



BANQUE DES MÉMOIRES

**Master de droit public approfondi
Dirigé par Monsieur le Professeur Guillaume Drago
2022**

***Le mythe de la volonté générale :
Jean-Jacques Rousseau et la Révolution
française***

Dimitra Spartopoulou

Sous la direction de Monsieur le Professeur Patrick Savidan

Remerciements

J'adresse mes plus vifs remerciements à Monsieur le Professeur Patrick Savidan pour m'avoir permis de mener à bien ce travail, à travers ses conseils précieux et sa patience, ainsi que pour tous les enseignements passionnants qu'il nous a prodigués au long de cette année si particulière. Je remercie, par la même occasion, l'ensemble des enseignants nous ayant aidé à grandir intellectuellement au cours de cette année stimulante.

À titre moins institutionnel, je voudrais adresser mes remerciements à mes amis mathématiciens et physiciens, Francesco Pisani et Théo Perochon, qui m'ont particulièrement aidé à comprendre la notion du calcul infinitésimal.

Je remercie également Baptiste Bianchi d'avoir pris le temps de me relire tout en me fournissant des conseils précieux tant sur la forme que sur le fond.

Je voudrais remercier, par la même occasion, l'Institut français de Grèce (IFG) ainsi que l'Institut des bourses d'études nationales (IKY) de m'avoir honoré avec une bourse financière sans laquelle je n'aurais pas pu réaliser ce mémoire.

À titre plus personnel, je tiens à remercier mes amies, Maria Sacha, Magali Godon et Despoina Papadopoulou de m'avoir soutenu psychologiquement et de m'avoir encouragé tout au long de cette année.

SOMMAIRE

Première partie

La rectitude de la volonté générale dans sa source

Chapitre I : Le membre du Souverain

Chapitre II : L'exercice de la Souveraineté

Seconde partie

La rectitude de la volonté générale dans son objet

Chapitre I : Une théorie de l'égalité : condition *sine qua non* de la rectitude

Chapitre II : Une théorie de la séparation des pouvoirs

INTRODUCTION

I. Jean-Jacques Rousseau absolutiste ?

De la même manière que le fil d'Ariane a guidé Thésée pour sortir du Labyrinthe de Minos en Crète après avoir tué le Minotaure, la volonté générale de Rousseau sert de fil conducteur au lecteur du *Contrat social* afin de ne pas rencontrer son Minotaure, qui prend le nom de Despotisme. Il s'agit, en effet, d'une lumière qui éclaire des passages obscurs de sorte que le Minotaure-Despotisme, qui, loin d'être éliminé dans le Labyrinthe du *Contrat social*, attend jusqu'à ce que le lecteur se perde dans le dédale des couloirs de l'œuvre philosophique, reste en situation léthargique. Ainsi, le concept rousseauiste de la volonté générale demeure en quelque sorte « une révolution copernicienne »¹ dans le champ de la philosophie puisqu'il nous permet d'entrer dans le Labyrinthe de la philosophie politique sans pour autant risquer de réveiller le monstre mythologique, ou en termes politiques le Despotisme. Certes, il y a des moments durant ce trajet où le risque de le réveiller est plus grand que d'autres. C'est notamment le cas quand Rousseau écrit qu'« un peuple est toujours le maître de changer ses lois, même les meilleures ; car s'il lui plaît de se faire mal à lui-même, qui est-ce qui a droit de l'en empêcher »². À vrai dire, Rousseau fournit le fil d'Ariane au lecteur, sans pour autant garantir la sortie à celui qui *veut le couper*.

