est plus reconnaissable »<sup>99</sup>.

Dans les *Institutions chimiques*, Rousseau passe sous silence la notion d'agrégation. Il l'a suppose sans en rien dire, mais l'utilisation qu'il en fait dans le *Contrat social* et les deux définitions sur la mixtion qu'on vient de citer montrent que Rousseau oppose les deux notions de la même manière que chez les chimistes de son temps.

Le mixte chimique outre qu'il constitue un paradigme au modèle du corps politique à instituer et érige en repoussoir absolu l'agrégation qui incarne

---

<sup>97</sup> *Ibidem*.

<sup>98</sup> *Institutions chimiques*, in *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, t. XII, 1918-1919, Liv., II, chap. II, p. 123.

<sup>99</sup> *Ibid.*, t. XIII, 1920-21, Liv IV, chap II, p. 116.

faussement la notion du lien social, il représente aussi une référence pour appréhender le concept de volonté générale du point de vue de sa formation, de sa nature, et du rôle qu'il joue dans la transformation des hommes. C'est ce que mettent au clair les analyses de Bruno Bernardi. En effet, affirme ce critique : « C'est parce qu'il a pour élément constituant l'individuel et l'hétérogène que le mixte forme une « unité serrée », au contraire du mélange homogène faiblement ordonné par un principe mécanique qui forme un agrégat. Il y aurait lieu à partir de là de relire les chapitres II et III du livre II du *Contrat social*. La même logique y fait rejeter le démembrement de l'unité du souverain en parties, et fait affirmer que la volonté générale procède d'un grand nombre de « petites différences », c'est-à-dire de constituants qui ne sont pas homogènes »<sup>100</sup>. Le modèle de la mixtion/association opposé à celui de l'agrégation a la vertu de bien pouvoir schématiser la non transcendance de la volonté générale sur les volontés individuelles : « l'opération de mixtion assure [un] (...) bénéfice dans la logique de pure immanence. La réaction chimique qui préside à la formation des composés ne requiert rien d'autre que les propriétés des mixtes qui entrent en composition »<sup>101</sup>. Comme la mixtion confère à ses parties qui la composent quelque chose comme une nouvelle nature, la volonté générale change aussi les volontés et les « mois » des individus qu'elle représente. Cela dit, à part l'acte continu de l'éducation, la dénaturation positive des hommes se fait aussi par la volonté générale qui à travers sa rectitude, sa généralité et le bien commun qu'elle vise, ôte à chaque personne son existence absolue et lui en donne une relative.

Mixtion/corps politique et mixtion/volonté générale se rejoignent pour donner naissance à un nouvel homme qu'est le citoyen : « La mixtion, écrit Bruno Bernardi, change la nature des éléments qui entrent en composition. C'est là précisément ce qui doit opérer l'institution d'un peuple : « transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoit en quelque sorte sa vie et son être » ; « altérer la constitution de l'homme pour la renforcer » ; « substituer une existence partielle et morale à l'existence physique et indépendante que nous avons tous reçue de la nature ». Plus encore, c'est ainsi que l'on peut comprendre que la volonté générale

<sup>100</sup> *La fabrique des concepts*, op. cit., p. 66.

<sup>101</sup> « La place des référents scientifiques dans l'invention conceptuelle : une étude de cas », in *Rousseau et les sciences*, op. cit., pp. 306-307.



ne soit pas seulement la volonté du corps politique pris dans son unité mais soit aussi présente dans chaque citoyen comme sa volonté propre »<sup>102</sup>.

L'interprétation de Bruno Bernardi est si séduisante, mais nous devons lui ajouter quelques petites précisions pour qu'elle soit complète : afin que la volonté générale coïncide bien avec la mixtion chimique, Il faut que le corps politique qu'elle représente soit : *a)* petit de taille *b)* constitué d'un nombre limité de composants *c)* isolé et mis en quarantaine pour qu'il n'entre pas en composition avec d'autres corps et ne subisse pas leur l'influence *d)* réfractaire à toute forme de modification qui pourrait altérer sa nature. *e)* analogue *aux vieux corps qui respirent* l'Antiquité. *f)* solidement enraciné dans un milieu rural. Toutes ces précisions sont nécessaires pour faire comprendre quel genre de corps politique peut faire émerger la volonté générale comme mixtion chimique et volonté du peuple. Une fois précisés la signification scientifique de la volonté du moi commun et le cadre général qui permet son émergence, il nous reste à déterminer désormais les mesures à prendre au sein de ce cadre pour faire apparaître cette volonté comme il se doit , c'est-à-dire générale, droite, pure, inaltérable et aspirant toujours à l'utilité commune.

