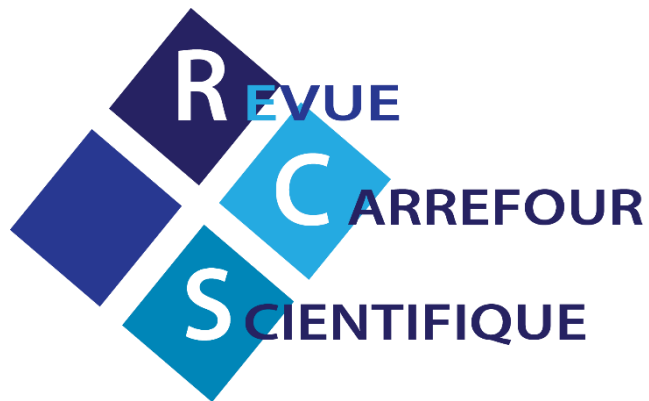




REVUE CARREFOUR SCIENTIFIQUE

N° 02, Volume 01, juin 2023



**Revue interdisciplinaire
de Philosophie, Littérature, Arts et Sciences sociales**

Site internet : **<https://revuecarrefourscientifique.net>**

ISSN : 2958-8855

B.P 1328 KORHOGO
+225 0101 115 619 / +225 0759 997 580
E-mail : larevuecarrefour@gmail.com

REVUE CARREFOUR SCIENTIFIQUE

Revue interdisciplinaire
de Philosophie, Littérature, Arts et Sciences sociales

Semestrielle
N° 02, Volume 01, juin 2023

LIGNE ÉDITORIALE

La philosophie est pensée agonistique. Comme telle, elle est un espace de dialogue critique et d'échange pluridisciplinaire. La pensée philosophique rencontre ainsi tous les champs du savoir avec lesquels elle entretient un commerce permanent. C'est ce qui fait de la philosophie un carrefour interdisciplinaire, un point d'ancrage et de passage de la pensée. Matrice génésique de toutes les sciences qu'elle a enfantées, la philosophie n'a jamais rompu le lien ombilical avec les autres régionalités scientifiques qui sont ses descendants disciplinaires.

Dès lors, on peut dire que la pensée philosophique est un foyer de rencontre et de séparation, de convergence et de divergence, de construction et de déconstruction. Derrière cette idée de rencontre et de séparation, se profile celle d'un espace de bifurcation ou de trifurcation où des régionalités scientifiques, des figures épistémiques et des personnages conceptuels viennent clarifier, renforcer ou mettre en crise les sources de leur enracinement métaphysique, payer leur dette épistémologique et accomplir leur relative autonomie disciplinaire. Pour tout dire, la philosophie est un carrefour épistémique et cognitif. Mais, si elle est carrefour, c'est-à-dire lieu où plusieurs cheminements théoriques et méthodologiques se croisent et se traversent, tout support qui prétend vulgariser sa cause ne doit-il pas, au nom du principe de la congruence des formes, épouser sa caractéristique ramificatoire ? Pour dire les choses de manière beaucoup plus précise, si la philosophie est carrefour, ses supports de vulgarisation ne doivent-ils pas être des espaces fusionnels, confusionnels et interactifs prompts à éclairer et à démêler les fils enchevêtrés de la réalité par la production de pensées rigoureuses et fermes ? Dans ces conditions, peut-il y avoir meilleur nom de baptême pour une revue d'un Département de philosophie que celui de Carrefour ? Pour bien se démarquer, ce Carrefour peut-il avoir meilleure caractéristique que celle de refléter la substance et la matière scientifiques ? Apparemment non ! C'est donc bien à propos que le Département de Philosophie de l'Université Peleforo Gon Coulibaly a choisi de baptiser sa plateforme de publication et de vulgarisation académique et épistémique du nom éponyme de *Revue Carrefour Scientifique*.

Revue Carrefour Scientifique, reprenant la charge métaphorique du carrefour, se positionne, dans l'univers des plateformes de vulgarisation scientifique, comme un nœud intersectionnel entre plusieurs voies se coupant, se découpant, se recoupant de manière symboliquement idéale aux fins de révéler les mal-entendus, dénouer les équivoques, traquer les incertitudes et les manquements ou réajuster les acquis, les enjeux et les perspectives à travers un cheminement heuristique pertinent et un questionnement érudit, fécond et prospectif.

Revue Carrefour Scientifique est donc un lieu d'incubation et de maturation des savoirs, où viennent se ressourcer des horizons du discours scientifique ; et, plus qu'un simple lieu de ressourcement, elle est un espace de déplacement, de remplacement et de renversement paradigmatique de la pensée à travers un questionnement informé, critique et rigoureux mêlé de créativité et d'inventivité théoriques. Elle est, au total, un instrument de la transformation du savoir, de la métamorphose conceptuelle, un outil méthodologique et épistémologique de vulgarisation scientifique et académique qui offre aux chercheurs et aux enseignants de multiples disciplines une assise rigoureuse et pertinente pour leurs travaux, à travers un renouvellement critique des méthodes, des théories, des résultats et des paradigmes.

Revue Carrefour Scientifique, revue en ligne, priorise les productions scientifiques de qualité pour faire éclore de nouvelles formes d'intelligibilités arrimées à des sources et ressources théoriques, doctrinales et conceptuelles issues du creuset de recherches novatrices et critiques. C'est pourquoi elle encourage le dialogue des modernités anciennes, présentes et à-venir à travers des articles originaux, des comptes-rendus et des publications de vulgarisation.