Depuis longtemps la pensée de Rousseau était présentée par la doctrine juridique comme un manuel de l'absolutisme de l'État et par conséquent aux antipodes du constitutionnalisme. Léon Duguit voit dans la philosophie du *Contrat social* les germes des doctrines publicistes allemandes qui déboucheront sur l'atrocité de la Première Guerre mondiale³, qui l'a d'ailleurs marqué personnellement lorsqu'il a perdu son fils. Malgré cette influence émotionnelle que Duguit entend camoufler en disant que son article « Jean-Jacques Rousseau, Kant et Hegel » était prêt avant le déclenchement de la Guerre, le maître bordelais entend montrer que les théories publicistes allemandes, sous prétexte du droit, furent une « apologie de la force »⁴. Il nous revient d'examiner en quoi la pensée du Genevois peut être considérée comme le fondement d'une théorie juridique de la *force*. Dans cette démarche, nous n'examinerons pas la véracité de l'hypothèse selon laquelle les doctrines publicistes allemandes

¹ Philonenko (A.), *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, Tome III, L'apothéose du désespoir, Paris, Bibliothèque philosophique J. Vrin, 1984, p. 26.

² Rousseau (J.-J.), *Du Contrat social*, livre II, chapitre XII, Paris, Gallimard, coll. « folio essais », 1964, p. 216.

³ Duguit (L.), « Jean-Jacques Rousseau, Kant et Hegel », *RDP*, 1918, p. 173.

⁴ *Idem*.

sont « une apologie de la force », car cela n'intéresse pas notre propos. Nous nous contenterons de mettre en parallèle la théorie politique de Rousseau et la doctrine absolutiste, telle qu'elle est *supposée*, pour l'économie de notre propos, être la doctrine publiciste allemande.

Pour comprendre le syllogisme de Duguit, il faut l'inscrire dans le cadre général de sa pensée et de son souci de la *limitation* de l'action de l'État. En effet, la seule question juridique qui se pose, selon lui, lorsque l'on examine le droit public consiste à trouver la manière par laquelle on peut *limiter* l'État en lui imposant des obligations, soit positives soit négatives. Ce souci se trouve aux antipodes de la pensée de Rousseau qui se préoccupe de la *légitimité* de l'édifice de l'État⁵. Donnant à l'édifice étatique le plus haut degré de légitimité, Rousseau ne s'intéresse pas à la limitation de son action. Bien au contraire, l'action étatique est considérée comme une action *libératrice* de sorte que la Cité rousseauiste n'a « nul besoin de garant envers les sujets »⁶. Confiant l'exercice de la souveraineté au peuple, il serait absurde de voir dans la théorie politique de Rousseau une théorie de la constitution⁷ en tant qu'« acte de méfiance », puisque le peuple ne saurait se méfier de lui-même. Dans ce sens, Rousseau affirme qu'« il est contre la nature du corps politique que le souverain s'impose une loi qu'il ne puisse enfreindre »⁸. Pour dire les choses plus clairement, on ne saurait reconnaître une volonté supérieure à la volonté générale de sorte que *loi* et *constitution* demeurent deux actes de même valeur juridique dans la pensée du Genevois. Dans ce sens, Carré de Malberg affirme qu'« une fois écartée l'identification de la loi avec la volonté générale, il n'existe plus de raison qui fasse obstacle à l'établissement d'un contrôle juridictionnel s'exerçant sur les lois en vue de vérifier leur conformité à la Constitution »⁹.

De cette suprématie de la volonté de l'État, qui dans la pensée rousseauiste prend le nom de *volonté générale*, Duguit déduit l'aporie de la soumission de l'État au droit. Ainsi, il écrit : « si l'État est par nature une volonté souveraine, c'est-à-dire une volonté qui commande aux individus et qui n'est subordonnée à aucune autre volonté, comment peut-il être soumis à une règle s'imposant à lui,

⁵ Ainsi, dès le début du *Contrat social* il écrit : « L'homme est né libre, et partout il est dans les fers. Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux. Comment ce changement s'est-il fait ? Je l'ignore. Qu'est-ce qui peut le rendre *légitime* ? Je crois pouvoir résoudre cette question », Rousseau (J.-J.), *Du Contrat social*, livre I, chapitre I, *op.cit.*, p. 174. C'est nous qui soulignons.

