

LA REVUE ROUSSEAU

REVUE ANNUELLE

2 • 2024

Extrait

LE LETTÈRE

LES RACINES HISTORIQUES DE LA VOLONTÉ GÉNÉRALE

Alberto BURGIO

I. – *Volonté générale, volonté de tous*

Rousseau a toujours été un auteur controversé. Sa pensée politique l'est particulièrement et le *Contrat social* est un modèle à cet égard. La présence, peut-être la plausibilité, d'interprétations opposées entre elles, est particulièrement frappante. Cela étant, la question se pose de savoir à quoi ou à qui cette situation paradoxale doit être reliée. Rousseau est-il confus et contradictoire ? Ou ses interprètes sont-ils confus – peut-être par l'obscurité des formules – et se trompent-ils en lui attribuant telle ou telle thèse théorique ?

Avant de chercher une réponse, il convient de rappeler une particularité du contractualisme rousseauiste : l'existence de deux contrats antithétiques. Il s'agit de deux représentations opposées du même contrat qui est le fondement du pouvoir souverain et qui, dans un cas (dans le deuxième *Discours* et, avec plus de clarté, dans l'*Économie politique*), n'est rien d'autre que le masquage formaliste de l'usurpation ; dans l'autre (dans le *Contrat social*), c'est l'acte constitutif d'un pouvoir souverain légitime.

Face à ces contradictions au moins apparentes, face à ces antithèses (entre le théoricien du contractualisme et son détracteur), on peut être tenté de s'en tirer en évoquant la figure du Janus à deux faces, mais ce serait une issue, pas la solution au problème. Au moins dans un premier temps, nous avons le devoir de rechercher une ligne de lecture qui identifie et fasse ressortir la cohérence du texte rousseauiste : nous devons essayer de comprendre la cohérence des antithèses, niant qu'il s'agisse d'erreurs, d'oublis ou de paradoxes et en supposant qu'il n'y a rien d'aléatoire à leur sujet.

À notre avis, la manière la plus fructueuse d'accéder au cadre théorique rousseauiste est donnée par la polarité *volonté de tous* vs *volonté générale* établie dans le troisième chapitre du deuxième Livre et développée dans le premier chapitre crucial du quatrième¹ : un contraste décisif dans le *Contrat social*, focalisé sur la qualité (éthique) de la volonté, sur sa rationalité plus ou moins grande (aussi bien éthique que stratégique²).

Pourquoi passer de la polarité *volonté de tous* vs *volonté générale* semble-t-il le meilleur moyen de dissiper l'impression de confusion-contradiction dans le développement des arguments du *Contrat social*? Parce que l'une et l'autre formes de volonté sont des indices de cadres théoriques (et, comme on le verra, historiques) *incompatibles entre eux*, et *coexistent* donc *pacifiquement* dans le contexte global du discours rousseauiste. Et parce que, après tout, la volonté de tous d'une part et la volonté générale de l'autre se réfèrent aux deux configurations opposées du contrat social – le pacte léonin de l'*Économie politique* et le contrat équitable du *Contrat* – considérées par Rousseau.

La *volonté de tous* correspond à la persistance de l'égoïsme destructeur que le premier chapitre du quatrième Livre du *Contrat* évoque dans des tons particulièrement dramatiques. Un scénario opposé se présente là où la communauté est en mesure d'exprimer sa propre *volonté générale*. Dans ce cas, la « raison publique »³ prévaut. À leur tour, ces deux scénarios rétroagissent sur le contrat social en montrant que, ni par hasard ni par manque de cohérence théorique, Rousseau en évoque deux figures opposées.

Si tout cela est vrai, nous avons déjà la réponse à la question initiale. L'ambivalence ou l'ambiguïté souvent attribuée à Rousseau n'existent pas – et lorsqu'elles existent, c'est de la part de ses lecteurs ou ses détracteurs, pris dans la toile de ses arguments. Il n'y a pas d'ambiguïté. Le travail théorique du *Contrat social* est clairement orienté vers la critique du modèle contractualiste moderne (tel qu'entendu par la tradition anglo-saxonne) et son effondrement : la politique ne peut être consacrée au particularisme (à l'égoïsme anti-social) sans mener à la ruine de toute la communauté.

