

## La volonté La volonté générale, concept amphibologique

Simone Goyard-Fabre

Philopsis : Revue numérique  
<https://philopsis.fr>

---

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d’auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l’objet d’une demande d’autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l’auteur et la provenance.

**Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur [philopsis.fr](https://philopsis.fr)**

Dans la logique de la pensée occidentale moderne, qui se fait gloire d’inscrire l’idée de démocratie au fronton des républiques, la notion de volonté générale possède une prérogative éminente: elle est la matrice des lois. En l’occurrence, Jean-Jacques Rousseau est communément considéré comme le maître penseur qui, dans son *Contrat social* (1762) non seulement a ciselé le concept de volonté générale mais a haussé celui-ci au rang d’une catégorie politique indispensable à la droite gouverne des Etats. Aussi la célèbre formule selon laquelle “la loi est l’expression de la volonté générale” est-elle devenue, depuis Rousseau, l’un des poncifs de la philosophie politique de l’Occident moderne. Pourtant, dans l’apparente banalité d’un énoncé dont la frappe concise semble d’une évidente clarté, se tapissent de redoutables difficultés. Au lieu de la netteté conceptuelle qui devrait caractériser cette idée-phare de la pensée politique, la notion de volonté générale s’entoure d’une pénombre sémantique et logique qu’il est malaisé de percer.

Trois raisons essentielles expliquent cet état de choses. Premièrement, on a trop tendance à oublier que l’idée de volonté générale, qui a acquis pour la pensée moderne une dimension incomparable dans la sphère juridico-politique, est tributaire d’une histoire intellectuelle embrouillée et d’une connaissance anthropologique hésitante qui, l’une et l’autre, en obscurcissent la compréhension plutôt qu’elles ne l’éclairent. Deuxièmement, malgré les

intuitions étonnamment profondes dont Rousseau a, de manière exemplaire, nourri sa réflexion, l'idée de volonté générale, nonobstant le puissant potentiel politique dont elle est chargée, pâtit d'une fondation philosophique assez mal assurée qui laisse subsister dans son concept d'épaisses zones d'ombre. Troisièmement, les incertitudes d'une idée prestigieuse mais en définitive peu limpide ont suscité les nombreuses critiques qui se sont accumulées pour, ayant dénoncé, avec plus ou moins de justesse, "l'abstraction" de la volonté générale, tenter de conférer à la science politique une autre pente.

L'examen de ces divers considérants montre que, dans l'idée de volonté générale qui pourrait apparaître simple et claire, interviennent de multiples paramètres dont l'interférence brouille la connotation et embrouille l'interprétation. Lors donc que la compréhension des structures et de la dynamique politiques devrait trouver un solide point d'appui dans le concept de volonté générale, il apparaît que celui-ci, malgré la séduction et l'autorité dont il s'est trouvé entouré au XVIIIe siècle, s'avère véritablement problématique en sa genèse, en sa nature aussi bien qu'en son évolution.

## 1. Les précédents de la notion de volonté générale

Que Rousseau ait magistralement conféré à la notion de volonté générale une prégnance décisive pour la réflexion politique moderne ne fait pas de doute. Il faut admettre néanmoins que, pour en modeler le concept, il a eu recours, ne les nommât-il point, à divers précédents philosophiques. Seulement, s'il a pu puiser quelque inspiration dans ces sources aux tendances mêlées, il s'est appliqué à en renouveler profondément la texture. Par-delà la portée théologique et morale dont s'alourdissait en ces antécédents la notion plus ou moins vague de volonté générale, il a voulu faire d'elle, en éliminant les paramètres non-pertinents qui en viciaient la facture, une catégorie politique fondamentale. Le *Contrat social* dessine ainsi, incontestablement, un tournant dans la "science politique", tournant d'autant plus remarquable que les catégories politiques qui déterminent le pouvoir en l'Etat deviennent pour Rousseau, avant Kant, l'objet d'une réflexion qui a déjà un tour "critique". Le sens du renouvellement de la notion de volonté générale qu'effectue Rousseau se déchiffre dans la double perspective d'une histoire philosophique et de considérations anthropologiques.