⁶ *Ibid.*, livre I, chapitre VII, p. 185.

⁷ Beaud (O.), *La puissance de l'État*, Paris, PUF, coll. « Léviathan », 1994, p. 234.

⁸ Rousseau (J.-J.), *Du Contrat social*, livre I, chapitre VII, *op.cit.*, p. 184.

⁹ Carré de Malberg (R.), *La loi, expression de la volonté générale. Étude sur le concept de la loi dans la Constitution de 1875*, Librairie du Recueil Sirey, 1931, rééd. Economica, coll. « Classiques », 1984, p. 221.

puisque'il n'y a pas par définition même aucune autre volonté pouvant lui imposer une règle »¹⁰. D'après le maître de Bordeaux, la conciliation entre la Souveraineté de l'État et l'autonomie de l'individu est impossible. Au contraire, Rousseau conçoit la Souveraineté de l'État comme la seule *condition* de l'autonomie de l'individu dans l'état civil. La critique de Duguit consiste en ce que Rousseau, pour arriver à cette conciliation, « accumule sophisme sur sophisme »¹¹ de sorte que la conciliation elle-même soit présentée comme un prodige¹². Ce prodige rousseauiste repose sur le double rapport du Peuple avec lui-même, en tant que *Souverain* et en tant que *Sujet*, qui débouche sur le fait qu'en obéissant à la *volonté générale*, il n'obéit qu'à *soi-même*.

L'assimilation de l'État à la *force* est au cœur de ce contresens à propos de la philosophie rousseauiste. En effet, le mot « État » prend un sens précis dans la pensée du Genevois de sorte que l'on s'étonne de voir que Léon Duguit, même s'il cite le passage pertinent, assimile la *puissance étatique* à la *République rousseauiste*. Rousseau nous fournit une précision terminologique remarquable sur ce point :

« Cette personne publique, qui se forme ainsi par l'union de toutes les autres, prenait autrefois le nom de *Cité*, et prend maintenant celui de *République* ou de *corps politique*, lequel est appelé par ses membres *État* quand il est passif, *Souverain* quand il est actif, *Puissance* en le comparant à ses semblables. À l'égard des associés, ils prennent collectivement le nom de *peuple*, et s'appellent en particulier *Citoyens*, comme participant à l'autorité souveraine, et *Sujets*, comme soumis aux lois de l'État. Mais ces termes se confondent souvent et se prennent l'un pour l'autre ; il suffit de les savoir distinguer, quand ils sont employés dans toute leur précision »¹³.

C'est en méconnaissant l'aspect *actif* de la souveraineté que Duguit entend extraire le concept de l'absolutisme de la volonté générale, en tant que volonté *étatique* qui s'impose, sans aucune réserve, aux individus-sujets. En liant la volonté de l'État à la dimension *passive* de la souveraineté et en l'assimilant à la *force*, qui représente, par ailleurs, le pouvoir exécutif dans le système rousseauiste, Duguit est amené à comparer la pensée rousseauiste aux doctrines allemandes de l'autolimitation de l'État. On ne saurait entrer dans le débat entre le Bordelais et les juristes allemands, et notamment Jellinek. Notre étude vise à éclairer la place de la *volonté générale* dans le système politique rousseauiste tout en montrant en quoi celle-ci doit être considérée comme le concept-condition du *libéralisme rousseauiste*.

¹⁰ Duguit (L.), « Jean-Jacques Rousseau... », *op.cit.*, p. 176.

¹¹ *Ibid.*, p. 179.

¹² *Idem.*

¹³ Rousseau (J.-J.), *Du contrat social*, livre I, chapitre VII, *op.cit.*, pp. 183-184. Souligné dans le texte original.