### **La volonté générale : sa formation et ses conditions de possibilité.**

Ce sont les assemblées populaires qui donnent lieu à la naissance de la volonté générale à travers la procédure du vote : « Si, quand le peuple est suffisamment informé délibère, les citoyens n'avaient aucune communication entre eux, du grand nombre de petites différences résulterait toujours la volonté générale, et la délibération serait toujours bonne »<sup>103</sup>. Mais en quoi consiste cette bonne délibération sans communication ? Nous rencontrons deux positions au sujet de cette question. D'abord celle que représente Bernard Manin pour qui, le terme « délibération » qui revient dans le *Contrat social* comme un leitmotiv signifie un résultat (la décision qui a été prise), et non pas un processus qui y conduit (L'examen des opinions qui précède la prise de décision) : « La délibération désigne dans le vocabulaire philosophique le *processus* précédant la

<sup>102</sup> *La fabrique des concepts*, op. cit., pp. 64-65.

<sup>103</sup> *CS.*, II, 3, p. 371.

décision ; elle signifie chez Rousseau la décision elle-même »<sup>104</sup>. Ou, pour dire les choses autrement, les délibérations du peuple expriment les choix qu'il fait, non pas les moments qui devancent la réalisation de ces choix. Pour Bernard Manin, la communication collective brouille la vue sur le bien commun et fait ainsi obstacle à la formation de la volonté générale. La parution de celle-ci exige que « chaque citoyen n'opine que d'après lui »<sup>105</sup>, c'est-à-dire délibère en lui-même, dans le secret de son cœur.

La deuxième position est celle de Bruno Bernardi. Il attribue à la notion délibération un sens plus large que celui que Bernard Manin lui a donné. « La délibération, écrit-il, (...) est un processus et un résultat. Le processus est celui par lequel, devant une décision à prendre, une volonté se détermine. Le résultat est l'énoncé de cette décision, une volonté exprimée »<sup>106</sup>. Ce modèle bien déterminé de la délibération, Rousseau le décrit bien dans les *Lettres écrites de la Montagne* tout en précisant les différences entre ses constituants : « Délibérer, opiner, voter, sont trois choses très différentes, et que les français ne distinguent pas assez. Délibérer, c'est peser le pour et le contre ; opiner, c'est dire son avis et le motiver ; voter, c'est donner son suffrage, quand il ne reste plus qu'à recueillir les voix »<sup>107</sup>. Il apparaît donc clairement que la non communication qui coïncide avec l'acte de voter ne concerne aucunement les deux phases qui la précèdent. Délibérer et opiner nécessitent donc des débats, des discussions et des échanges d'avis, entre tous les membres réunis dans une assemblée publique. La prise des positions politiques ne se fait pas dans le silence, le mutisme et l'opacité. Bien au contraire, elle se fait dans la transparence du moment qu'elle concerne le peuple dans sa totalité. Dès lors comment comprendre les dires de Rousseau lorsqu'il parle d'une délibération sans l'usage de la parole ? Sur ce point, Bruno Bernardi nous éclaire : « On s'est souvent moqué de cette délibération sans communication. C'est pour ne pas avoir bien vu le sens de cette notion et son champ d'application. Communiquer, signifie ici former une communauté d'opinion. Une communauté d'opinion ne peut avoir pour objet qu'un intérêt commun. Un tel intérêt commun, particulier à une catégorie de citoyens, ne peut que différer de l'intérêt commun

---

<sup>104</sup> Manin (B.), « Volonté générale ou délibération ? Esquisse d'une théorie de la délibération politique », in *Le Débat*, vol. 33, 1985, p. 78.

<sup>105</sup> CS., Liv. II, chap. III, p. 372.

<sup>106</sup> *La fabrique des concepts*, op. cit., p. 215.