a. Rousseau, comme la plupart des auteurs du XVIIIe siècle, est peu enclin à révéler ses sources et à mentionner le détail de ses lectures. C'est donc sous le masque et avec une grande liberté intellectuelle qu'il transporte dans la notion de volonté générale, d'emblée située par lui dans le sillage de son concept du contrat social, des thèmes et des schémas de pensée qu'une longue histoire théologico-métaphysique a charriés avec plus ou moins de rigueur et de précision. Il convient par conséquent de soulever le masque pour découvrir combien le concept que forge Rousseau de la volonté générale en le considérant comme essentiel à sa théorie politique et, par-delà sa propre oeuvre, à la science politique moderne en train de naître, est marqué par les vicissitudes qui, dans le cours des vingt siècles passés, ont agité la pensée des philosophes de la chose politique. Dans le cadre de cet article, ne retenons que quelques points de repère.

La prémisse dont Rousseau fait l'idée directrice de sa méditation est que, au rebours de ce que pensait jadis Aristote, le "corps politique" n'est pas naturel: l'homme n'étant pas un être social par nature, la communauté politique doit être instituée; Hobbes avait raison de dire que l'homme, à la faveur de l'institution de toute instance politique, quitte "l'état de nature". Est-ce un bien, est-ce un mal ? Il est malaisé d'en juger d'emblée. La situation est difficile en effet: si, dans la nature de l'homme, rien ne l'oriente immédiatement vers la société, celle-ci, en revanche, est rendue possible par la maturation des diverses facultés humaines à quoi s'ajoute la pression des nécessités de l'existence. En conséquence, la vie sociale et, *a fortiori*, la vie

politique qu'elle appelle, s'enracinent dans un acte décisionnel de l'arbitre. La chose politique se place sous le signe de l'artificialisme. Autrement dit, l'individualisme heureux de l'état de nature s'efface dans la "personne publique" née d'une "première convention"<sup>1</sup> - cette première convention que Rousseau appelle "le pacte social"<sup>2</sup> et qu'il définit comme "l'engagement réciproque de tous envers chacun"<sup>3</sup>.

Une telle définition, en son apparence simple, est, en vérité, pleine de sous-entendus dont il est nécessaire de rappeler la teneur si l'on veut comprendre le poids et le sens de l'idée de volonté générale qui, dès l'instant du contrat social, se profile dans la théorie de Rousseau. Si, en effet, aborder la question politique n'est pas, au XVIIIe siècle, une problématique neuve, la postulation philosophique qu'adopte Rousseau en la matière tranche nettement par rapport aux axiomatiques traditionnelles. S'il considère de manière très classique que toute société civile (la République au sens de *res publica*) implique "pouvoir" et "autorité" il tourne le dos aux théories théologico-politiques qui ont longtemps imposé l'idée selon laquelle ce pouvoir et cette autorité sont *de jure divino*: c'est en l'homme, pense-t-il, indépendamment de toute intervention divine, que réside l'assise primordiale de la société politique. Admettant, à l'instar de Jean Bodin<sup>4</sup>, que la souveraineté en est l'essence, il estime que celle-ci n'appartient ni au cadre cosmologique de la nature des choses<sup>5</sup> ni à un horizon théologico-politique dessiné par la Providence divine. La République est vraiment selon Rousseau, comme l'affirmait Grotius<sup>6</sup> - non sans, à son heure, soulever des tempêtes - un "établissement humain" qui serait ce qu'il est "même si Dieu n'existait pas"<sup>7</sup>. Rousseau ne nie assurément ni l'existence ni l'omnipotence de Dieu; mais, pour penser la chose politique, il refuse de faire référence à la théorie du droit divin.