ADMINISTRATION DE LA REVUE**Directeur de Publication** : M. KARAMOKO Tiéba, Maître de Conférences**Directeur de Rédaction** : M. KOUMA Youssouf, Maître de Conférences**Secrétaire de Rédaction** : M. KONATÉ Mahamoudou, Maître de Conférences**COMITÉ SCIENTIFIQUE****Président**

Professeur POAMÉ Lazare – Université Alassane Ouattara

Membres

Professeur ASSI-KAUDJHIS Joseph Pierre – Université Alassane Ouattara

Professeur BAH Henri – Université Alassane Ouattara

Professeur BAMBA Assouman – Université Alassane Ouattara

Professeur BIYOGO Grégoire – Université Omar Bongo-Libreville

Professeur COULIBALY Adama – Université Felix Houphouët-Boigny

Professeur COULIBALY Daouda – Université Alassane Ouattara

Professeur DIAKITÉ Samba – Université Alassane Ouattara

Professeur EZOUA Thierry – Université Felix Houphouët-Boigny

Professeur KOUAME Jean Martial – Université Felix Houphouët-Boigny

Professeur KOUASSI Yao Edmond – Université Alassane Ouattara

Professeur KOUVON Komi Simon – Université de Lomé

Professeur KIYINDOU Alain André – Université de Bordeaux-Montaigne

Professeur MISSA Jean-Noël – Université Libre de Bruxelles

Professeur N'GUESSAN Depry Antoine – Université Felix Houphouët-Boigny

Professeur NSONSISSA Auguste – Université Marien Nguabi-Brazzaville

Professeur PINSART Marie-Geneviève – Université Libre de Bruxelles

Professeur SANGARÉ Abou – Université Peleforo Gon Coulibaly

Professeur SANGARÉ Souleymane – Université Alassane Ouattara

Professeur SAWADOGO Mahamadé – Université Ouaga I Pr Joseph Ki-Zerbo

Professeur SORO Donissongui – Université Alassane Ouattara

Professeur TSALA MBANI André Liboire – Université de Dschang-Cameroun

Professeur ZONGO George – Université Ouaga I Pr Joseph Ki-Zerbo

COMITÉ DE RÉDACTION

Docteur YAO Akpolé K. Daniel – Université Peleforo Gon Coulibaly

Docteur DIOMAND Aipka – Université Peleforo Gon Coulibaly

Docteur SORO Nanga Jean – Université Peleforo Gon Coulibaly

Docteur DIOMANDÉ Zolou Goman Jackie Élise – Université Peleforo Gon Coulibaly

Docteur COULIBALY Sionfoungon Kassoum – Université Peleforo Gon Coulibaly

Docteur ZEBRO Nelly – Université Peleforo Gon Coulibaly

Docteur YÉO Djakaridja – Université Peleforo Gon Coulibaly

Docteur GNAHOUE Kouassi Fernand – Université Peleforo Gon Coulibaly

Docteur ANY Désirée Guillet – Université Peleforo Gon Coulibaly

Docteur KONÉ Seydou – Université Peleforo Gon Coulibaly

Docteur KOUADIO Konan Sylvain – Université Peleforo Gon Coulibaly

COMITÉ DE LECTURE

Professeur SANGARÉ Abou - Philosophie – Université Peleforo Gon Coulibaly

Docteur MC. KONATÉ Mahamoudou - Philosophie – Université Peleforo Gon Coulibaly

Docteur MC. KOUADIO Ekpo Victorien - Philosophie – Université Alassane Ouattara

Docteur MC. KOUADIO Koffi Decaird - Philosophie – Université Félix Houphouët-Boigny

Docteur MC. ZOUHOULA Bi Richard - Géographie – Université Peleforo Gon Coulibaly

Docteur MC. ADAMAN Sinan - Sociologie – Université Peleforo Gon Coulibaly

Docteur OUATTARA Moussa - Anglais – Université Peleforo Gon Coulibaly

Docteur DIOMANDE Soualio - Grammaire – Université Peleforo Gon Coulibaly

Docteur DRAMA Bédi - Économie – Université Peleforo Gon Coulibaly

Docteur KARAMOKO Mamadou - Grammaire – Université Peleforo Gon Coulibaly

Docteur KEWO Zana - Histoire – Université Peleforo Gon Coulibaly

CONTACTS

B.P 1328 KORHOGO

+225 0101 115 619 / +225 0759 997 580

larevuecarrefour@gmail.com

SOMMAIRE

1. Les étudiantes musulmanes voilées et leurs visions du féminisme - Yogblo Armand GROGUHÉ	1
2. Logique d'implantation des commerces d'électroménagers à Korhogo - Ismaïla DOSSO	21
3. L'Afrique et le défi d'une écologie décolonisée - Sionfoungon Kassoum COULIBALY.....	37
4. Les aveux de la chair ou les vérités du corps dans l'évolution de la sexualité : l'homosexualité en questionnement - Sylvain Konan KOUADIO	53
5. Le genre féminin est-il inférieur, égal ou supérieur au genre masculin ? Critique contemporaine-émancipatoire de l'approche misogyne du monde - Nelly Annick-Narcisse ZÉBRO épouse DAGO	71
6. La volonté générale chez Rousseau : un mauvais horizon de pensée ? - Seydou KONE	83
7. La philosophie politique et la raison sociale chez Karl Marx - Yves Arsène Dao OUÉTIEN, Guy Olivier YAMÉOGO, Jean-Pierre N'DO	100
8. L'intégration africaine à l'épreuve des coups d'état - Zolou Goman Jackie Élise DIOMANDÉ	118
9. Le développement durable en Afrique : entre émergence et prisme culturel - Konan David KOFFI	138

LA VOLONTÉ GÉNÉRALE CHEZ ROUSSEAU : UN MAUVAIS HORIZON DE PENSÉE ?

Seydou KONE

saidkone2000@yahoo.com

Université Peleforo GON COULIBALY

Résumé

Le concept de volonté générale constitue un marqueur important de l'édifice théorique de Rousseau. Pourfendue par nombre de philosophes, notamment d'obédience libérale, qui lui prêtent un versant totalitaire, en la dépeignant comme « le plus terrible auxiliaire de tous les genres despotiques » (B. Constant, 1997, p. 65), la notion de volonté générale revêt un caractère hautement éristique. À rebours de la conception de l'école libérale, le but du présent article, est de montrer qu'au-delà des objections en règle qu'essuie la volonté générale, elle demeure largement recevable sur fond de crise de la démocratie représentative et de délitement de l'État.

Mots-clés : Démocratie représentative - État - Jean-Jacques Rousseau - Souveraineté - Volonté générale.

Abstract

The concept of general will is an important marker of Rousseau's theoretical edifice. Criticized by a number of philosophers, especially of liberal obedience, who lend it a totalitarian side, portraying it as the most terrible auxiliary of all despotic genres (B. Constant, 1997, p. 65), the notion of general will has a highly eristic character. Contrary to the conception of the liberal school, the purpose of this article is to show that beyond the objections in rule that the general will suffers, it remains largely admissible against the background of crisis of representative democracy and disintegration of the state.