1. J.-J. ROUSSEAU, *Du Contrat social*, II, III, OC III, p. 371-372 ; IV, I, p. 438.

2. Sur l'imbrication des critères réglementaires éthiques (*wert rational*) et stratégiques (*zweck rational*) dans la théorie Rousseauiste de la volonté générale, voir W.G. RUNCIMAN, A.K. SEN, « Games, Justice and the General Will », *Mind*, 74, 1965, p. 554-562.

3. J.-J. ROUSSEAU, *Du Contrat social* (1^e version), I, VII, OC III, p. 310.

Et une critique qui *dissout* le contractualisme de l'intérieur en inversant la logique des attaques frontales – non moins radicales, mais externes – comme celle de Hume, semble géniale : une critique qui, précisément à travers la perspective d'un contrat *parfait*, montre les faiblesses du modèle, ses inconséquences, ses effets pervers.

On pourrait être tenté de reprocher à Rousseau, non pas d'avoir confondu les cadres, mais de ne pas avoir résisté à la tentation d'évoquer les deux – peut-être pas toujours avec suffisamment de prudence – dans le *Contrat*, où il ne s'agit pas seulement du lien entre le contrat équitable et la *volonté générale*, mais aussi de la persistance obstinée des passions antisociales et de la dégénérescence qui en résulte des délibérations du corps politique dans les « décrets iniques » de la *volonté de tous*. Mais ce serait une critique futile. La discussion sur l'« aliénation totale » et la *volonté générale* a des fonctions normatives et il est logique que la définition d'un cadre prescriptif utilise (et en gagne en clarté) l'évocation du cadre descriptif. Il s'agit de saisir cette différence, qui concerne la logique du discours plutôt que son contenu.

2. – *Volonté générale et histoire*

Nous sommes en effet devant une question clé, qui mérite d'être définie au moins dans son périmètre essentiel. La distinction entre le statut normatif et le statut descriptif de l'argumentation est un aspect décisif du travail interprétatif en philosophie, surtout dans le cas de la pensée politique, juridique et morale. Cela est aussi dû au fait que cette distinction impose le thème de la relation entre théorie et histoire, puisque décrire signifie généralement se référer à l'existant – au monde historique – et le représenter de manière plus ou moins critique. Pour donner un exemple, ce n'est qu'en distinguant le plan normatif du plan factuel – en saisissant ainsi la nature normative de la « théorie des stades » – qu'on peut comprendre la position d'Adam Smith vis-à-vis de la société de son temps et l'influente théorie (normative) de l'histoire développée dans les leçons sur la *jurisprudence*⁴. Il en va de même pour le dispositif contractualiste, que Rousseau traite

4. J'ai essayé de faire valoir cette thèse dans mon « History without Providence? Adam Smith – Historian and Critic of Modernity », dans *Adam Smith and Modernity, 1723-2023*, ed. by A. Burgio, London-New York, Routledge, 2023, p. 269-288.

et évalue de façons différentes (voire opposées) selon qu'il en traite en termes descriptifs ou prescriptifs. Ceci étant dit, la question cruciale se pose pour nous.

En supposant que l'objet de la *description* et de la critique est la réalité historique (la société moderne basée sur la centralité de la propriété privée), quel est – et de quelle nature – le sujet de la théorie *normative* de la politique et de la justice confiée aux pages du *Contrat social*? On pourrait supposer que Rousseau oppose la réalité à un modèle utopique : parfait et abstrait, hors du temps ; relié à la réalité historique seulement par négation. Si le *Contrat social* était lu dans ces termes, l'opération réalisée par Rousseau consisterait en l'opposition immédiate (et probablement désespérée) d'un modèle abstrait de perfection absolue à la réalité dégénérée des conflits internes et des égoïsmes exaspérés. Mais ce n'est pas nécessairement le cas. Il n'est pas évident que le modèle normatif de la *volonté générale* doive être compris comme une figure utopique, comme un critère régulateur par définition irréalisable⁵. Il n'est pas dit non plus que la représentation de la communauté parfaite qui inaugure le quatrième Livre du *Contrat* – ces « troupes de paysans » qui, réunies « sous un chêne », règlent à l'unisson « les affaires de l'État »⁶ – est, dans l'intention de Rousseau, une fantaisie, l'emblème d'un monde enchanté.