Il est difficile, en ce point, d'attribuer à la postulation philosophique qu'adopte l'auteur du *Contrat social* des sources doctrinales précises. On peut néanmoins remarquer qu'en dé-théologisant l'autorité souveraine de la république pour l'enraciner dans "le peuple", il est proche de l'intuition des Monarchomaques (peut-être a-t-il été frappé par le *Discours de la servitude volontaire* d'Etienne de La Boétie, le jeune ami de Montaigne) et retrouve certains accents de Jurieu dans ses *Lettres pastorales*<sup>8</sup>. Et lorsqu'il explique qu'"il faut toujours remonter à une première convention", ce sont tout autant les théories du jusnaturalisme "moderne" de Grotius, Pufendorf et Burlamaqui (quelles qu'en soient les nuances profondes, qui sont parfois d'ailleurs de franches oppositions) que la philosophie géométrico-mécaniste de Hobbes qui se précipitent en sa pensée. De ces doctrines - qu'il n'analyse pas pour elles-mêmes, dont il n'a nullement cure de souligner les différences philosophiques (ses critères épistémologiques ne sont pas ceux qu'appelle aujourd'hui l'histoire de la philosophie) et qui se bousculent en suscitant en sa réflexion à la fois convergences et divergences - il retient avant tout, comme ne manquera pas de le souligner fortement Carl Schmitt, qu'elles recourent à des "concepts théologiques sécularisés". Si donc Rousseau concède que "toute puissance vient de Dieu"<sup>9</sup>, il remet à la volonté et à la raison des hommes la décision d'instituer le "corps politique" par une "première convention". Celle convention est l'accord, exprès ou tacite, par

1 Rousseau, *Du contrat social*, I, V (nous nous référons à l'édition des *Oeuvres* de Rousseau dans la Bibliothèque de la Pléiade, tome III), p. 359.

2 *Ibid.*, I, VI, p. 360.

3 Rousseau, *Lettres de la montagne*, Lettre VI, Pléiade, tome III, p. 807.

4 Jean Bodin passe pour être, dans les *Six Livres de la République*(1576), le premier théoricien de la souveraineté.

5 Rousseau, *Du contrat social*, I, I, p. 352: "L'ordre social est un droit sacré qui sert de base à tous les autres. Cependant, *ce droit ne vient point de la nature*" (c'est nous qui soulignons).

6 Rousseau rapporte lui-même que le gros traité de Grotius, le *De jure belli ac pacis* (1625) était l'un des rares ouvrages posés sur sa table de travail.

7 Grotius, *De jure belli ac pacis*, Prolegomena, § XI.

8 Jurieu, *Lettres pastorales*, XVIe lettre en date du 15 avril 1689.

9 Rousseau, *Du contrat social*, I, III, p. 355: "Tout puissance vient de Dieu, je l'avoue; mais toute maladie en vient aussi: est-ce à dire qu'il soit défendu d'appeler le médecin ?".

lequel s'effectue "l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté"<sup>10</sup>. Un tel acte s'appelle "le contrat social". Par lui, chacun se donne tout entier à tous de sorte que "chaque individu devient un membre indivisible du tout" dont il est désormais inséparable: ainsi naît "la volonté générale". Rousseau peut ainsi dire que "l'essence de la souveraineté consiste dans la volonté générale" et même, en termes plus incisifs, que "la souveraineté n'est que l'exercice de la volonté générale"<sup>11</sup>.