Keywords: Representative democracy - State - Jean-Jacques Rousseau - Sovereign - General will.

Introduction

Selon le mot de Judith Shklar (1969, p. 184), « la volonté générale renferme la totalité de ce que Rousseau avait d'important à dire, elle est la métaphore la plus réussie » proposée par le philosophe genevois. Cependant, le constat est sans appel, la volonté générale concentre un nombre incroyable d'interprétations, voire d'objections. Dans cette perspective, l'école libérale conduite par Benjamin Constant excipe qu'avec la volonté générale, « on passe du pouvoir despotique d'un monarque, auquel on peut faire face, au pouvoir despotique d'un peuple abstrait, diffus (...) immaîtrisable et prêt à écraser les minorités » (1997, p. 34). Ainsi, la soumission à la volonté générale équivaut soit à une absorption radicale de l'individu dans l'État, soit à une tyrannie de la majorité, elle ne ferait aucun cas des droits individuels et des voix dissidentes. Le tort de Rousseau serait d'avoir tâché « de transposer aux sociétés individualistes modernes un modèle périmé de vertu » (B. Constant, 1997, p. 66). On l'aura compris, ce qui se joue ici, pour les libéraux, c'est la préservation des libertés individuelles, dont la volonté générale serait le bourreau. Pour autant, le concept de volonté générale est-il dénué de toute pertinence ou frappé à jamais d'inanité, voire de nocuité ?

La réflexion que nous engageons mettra, à travers une démarche analytique, en lumière les conceptions de Malebranche, de Diderot et de Rousseau relatives à la volonté générale, non sans voir leurs points de rencontre et de friction ; elle s'attèlera à montrer aussi qu'en dépit de la critique libérale, la volonté générale telle qu'énoncée par Rousseau, est d'une part, le creuset d'une démocratie revitalisée et d'autre part, une prophylaxie contre la déshérence de l'État.

1. La volonté générale au prisme du « déjà-là »

L'identification de la volonté générale à Rousseau est si forte que l'idée même de l'étudier chez d'autres auteurs peut paraître incongrue. Et pourtant, elle est préexistante à Rousseau, elle est un concept, qui a été particulièrement débattu dans le cadre de la philosophie politique. Visité, revisité par maints auteurs, avec à la clé de multiples réaménagements sémantiques, le concept de volonté générale a une prégnance qui n'a d'égale que le nombre d'interprétations impressionnantes, dont il a été l'objet.

1.1. La vision malebranchienne de la volonté générale

Philosophe, prêtre oratorien et théologien français, Nicolas Malebranche est principalement connu pour ses thèses de l'âme irrémédiablement déchue, de la vision des idées en Dieu et de l'occasionalisme, qui lui permettent ensemble de démontrer le rôle pleinement actif de Dieu dans chaque aspect du monde ainsi que l'entière dépendance de l'âme humaine vis-à-vis de lui. Pour Malebranche, il n'y a rien qui, pensé comme il faut, ne nous ramène à Dieu. L'ontologie de l'oratorien peut être présentée substantiellement ainsi : 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. Comme le dit Marie-Frédérique Pellegrin (2006, p. 136), « pour Malebranche, aucun événement n'est illégal, il faut simplement savoir le référer au bon niveau de légalité ». La volonté générale au sens malebranchien est donc la volonté divine énonciatrice des lois générales qui gouvernent l'univers.

La notion de volonté générale, ici, a le même sens que celles de lois. On peut exprimer cette synonymie étroite entre les deux termes comme suit : 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 réciprocity, ces volontés générales sont aussi des lois. Sur la base du principe de la simplicité des voies, signe de la perfection divine, on ne peut concevoir la généralité de la volonté divine comme constituée par un nombre infini de volontés particulières. 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 voies, qui sont les lois exécutrices de ses desseins (...). Il doit agir par des volontés générales et établir un certain ordre constant et réglé » (N. Malebranche, 1976, p. 41). Retrouver une formulation de la volonté générale chez Malebranche est le signe patent que ce concept n'a rien d'inédit ou d'inaugural sous la plume de Rousseau. Du reste, selon l'analyse de J. Sklar (1965, p. 45), « la volonté générale rousseauiste est une sécularisation de la jurisprudence divine de Malebranche ». 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 C. 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 *Du Contrat social*. Ainsi, pour cet auteur (2000, p. 32), Rousseau est un héritier fidèle des idées spéculatives de l'oratorien :

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 sur le vouloir être.

En clair, Rousseau se sert de l'idée de volonté générale existante dans le corpus théorique de Malebranche, il la laïcise, lui ôte son hétéronomie, en la réorientant comme unique moyen d'expression du corps politique. Cependant, 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 fabrique pas ses concepts au moyen d'un moule oratorien. C'est ce qu'attestent les propos de J. P. Bremond (1994, p.218) lorsqu'il écrit :

La volonté du Dieu malebranchiste n'a de volonté que le nom : le radical Sagesse. Sa 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 générale 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.

À la résonance religieuse et métaphysique que Malebranche donne à la volonté générale, Diderot lui substitue un contenu fort différent, il la sécularise.

1.2. Le point de vue diderotien de la volonté générale

Diderot admet une volonté générale de l'espèce humaine, qui pénètre dans chaque individu par le vecteur de sa raison et se répand dans la société par le droit écrit, indépendamment de toute intervention divine. La volonté générale de l'espèce doit être la règle de la conduite commune aux particuliers entre eux dans la même société, à un particulier vis-à-vis de la société dont il est membre, et même à une société envers les autres sociétés. La soumission à la volonté générale est donc « le lien de toutes les sociétés » (Diderot, 2013, p. 2013), c'est-à-dire ce qui assure leur maintien. La volonté du genre humain, selon Diderot, n'est pas la volonté de la majorité des hommes, mais celle de l'espèce. Cette conception de la volonté générale conditionne chez l'homme la « vertu », c'est-à-dire la considération de l'intérêt commun, ressort essentiel du maintien de la société. Conçue comme « désir commun » de l'espèce humaine, la volonté générale seule détermine la justice et constitue ainsi la clé de voûte du droit naturel. 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 comme le précurseur de Rousseau. Ce qui semble attester ce point de vue, ce sont les formules que renferme l'article « Droit naturel », qui annoncent celles qu'on trouve dans *Du Contrat social* de Rousseau (2010, p. 34) : « C'est à la volonté générale [dit Rousseau] que l'individu doit s'adresser pour savoir jusqu'où il doit être (...) citoyen ». « La volonté générale [poursuit-il] est toujours bonne ». C'est pourquoi (2010, p. 36) « il faudrait [achève-t-il de conclure] que la puissance législative lui appartînt ».