Entre-temps, dégageons le terrain du *quiproquo* généralisé selon lequel tout argument normatif – et en fin de compte toute position critique – est généralement rejeté comme une utopie abstraite en raison de son statut contrefactuel. Que la critique implique une évocation plus ou moins explicite d'un état de fait opposé à l'existant est une preuve incontestable ; qu'un tel modèle est par définition irréalisable (irréaliste, utopique) n'est, au contraire, qu'un préjugé dicté par la paresse, peut-être

5. La position de Jean Starobinski est paradigmatique, selon laquelle « le pacte social ne s'accomplit pas dans la ligne d'évolution décrite par le second *Discours*, mais dans une autre dimension, purement normative et située hors du temps historique » (J. STAROBINSKI, *Jean-Jacques Rousseau : la transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1971, p. 45) ; nous sommes d'accord avec les objections soulevées à ce propos par Guglielmo Forni Rosa (« Rousseau concevait parfois la socialisation du contrat comme une socialisation totale [...] qui complète, ou dépasse, la socialisation imparfaite propre à toute société moderne » : *ad v.* « Histoire », dans G. FORNI ROSA, *Dictionnaire Rousseau. Anthropologie – Politique – Religion*, préface de R. Thiery, Montmorency, Société internationale des Amis du Musée J.-J. Rousseau, 2011, p. 63) ; voir aussi ID., *Alienazione e storia. Saggio su Rousseau*, Bologna, il Mulino, 1976, p. 63 n.

6. J.-J. ROUSSEAU, *Du Contrat social*, IV, 1, OC III, p. 437.

par la lâcheté. Cela dit, dans le cas du *Contrat social* un autre élément vient étayer la thèse selon laquelle la *volonté générale* et la forme d'État centrée sur elle constituaient des entités politiques concrètes pour Rousseau, des structures fondamentales d'un programme de transformation sociale véritablement réalisable. C'est l'*essence historique* de la *volonté générale* et, plus précisément, la relation particulière qui, à notre avis, lie la *volonté générale* au dessein de l'histoire humaine esquissé dans le *Discours sur l'inégalité*.

Compte tenu de la connotation « transcendantale » de la *volonté générale*, la question de sa nature se pose. On pourrait la considérer comme une entité métaphysique ou même d'origine divine. Dans cette hypothèse, que le texte ne permet certainement pas de rejeter sans équivoque, la *volonté générale* refléterait la raison dans sa vérité universelle transcendante et absolue : le Bien, le Vrai, le Juste conçus hors du temps et de l'espace. Ce serait, comme l'« acte pur de l'entendement » de la mémoire diderotienne (et malebranchienne), la « voix céleste » dont parle encore le manuscrit de Genève : une « inspiration céleste » qui enseigne au peuple comment « imiter ici-bas les décrets immuables de la divinité »⁷. Il est cependant possible de formuler une autre hypothèse qui reconnecte l'élaboration du concept de *volonté générale* au grand mouvement théorique qui, entre les XVIII^e et XIX^e siècles, a tenté de sauver l'idée d'une histoire universelle progressive, dotée de sens, après l'effondrement inévitable du schéma providentialiste. Supposons que, comme Vico et Turgot (et Mandeville et Smith lui-même), Rousseau aussi ait cru que les communautés humaines avaient une rationalité inconsciente, virtuellement en mesure, non pas de les préserver de la déchéance, mais de leur montrer comment réparer leurs erreurs ; et supposons aussi que Rousseau, comme Ferguson et Kant, ait imaginé que, malgré une longue suite de violences, l'humanité conserve en elle-même des ressources en mesure de rétablir la justice et la vérité dans les relations entre les hommes : bref, supposons que Rousseau ait également contribué au travail théorique qu'une grande partie de l'intelligence européenne a réalisé au cours du XVIII^e siècle afin de sauver la philosophie de l'histoire en réécrivant sa structure fondamentale dans une perspective immanentiste⁸. Dans ce cas, la fonction

7. *Ibid.* (I^e version), I, VII, OC III, p. 310.