La netteté de ces formules que sous-tendent un anti-aristotélisme foncier et le souci de déthéologisation du politique est accentuée par les accents délibérément volontaristes du propos. En ce point, comme en beaucoup d'autres, il est difficile de déterminer avec précision et certitude les influences doctrinales qui ont marqué la réflexion de Rousseau. Il est peu probable toutefois qu'il se soit enquis, à cet égard, des thèses volontaristes de Guillaume d'Occam lors même qu'elles étaient appelées à jouer un rôle de premier plan dans les transformations de la philosophie juridico-politique. En revanche, il est très fortement possible<sup>12</sup> que Pascal et, surtout, Malebranche aient suggéré à Rousseau la distinction capitale entre la nature des volontés particulières qui tendent aux préférences individuelles<sup>13</sup> et l'idée de la volonté générale qui dirige les forces de l'Etat vers le bien commun. Les volontés particulières (c'est ce qu'a si bien vu Pascal) pâtissent des défauts d'un moi toujours haïssable qui, se préférant à tous les autres, est inévitablement injuste<sup>14</sup>; la volonté générale (c'est ce que souligne fortement Malebranche) possède au contraire l'éminente vertu qui s'attache à sauver *tous* les hommes<sup>15</sup>. Rousseau sait que de telles idées avaient fait grand bruit de Bayle à Bossuet et à Leibniz. Bien qu'il n'ait cure de commenter les thèses défendues par Pascal, Malebranche ou leurs épigones, il est frappé par l'opposition qu'elles établissent fermement entre les intérêts que favorisent les volontés particulières, génératrices, comme telles, des désordres et des injustices qui dissolvent la société, et l'intérêt commun dont il découvre à travers ces divers auteurs que la volonté générale est le principe non pas théologique mais politique nécessaire à l'équilibre social et moral.

Seulement, rien n'est jamais simple en la pensée de Rousseau. S'il fait sienne sans réserves la distinction entre intérêts particuliers et intérêt commun et, corrélativement, la dichotomie entre volontés particulières et volonté générale qui en est le fer de lance, il juge bien fragile l'intuition anthropologique que jusqu'alors les auteurs, même les plus judicieux, ont placée à la base de ce dualisme.

b. Rousseau n'ignore pas que, depuis Montaigne et La Boétie et, plus encore, depuis Descartes, Pascal et Hobbes, l'idée de "nature humaine" est omniprésente dans l'interrogation philosophique. Cependant, bien qu'il n'ait jamais versé délibérément dans la controverse doctrinale, il trouve non-suffisante, voire non-pertinente, l'esquisse philosophico-anthropologique de ses prédécesseurs. Les penseurs renaissants sont, comme Montaigne, plus enclins à considérer "l'humaine condition" que la "nature humaine". La découverte de l'homme par Descartes est avant tout métaphysique, même si les "passions de l'âme" ont à ses yeux, comme bientôt pour Pascal, d'inévitables conséquences morales. Hobbes ayant, quant à lui, une vision plus systématique du problème, a proposé un traité *De la nature humaine*; mais Rousseau, dès ses premiers *Discours*, ne cache pas son profond désaccord avec les prémisses anthropologiques sombres qui conduiront "l'horrible Monsieur Hobbes" à un concept scandaleux de la réalité politique. Aussi révisé-t-il ces conceptions philosophiquement non

---

10 *Ibid.*, I, VI, p. 360.

11 *Ibid.*, II, I, p. 368.

12 C'est ce qu'indiquent pertinemment Nannerl O. Keohane, *Philosophy and the State in France*, Princeton U. Press, 1980 et Patrick Riley, *The general Will before Rousseau*, Princeton U. Press, 1986.

13 Rousseau, *Du contrat social*, II, I, p. 368.

14 Telle est bien ce qui, selon Rousseau, fait la différence entre "l'amour de soi" et "l'amour-propre".

15 Malebranche, *Traité de la nature et de la grâce* (1680).

satisfaisantes de la “nature humaine” en abordant, dès le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, la question du “véritable état de nature”. Seul, l'examen méthodique de ce problème est susceptible de rendre compte de ce qu'est la “nature humaine”: en effet, les différents auteurs n'ont jusqu'alors parlé de l'homme sauvage qu'en peignant l'homme civil<sup>16</sup>, donc, en éludant la vérité radicale de la nature humaine.

