

Retour sur la doctrine de la liberté de Rousseau.
(à propos de l'actualité du *Contrat social*).

Olivier Camy, IEP Paris et Université de Bourgogne

Qu'exige-t-on aujourd'hui le plus souvent pour l'Europe ? Un nouveau Contrat social, une citoyenneté élargie, une « démocratie réelle » (donc non représentative) ou encore que l'Union Européenne ait une véritable existence politique - comme communauté -. Il s'agit là évidemment d'une thématique rousseauiste qui tend à devenir presque omniprésente dans toutes les rébellions contre l'Euro, la BCE, le FMI, etc. Partout en Europe, un besoin de libération se manifeste. Le trait dominant de notre situation est encore le « e non voglio piu servir » de Leporello qui fait écho aux thèses du *Contrat social*.

Ainsi, l'histoire de la liberté semble ne pas avoir franchi de nouvelle étape depuis le 18ème siècle. Tout se passe comme si les conséquences révolutionnaires de la pensée de Rousseau s'étaient épuisées ou pire n'avaient jamais été véritablement prises en compte.

Mais, hélas, les revendications contemporaines ont souvent une portée seulement rhétorique car elles ne s'appuient nullement sur le *droit politique* de Rousseau. Elles se fondent plutôt sur le droit constitutionnel contemporain qui, de son côté, a bien du mal à s'appropriier les notions rousseauistes de Loi, Volonté générale, Peuple, etc¹. Il faut admettre que le *Contrat social* est resté jusqu'à aujourd'hui une figure utopique, en quête d'auteurs qui seraient en mesure de comprendre et d'approfondir son économie concrète de la liberté. Seuls quelques rares penseurs comme le jeune Marx ou encore le peintre Malévitch dans ses écrits philosophiques ont tenté de réanimer les notions rousseauistes de citoyen (« membre du corps souverain ») ou encore de communauté politique d'où serait prescrit tout individualisme, reprenant le fil interrompu d'une tradition allant d'Aristote à Rousseau. Mais on ne lit guère plus ces auteurs.

¹ Cette déconnexion entre droit politique rousseauiste et droit constitutionnel contemporain est liée à plusieurs facteurs, notamment la positivisation de la science contemporaine du droit constitutionnel. Rousseau était lui-même conscient du fait que le droit politique serait incompris et ne se développerait pas dans le futur : « Le droit politique est encore à naître, et il est à présumer qu'il ne naîtra jamais. [...] Le seul moderne en état de créer cette grande et inutile science eût été l'illustre Montesquieu. Mais il n'eut garde de traiter les principes du droit politique ; il se contenta de traiter du droit positif des gouvernements établis ; et rien au monde n'est plus différent que ces deux études » in J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, GF, Paris, 1966, p. 600.

Au fond, la doctrine régnante s'est contentée de retenir de Rousseau une thèse très générale qui a peu à voir avec sa pensée, voire la trahit. Quelle est cette thèse ? Il s'agit de libérer, d'émanciper l'homme en ayant recours ... à l'homme lui-même ! L'homme doit et peut se libérer. Il est l'objet et l'agent de sa libération. Cette thèse a évidemment pour pendant une métaphysique de la volonté : on postule que seule la volonté de l'homme peut le libérer. Cela comme si les concepts de liberté et de volonté étaient indissociables.

On n'en finirait pas de montrer comment, sous couvert de lutter contre la servitude et la misère, on fait presque toujours un éloge de la volonté humaine. Ainsi, au plan économique, il n'est question que de *vouloir* la croissance, le plein emploi, etc. contre tous les déterminismes (ceux du marché, de la finance ou même des « lois économiques »)². Et au plan politique, on se préoccupe essentiellement de reconnaître et d'étendre à l'infini les droits subjectifs conçus comme pouvoirs de la volonté humaine.

Dès lors, la doctrine régnante, se fondant sur un désir authentique de libération, justifie une émancipation de l'homme par l'homme, usant d'une problématique de la volonté qui, en réalité, n'a pas de rapport avec la liberté.

Certes, la pensée politique de Rousseau semble justifier cette thèse car elle apparaît comme assujettie à une métaphysique de la volonté. Ainsi on lit dans *l'Emile*, que « le principe de toute action est dans la volonté d'un être libre, on ne saurait remonter au delà » ou encore dans le *Contrat social*, il est affirmé que « Toute action libre a deux causes qui concourent à la produire : l'une morale, savoir : la volonté qui détermine l'acte ; l'autre physique, savoir : la puissance qui l'exécute »³.