<sup>107</sup> LEM., lettre n°7, p. 833, note.

de la société entière »<sup>108</sup>. La politique chez Rousseau est reliée foncièrement à la délibération. Deux cas symétriquement opposés font disparaître celle-ci : la bonne et la mauvaise unanimité. La bonne unanimité « rend tout processus délibératif inutile, en produisant une unité immédiate, totale, absolue, celle d'une volonté une ». Elle constitue « le rêve de la fusion » qui « traverse à coup sûr le *Contrat social* ». « Face au rêve de la bonne unanimité, il y a le cauchemar de la mauvaise »<sup>109</sup>. Le texte suivant de Rousseau en est témoin : « A l'autre extrémité du cercle l'unanimité revient. C'est quand les citoyens tombés dans la servitude n'ont plus ni liberté ni volonté. Alors la crainte et la flatterie changent en acclamations les suffrages ; on ne délibère plus, on adore ou l'on maudit »<sup>110</sup>. La délibération se situe entre un idéal impossible à réaliser et un repoussoir à éviter. Ou comme l'écrit Bruno Bernardi éloquentement : « La délibération occupe l'espace entre l'enfer et le paradis politiques. Dans le paradis elle disparaît, parce qu'elle n'est plus nécessaire. La bonne unanimité, celle de la volonté générale, est immédiatement donnée, mais c'est pour le coup qu'il faudrait un peuple de dieux et que l'on sortirait du politique. Dans l'enfer elle disparaît, parce que l'enfer de la politique c'est la servitude, qui n'est rien d'autre que renoncer à sa liberté dont le titre politique est le pouvoir de délibérer »<sup>111</sup>. Nous sommes en mesure de comprendre maintenant pourquoi Rousseau rattache la volonté générale à l'expression de la pluralité des volontés particulières. Sa position repose sur deux raisons. La première, c'est que l'unanimité renvoie soit à un Etat de droit qui dépasse les capacités humaines et verse, ainsi, dans l'utopisme, soit à un Etat despotique qui dépouille les hommes de leurs droits et les réduit à des serfs. La deuxième, c'est qu'elle est requise pour la formation du corps politique et non pas pour l'exercice de la souveraineté. A ce propos, Rousseau écrit : « Il n'y a qu'une seule loi qui par sa nature exige un consentement unanime. C'est le pacte social : car l'association civile est l'acte du monde le plus volontaire »<sup>112</sup>. Il ajoute quelques lignes plus bas : « hors [le] contrat primitif, la voix du plus grand

<sup>108</sup> Bernardi (B.), note 74 in *Du Contrat Social*, présentation, notes, bibliographie et chronologie par B. Bernardi, Paris, G.F, 2001, p. 206.

<sup>109</sup> Bernardi (B.), *Ibid.*, note 243, pp. 235- 236 . Voir aussi : *La fabrique des concepts*, op. cit., p. 219.

<sup>110</sup> *CS.*, Liv. IV, chap. II, p. 439.

<sup>111</sup> Bernardi (B.) note 243, in *Du Contrat Social*, op. cit, p. 236. Voir aussi : *La fabrique des concepts*, op. cit., p. 220.

<sup>112</sup> *CS.*, Liv. IV, chap. II, p. 440.

nombre oblige toujours les autres ; c'est une suite du contrat même »<sup>113</sup> . La volonté générale ne résulte donc pas de la conformité totale des opinions et des avis de tous les membres de la communauté. Un pareil accord parfait et absolu est loin d'être indispensable. C'est ce que dit Rousseau d'une manière explicite : « Pour qu'une volonté soit générale il n'est pas toujours nécessaire qu'elle soit unanime »<sup>114</sup> . Car, « ce qui généralise la volonté est moins le nombre des voix que l'intérêt commun qui les unit »<sup>115</sup> . Mais dire que les lois votées par la majorité de l'assemblée législative doivent être tenues pour la volonté générale est insuffisant. Il faut en plus ajouter cette restriction : « Ceci suppose, (...), que tous les caractères de la volonté générale sont encore dans la pluralité » ; puisque, « quand ils cessent d'y être, quelque parti qu'on prenne, il n'y a plus de liberté »<sup>116</sup> . Rousseau n'est pas, à proprement parler, un partisan inconditionnel de la majorité. Selon lui, la voix majoritaire ne peut obliger tous les citoyens et ne peut faire office de volonté générale qu'en remplissant certaines conditions. Il faut tout d'abord que le vote des assemblées populaires soit à l'abri des marchandages et des machinations qui fragmentent le corps en de multiples sociétés particulières opposées les unes aux autres. « Il importe donc, note Rousseau, pour avoir bien l'énoncé de la volonté générale, qu'il n'y est pas de société partielle dans l'Etat, et que chaque citoyen n'opine que d'après lui : telle fut l'unique et sublime institution du grand Lycurgue »<sup>117</sup> . Pour endiguer et neutraliser les effets pernicioeux des groupes politiques qui menacent l'unité sociale, Rousseau recommande aussi bien leur multiplication que leur égalité relativement au nombre de personnes qui les composent : « Que s'il y a des sociétés partielles, il en faut multiplier le nombre et en prévenir l'inégalité, comme firent Solon, Numa, Servius. Ces précautions sont les seules bonnes pour que la volonté générale soit toujours éclairée, et que le peuple ne se trompe point »<sup>118</sup> . Le recours à l'argent pour l'achat des voix n'est pas exclu, voilà pourquoi il faut empêcher l'extrême inégalité des fortunes entre les citoyens. « Voulez-vous donc donner à l'Etat de la consistance ? Rapprochez les degrés extrêmes autant qu'il est possible : ne

---

<sup>113</sup> *Ibidem.*

<sup>114</sup> *CS.*, Liv. II, chap. II, p. 369, note.