II. L'approche *dialogique* de l'étude : entre philosophie et droit

La traduction de la philosophie rousseauiste en termes juridiques n'est pas une œuvre facile, d'autant plus que la doctrine publiciste contemporaine se veut rigoureusement attachée au courant positiviste. Il serait difficile, voire illégitime de notre part, de déduire des principes juridiques à partir de l'abstraction philosophique, malgré les tentatives de Rousseau d'appliquer la théorie du *Contrat social* à la Pologne et à la Corse. Ce qui nous a convaincu du réalisable d'une étude juridique des principes philosophiques de Rousseau est l'influence que ceux-ci ont exercé sur le mouvement révolutionnaire de 1789. Ainsi, les principes philosophiques abstraits furent le centre des débats afin de devenir des textes juridiques, soit dans les Constitutions de 1791 et de 1793 soit dans les lois et les décrets. Cela donne une base *positive* au juriste pour confronter le concept philosophique de la volonté générale à sa *traduction* juridique. Il en résulte alors que cette étude n'est ni un monologue de positivisme juridique ni un exposé philosophique. Il s'agit de rechercher à travers une approche *dialogique* l'« aire d'intersection » entre l'abstraction philosophique et la précision juridique.

La délimitation chronologique du sujet à la Révolution française n'étonne pas le lecteur, d'autant plus que la réputation du Genevois acquiert une ampleur considérable durant le mouvement révolutionnaire. Loin d'entrer dans le débat sur la diffusion des œuvres de Rousseau avant 1789¹⁴, on se contente de citer Louis-Sébastien Mercier qui constate, à propos du *Contrat social*, que « c'était autrefois le moins lu de tous les ouvrages de Rousseau. Aujourd'hui, tous les citoyens l'apprennent par cœur »¹⁵. Sans aucun doute, l'œuvre de Rousseau a connu son « temps des cathédrales » avec le déclenchement de la Révolution française. Ainsi, Quinet écrit que Rousseau était à la Révolution « ce que le germe est à l'arbre », il était le « législateur » de la Révolution¹⁶. Malgré le fait que l'apogée de l'influence rousseauiste soit souvent identifiée au moment jacobin de la Révolution, il suffit de feuilleter les débats pour comprendre que l'influence intellectuelle du Genevois était forte tout au long de la première phase de la Révolution, celle de l'Assemblée Constituante. Ainsi, Roger Barny constate

¹⁴ Julien Boudon constate que l'étude de Daniel Mornet portant sur 500 bibliothèques privées montre que le *Contrat social* était faiblement diffusé par rapport aux autres ouvrages du Genevois, comme *La nouvelle Héloïse*. La véracité de cette hypothèse a été contestée par François Furet et Roger Barny qui estiment que les écrits de Rousseau ont été diffusés par l'intermédiaire de l'ouvrage de Prault « Pensées de J.-J. Rousseau ». De même, Robert Derathé adhère à la deuxième opinion, en affirmant que le *Contrat social* a connu quatre rééditions d'envergure avant 1789, Boudon (J.), *Les jacobins. Une traduction des principes de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, L.G.D.J., coll. « Bibliothèque constitutionnelle et de science politique », 2006, pp. 10-11.

¹⁵ Mercier (L.-S.), *De J.-J. Rousseau considéré comme l'un des premiers auteurs de la Révolution*, Paris, 1791, 2 vol., t. II, p. 99, cité in Boudon (J.), *Les jacobins...*, *op.cit.*, p. 10.

¹⁶ Cité in Manin (B.), « Rousseau », in Furet (F.) et Ozouf (M.), (dir.) *Dictionnaire critique de la Révolution française*, t. 4, Idées, Flammarion, coll. « champs histoire », 1992, p. 457.