Au plan du droit politique, on constate que le pacte social créateur d'un « corps moral collectif » repose sur un acte de volonté de chaque associé, que ce corps a « son unité, son *moi* commun, sa vie et sa volonté ». On sait par ailleurs que cette volonté, lorsqu'elle tend à la généralité⁴ est législation. Enfin, il ne fait pas de doute que le rejet de la représentation, dans le domaine de la puissance législative, est justifié par l'impossibilité de transmettre la volonté en tant qu'attribut du « corps moral collectif considéré » comme souverain⁵. Dès lors, il semble bien que la liberté politique produite par le *Contrat social* a pour lieu la volonté.

2 Parfois, on va jusqu'à affirmer que ces déterminismes n'existent pas. Ceux qui les invoquent le feraient pour dissimuler un agir fondé sur une « mauvaise volonté » (celle des capitalistes, financiers ou économistes).

3 J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, UGE, Paris, 1973, p. 120.

4 *Ibid.* pp. 83-84.

5 *Ibid.*, p. 83.

Mais on ne saurait s'en tenir à cette lecture scolaire de Rousseau sauf à identifier doctrine de la liberté et doctrine de la libération. Il y a en effet chez Rousseau une doctrine de la liberté qui échappe en partie à la métaphysique classique de la volonté comme attribut du sujet (Descartes, Leibniz). Cette doctrine implique que la volonté n'est pas *seulement* une propriété de l'homme et qu'elle ne fonde pas *essentiellement* la liberté humaine. Il me semble que cette doctrine d'inspiration pré-moderne (Aristote, Platon) reste à formuler. Si cette tâche était entreprise jusqu'au bout il apparaîtrait alors que les notions de loi, de volonté générale, de communauté chez Rousseau sont encore des « sujets neufs »⁶.

Avant d'esquisser cette doctrine, il convient de rappeler son cadre qui semble en partie lié à la genèse du *Discours sur les Sciences et les Arts*. Je veux parler ici précisément de l'illumination de Rousseau, de son *Satori* qui l'a conduit à rompre avec la pensée des Lumières, notamment avec le progressisme toujours en vigueur. Cette illumination a eu lieu lors de la lecture par Rousseau de la question posée par l'Académie de Dijon en 1749 ; question consistant à savoir « si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs ». Dans sa célèbre lettre à Malesherbes, Rousseau décrit son illumination : « Si jamais quelque chose a ressemblé à une inspiration subite, c'est le mouvement qui se fit en moi à cette lecture : tout à coup je me sens l'esprit ébloui de mille lumières ; des foules d'idées vives s'y présentèrent à la fois avec une force et une confusion qui me jeta dans un trouble inexprimable »⁷. Que s'est-il passé ? Il semble que Rousseau a réalisé soudainement que l'Art et la Science ne portent en eux aucune impulsion morale⁸. Au contraire, « la dépravation réelle et nos âmes se sont corrompues à mesure que nos Sciences et nos Arts se sont avancés en perfection »⁹.

Cette altération de nos sentiments, de nos vertus aurait rendu possible notre aliénation sociale et politique. Elle explique le fait que nous vivons dans « ce troupeau qu'on appelle société », façonnés par « une vile et trompeuse uniformité »¹⁰. Voilà pourquoi nous n'appartenons pas à une véritable communauté, jouissant en son sein de la « liberté conventionnelle ».

Insistons sur ce point : l'avancée vers la liberté politique n'a pas de rapport avec les progrès de la science, de la technique (de la culture au sens large). En fait, ces progrès

6 À propos de la loi, Rousseau déclare que « ce sujet est tout neuf : la définition de la loi est encore à faire » in J.-J. Rousseau, *op. cit.*, p. 605.

7 J.-J. Rousseau, *Lettres philosophiques*, Vrin, Paris, 1974, p. 82.

8 Je prends ici le parti de la sincérité de Rousseau. La thèse de Diderot et de ses partisans selon lesquels Rousseau aurait hésité sur la réponse à donner à la question de l'Académie de Dijon et ensuite aurait masqué cette hésitation dans sa correspondance n'est pas convaincante. Sur ce point, l'introduction de F. Boucharly dans J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, III, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1991, p. XXVII.

9 J.-J. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts* in J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, III, *op. cit.*, p. 9.

10 *Ibid.*, p. 8.