<sup>115</sup> *Ibid.*, Liv. II, chap. IV, p. 374.

<sup>116</sup> *CS.*, Liv. IV, chap. II, p. 441.

<sup>117</sup> *Ibid.*, Liv. II, chap. III, p. 372.

<sup>118</sup> *Ibidem.*

souffrez ni des gens opulents ni des gueux. Ces deux états, naturellement inséparables, sont également funestes pour le bien commun ; (...) c'est toujours entre eux que se fait le trafic de la liberté ; l'un achète, l'autre vend »<sup>119</sup>. Pour que la majorité réussisse à s'identifier parfaitement à la volonté générale, il faut que chacun exprime son suffrage à haute voix. Car l'acte de vote par lequel on déclare sa volonté ou son opinion d'une manière secrète et dissimulée annonce bien la corruption du peuple et marque visiblement le triomphe de l'intérêt particulier sur l'intérêt commun. C'est ce que montre le cas de Rome où les choix et les décisions des citoyens furent, au début, exprimés ouvertement devant le public avant d'être soigneusement dissimulés au peuple par la suite : « Cet usage était bon tant que l'honnêteté régnait entre les citoyens et chacun avait honte de donner publiquement son suffrage à un avis injuste ou à un sujet indigne ; mais quand le peuple se corrompt et qu'on acheta les voix, il convient qu'elles se donnassent en secret pour contenir les acheteurs par la défiance, et fournir aux fripons le moyen de n'être pas des traîtres »<sup>120</sup>. Il ne suffit pas que les votes soient proférés et exprimés, il faut en plus qu'ils atteignent un certain pourcentage pour que la loi de la majorité soit recueillie comme légitime. Ce pourcentage varie selon la valeur du sujet qui fait l'objet de la délibération. Il peut passer d'un degré plus élevé à un degré moindre : « plus les délibérations sont importantes et graves, écrit Rousseau, plus l'avis qui l'emporte doit approcher de l'unanimité (...) plus l'affaire agitée exige de célérité, plus on doit resserrer la différence prescrite dans le partage des avis ; dans les délibérations qu'il faut terminer sur le champ l'excédent d'une seule voix, doit suffire »<sup>121</sup>. Dans les *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, Rousseau se montre plus explicite : l'unanimité est « requise pour les lois fondamentales »<sup>122</sup>. Ce n'est qu'unaniment que ces lois seront faites, ce n'est qu'unaniment qu'elles seront modifiées. Mais « quand il s'agira de législation, l'on peut exiger les trois quarts au moins des suffrages ». Pour les « matières de simple administration », une majorité des deux tiers suffira.

---

<sup>119</sup> *Ibid.*, chap. XI, p. 392, note.

<sup>120</sup> *CS.*, Liv. IV, chap. IV, p. 452.

<sup>121</sup> *Ibid.*, chap. II, p. 441.

<sup>122</sup> *CGP.*, p. 996.

La différence d'une seule voix conviendra « pour les élections et autres affaires courantes et momentanées »<sup>123</sup>.

Il reste un problème, celui de la prescription des assemblées périodiques à des dates fixes. Sa résolution ne réside ni dans l'unanimité, ni dans la majorité. Le pouvoir de convoquer ces assemblées, prescrit Rousseau, relève du pouvoir exécutif ou du gouvernement, et non pas du souverain : « toute assemblée du peuple qui n'aura pas été convoquée du peuple par les magistrats préposés à cet effet et selon les normes prescrites doit être tenue pour illégitime »<sup>124</sup>. Le modèle à suivre sur ce sujet est celui des comices légitimes de Rome dont parle Rousseau d'une manière détaillée dans un chapitre du livre quatre du *Contrat social*<sup>125</sup>.