Mais toutes ces ressemblances apparentes ne doivent pas occulter ce qui sépare conceptuellement la volonté générale diderotienne de la volonté générale rousseauiste. De Diderot à Rousseau, la notion de volonté générale subit deux sortes de déplacements de sens. 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 chez l'un, elle se transforme en une règle de justice pour les citoyens chez l'autre :

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'État quoique générale par rapport à ses membres, ne l'est plus par rapport aux autres États et à leurs membres, mais devient pour eux une volonté particulière. (J-J. Rousseau, 2013, p. 34)

La volonté générale chez Diderot est unique et universelle parce qu'elle porte sur l'espèce, le genre humain en est dépositaire. Celle de Rousseau est multiple et singulière, parce qu'elle a trait à l'individualité de chaque État. 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, qui aurait en partage la volonté générale. C'est justement à ce genre de société que Rousseau va s'attaquer. Il montre que la société universelle qui réunit tous les hommes ne peut pas avoir de consistance réelle et qu'elle n'existe que d'une manière abstraite dans les systèmes des philosophes. À ce propos, il écrit : « Il est certain que le mot genre n'offre à l'esprit qu'une idée purement collective et qui ne suppose aucune union réelle entre les individus qui le constituent » (Rousseau, 2012, p. 21). Diderot est sans doute le premier à donner à la volonté générale une signification plus directement politique ; ce faisant, il lui donne également un fondement rationnel et universel auquel Rousseau n'adhère pas. La volonté générale est stricto sensu la volonté collective d'un

groupe d'individus se reconnaissant un intérêt commun. Plus le cercle s'élargit, et plus se réduit la partie commune qui unit les membres les uns aux autres. Au niveau de la communauté la plus large possible, celle de l'espèce humaine choisie comme référence par Diderot, il ne reste rien ou presque qui nous rassemble de manière sensible. C'est la raison pour laquelle Rousseau considère la nation comme le cadre de référence pour la volonté générale. La volonté générale d'une nation diffère logiquement de la volonté d'une autre nation : « ce qui semble juste et bon à un peuple peut sembler injuste et funeste à un autre » (Rousseau, 2010, p. 76). Le rattachement de la volonté générale rousseauiste à l'État, au détriment du genre humain, marque la nouvelle dimension politique que lui insuffle le philosophe genevois.

1.3. La conception rousseauiste de la volonté générale

La volonté générale est apparue plus ou moins tardivement dans les écrits doctrinaux de Rousseau. C'est dans l'article « Économie 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 ses œuvres postérieures : le *Manuscrit de Genève* réussit soigneusement à l'épurer de toute trace diderotienne qui pourrait 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'État selon la fin de son institution » à savoir « le bien commun » (Rousseau, 2012, p. 34). La volonté générale demeure à vrai dire particulière, relative au seul État qu'elle représente. Rousseau prend soin de distinguer la volonté générale de la volonté de tous. Il considère la seconde comme le négatif de la première, car cette dernière se vautre uniquement dans l'intérêt particulier (2012, p. 45) : « 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 l'intérêt privé et n'est qu'une somme de volontés particulières ». La volonté générale donne à comprendre à la fois l'unité fondatrice et l'unité constitutive du peuple. Dans une perspective spinozienne, elle s'assimile au conatus du corps politique, ainsi que le relève

Rousseau (2010, p. 54) : « Cette volonté générale, qui tend toujours à la conservation et au bien-être du tout et de chaque partie », est le principe actif de ce corps, ce qui lui permet de persévérer dans son être et le distingue d'un simple agrégat. C'est sur la volonté générale que repose le contrat social. Elle se singularise par le fait que chacun veut « constamment le bonheur de chacun » des autres membres de l'association ; ainsi selon le genevois (2010, p. 57) « il n'y a personne qui ne s'approprie ce mot, et qui ne songe à lui-même en votant pour tous ».

Cependant, force est de constater que la volonté générale rousseauiste concentre bien de critiques. Son assimilation à la révolution française et à ses dérives a lourdement pesé sur sa réception moderne et contemporaine. Parmi les critiques les plus acerbes qui ont été adressées à Rousseau par le filtre de la Terreur, celle de Benjamin Constant fait date. Le tort de Rousseau selon lui (B. Constant, 1997, p. 89) « est d'avoir tâché de transposer aux sociétés individualistes modernes un modèle périmé de la vertu » à travers le règne de la volonté générale. La lecture que Benjamin Constant fait de Rousseau est symptomatique des biais d'interprétation engendrés par son association aux épisodes les plus noirs de la révolution. Une interprétation qui bute sur le fait que le philosophe genevois ait critiqué à maintes reprises les tyrannies et régimes autoritaires de son temps. Qui mieux que Rousseau a défendu la liberté de conscience comme base de la démocratie ? Qui mieux que Rousseau a pris le parti de la démocratie libérale (porteuse des valeurs de liberté et de justice sociales) quand bien même elle n'existait pas encore ? C'est dans *Du Contrat social* que l'on trouve l'une des affirmations les plus radicales concernant la liberté comme un bien social inaliénable, et que nul ne peut consentir à y renoncer pour appartenir à l'État. Cette affirmation est une des thèses centrales de la pensée politique de Rousseau. La liberté fonde sa théorie politique et borne son horizon, tant et si bien que selon le mot d'E. Kryger (2002, p. 9) « la liberté, c'est tout Rousseau ! ». Ce serait faire un mauvais procès à Rousseau que de lui imputer toutes les dérives liées à l'instrumentalisation de sa pensée politique. C'est bien à tort qu'on a voulu parfois assimiler le règne de la volonté générale au despotisme des majorités. Selon E. Durkheim (2008, p. 54), la contestation de la volonté générale vient uniquement « de ce qu'on a méconnu l'abîme qu'il y a au point de vue moral entre la volonté générale et une volonté particulière ». D'ailleurs, dans un contexte de crise de la démocratie

représentative, marquée par une certaine désaffection du citoyen d'avec la chose publique, la réappropriation de la volonté générale pourrait être salutaire.