que « de 1788 à 1791, il n'y a pas un parti qui ne se réclame de Rousseau »¹⁷. Par ailleurs, la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 fut le texte juridique qui a consacré notre concept de volonté générale. La querelle sur les origines de la Déclaration des droits de l'homme est bien connue. D'une part, Georg Jellinek estimait que la Déclaration de 1789 tire ses origines intellectuelles des déclarations américaines tout en affirmant d'un ton strict que « les principes du Contrat social sont, par suite, absolument contraires à toute déclaration des droits ; car d'eux découle non le droit de l'individu, mais la toute-puissance de la volonté générale qui, juridiquement, est sans limites »¹⁸. D'autre part, Émile Boutmy mettait en avant la singularité de la Déclaration française tout en lui reconnaissant une filiation rousseauiste sans pour autant réduire l'origine intellectuelle de cette œuvre du « Siècle de la Raison » à la seule philosophie rousseauiste. Ainsi, il affirme que « la Déclaration des droits n'est pas plus née de Rousseau que de Locke, des *Bills* des droits américains que de la Déclaration d'indépendance, mais elle est le résultat d'une cause indivisible : le grand mouvement des esprits au XVIIIe siècle »¹⁹.

L'étude ici présentée ne vise pas à discerner les origines intellectuelles de la Révolution française. Il serait arrogant de notre part de prétendre résoudre un problème si complexe. L'abondance des textes juridiques, des débats parlementaires, des écrits philosophiques et des penseurs éminents fait de l'œuvre d'authentification du courant philosophique de la Révolution une œuvre ardue. À cela s'ajoute le fait qu'une telle recherche présuppose une étude interdisciplinaire entre la philosophie, l'histoire, le droit, l'anthropologie et d'autres sciences humaines. On ose dire qu'une telle recherche pourrait s'effectuer seulement de manière collective. De ce fait, nous réduisons le champ philosophique de notre étude à la seule pensée de Rousseau. Cela ne saurait, pour autant, nous conduire à une étude d'histoire des idées. Les écrits des acteurs de la Révolution ainsi que les débats parlementaires de l'époque nous servent de base pour une interprétation *téléologique* du droit de notre période historique. Il ne s'agit pas non plus d'une étude d'histoire du droit dans la mesure où la recherche de l'influence *juridique* de la pensée *philosophique* de Rousseau présuppose que l'on sorte du carcan « myope » juridique. Dans ce contexte, notre étude propose de voir *comment* les révolutionnaires ont transposé les principes philosophiques de Rousseau en terre juridique. Inscrivant ainsi le cadre de notre étude dans la période historique de la Révolution française on entend identifier les *prolongements*

¹⁷ Barny (R.), « Jean-Jacques Rousseau dans la Révolution », *Dix-huitième Siècle*, n°6, 1974, Lumières et Révolution, p. 65.

¹⁸ Jellinek (G.), *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, Contribution à l'histoire du droit constitutionnel moderne*, Paris, Fontemoing, 1902 disponible à <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k68603t/f27.item.texteImage>, p. 12.

¹⁹ Boutmy (E.), « La déclaration des droits de l'homme et du citoyen et M. Jellinek », in Boutmy, *Études politiques*, Colin, 1907, p. 130 cité in Rials, *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Hachette, coll. « Pluriel », 1988, p. 357.

juridiques que les révolutionnaires ont reconnu au concept philosophique de Rousseau. Il s'agit d'un *dialogue* entre la philosophie et le droit, autrement dit, d'une traduction *juridique* des principes de Jean-Jacques Rousseau²⁰. Or, une traduction est toujours une *trahison*²¹. Cette traduction-trahison semble toutefois avoir triomphé dans la doctrine du XIXe siècle tout en « brouillant le sens »²² de l'œuvre de Rousseau. Ainsi, le *Contrat social* a été caractérisé par Benjamin Constant comme « le plus terrible auxiliaire de toute sorte de despotisme »²³.