8. J'ai présenté cette hypothèse historique dans mon « La “scoperta” della ragione collettiva. Note su Illuminismo e modernità », *Giornale critico di storia delle idee*, 1,

de la *volonté générale* ne se limiterait pas à contrecarrer la réalité du vice et de la corruption par une image de perfection abstraite et, fondamentalement, arbitraire ; elle ne consisterait pas dans l'évocation d'un « bien commun » conçu *in vitro*. Enracinée dans l'histoire humaine – bien qu'à des stades reculés avant la dégénérescence causée par la corruption des passions dans la société – la *volonté générale* affirmerait plutôt un ensemble de principes et d'objectifs qui a été défini concrètement au fil du temps et qui est donc harmonieux par rapport à la nature humaine non corrompue. Son indestructibilité évoquerait non pas l'éternité intemporelle des idées, mais la fermeté des expériences désormais métabolisées par la mémoire profonde de l'humanité. Son infaillibilité ne résulterait pas d'options éthiques arbitraires, mais renverrait, comme c'est le cas de certaines Constitutions modernes⁹, au meilleur héritage du passé (ayant déjà refait surface dans les vertus civiles des grandes figures de l'antiquité classique) – et, par antithèse, aux longs siècles ou millénaires marqués par l'injustice, l'oppression, la souffrance.

2022, p. 263-280. En ce qui concerne la relation entre tradition scripturaire et perspective laïque, il convient de rappeler que, dans l'*Introduction* au deuxième *Discours*, Jean Starobinski observe que le récit confié au *Discours* « est un acte religieux d'une sorte particulière, qui se substitue à l'histoire sainte » : « une Genèse philosophique », « version laïcisée, “démystifiée” de l'histoire des origines, mais qui, en supplantant l'Écriture, la répète dans un autre langage » (J. STAROBINSKI, *Jean-Jacques Rousseau : la transparence et l'obstacle*, op. cit., p. 339-340). Une hypothèse similaire sous-tend, du côté de l'étude des sources, l'analyse de Patrick Riley, selon laquelle la conception rousseauiste de la *volonté générale* fait partie de la « rising consciousness [de la culture européenne entre le xvii^e et le xviii^e siècles] that ideas once imputed or ascribed to God, such as justice, goodness, wisdom, generality, and constancy, are merely moral ideals made yet more attractive by being translated to heaven » (P. RILEY, *The General Will before Rousseau. The Transformation of the Divine into the Civic*, Princeton, NJ-Oxford, Princeton University Press, 2016², p. 258-259). Sur la perspective immanentiste de la philosophie rousseauiste, L. LUPORINI, *L'ottimismo di Jean-Jacques Rousseau*, Firenze, Sansoni, 1982 (notamment p. 49 et suivantes) est encore utile.

9. À cet égard, je voudrais vous renvoyer au troisième chapitre (« Rousseau costituzionalista ? ») de mon *Rousseau e gli altri. Teoria e critica della democrazia tra Sette e Novecento*, Roma, DeriveApprodi, 2012, p. 61 et suivantes ; voir M. QVORTRUP, *The Political Philosophy of Jean-Jacques Rousseau : The Impossibility of Reason*, Manchester-New York, Manchester University Press, 2003, p. 48 et suivantes (où la lecture du *Contrat social* dans une perspective constitutionnelle est plutôt reliée aux thèmes classiques des limites du pouvoir par le biais de checks and balances).