2. La volonté générale, le creuset d'une démocratie revitalisée

Être citoyen dans une démocratie exige que chacun s'intéresse à la vie publique et juge de l'orientation des affaires communes. Sans cette participation active et constante, la démocratie perd sa substance et court le risque d'une dégénérescence. Précisément, la volonté générale a cette actualité : prôner un réveil citoyen dans une démocratie représentative essoufflée, à travers la promotion du bien commun, la participation active aux affaires publiques et un effort d'identification affective aux autres. Rousseau nous aide à comprendre que la démocratie n'est pas une simple procédure de désignation des gouvernants. On ne peut pas y rester constamment, ni même souvent, sur son quant-à-soi et se laver les mains de la vie publique et de la réalité de l'autre.

2.1. La promotion de la participation citoyenne

Fruit de la volonté générale, la citoyenneté rousseauiste, revêt une constance, un invariant, elle tient non seulement dans l'engagement de respecter les règles d'organisation de la communauté, mais aussi dans celui plus substantiel, de participer activement et le plus vertueusement possible à la vie de la cité. Il faut considérer que dans la perspective rousseauiste, c'est le rapport au souverain dont il est membre qui définit en propre le citoyen. L'homme devient citoyen lorsqu'il est membre du souverain. Dans l'État constitué sur la base du contrat social, chaque citoyen est actif dans l'élaboration de la loi, car il participe à la volonté générale et s'engage à conformer sa volonté particulière à la volonté générale. En effet, la patrie ne peut subsister sans la liberté, ni la liberté sans la vertu, ni la vertu sans les citoyens. Comme le précise Rousseau (2010, p. 55), « tout homme est vertueux quand sa volonté particulière est conforme en tout point à la volonté générale ». Or, ce qui rend vertueux, c'est d'être citoyen, de s'investir dans la cité. La distinction est faite par Rousseau entre citoyenneté passive, qui réfère à la jouissance de prérogatives découlant du statut de citoyen, et pouvant toujours être simplement octroyées par l'autorité politique, et la citoyenneté active qui renvoie à l'exercice de la souveraineté dérivant de la volonté générale. La citoyenneté n'est pas

seulement juridique, elle s'incarne surtout dans la participation à la vie de la cité la plus directe possible. Rousseau critique les peuples modernes, plus cupides, plus préoccupés par l'appât du gain, qui se désintéressent de la chose publique. Le citoyen moderne, surtout préoccupé par les affaires personnelles, est très souvent indifférent à la chose publique. Il est beaucoup plus un homme bénéficiant de la protection de la loi que quelqu'un prenant part à son élaboration. Alexis de Tocqueville l'avait souligné, le repli individualiste n'est pas une force, mais une faiblesse. S'il est une leçon claire de la *Démocratie en Amérique*, elle concerne le destin prévisible de l'individu livré à lui-même, coupé de l'agir social. Et cette leçon conserve assurément toute sa portée aujourd'hui. En décrivant la situation propre aux sociétés démocratiques, Tocqueville ne pouvait s'empêcher d'avouer sa crainte de ce qu'il appelle une douce servitude, c'est-à-dire :

Un pouvoir immense et tutélaire, qui se charge d'assurer leur jouissance et de veiller sur leur sort (...) il réduit enfin chaque nation à n'être plus qu'un troupeau d'animaux timides et industriels, dont le gouvernement est le berger. (A. Tocqueville, 2010, p. 348)

Jaloux de leur inimitié et vivement désireux d'accroître leur confort, les individus vont désirer un État fort pour protéger leur personne et leurs biens. Par là, l'on voit bien comment l'indépendance, loin de signifier l'autonomie, peut au contraire équivaloir à l'asservissement. En favorisant l'individualisme exacerbé, la démocratie risque de faire le lit du despotisme. C'est probablement sur le terrain de la critique de l'individualisme, du désengagement que Tocqueville et Rousseau se rejoignent. Le citoyen de Genève sait les périls qui menacent la démocratie « quand le nœud social commence à se relâcher et l'État à s'affaiblir » (Rousseau, 2010, p. 41). Il se montre exigeant quant à la capacité des peuples à préserver leur souveraineté. De même que l'Antiquité grecque accordait le primat à l'activisme citoyen, de même Rousseau est d'avis qu'une démocratie forte a pour matrice des citoyens engagés pour lesquels la participation à la gestion de la *res publica* passe avant tout. N'est-ce pas la gangrène de l'individualisme exacerbé que Rousseau n'a eu de cesse de dénoncer qui fait le lit du délitement social aujourd'hui ? D'ailleurs, la tendance dans les démocraties modernes est de procéder à des réformes qui donnent un maximum de droits aux citoyens, qui incitent ceux-ci à participer et à s'impliquer le plus possible dans les affaires de la cité, notamment sur le plan législatif. M. E. Baudoin convient de cette résurgence de la démocratie directe d'inspiration rousseauiste dans la démocratie moderne, et plus spécialement dans le cas de la Suisse, devenue le prototype de la démocratie directe moderne. Elle explique cela en ces mots :

Parmi les bons élèves, c'est-à-dire parmi les États recourant aux instruments de la démocratie directe, se classe en premier lieu la Suisse. Il n'est pas anodin que la Suisse a mis en place les premiers instruments de démocratie directe dès le XIX^e siècle. N'est-ce pas en effet avec Rousseau qu'est à l'origine de la théorie de la souveraineté populaire et un fervent partisan de la démocratie directe ? (M. E. Baudoin, 2002, p. 8)

La volonté générale n'est pas seulement le creuset d'une citoyenneté active. Tout en engageant l'individu à investir l'espace public dans le sens d'une plus forte participation à la vie de la cité, elle charrie également l'idée centrale d'intérêt général, d'empathie ou d'identification affective.