« étouffent en eux [les hommes] le sentiment de cette liberté originelle pour laquelle ils semblaient être nés, leur font aimer leur esclavage et forment ce qu'on appelle des peuples policés »¹¹. On ne s'étonnera donc pas du fait que, plus tard, le *Contrat Social* tente d'établir un système de la liberté politique qui ne s'appuie pas sur les Sciences en majesté. Il s'agira plutôt pour Rousseau d'inventer une politique capable de conjurer les effets néfastes de la conscience objectivante¹². On sait qu'au 20ème siècle Heidegger formulera à nouveau ce problème mais le jugera insoluble. Ainsi, dans l'entretien au *Spiegel*, Heidegger déclare que, selon lui, c'est « une question décisive de savoir comment on peut faire correspondre en général un système politique à l'âge technique et quel système ce pourrait être »¹³. Heidegger admet qu'il n'a pas de réponse à cette question et qu'il n'est pas « persuadé que ce soit la démocratie ». Un jugement qui montre que le droit politique de Rousseau aura été rejeté ou ignoré par Heidegger.

En effet, pour Rousseau, il n'est d'autre régime de la liberté que la démocratie « où les sujets et le souverain ne sont que les mêmes hommes considérés sous différents rapports »¹⁴. Dans ce cadre, le citoyen reste libre en se soumettant à la volonté générale. Or la volonté générale n'est pas issue de la conscience culturelle ou fondée sur un idéal théorique ; elle n'est pas produite non plus par une technique¹⁵. C'est une volonté moralisée : « elle ne regarde qu'à l'intérêt commun ».

Pour autant, si la volonté générale n'a pas de rapport au savoir, ne relève-t-elle pas en partie de la métaphysique classique de la volonté ? L'analyse de certains de ses traits bien connus mais encore énigmatiques permet d'établir qu'en réalité Rousseau se dégage d'une telle métaphysique.

Quels sont ces traits ? On se rappelle que la volonté générale est « toujours droite » et « indestructible ». Pourtant, le propre de la volonté est plutôt qu'elle peut errer et s'anéantir. Chez les métaphysiciens de la volonté comme Descartes, cela vient du fait que la volonté est infinie, portée par son élan vers le vrai. Elle nous fait dépasser les bornes de notre connaissance finie. Sans doute, pour Descartes, la volonté libre

11 *Ibid.*, p. 7.

12 Si les Sciences sont « dangereuses par les effets qu'elles produisent », elles sont aussi « vaines par leur objet ». En effet, la recherche de la vérité par les Sciences est, selon Rousseau, souvent illusoire, productrice d'erreurs, sans « *Criterium* » véritable. *Ibid.*, p. 18.

13 M. Heidegger, *Réponses et questions sur l'histoire politique*, trad. J. Launay, Mercure de France, Paris, 1988, p. 42.

14 J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, III, *op. cit.*, p. CVII.

15 Sans doute la notion de Volonté générale est thématifiée grâce à des notions mathématiques (le calcul intégral par exemple). Mais il ne s'agit que d'un usage métaphorique, seul possible dans le domaine social. Rousseau nous prévient : « ... qu'au reste, si pour l'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 » in J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit.*, p. 125. Cependant, de façon semble-t-il contradictoire, A. Philonenko considère que le calcul infinitésimal est « intégralement applicable *ontologiquement* » dans les limites de la finitude humaine (seul Dieu peut tout calculer) alors qu'il admet par ailleurs que Rousseau utilise une *analogie* mathématique. Cf. A. Philonenko, *Rousseau et la pensée du malheur*, II, Vrin, Paris, 1984, p. 28.

« n'est point d'elle-même cause de mes erreurs, car elle est ... très parfaite en son espèce »¹⁶ ; son infinité témoignant du fait que « je porte l'image et la ressemblance de Dieu »¹⁷. L'erreur naît alors du hiatus entre l'infinité de la volonté et la finitude de l'entendement. Mais, en aucun cas, la volonté ne saurait être, comme le prétend Rousseau, « toujours constante, inaltérable et pure »¹⁸.

Certes, on retrouve chez Rousseau comme chez les métaphysiciens de la volonté la dichotomie volonté / entendement et la nécessité d'une « union » entre ces deux facultés. Ainsi, Rousseau insiste sur le fait que « si la volonté générale est toujours droite, [...] le jugement qui la guide n'est pas toujours éclairé »¹⁹ ou encore il explique qu'« on veut toujours son bien, mais on ne le voit pas toujours ». Mais - et c'est le point original – comme la volonté générale porte en elle une perfection, l'erreur ne vient que des errements de notre entendement.

Précisons que ce postulat de la perfection de la Volonté générale a une conséquence essentielle au plan politique. Il permet de justifier la souveraineté démocratique contre les « raisonneurs ». Ces derniers qui « rient d'imaginer toutes les sottises qu'un fourbe adroit, un parleur insinuant pourrait persuader au peuple de Paris ou de Londres »²⁰, ignorent en effet cette capacité pour « tous les hommes droits et simples » d'apercevoir le Bien commun sans être leurrés. Si, en effet, chacun s'exprime « sans songer à lui-même » dans un État bien constitué, alors la Volonté générale ne s'altère pas et reste « indestructible ». Mais la finitude de notre entendement justifie que le Souverain soit aidé et guidé par un non-pouvoir, le Législateur, cet « homme extraordinaire dans l'État » qui rédige les lois²¹.