3. – *La « véritable jeunesse du Monde »*

Sur quelle base textuelle repose cette hypothèse herméneutique ? À notre avis, il s'agit de rétablir la comparaison entre le *Contrat social* et le *Discours sur l'inégalité* pour une brève mention faite précédemment en traitant des présupposés événementiels, de la prévalence de la *volonté de tous* et, en amont, de l'échec de l'« aliénation totale », de la part des contractants le pacte social : il s'agit de reprendre cette confrontation en étant conscients du statut *historique (sui generis)* du récit conjectural confié au deuxième *Discours*¹⁰. Nous avons vu comment le scénario dans lequel domine la *volonté de tous* semble se lier sans déviations substantielles à l'image de la société civile née de la privatisation violente de la terre. L'image de la société juste qui respecte les dictats de la *volonté générale* trouve également des références similaires dans le deuxième *Discours*. Revenons à l'époque de l'état de nature, qui a vu la vie humaine défiler dans le « juste milieu entre l'indolence de l'état primitif et la pétulante activité de nôtre amour propre »¹¹, et observons attentivement comment Rousseau décrit et juge *les premières formes de société* qui ont surgi après une première longue phase caractérisée par l'absence de changements (« toujours le même ordre, [...] toujours les mêmes révolutions »¹²) pendant laquelle « les générations se multiplient inutilement »¹³. Plus tard, la condition naturelle des hommes a évolué (« Tout commence à changer de face »¹⁴) à cause des premières difficultés et de la nécessité de les surmonter (« il fallut apprendre à les vaincre »¹⁵). Les hommes conçurent les premiers « engagements

10. Le débat sur la connotation historiographique du deuxième *Discours* a toujours été très animé : voir V. GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, 1983, p. 107 et *sqq.* ; A. BURGIO, *Rousseau : la politica e la storia. Tra Montesquieu e Robespierre*, Milano, Guerini, 1994, p. 17-48 ; L. VINCENTI, *Jean-Jacques Rousseau. L'individu et la république*, Paris, Éditions Kimé, 2001, p. 103-119 ; B. BINOCHE, « Rousseau ou l'origine paradoxale des philosophies de l'histoire », dans *Rousseau et le marxisme*, éd. par L. Vincenti, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2011, p. 89-93, notamment p. 91-92. Pour une thèse contraire à celle présentée ici, voir T. TODOROV, *Frêle bonheur. Essai sur Rousseau*, Paris, Hachette, 1985, selon qui il n'y a « rien de commun entre la déduction à laquelle se livre Rousseau [dans le deuxième *Discours*] et une science historique » (p. 17).

11. J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, II, OC III, p. 171.

12. *Ibid.*, I, p. 144.

13. *Ibid.*, I, p. 160.

14. *Ibid.*, II, p. 169.

15. *Ibid.*, II, p. 165.

mutuels »¹⁶ et forgèrent des relations durables (« se rapprochent lentement, se réunissent en diverses troupes »¹⁷) ; du « voisinage permanent »¹⁸ descendirent l'extension et la consolidation des relations (« les liaisons s'étendent et les liens se resserrent »¹⁹). Ils ont commencé « à se rassembler devant les Cabanes ou autour d'un grand Arbre »²⁰ (presque une anticipation des assemblées idylliques du quatrième Livre du *Contrat*). Les premières formes stables d'association naquirent : les familles (et chacune devint « une petite Société »²¹) ; les « Nations » (grâce auxquelles les peuples se retrouvent « loin du premier état de Nature »²²) ; et enfin « la Société »²³. Ainsi, la vie des groupes humains dans l'état de nature avait désormais assumé une configuration sociale stable²⁴. Et, bien que les premiers élans de l'orgueil et les premières discordes aient surgi entre-temps, bien que « une sorte de propriété »²⁵ avait déjà été mise en œuvre et bien qu'un « premier pas vers l'inégalité »²⁶ avait déjà été mis en place, Rousseau en fait l'éloge. Dans cette première « Société commencée »²⁷, située « à des distances égales de la stupidité des brutes et des lumières funestes de l'homme civil »²⁸, l'équilibre délicat original entre égoïsme et solidarité, entre les passions centrées

16. *Ibid.*, II, p. 166 : le lien entre les « obstacles » qui, à l'état de nature, mettent en danger la survie de l'homme et les premiers engagements mutuels, sera réitéré dans le *Contrat* en ce qui concerne la genèse du « pacte social » (voir *Du Contrat social*, I, VI, OC III, p. 360).