2.2. Le dévouement au service de la cité

Rousseau développe la notion de volonté générale par opposition à la volonté de tous. Il affirme qu'il existe deux logiques sociales : une logique de la généralité incarnée par la volonté générale, et celle de l'identification aux intérêts égoïstes, représentée par la volonté de tous. La volonté générale est en chacun de nous la volonté du bien commun, de l'universel. Ce n'est pas parce qu'elle est matériellement la plus forte qu'elle doit être respectée, mais c'est parce qu'elle est générale, soucieuse de tous qu'elle force le respect. Elle est ce qui convient le mieux, non à tel ou tel individu en particulier, mais à chaque individu en général. Ce qui est général en elle, c'est son objet, le fait que l'esprit de chacun puisse se porter au-delà de lui-même, à l'échelle du corps social et politique constitué par tous. Avec la volonté générale, c'est l'expression d'un effort d'attention porté aux autres que S. Corbin (2019, p. 2) ressort pertinemment ici : « Là est le sens premier de l'artifice de la volonté générale, non, comme beaucoup l'ont prétendu, dans une entreprise qui consisterait à imposer un ordre arbitraire auréolé d'une fallacieuse onction populaire, mais dans l'attention qui doit être portée à l'autre ». C'est cette prise en considération de l'autre, ce renoncement à la liberté naturelle, qui consacre l'avènement de la société, que véhicule la volonté générale. B. de Jouvenel (1982, p. 46) n'en dit pas moins quand il définit la volonté générale comme suit : « Cette volonté du meilleur, purgée de tout élément subjectif. Il n'y a de volonté générale qu'en tant que les membres totalement oublieux de leur particularité ne se sentent que relativement au tout ». C'est à partir d'elle que l'homme peut éprouver et partager avec ses semblables une communauté de condition et, qu'en conséquence, le peuple se constitue comme unité. C'est par la volonté générale issue du contrat social que l'unité de la société et de l'homme pourra être rétablie. Répondant à une intention défensive destinée à neutraliser et à extirper le mal provoqué

par une mauvaise socialisation, la thèse développée par Rousseau est que la volonté générale est l'incarnation de la nature retrouvée, cette bonté naturelle qui s'est érodée dans la sphère sociale.

Les écrits de Rousseau ont eu une forte influence sur Emmanuel Kant, notamment le concept de volonté générale. En effet, dans sa philosophie pratique, Kant fait de l'autonomie de la volonté le principe suprême de la morale. Elle permet à l'homme de fixer sa propre loi, non pas d'après ses penchants égoïstes, mais d'après la représentation d'une loi fixée par la raison seule. Une raison qui est soumise à l'universalisation de sa volonté, détachée de toute visée égoïste. En cela, elle rejoint la volonté générale promue par Rousseau, qui est également portée par l'impératif de l'intérêt général. La morale kantienne est liée à la rectitude de la volonté, traduite par la formule mère de l'impératif catégorique : « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle » (Kant, 1987, p. 78). Pour le penseur de Königsberg, la raison est une exigence d'universalité. Un acte sera donc moral, s'il est universalisable, si l'intention qui y préside est voulue en toute autonomie du vouloir, tout en le référant à une mesure universelle. L'universalité pourrait se traduire ainsi : quand on agit après avoir pris une décision, il faut se demander si l'action vaut pour les autres, et si elle prend en compte l'intérêt général. On peut le dire, la volonté générale est une volonté moralisée : elle ne regarde que l'intérêt général. La loi morale ne prescrit-elle pas l'oubli de soi au profit de l'intérêt général ? Et pourquoi Rousseau (2010, p. 63) exige-t-il que les citoyens délibèrent sans que naissent « aucune brigue, association partielle », sinon pour permettre à chacun de mieux entendre en eux « la voix du devoir » (2010, p. 34). 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 par mot par Rousseau dans la première version *Du Contrat social*. Une définition qui semble pré-kantienne (2010, p. 45) :

La volonté générale 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.

Conformément à l'interprétation de E. Cassirer (1986, p. 49), la volonté générale rousseauiste préfigurait « la République kantienne, régulée par la raison pratique », autrement dit orientée par la loi morale contenue en chacun de nous. Une résonance

morale de la volonté générale, qui se double d'une prophylaxie contre l'affaissement de l'État.

3. La volonté générale, une prophylaxie contre la déshérence de l'État

La seule forme légitime de souveraineté selon Rousseau est la souveraineté populaire issue de la volonté générale. Si le peuple n'est pas souverain, l'État n'est qu'un simulacre d'État, voué au délitement. À la place d'une communauté politique unie par un contrat social, et donc placée sous la suprême direction de la volonté générale, il n'y a qu'un agrégat de groupes et d'individus tenus en respect par des rapports de force. Rousseau transforme ainsi le concept de souveraineté. La souveraineté n'est plus synonyme de domination, d'arbitraire, mais d'autonomie. Elle est l'autonomie d'un peuple auto-législateur. Pour le philosophe de Genève, il s'agit in fine de fonder un État légitime, consensuel, donc moins enclin aux convulsions ou aux déflagrations sociales.

3.1. Le concept refondé de souverain

Si la Révolution matérialise les idéaux *Du Contrat social* au point d'être « un contrat social historique » selon la formule de G. Mairet (2010, p. 21), c'est parce que désormais, le corps visible de la nation est le peuple à la place du roi. Là où le monarque disait et exprimait la volonté de la nation qu'il incarnait, c'est désormais le peuple qui l'énonce. Ce qui commence avec Rousseau, c'est une certaine conception de la souveraineté, non la souveraineté elle-même. C'est plutôt d'un recommencement qu'il s'agit, recommencement que la Révolution inscrit dans les choses. Elle passe d'une souveraineté à une autre, du monarque au peuple. Le contrat social introduit un nouveau point de vue pour penser la politique, il redéfinit radicalement cette notion qui organise toutes les autres, en forgeant l'équation « peuple = souverain ». L'idée de souveraineté est centrale dans la modernité politique. C'est à partir d'elle que s'organise la compréhension de la liberté politique et l'idée même de République. Ainsi, penser l'État, c'est penser la souveraineté. Le contrat rousseauiste conservera la souveraineté comme l'avait fait déjà Bodin dans ses *Six Livres de la République*, mais sans maintenir le souverain. Avec Rousseau, la souveraineté passe du monarque au peuple, passage d'un titulaire à un autre. De ce point de vue, Rousseau en tant que penseur de la modernité « pense tout autant avec Hobbes et Bodin que contre eux » (B. Bernardi, 2019, p. 24). Bodin est en effet le premier

à énoncer une théorie générale de la souveraineté, il (2013, p. 144) attribue cette dernière néanmoins au roi :

La souveraineté est la puissance absolue et perpétuelle d'une République. La souveraineté ne peut-être, ni subsister à proprement parler, sinon en Monarchie ; car nul ne peut être souverain en une République qu'un seul.