Il serait aisé à ce stade de notre raisonnement d'admettre que la Volonté générale déroge à la métaphysique de la volonté, comme prédicat du sujet, en la situant complètement du côté de la raison pratique. N'est-ce pas la raison pratique qui est « toujours droite et tend à l'utilité publique » ? La loi morale ne prescrit-elle pas l'oubli de soi au profit de l'Intérêt commun ? Et pourquoi Rousseau exige-t-il que les

16 Descartes, *Méditations métaphysiques*, IV in *Discours de la méthode suivi des Méditations métaphysiques*, Flammarion, Paris, 1956, p. 104.

17 *Ibid.*, p. 103.

18 J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit.*, p. 177.

19 *Ibid.* p. 100.

20 *Ibid.* p. 177.

21 Rousseau précise que cet emploi n'est point magistrature, souveraineté et n'entre pas dans la « constitution de la République », *ibid.* p. 102. On a ici la figure d'un homme souvent décrit comme providentiel, miraculeux. C'est vrai à condition de ne pas considérer que le *Contrat social* dépend finalement à travers cette figure d'une dispensation politique téléologique. Point de téléologie chez Rousseau. Interprétons cette figure plutôt comme le signe d'une dimension indéterminée et contingente de la liberté du Peuple - comme pouvoir être propre - ; dimension qui n'apparaît pas si on s'en tient à la définition mathématique de la Volonté générale comme absolu.

citoyens délibèrent sans avoir « aucune communication entre eux », sans que naissent aucunes « brigues, associations partielles »²², sinon pour permettre à chacun de mieux entendre en eux « la voix du devoir »²³ ?

On pense alors à la célèbre définition de la Volonté générale donnée par Diderot dans l'article *Droit naturel* de l'Encyclopédie et reprise mot pour mot par Rousseau²⁴ dans la 1ère version du Contrat social. Une définition qui semble pré-kantienne. Je cite : elle « est dans chaque individu un acte pur de l'entendement qui raisonne dans le silence des passions sur ce que l'homme peut exiger de son semblable, et sur ce que son semblable est en droit d'exiger de lui ». On pourrait encore citer Rousseau lui-même à propos de l'état civil succédant à l'état de nature : « ... l'homme qui, jusque-là n'avait regardé que lui-même, se voit forcé d'agir sur d'autres principes, et de consulter sa raison avant d'écouter ses penchants »²⁵.

Des lors, nous aurions affaire tout simplement à un rationalisme éthique ; un rationalisme moderne, puisque l'homme trouve la loi morale en lui et non dans le cosmos. Juridiquement, cette position expliquerait la préférence de Rousseau pour un droit strictement conventionnel et l'abandon de l'idée de droit naturel objectif .

Rousseau se trouverait ici - avec les Encyclopédistes - dans le prolongement de Hobbes qui définit - à l'aide d'une science politique déduisant *more geometrico* - un ordre politico-juridique rationnel sans s'appuyer sur un ordre axiologique naturel. Car, selon Hobbes, « ces mots de bon, mauvais et de digne, de dédain s'entendent toujours par rapport à la personne qui l'emploie ; car il n'existe rien qui soit tel simplement et absolument ; ni aucune règle commune du bon et du mauvais qui puisse être empruntée à la nature des objets eux-mêmes »²⁶. Par ailleurs, le système de Rousseau préfigurerait, conformément à l'interprétation de Cassirer du *Contrat social*, la République kantienne, régulée par la Raison pratique, autrement dit, orientée par la loi morale contenue en chacun d'entre nous.

Mais, si l'on inscrit Rousseau dans cette lignée de pensée, on ne fait pas échapper sa doctrine de la liberté à la problématique de la volonté. Car le rationalisme éthique de Hobbes ou de Kant reste lié à la notion de volonté du sujet.

Ainsi, chez Hobbes, c'est la fondation - donc l'institution *volontaire* d'un État - qui permet de distinguer le bien ou le mal publics. Je cite Hobbes : « Car avant la

22 *Ibid.* p. 87.

23 J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, III, *op. cit.*, p. 292.

24 A. Philonenko suggère ici une « inspiration littérale » identique, voire une collaboration entre Rousseau et Diderot sans que pour autant il y ait identité philosophique. Cf. A. Philonenko, *Rousseau et la pensée du malheur*, I, *op. cit.* p. 243.