17. *Id.*, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, II, OC III, p. 169.

18. *Ibid.*

19. *Ibid.*

20. *Ibid.*

21. *Ibid.*, p. 168.

22. *Ibid.*, p. 170.

23. *Ibid.*

24. Parmi ceux qui, dans la lancée de Arthur Lovejoy détracteur de l'incompréhension primitiviste, ont effectivement souligné le fait que pour Rousseau à l'état de nature les hommes « constituent de vraies sociétés », à notre avis la contribution de S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi 1580-1870*, Torino, Einaudi, 2014, p. 367 *sqq.*, notamment p. 369) reste fondamentale. Celui-ci, en ce qui concerne le statut hypothétique du récit du deuxième *Discours*, note qu'il doit y être compris « une grande demande de scientificité, un cas d'anticipation philosophique des besoins scientifiques » (p. 371) ; sur ce point voir aussi V. GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, *op. cit.*, p. 444 : « l'homme, à présent, vit en société (la "société commencée", dit Rousseau, ou "naissante") ».

25. J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, II, OC III, p. 167.

26. *Ibid.*, p. 169.

27. *Ibid.*, p. 170.

28. *Ibid.*

sur soi et la compassion pour les malheurs des autres restait essentiellement intact. Cette « période du développement des facultés humaines » apparaît comme « l'époque la plus heureuse » et, de plus, « la plus durable » : l'état « meilleur à l'homme », une « véritable jeunesse du Monde » dans laquelle « le Genre-humain » était censé « rester toujours »²⁹. Si nous en avons le temps, nous montrerions qu'un cadre sensiblement similaire, net de différences ponctuelles³⁰ et d'un récit moins linéaire et organique, émerge déjà dans l'*Essai sur l'origine des langues*, où l'« âge heureux » des bergers barbares, « vrai berceau des peuples », voit les relations humaines se solidifier « sous de vieux chênes » et les « Nations » et les premières « institutions » surgir³¹. Pour en rester au *Discours sur l'inégalité*, ce qui s'est passé ensuite est bien connu. Le pacte léonin imposé par l'usurpateur fut atteint après une autre série d'événements, qui ont dissous l'indépendance des individus, effacé toute trace d'égalité, mené à la sanction de la propriété et a rendu nécessaire le travail sous la domination d'un patron. Mais c'est un fait que cet âge heureux a existé, et que les hommes y ont longtemps vécu en harmonie, donnant vie aux premières formes de société. Alors pourquoi ne pas imaginer que dans la *volonté générale* de la société née de l'« aliénation totale » des particuliers, sous une forme de volonté partagée que Rousseau conçoit en effet comme une sorte d'*instinct politique vers le bien commun*, cette expérience acquise dans la longue et heureuse phase médiane de l'état de nature – expérience probablement inscrite dans la mémoire inconsciente de l'humanité – réémerge et éclaire enfin l'esprit des citoyens, les amenant à prendre des décisions conformes à l'intérêt général ?