Partisan résolu de la monarchie, Bodin fait logiquement du monarque le seul dépositaire du pouvoir. Dans une République bien ordonnée, pense-t-il, il doit y avoir une autorité du souverain sur les sujets. Le monarque est séparé du peuple de sorte qu'il y a une sorte de filiation avec Aristote (1962, p. 87) chez qui « les uns gouvernent, les autres sont gouvernés ». Discutant de la nature de la loi et de la question de savoir comment la loi doit faire ployer les sujets, Bodin écrit (2013, p. 157) :

Or, s'il est utile que le Prince souverain, pour bien gouverner un État, ait la puissance souveraine sous la sienne, encore est-il plus expédiant au seigneur en l'état aristocratique ; car le monarque est divisé du peuple ; et en l'état aristocratique les seigneurs sont aussi divisés du peuple : de sorte qu'en l'une et l'autre République il y a deux parties : à savoir celui ou ceux qui gouvernent d'une part, et le peuple de l'autre part.

Or, pour Rousseau, cette structure bipartite de la *res publica* n'existe pas. La République est « un moi moral collectif ». Le peuple souverain de Rousseau est un peuple qui en corps est un ; il a une volonté une, et, partant, sa souveraineté est indivisible. Rousseau pense la souveraineté en dehors d'une logique de la domination, c'est-à-dire de l'instauration d'un pouvoir aussi puissant et dissuasif que pourrait l'être celui d'un dieu. Une rupture définitive entre le champ de la théologie et celui de la politique, qui ouvre la voie au concept de souveraineté dans des termes qui en appellent explicitement à l'autonomie et à la rationalité. La souveraineté devient celle que le peuple, en tant qu'assemblée des citoyens, exerce lui-même sur lui-même. Ainsi, le peuple se constitue et s'institue comme seul facteur de légitimité. C'est lui qui fera autorité, qui dictera la loi. « Peuple » ici, ne doit pas s'entendre au sens social du terme. Rousseau en donne un sens renouvelé. Il ne désigne pas la multitude, mais l'ensemble ou « l'association » qui effectue le pacte. Le peuple au sens rousseauiste ne peut être une simple juxtaposition à la manière d'un agrégat, il est nécessairement un tout organique. La volonté générale permet de présenter ce qu'est « l'association véritable » qui est davantage et mieux que l'agrégation. Elle vise l'utilité publique en permettant aux citoyens de vivre heureux dans la solidarité sous la protection de la volonté générale dont la loi est l'expression. Sans cette volonté générale qui assure la communion sociale, qui joue le rôle de liant entre les

parties du corps social, l'État s'affaïsse et les citoyens, par voie de conséquence, disparaissent :

La vie de l'un et l'autre est le moi commun au tout, la sensibilité réciproque, et la correspondance interne de toutes les parties. Cette communication vient-elle à cesser, l'unité formelle à s'évanouir, et les parties contiguës à n'appartenir plus l'une à l'autre que par juxtaposition ? L'homme est, ou l'État est dissous (J.J. Rousseau, 2012, p. 56).

La refondation du concept de souveraineté, entreprise par Rousseau, fait écho inmanquablement à la notion de loi, qui constitue l'unique cadre de son expression.

3.2. La loi, le réceptacle de la souveraineté populaire

Le concept d'État a une signification particulière chez Rousseau. Il correspond à l'un des aspects de la communauté de citoyens constituée par le contrat social. Cette communauté se définit comme République, mais le concept de République se décline en deux sens, actif et passif. L'État correspond au sens passif de ce concept : c'est l'ensemble des citoyens en tant qu'ils sont soumis aux mêmes lois. Au sens actif, le même ensemble est appelé « souverain » parce qu'il est lui-même l'auteur de ces lois. La République est une communauté de citoyens auto-législateurs. En tant qu'État, cette communauté est dotée de lois fondamentales, d'une Constitution. Il y a d'emblée une leçon à tirer, c'est que tout État authentique est républicain. Seul l'État républicain c'est-à-dire un État régi par les lois est un véritable État. La loi est ce qui donne vie à l'État, au corps social, en ce sens, elle est la pensée du souverain : quand le peuple pense, sa pensée est la loi. La loi est une pensée, c'est la pensée de l'universel. Seul le peuple est capable de se représenter les choses selon le point de vue de l'universel. Le roi, personne singulière, ne peut représenter que la particularité, son point de vue est la singularité, il en est de même du corps des magistrats, le gouvernement, qui ne peut accéder à l'universel en raison de la particularité de sa volonté et de la singularité de son être. C'est là une découverte capitale de Rousseau dont Kant se souviendra à travers la formulation de son impératif catégorique auquel il accorde également un caractère général. Si l'homme est dans les fers comme l'énonce Rousseau dès l'entame *Du Contrat social*, c'est qu'il a perdu sa liberté naturelle sans jouir pour autant de sa liberté civile. La société civile, telle qu'elle est devenue, est mauvaise car les lois sont mauvaises ; il s'agit de fonder un ordre légitime afin de reconstituer la liberté naturelle perdue. Le problème théorique du contrat social sera de déterminer en droit les conditions d'une liberté retrouvée, artificielle. Seul le contrat social qui fait de chaque citoyen un co-législateur peut garantir l'autonomie, car les

hommes ne se soumettent pas à un prince absolu, mais à la volonté générale. Obéir à un homme, c'est avoir un maître, tandis qu'en obéissant à la loi, on se soumet à une autorité impersonnelle, qui ne saurait aliéner la liberté. L'obéissance à la loi garantie de toute dépendance particulière. Elle libère le faible de la domination du puissant, elle interdit toute sujétion de l'homme par l'homme. Rousseau (2010, p. 87) ne manque pas de relever que : « Les citoyens pactisent et se donnent des lois pour n'avoir point à se donner des maîtres. En obéissant à la loi, ils n'obéissent qu'à eux-mêmes ». Les hommes se sont unis et soumis à une discipline commune pour être à l'abri de toute dépendance personnelle. Une vie vécue en conformité avec la volonté générale nous garantit de toute dépendance personnelle. Comme le dit Neuhouer (2007, p. 63) :

Rousseau nous demande de prendre au sérieux la pensée exprimée dans cette phrase que l'obéissance universelle à la volonté générale garantira effectivement de toute dépendance personnelle et que cette protection contre toute dépendance est si étroitement liée à leur liberté que l'on peut affirmer que l'obéissance à la volonté générale est ce qui les rend libres, même lorsque cette obéissance à la volonté générale n'est volontaire au sens ordinaire du terme.