Hegel reproche à ce titre à Rousseau d'avoir mené la Révolution à la Terreur. Malgré son enthousiasme initial pour le moment de « superbe lever de soleil »²⁴ qui désigne « l'avènement de la *subjectivité* et de la *raison* dans la sphère politique »²⁵, le philosophe allemand inscrit sa critique philosophique du rousseauisme et de sa traduction en *Terreur* dans l'exacerbation du *volontarisme immédiat*. D'après Luc Ferry, Hegel ne critique pas le *Contrat social* pour « l'unification absolue des volontés particulières dans le concept de volonté générale »²⁶. Ce qui pose problème dans le *Contrat social*, selon Hegel, est l'exclusion de toute sorte de *médiation*. Cette unification *immédiate* des volontés particulières à la volonté générale, dont l'abstraction fut la source du mal de la Révolution, est alors critiquable pour deux raisons ; d'abord parce que les organisations sociales, les « masses spirituelles » sont considérées comme englobant un intérêt particulier de sorte que « la substance indivise de la liberté absolue s'élève sur le trône du monde sans qu'une puissance quelconque soit en mesure de lui résister »²⁷ et ensuite parce que cette volonté générale ne peut pas se particulariser lors de son application par le gouvernement. C'est précisément parce qu'il ne « s'agissait que d'abstractions sans Idée » que « cette tentative a entraîné la situation la plus effroyable et la plus cruelle »²⁸. Loin de vouloir prétendre être spécialiste de la pensée de Hegel, une pensée à la fois complexe et passionnante, on se contente de dire que le philosophe allemand voit dans la philosophie du Genevois un courant *volontariste*, une volonté générale résultant de l'*immédiateté* des volontés particulières qui a abouti (elle ne

²⁰ Pour paraphraser le titre de la thèse de Julien Boudon « Les jacobins. Une traduction des principes de Jean-Jacques Rousseau ».

²¹ Boudon (J.), *Les jacobins...*, *op.cit.*, p. 21.

²² Philonenko (A), *op.cit.*, p. 11.

²³ Cité in Barth (H.) « Volonté générale et volonté particulière chez J.-J. Rousseau », in *Rousseau et la philosophie politique, Annales de philosophie politique/ Institut international de philosophie politique*, Paris, PUF, 1965, p. 38.

²⁴ Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, cité in Ferry (L.), « Hegel », in Furet (F.) et Ozouf (M.) (dir.) *Dictionnaire...*, tome 5, *Interprètes et historiens*, *op.cit.*, p. 103.

²⁵ Ferry (L.), « Hegel », in Furet (F.) et Ozouf (M.) (dir.) *Dictionnaire...*, tome 5, *Interprètes et historiens*, *op.cit.*, p. 103. C'est nous qui soulignons.

²⁶ *Ibid.*, p. 104.

²⁷ *Ibid.*, p. 105.

²⁸ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, cité in Ferry (L.), « Hegel », *op.cit.*, p. 106.

pouvait pas ne pas aboutir) à la Terreur. Notre tâche est précisément d'examiner cette hypothèse.

III. La rectitude de la volonté générale : une démarche de *décomposition*

La tâche de cette étude est alors, avec une certaine modestie que la grandeur du sujet nous impose, de résoudre le « mysticisme collectif »²⁹ de la volonté générale. Cette notion qui désigne « l'apport le plus original au lexique conceptuel de la philosophie politique »³⁰ s'inscrit dans un contexte complexe ; celui de l'articulation entre la *Raison* et la *Volonté*. S'agit-il d'une soumission de la volonté humaine à la Raison universelle ou bien faut-il rechercher les qualités humaines à travers lesquelles l'homme, dont le jugement reste toujours sous l'ombre des passions, serait en mesure de connaître la Raison universelle ? Certes, la philosophie rousseauiste contient un certain degré de *volontarisme* sans pour autant prétendre que l'individu seul détient les lumières pour interpréter la Raison universelle dans une relation individualiste entre soi-même et sa volonté immédiate. Une telle conception de la volonté, en tant que subjectivisme exacerbé, ne pourrait que conduire à l'arbitraire. La dialectique entre la Raison universelle, la raison subjective humaine et la volonté arbitraire de l'homme est au cœur de la compréhension du concept de volonté générale. L'instance *médiate* de la conscience devient la clé de voûte pour la résolution de l'énigme de la rationalisation de la volonté tout en demeurant le moment *libéral* de la philosophie rousseauiste. Ainsi, l'autonomie politique de Rousseau, loin de se camoufler sous une omnipotence de la Raison universelle, s'inscrit dans un moment de *consentement moral*. C'est le *consentement* qui nous permet de déduire que la pensée du Genevois, malgré les passages obscurs du Labyrinthe rousseauiste, est une pensée à la fois *rationaliste* et *libérale*.