29. *Ibid.*, p. 171. I. FETSCHER, *Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1988², p. 41-42, a observé à juste titre que seul le contact mutuel active la pitié, faisant de l'être humain un animal concrètement capable de solidarité ; soulignant le thème de la métamorphose de la nature originelle, G. BESSE, *Jean-Jacques Rousseau. L'apprentissage de l'humanité*, Paris, Terrain, 1988, p. 91, note à son tour que « si la nature n'est pas source de société », comme « constitution modifiée », « œuvre des hommes », celle-ci « n'exclut pas la sociabilité » ; à la lumière de ces considérations, l'argument canonique de R. DERATHÉ, *Jean-Jacques Rousseau et la science politiques de son temps*, Paris, Vrin, 1995³, p. 176-177, devrait peut-être être pris avec prudence, selon lequel la convergence de Rousseau sur les positions de Hobbes dans le deuxième *Discours* sur la nécessité de recourir à « un artifice pour vivre en paix » découle du fait que « pour Rousseau, comme pour Hobbes, tout le mal vient de ce que les hommes sont amenés à vivre en société, sans pur cela être naturellement aptes à la vie sociale ».

30. Voir à ce propos V. GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, *op. cit.*, p. 434, 442-443. J.-J. ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*, XIX, OC V, p. 406.

Tout cela se rapporte à la question du statut du *Contrat social* et de la théorie normative de la politique et de la justice confiée à ses pages. À notre avis, à la lumière de cette incursion rapide dans le deuxième *Discours*, l'hypothèse que, dans les intentions de Rousseau, la *volonté générale* était le pivot d'une *nouvelle histoire possible*, apparaît d'autant plus plausible. Si la prétention de réduire le *Contrat* à une parabole futile est en soi discutable (pourquoi une mutation culturelle telle à enraciner dans l'esprit de chacun ou de la plupart des personnes la primauté du bien commun serait-elle impensable?), peut-être que cette affirmation se révèle encore plus risquée face à une description aussi précise et passionnée de sociétés humaines gouvernées par la solidarité, le respect et la modération. Ces « troupes de paysans » qui se gouvernent à l'unanimité n'étaient pas pour Rousseau des lignées de saints, mais en quelque sorte les héritiers et les rénovateurs d'une histoire qui s'était déjà passée (et, d'ailleurs, on pourrait en dire autant de « la plupart des Peuples Sauvages qui nous sont connus »³², arrivés eux aussi, avant la conquête, à ce degré heureux de la « société commencée »). Plutôt que de se débarrasser de la théorie politique rousseauiste comme d'une fantaisie extravagante, la question qu'il convient de se poser concerne les raisons historiques, politiques et morales pour lesquelles vers le milieu du XVIII^e siècle il semblait raisonnable à Rousseau d'évoquer une forme de coexistence sociale conforme à la phase dorée de l'état de nature et de la proposer, dans une clé normative, comme un modèle politique concrètement praticable, une fois achevée une longue série d'injustices et de violences.

4. – « *Trois mille poitrines* » et les révolutions « *inévitables* »

Tout ce que nous avons à faire avant de conclure, c'est essayer de mettre en lumière ce qui nous semble être un malentendu. Dans ces pages, suggérant de relire les textes politiques rousseauistes dans une perspective historique en commençant par le *Contrat social*, nous avons repris et remodelé le geste historiographique de John Pocock, consistant à déceler une référence aux élaborations de l'Humanisme florentin et plus généralement aux vertus civiles de la Renaissance italienne au fondement de la conception

32. J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, II, OC III, p. 170.

rousseauiste de la politique (ainsi que de la tradition républicaine moderne de l'espace anglo-saxon). Contre cette perspective, on pourrait arguer qu'une référence au passé implique une orientation conservatrice : si le nouveau doit s'enraciner dans l'histoire, comment imaginer des transformations radicales ? Comment éviter une répétition du passé ?

Basée sur un syllogisme abstrait, dans le cas du *Contrat social* cette objection négligerait, à notre avis, des aspects cruciaux. Tout d'abord, l'accent mis sur l'enracinement historique de la *volonté générale* renforce la critique de l'arbitraire, qui dans les sociétés d'*ancien régime* était un instrument de défense du privilège et du *statu quo*. Deuxièmement, le souci de replacer le nouveau sur des bases historiques concrètes repose sur la prise de conscience que l'innovation (en l'occurrence une réforme de la politique au service de l'intérêt général) doit avoir des racines profondes, précisément là où se poursuivent des changements ambitieux, non éphémères et profonds. Le lien est évident dans la critique rousseauiste de la modernisation, perçue comme une dynamique de dissolution incompatible avec la cohésion sociale : si la modernité est le temps des corps sociaux commandés par la division du travail, et le temps de l'anthropologie dégénérée du *bourgeois* (l'homme de Hobbes et Mandeville, père usurpateur de la société civile), la critique bénéficie d'une référence à des figures non moins concrètes de l'anthropologie et de la sociologie historique : l'homme dans la poitrine duquel résonne encore la voix de la « pitié », la « société commencée » de la « jeunesse du Monde ».