25 J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit.*, p. 78.

26 *Ibid.* p. 25.

fondation des pactes et des lois, il n'y avait pas plus de justice ou d'injustice, de nature du bien et du mal publics, parmi les hommes que parmi les bêtes »²⁷. Et, selon Kant, la loi morale nous révèle notre liberté, comme principe déterminant de notre *volonté* libre (ou libre arbitre). Ce qui signifie que le souverain bien est « objet nécessaire » (V. Delbos) de cette volonté.

Certes, on peut assez facilement montrer que Rousseau n'est pas loin d'adhérer à un volontarisme de type hobbién et kantien. Ainsi, relativement à Hobbes, rappelons que dans le *Contrat social*, il est avancé que l'intérêt commun ne « généralise » pas à lui tout seul la volonté. Il faut que l'État instaure certaines procédures ou contraintes. Par exemple, la comptabilisation de tous les suffrages, la prise en compte d'objets généraux, l'information suffisante du peuple, l'interdiction des sociétés partielles dans l'État, etc. Et concernant Kant, on remarque que la volonté générale cherche à atteindre un intérêt commun. Ainsi, les hommes réunis en un seul corps politique n'ont qu'une « seule volonté qui se rapporte à la commune conservation et au bien-être général »²⁸. De la même façon, pour Kant, il s'agira de rechercher et de mettre en œuvre le souverain bien.

Il semble alors que nous sommes revenus au point de départ : Rousseau ne semble pas se démarquer de la thèse commune selon laquelle la liberté est une propriété de l'homme, comme sujet individuel ou collectif volontaire. Mais, à y bien regarder, le *Contrat social* ne confirme pas cette thèse. Une thèse d'ailleurs peu évidente, comme si la liberté consistait essentiellement pour l'homme à vouloir quelque objet (ici le bien public), comme si sa libération dépendait de sa volonté crispée sur ses propres volitions. Le *Contrat social* - et c'est sa véritable actualité - semble amorcer un dépassement de cette thèse.

Pour le comprendre, il convient d'approfondir notre analyse de la Volonté générale en essayant, par-delà la lettre de Rousseau, de dévoiler en quoi le *Contrat social* échappe en partie à la conception moderne du sujet comme être volontaire, sujet d'auto-détermination ; en quoi, il reposerait plutôt sur la conception d'un homme comme être qui s'abandonne, lieu d'auto-affection²⁹.

Ici, écartons à titre préalable un malentendu possible. Cette idée d'abandon, de laissez-être ne signifie pas une adhésion aux anciennes allégeances (la nature, Dieu, le monde) qui sont recyclées aujourd'hui pour dépasser une modernité fatiguée. Le *Contrat social*, au contraire, arrache l'agir et l'ordre politique à ces allégeances. Il

27 Hobbes, *De Homine*, cité par Y. C. Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes*, Vrin, Paris, 1987, p. 164.

28 J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit.*, p. 176.

29 La distinction entre sujet d'auto-détermination et lieu d'auto-affection vient de Jean de Ripa (opposition sujet/lieu). Elle a été reprise par E. Martineau notamment dans son *Malévitch et la philosophie*, L'Âge d'homme, Lausanne, 1977, p. 44.

rejette leur prétention à nous fournir des principes extérieurs et premiers qui rendraient le social intelligible et gouvernable en étant « normativisés » par le droit. Ainsi, aucun abandon aux décrets de la nature. « Le droit ne vient point de la nature » proclame d'emblée Rousseau dans le *Contrat social*³⁰. Et s'il existe une Loi naturelle, « il faudrait plutôt l'appeler la loi de raison »³¹. L'homme, considéré comme citoyen, n'est pas rapporté à sa simple nature (instincts, désirs) donc à sa vérité *animale* ; il s'agit au contraire de le dénaturer. Dans l'*Émile*, on peut lire : « les bonnes institutions sociales sont celles qui savent le mieux dénaturer l'homme... »³². Donc pas de retour à la liberté naturelle qui est sans règles³³. Il s'agit de ne pas céder au *fantasme* du Contrat naturel, notion reprise aujourd'hui notamment par la Deep Ecology : « ... ce prétendu traité social dicté par la nature est une véritable chimère, puisque les conditions en sont toujours inconnues ou impraticables, et qu'il faut nécessairement les ignorer ou les enfreindre »³⁴. La Nature qui nous donne notre fond obscur, instinctif, qui nous renvoie à notre état primitif, ne saurait être *comme telle* un référent normatif : elle n'est plus en effet lisible³⁵. Elle est devenue définitivement a-morale et a-juridique.