Les leçons que Rousseau dégage de l'Antiquité concernent aussi la liberté. Deux grandes mesures doivent être prises pour protéger les citoyens contre la tyrannie majoritaire et empêcher d'entraîner la communauté dans une dérive totalitaire, odieuse et inhumaine. Il s'agit en premier lieu de restreindre au tant que possible le nombre de lois. « Un Etat ainsi gouverné a besoin de très peu de lois »<sup>126</sup>. « Peu de lois, mais bien digérées et surtout bien observées » ajoute Rousseau dans les *Considérations sur le gouvernement de Pologne*<sup>127</sup>. Dans les *Fragments politiques*, il va jusqu'à dire que « si l'on me demandait quel est le plus vicieux de tous les peuples, je répondrais sans hésiter que c'est celui qui a le plus de lois »<sup>128</sup>. La multiplicité des lois les rend aussi bien méprisables<sup>129</sup> que méconnaissables<sup>130</sup>. Tout au plus, elle va de pair avec les brigues et les coalitions. Les assemblées du peuple, qui débattent longtemps et très souvent, sont l'indice de corruption qui ronge, corrode et altère le corps politique : « Mais quand le nœud social commence à se relâcher et l'Etat à s'affaiblir ; quand les intérêts particuliers commencent à se faire sentir et les petites sociétés à influencer la grande, l'intérêt commun s'altère et trouve des opposants (...) la volonté générale n'est plus la volonté de tous, il s'élève des contradictions, des débats et le meilleur avis

<sup>123</sup> *Ibid.*, 997.

<sup>124</sup> *CS.*, Liv. III, chap. XIII, p. 426.)

<sup>125</sup> Il s'agit du chapitre IV. Voir précisément la page 449.

<sup>126</sup> *CS.*, Liv. IV, chap. I, p. 437

<sup>127</sup> *CGP.*, p. 1002.

<sup>128</sup> *Frag. Pol.*, IV, 7, p. 493.

<sup>129</sup> « Plus vous multipliez les lois, plus vous les rendez méprisables ». (*Ec. Pol.*, p. 253).

<sup>130</sup> « Tout Etat où il y a plus de lois que la mémoire de chaque citoyen n'en peut contenir est un Etat mal constitué, et tout homme qui ne sait pas par cœur les lois de son pays est un mauvais citoyen ». (*Frag. Pol.*, IV, 6, p. 492).

ne passe point sans dispute »<sup>131</sup>. Il faut donc abrégier le recueil des lois comme l'a fait Moïse autrefois pour le peuple juif.

Mais instiguer les citoyens à chercher le bien commun et à le préférer aux intérêts particuliers n'est pas seulement une affaire politique et juridique. Cette question relève aussi de l'apprentissage du vivre ensemble qui constitue le meilleur garde-fou contre les méfaits de l'amour-propre et l'attachement excessif à soi-même. Voilà pourquoi Rousseau préconise, en second lieu, l'éducation nationale comme solution efficace pour renforcer l'esprit civique et contrecarrer les penchants égoïstes de chaque individu : « C'est l'éducation qui doit donner aux âmes la forme nationale, et diriger tellement leurs opinions et leurs goûts, qu'elles soient patriotes par inclination, par passion, par nécessité. Un enfant en ouvrant les yeux, doit voir la patrie, et jusqu'à la mort ne doit plus voir qu'elle. Tout vrai républicain suce avec le lait de sa mère l'amour de sa patrie, c'est-à-dire des lois et de la liberté. Cet amour fait toute son existence ; il ne voit que la patrie, il ne vit que pour elle ; sitôt qu'il est seul, il est nul ; sitôt qu'il n'a plus de patrie, il n'est plus ; et s'il n'est pas mort, il est pis »<sup>132</sup>. Ce texte montre le lien indéfectible entre les sentiments et la politique chez l'auteur du *Contrat social*. A vrai dire, les passions constituent une composante essentielle de la philosophie de Rousseau. Elles sont à la base de ses théories du langage, de la musique, du droit naturel et même du droit des gens. Elles sous-tendent sa conception de société unifiée et harmonieuse et sa notion de volonté générale, qui reste tributaire, en quelque sorte, de l'attachement profond qu'éprouvent les citoyens à l'égard de leur communauté. Tout cela nous met sur une piste de lecture, insuffisamment exploitée jusqu'à présent, et nous permet d'explorer les textes doctrinaux du genevois sous l'angle d'un regard plus ou moins inventif : celui qui lit en filigrane et voit dans la pensée politique de Rousseau l'expression d'une philosophie du cœur, ou plus simplement des affects.

---

<sup>131</sup> *CS.*, Liv. IV, chap. I, p. 438.

<sup>132</sup> *CGP.*, p. 966.