Bref, il nous semble que même dans le *Contrat social* (comme, clairement, dans les écrits sur la Pologne et la Corse³³), un sens fort de l'histoire inspire et soutient une ambition transformatrice élevée, et que, d'autre part, ne convainc pas non plus le dogme de l'aversion radicale de son auteur pour les révolutions (qu'il considéra d'ailleurs tôt ou tard comme « inévitables »³⁴), ni le stéréotype auerbachien d'un Rousseau résigné ou désespéré. Dans la dernière partie de *Germinal*, Émile Zola donne au

33. Voir enfin à cet égard E. PUTTERMAN, « Realism and Reform in Rousseau's Constitutional Projects for Poland and Corsica », *Political Studies*, 49/3, 2001, p. 481-494.

34. J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, III, OC IV, p. 468 ; voir à ce propos M. EINAUDI, *The Early Rousseau*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1967, p. 260 *sqq.* ; L. VINCENTI, « Rousseau et les révolutions de l'histoire », dans *Rousseau et le marxisme*, *op. cit.*, p. 135-140 ; Y. VARGAS, « Rousseau : La révolution entre force et concept », dans *L'idée de révolution : quelle place lui faire au XXI^e siècle ?*, sous la dir. de O. Bloch, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2019, p. 65-73.

protagoniste du roman une pensée que Rousseau partagerait (et qui semble en fait se référer au *Contrat*). Lorsqu'il est clair que la grande grève a échoué, Étienne se souvient du moment magique où, lorsque les mineurs se sont rassemblés dans les bois, ils s'étaient déclarés unanimes pour une lutte à outrance ; consterné, donc, il contemple la ruine qui l'engloutit : « Il se souvenait d'avoir, sous les hêtres, entendu trois mille poitrines battre à l'écho de la sienne. [...] Et c'était fini ! il s'éveillait misérable et détesté, son peuple venait de le reconduire à coups de brique »³⁵. La défaite apporte le désespoir et pousse les hommes dans une rage destructrice et aveugle. Pourtant *Germinal* finit d'une manière optimiste : malgré la défaite, Zola préconise le succès de la bataille pour la dignité du travail et la démocratie. Et Rousseau ? Pouvons-nous en dire autant pour lui ? Nous serions tentés de dire oui. Si jusqu'à présent la corruption a gagné ; si l'injustice et la violence dominent les sociétés nées de l'usurpation, cela ne signifie pas que le combat est perdu pour toujours, et que l'histoire est terminée : n'est-ce pas une question de « tirer du mal même le remède qui doit le guérir »³⁶ ?

Rousseau est tiraillé. Il a du mal à croire mais il ne désespère pas, et la *volonté générale* évoquée dans le *Contrat social* est un indicateur d'espoir : ce n'est pas une règle céleste (parfaite et impraticable), mais plutôt, après et malgré tout, la voix de la raison – du vrai, du bien, du juste – inextinguible dans le cœur de chacun. Rien de plus mais rien de moins que l'indice d'une autre histoire possible. D'où la force irréprouvable du *Contrat social*, d'où son charme et sa puissance théorique et politique. D'où, enfin, la raison de l'aversion qu'a toujours suscitée chez les critiques du « totalitarisme » rousseauiste redouté.

35. É. ZOLA, *Germinal*, VII, Paris, Librairie illustrée, 1885-1886, p. 424.

36. J.-J. ROUSSEAU, *Fragments politiques*, II, 12, OC III, p. 479.