Le droit ne vient pas plus de Dieu, que son culte soit « purement intérieur » ou institutionnalisé (distinction entre la Religion de l'homme et celle du Prêtre³⁶). Dans le premier cas, la Religion, n'ayant « nulle relation particulière avec le corps politique », a l'avantage de laisser aux lois « la seule force qu'elles tirent d'elles-mêmes » mais elle détache les citoyens de l'État ; dans le second cas, on « aboutit à un droit mixte et insociable qui n'a point de nom »³⁷. Rousseau rejette ainsi la théocratie comme régime incohérent qui rompt l'unité sociale.

30 J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit.*, p. 61.

31 Précisons que, selon Rousseau, il existe à l'état de nature un droit naturel dont les « principes sont antérieurs à la raison ». Ce droit naturel est converti en droit véritable à l'état civil, par la médiation de la rationalité juridique. Il en est ainsi du droit de propriété qui accède au statut de droit civil grâce au *Contrat social*. Cette conception s'oppose à la conception libérale (Locke, Pufendorf) selon laquelle le droit naturel persiste en tant que droit à l'état civil et peut constituer une limite à la souveraineté de l'État. Sur ce point, R. Derathé, *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, Paris, 1995, p. 228 et la note 1 in J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, III, *op. cit.*, p. 1413.

32 *L'Émile*, Livre I in J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, IV, *op. cit.*, p. 249.

33 L'homme perd par le *Contrat social* sa liberté naturelle comme « droit illimité à tout ce qui le tente et qu'il peut atteindre » et « qui n'a pour bornes que les forces de l'individu ». Cf. J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit.*, p. 78..

34 *Ière version du Contrat social* in J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, III, *op. cit.*, p. 283.

35 « Ainsi, la douce voix de la nature n'est plus pour nous un guide infaillible... » in J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, III, *Pléiade*, *op. cit.*, p. 283. Mais pour autant un accord avec la nature reste possible. Comme l'explique J. Starobinski, « C'est par le perfectionnement de la culture (donc par une dénaturation plus poussée) que l'accord avec la nature peut être retrouvé, et cette nature seconde, fruit de l'art, ne se définit plus comme un équilibre obscur et instinctif : elle est éclairée par la raison, soutenue par le sentiment moral, dont la brute primitive ne savait rien », *ibid.*, p. VVIII.

36 Cette distinction est utilisée par Rousseau dans le cadre du Christianisme. Rousseau oppose ainsi le Christianisme des Évangiles et le Christianisme Romain, *ibid.*, p. 464. Évidemment une telle distinction laisse de côté la Religion civile dont la profession de foi ne contient que des « maximes sociales » fixées par le Souverain, *ibid.*, p. 1498.

37 *Ibid.*, p. 464.

Pas d'abandon enfin à la positivité du monde ou selon les termes de Rousseau au « droit du plus fort ». La force ne fait pas le droit (même si la volonté générale a besoin de la puissance exécutive pour s'appliquer). Donc rejet au plan épistémologique du positivisme juridique qui fait de l'effectivité des actes de droit comme actes de volonté la condition *sine qua non* du droit – (Kelsen) ou *per quam* (le réalisme juridique). Mais aussi rejet au plan politique de tout principe unanimiste ou majoritaire qui suppose, comme le droit du plus fort, des exclus qu'il faut contraindre³⁸.

Alors, de quel abandon s'agit-il ? Peut-être l'abandon à une vérité politico-morale qui se manifeste elle-même ; ce qui signifie contemplation d'un Bien commun (comme Souverain Bien - *ariston* - au sens d'Aristote) se dévoilant dans un processus où le sujet individuel et ses représentations sont englobés, s'évanouissent³⁹. Aristote parlait déjà de cette capacité chez certains hommes à « *considérer* ce qui est bon pour eux-mêmes et pour l'homme en général » (*L'Éthique à Nicomaque* 1140 b 8-10), sauf qu'ici cette capacité est donnée à chacun, lorsque chacun agit en tant que membre du Souverain.

Le Bien commun⁴⁰ (qui suppose une association entre justice et utilité⁴¹ ou devoir et intérêt⁴², souvent invoquée par Rousseau) n'est pas tant objet ou finalité de la volonté commune ; il est que ce qui se montre lorsque le peuple assemblé ne songe qu'à lui-même. Et la volonté générale est moins volonté d'un sujet collectif que l'expression de ce Bien commun découvert par une communauté politique unifiée⁴³. Rousseau dans *l'Émile* explique qu'il s'agit de rechercher « comment se *manifeste* cette volonté [générale], à quels signes on est sûr de la reconnaître »⁴⁴. On peut parler d'une *expérience* - l'expérience démocratique elle-même – dont le *Contrat social* (principalement le livre II) tente de donner les « conditions de possibilité » dans un sens ni subjectif-transcendental, ni objectif-technique mais plutôt empirique ou mieux

38 Sur ce point, l'interprétation de A. Philonenko qui montre « la réciprocité dialectique de la volonté de tous et du droit du plus fort » in *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, III, *op. cit.*, p. 40.