Dans l'examen qu'il conduit, Rousseau sait parfaitement que l'idée de la “nature humaine” a été forgée, de saint Thomas à Molina ou à Suarez, au fil de considérations théologiques<sup>17</sup>. Les fines analyses de Pufendorf relatives aux *entia moralia* n'échappent pas elles-mêmes à ce type de considérations. Plutôt que de céder à des influences qu'il juge non-pertinentes pour la science politique moderne, Rousseau entend donc conférer un tour et des accents nouveaux à sa propre méditation sur la nature humaine dont la connaissance approfondie lui apparaît indispensable pour comprendre la genèse et la nature de la volonté générale. Quelle que soit en effet la force des réminiscences malebranchiennes qui s'attachent tout spécialement à la distinction entre volontés particulières et volonté générale<sup>18</sup>, il est nécessaire de la rapporter, afin de combler une carence malheureuse des philosophies antérieures, à la compréhension de la nature humaine telle qu'elle a pu se révéler dans la “parfaite indépendance” et la “liberté sans règles” de l'homme primitif incapable de prendre quelque distance que ce soit par rapport à lui-même<sup>19</sup>.

Le problème, insoupçonné jusqu'alors, que pose ainsi Rousseau est celui de savoir comment la naissance des sociétés politiques implique une rupture avec le paradigme individualiste qui - sans aucune logique d'émancipation - caractérisait la vie des hommes aux premiers matins du monde alors qu'ils n'obéissaient qu'à leurs déterminités propres, d'ailleurs auto-suffisantes. Selon Rousseau, l'émergence de la volonté générale va de pair avec le rejet de l'individualisme naturel. L'homme de la nature, en effet, n'écoutait que sa volonté, évidemment particulière; s'il était demeuré tel, il eût été une sorte de “brigand féroce”<sup>20</sup> qui, très vite, se serait révélé “l'ennemi du genre humain”; pour que l'humanité ne pérît point, il fallait qu'il “changeât sa manière d'être”. C'est pourquoi, désireux d'assurer sa survie contre les forces de la nature, plus hostiles que protectrices, l'homme fit appel à “l'art” et, brisant la solitude naturelle de chaque volonté particulière, entreprit, en recourant au langage, en forgeant des institutions et en scellant des conventions, de construire la volonté générale. Ce ne fut point là un accident de parcours purement factuel. Rousseau, en rattachant l'émergence de la volonté générale à son concept de la nature humaine, récuse tout empirisme: il entend, dans une perspective philosophique neuve, traiter du fait par le droit.

Lors donc que, du point de vue doctrinal comme du point de vue anthropologique, des précédents divers ont pu s'offrir à la méditation de Rousseau, celle-ci n'est nullement tentée par l'éclectisme. Les thèses qui ont pu, dans l'implicite, se croiser, voire s'enchevêtrer en sa pensée lui apparaissent toujours défectueuses et, surtout, parce qu'elles ne s'inscrivent pas dans une problématisation pertinente de la chose politique, elles s'avèrent insusceptibles à ses yeux, même lorsqu'elles ont rencontré la notion de volonté générale, de rendre compte de la nature et de la fonction de ce maître-concept du droit politique.

## 2. La nature et la fonction de la volonté générale

---

16 Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Pléiade, tome III, p. 132.

17 Cf. la note suggestive de J. Starobinski, in Pléiade, tome III, p. 133, note 3.

18 Rappelons au passage que cette distinction est églement utilisée par Diderot dans l'article “Droit naturel” de l'Encyclopédie.

19 Rousseau, *Manuscrit de Genève*, I, 2, p. 283.

20 *Ibid.*, I, 2, p. 289.

Dès ses premiers écrits, Rousseau avait conscience d'être, dans les sentiments qui l'agitaient, iconoclaste et intempestif.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur [philopsis.fr](http://philopsis.fr)