Rousseau arrache à la notion de sujet tout son potentiel d'assujettissement puisque le sujet, en renvoyant toujours à sa capacité de décision politique, prend désormais le nom de citoyen : « Ces mots de sujet et de souverain sont des corrélations identiques dont l'idée se réunit sous le mot de citoyen » (Rousseau, 2010, p. 53). C'est bien la même communauté qui, en tant que corps politique, est à la fois et non indistinctement, souverain et sujet. Et à l'intérieur de cette même communauté, les individus jouissent eux aussi de ce statut identitaire : en tant que membre du peuple, les mêmes individus sont à la fois, mais non indistinctement, sujets et législateurs. Dorénavant actif dans la réalisation de la loi et soumis à cette même loi, le citoyen n'est plus obligé envers lui-même seulement, mais envers quelque chose d'autre de plus grand, ce dont il fait partie c'est-à-dire le corps social. Liaison dans l'individu civil du particulier et de l'universel, c'est cette corrélation particulier/universel que Rousseau met en avant en tant que principe du droit politique. C'est fondamentalement la rupture de ce lien capital - universel /particulier - qui cause la fin des corps politiques. Si un gouvernement confond la particularité de sa volonté et de son action, ce qui sur le plan de l'action revient à confondre l'intérêt particulier et l'intérêt général, c'est l'État qui est en péril. Ce qui prémunit l'État de l'affaïssement, c'est l'autorité de la loi, qui oblige chaque partie envers le tout et vice versa. Le philosophe de Genève (2010, p. 65) le matérialise de la manière

suivante : « Qu'est-ce qui fait que l'État est un ? C'est l'union de ses membres. Et d'où naît l'union de ses membres ? De l'obligation qui les lie ».

Conclusion

En dépit des objections en règle qu'essuie la volonté générale, avec pour point d'orgue la critique de l'école libérale, ce concept central de l'édifice théorique de Rousseau demeure une formidable fenêtre d'opportunités, à l'effet de revitaliser une démocratie représentative essoufflée et de resserrer le lien social. Ce serait faire un mauvais procès au philosophe genevois, que de lui imputer toutes les dérives liées à l'instrumentalisation de sa pensée politique, notamment l'épisode sombre de la Terreur dont, la volonté générale serait l'inspiratrice. Sa théorie politique, tractée par sa notion emblématique de volonté générale, tente de dévoiler l'inconsistance de l'individualisme et en même temps celle du totalitarisme, dont il a été accusé par certains commentateurs ou même rendu responsable.

Loin d'être totalisante ou despotique, la volonté générale ne place pas l'homme sous la dépendance de l'homme ; ce qui serait la source de tous les abus. Elle le place sous l'autorité d'une force impersonnelle et générale, en l'occurrence la loi. Non seulement, on ne s'asservit pas en y obéissant, mais, elle seule peut nous garantir de la vraie servitude, car par définition elle porte l'intérêt général. Avec le règne de la volonté générale, nous passons de l'impasse de l'individualisme au réveil citoyen, à travers la promotion du bien commun et la participation active aux affaires publiques. Il y a là une portée démocratique indéniable, qui nourrit pertinemment ce propos de Max Adler selon lequel Rousseau a découvert et génialement formulé le principe vital de la démocratie sous le trait de la volonté générale : « Le véritable principe vital de la démocratie, ce n'est pas la volonté de la majorité, mais la volonté de la communauté, la volonté générale » (M. Adler, 1967, p.67).

Références bibliographiques

ARISTOTE, 1962, *La Politique*, traduction de J. Tricot, Paris, Vrin.

BODIN Jean, 2013, *Six livres de la République*, Paris, Classiques Garnier.

BREMOND Jean-Philippe, 1994, « Le malebranchisme de Rousseau », in *Le droit des modernes*, Paris, La Découverte/Poche.

CARL Schmitt, 2000, *La dictature*, Paris, Editions du Seuil.

CASSIRER Ernst, 1986, « Le problème Jean-Jacques Rousseau », in *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, La Découverte/Poche.

CONSTANT Benjamin, 1997, « De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes » in *Ecrits politiques*, Paris, Gallimard.

CORBIN Stéphane, 2019, « Rousseau : le principe de séparation ou fondement de l'intérêt général », in *les Cahiers de psychologie politique*, Paris, Flammarion.

DE JOUVENEL Bernard, 1982, *Essai sur la politique de Rousseau*, Paris, Pluriel.

DURKHEIM Émile, 1971, *Le contrat social de Rousseau*, Paris, Editions KIME.

KANT Emmanuel, 1987, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduction de Michel Foucault, Paris, Ed. Vrin.

KRYGER Ednar, 2002, *La notion de liberté chez Rousseau et ses répercussions*, Paris, Librairie A.G

MALEBRANCHE Nicolas, 1976, *Traité de la grâce et de la nature*, Paris, Vrin.

PELLEGRIN Marie-Frédérique, 2006, *le système de la loi de Nicolas Malebranche*, Paris, Vrin.

ROUSSEAU Jean-Jacques, 2010, *Du Contrat Social*, Paris, Le livre de poche, Classiques de philosophie.

ROUSSEAU Jean-Jacques, 2012, *Économie politique*, Paris, Hachette.

ROUSSEAU Jean-Jacques, 2010, *Manuscrits de Genève*, Paris, Le livre de poche, Classiques de philosophie.

ROUSSEAU Jean-Jacques, 1971, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Flammarion.

SKLAR Judith, 1969, *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*, traduction de Frédéric Joly, Paris, Premier Parallèle.

TOCQUEVILLE Alexis, 2010, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Flammarion.