39 Selon l'analogie du calcul infinitésimal, sont ôtées aux volontés particulières « les plus ou les moins qui s'entre-détruisent ». Cf. J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit.*, p. 87.

40 Le livre II du *Contrat social* invoque d'emblée le « bien commun » comme « fin de l'institution » étatique. Cf. J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit.*, p. 83.

41 *Ibid.*, p. 60.

42 *Ibid.*, p. 76.

43 Dans certains textes, Rousseau n'est pas loin d'opposer volonté et volonté générale. Par exemple : « Qu'est-ce qui rend les lois si sacrées, même indépendamment de leur autorité, et si préférables à de simples actes de volonté ? C'est premièrement qu'elles émanent d'une volonté générale toujours droite à l'égard des particuliers ; c'est encore qu'elles sont permanentes et que leur durée annonce à tous la sagesse et l'équité qui les ont dictées ». *Fragments politiques* in J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, III, *op. cit.*, p. 492.

44 J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, *op. cit.*, p. 605.

*existential*⁴⁵. Si ces conditions sont réunies, alors la production de la loi devient chose aisée car « [...] le bien commun se *montre* partout avec évidence, et ne demande que du bon sens pour être aperçu »⁴⁶.

L'originalité de ces conditions est de permettre la réalisation d'une démocratie qui n'a rien à voir avec la démocratie contemporaine, multi-partisane et fondée sur une éthique de la communication. Explicitons au moins deux de ces conditions :

- « il importe pour avoir bien l'énoncé de la volonté générale, qu'il n'y ait pas de société partielle dans l'État, et que chaque citoyen n'opine d'après lui »⁴⁷. Donc, pas de place pour les partis, lobbies de toutes sortes, au service de nos particularités de tous ordres. La présence de ces « associations partielles » risquerait d'empêcher la pulvérisation de nos individualités, l'homogénéisation de la volonté commune et donc la découverte du Bien commun.

- « [...] quand le peuple suffisamment informé délibère, les citoyens n'ont aucune communication entre eux [...] »⁴⁸. Dans l'expérience démocratique, selon Rousseau, il s'agit de déposer toutes les représentations ni vraies, ni fausses que sont les opinions et dont le propre est de se communiquer⁴⁹. Abstraction de toute socialité communicante. L'agir démocratique est radicalement non communicationnel (*contra* Habermas).

De telles conditions sont requises pour permettre que se manifeste la volonté générale, sans pour autant garantir ce résultat. Car, bien sûr, nous ne sommes pas dans le domaine technique. Le langage mathématique utilisé par Rousseau ne doit pas nous tromper. La schématisation mathématique de la volonté générale ne signifie pas que la *vision* de son bien par le peuple assemblé est assurée ; cela reste imprévisible en raison d'éléments empiriques et contingents introduits par Rousseau dans la définition même de la volonté générale, notamment la nécessité que le peuple soit « suffisamment informé »⁵⁰. Le droit politique ne relève pas essentiellement de la géométrie ; il est plutôt du côté de l'art.

Nous ne sommes pas non plus dans une problématique moderne moyens-fins. Il ne s'agit pas d'agencer et de négocier certains moyens pour arriver à une fin juste en soi. Pas de coupure chez Rousseau entre l'habileté (ordre des moyens) d'une part et la moralité (ordre des fins) d'autre part. Il y aurait plutôt retour à l'ancienne prudence -

45 A. Philonenko a remarqué avec justesse que « dans l'énoncé de la volonté générale, force est de convenir que Jean-Jacques introduisait un élément parfaitement empirique et incertain, se réfléchissant dans la notion notion ou dans le concept ». De ce point de vue il critique l'érection par Kant de la Volonté générale en Idée transcendantale sans admettre pour autant son aspect existentiel. Cf. A. Philonenko, II, *op. cit.*, p. 42.

46 J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit.*, p. 176.

47 *Ibid.*, p. 88.

48 *Ibid.*, p. 87.

49 Comme le note A. Badiou, « l'opinion est la matière première de la communication » in A. Badiou, *L'Éthique*, Nous, Caën, 2003, p. 73.

50 A. Philonenko, II, *op. cit.*, p. 42.

la *phronesis* aristotélicienne⁵¹. Cela à condition de ne pas rabattre la prudence du côté de l'habileté et de l'exclure de la sphère de la moralité comme l'a fait Kant. La prudence au sens aristotélicien est cette disposition à découvrir des vérités *pratiques* ; ce qui implique *à la fois* habileté et vertu (intellectuelle et morale). De même chez Rousseau, le peuple assemblé considère le côté utile et juste des choses.

Mais la vertu n'est pas le fait de l'individu seul. Elle est le fait de la communauté politique ; ce qui nous fait penser évidemment aux premières lignes de la *Politique* d'Aristote⁵². Rousseau nous donne une formule curieuse dans les *Fragments politiques* : « la vertu n'est que la collection des volontés les plus générales »⁵³. Cela peut vouloir dire : la vertu est la communauté, elle est l'essence de notre être-en-commun. Ici, Rousseau se distingue d'Aristote qui admet seulement « la supériorité de la foule en face de la minorité des gens vertueux » (car « la majorité dont chaque membre n'est pas un homme vertueux, peut cependant par l'union de tous être meilleure que cette élite, non pas individuellement mais collectivement »)⁵⁴. De son côté, Rousseau ne signale pas l'émergence de qualités nouvelles ou supérieures par le passage au collectif. Ou encore, il n'affirme pas que la vertu est un prédicat du sujet collectif. Non, pour lui, la vertu (identifiée à la volonté générale) est le contenu, la substance⁵⁵ même de la communauté politique – qui n'est donc pas le support de cette même vertu -⁵⁶.

Ce contenu ne saurait être présenté ou représenté ; il ne peut donc être approprié – ce qui écarte le soupçon de totalitarisme -. En ce sens, la vertu ne s'identifie à aucune morale, à aucun catéchisme. Et elle débouche sur un vide normatif : le *Contrat social* ne définit pas un droit démocratique (en tant que droit *substantiel* comme par exemple les « Droits de l'Homme ») qui exposerait le contenu du Bien commun⁵⁷.

Le Bien commun n'existe que dans l'immanence d'une communauté agissante. Mais

51 Une manière d'éclairer la notion de prudence est de l'interpréter à partir de la notion plus tardive de considération découverte au Moyen-Âge (la *consideratio* de Saint Bernard). Cf. Le chapitre « Prudence et considération » in E. Martineau, *La provenance des espèces*, Vrin, Paris, 1982, p. 207.

52 « Nous voyons que toute cité est une sorte de communauté, et que toute communauté est constituée en vue d'un certain bien (car c'est en vue d'obtenir ce qui leur apparaît comme un bien que tous les hommes accomplissent toujours leurs actes), il en résulte clairement que si toutes les communautés visaient un bien déterminé, celle qui est la plus haute de toutes et englobe toutes les autres, vise aussi, plus que les autres, un bien qui est le plus haut de tous. Cette communauté est celle qui est appelée cité, c'est la communauté politique » (1252 a) in Aristote, *La politique*, trad. J. Tricot, Vrin, 1970, Paris, p. 21.

53 *Fragments politiques* in J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, III, *op. cit.*, p. 483.

54 Aristote, *Politique*, 1281 b 7-34, trad. J. Aubonnet, Gallimard, Paris, p. 92.

55 A. Philonenko parle de « substance au sens critique » conformément à l'idée leibnizienne de substance. Cf. A. Philonenko, II, *op. cit.*, p. 38.

56 Dans le langage du calcul infinitésimal, la volonté générale est une *intégrale*.

57 Pour rappel, les dogmes de la religion civile se contentent de favoriser la sociabilité et donc la survie de l'État démocratique ; ils ne disent rien du contenu du droit démocratique.

n'oublions pas que la communauté peut se tromper et donc se dissoudre. Elle est toujours menacée de retomber dans le social (retour à l'état de « troupeau ») et sa volonté peut toujours se fragmenter, donner lieu à des « associations partielles » pour finalement dégénérer en volonté de tous comme « somme de volontés particulières »⁵⁸. Et c'est bien ce qui se passe plus souvent. Ainsi Rousseau ne verse dans aucun optimisme transcendantal, dans aucun progressisme. Au moins, son droit politique nous aura-t-il montré la possibilité de conversion de la non-liberté en liberté ; à condition que les notions essentielles de loi, souveraineté soient conçues comme des déclarations de la Volonté générale.

Ainsi, la liberté politique d'un peuple n'est pas son *émancipation* obtenue par la détermination à son gré de l'objet de ses actes de volonté (en tant que sujet collectif ou personne morale). Elle est plutôt l'expérience très fragile de la découverte de son Bien véritable et donc de son ipséité (en tant que communauté). En quoi la liberté politique n'appartient pas à un peuple. C'est plutôt le peuple qui est la propriété de la liberté politique se manifestant elle-même.

Dès lors, nous pouvons seulement espérer que la liberté politique se revendique elle-même pour permettre que les peuples se libèrent et deviennent enfin législateurs.

58 J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, op. cit., p. 87.