Le concept de la *liberté* dans la pensée rousseauiste prend un sens précis. Loin du moment insensé de l'état de nature où l'indépendance naïve permet à l'homme de réaliser « n'importe quoi » sans pour autant assumer les conséquences morales, juridiques et politiques de son acte, l'autonomie politique fait dégénérer la notion de liberté de sorte qu'elle prend le sens de la liberté *civile*. La transposition de la liberté illimitée et moralement nulle de l'état de nature à l'état civil conduirait à un suicide moral, à l'autodestruction du sujet politique. Le *Contrat social* et la régénération de la liberté permettent à l'individu d'advenir à son humanité en abandonnant définitivement la situation « sous humaine » de l'état de nature sans pour autant remplacer l'autonomie naturelle par une *hétéronomie*. La

²⁹ Friedrich (C.), « Law and Dictatorship », in *Rousseau et la philosophie politique...*, *op.cit.*, p. 78.

³⁰ Bernardi (B.), *La fabrique des concepts, Recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, Paris, Honoré Champion, 2014, p. 312.

« révolution copernicienne » de la volonté générale, pour reprendre les termes d'Alexis Philonenko³¹, consiste à ce que, à la différence des Modernes qui inscrivent l'autonomie politique dans une obéissance de la volonté à un principe de Raison, et par conséquent dans l'hétéronomie³², l'autonomie rousseauiste repose sur l'obéissance de l'individu à soi-même. Cette relation *intérieure* de l'individu à soi-même désigne alors la *voie* de l'avènement de la justice. Ainsi, la volonté générale, dont l'expression est la loi, se *décompose* en deux énoncés ; (a) *tout le monde* statue (b) sur *tout le monde*.

C'est la dialectique du *Tout* au *Tout* qui est au cœur de la généralisation de la volonté du corps politique en tant que la volonté du *Moi-commun*, que sera le corps politique après la conclusion du contrat social rousseauiste. Nous proposons de *décomposer* la dialectique du *Tout* au *Tout* afin d'analyser les aspects juridiques et philosophiques de chaque énoncé. Ainsi, l'énoncé « tout le monde » renvoie à l'idée selon laquelle chaque individu doit être le maître de son destin, au sens où il doit prescrire la règle de sa conduite. C'est dans ce concept de *l'individu-législateur* que le contresens fait à propos de la philosophie rousseauiste a connu son ampleur la plus considérable. Mettant l'accent sur le premier énoncé au détriment du deuxième tout en les *déconnectant* aboutit à ce que la volonté générale cesse d'être la règle du juste et de l'injuste de sorte qu'elle devient susceptible d'*errer*. La rectitude de la volonté générale, telle qu'elle permet à l'aspirant Thésée de sortir du Labyrinthe sans rencontrer le Minotaure, ne peut pas être garantie par la simple volonté immédiate de l'ensemble des individus composant le corps politique. Cela conduirait inévitablement à une dictature de la liberté, une dictature majoritaire. On ne pense pas que Rousseau fût dupe au point de ne pas avoir anticipé un tel aboutissement. Nous examinerons alors dans une première partie la rectitude de la volonté générale dans sa source (**Première partie**) afin d'identifier les prolongements juridiques du concept de la souveraineté du peuple dans le cadre historique de la Révolution française.

La généralité de la volonté ne saurait être garantie sans que celle-ci statue sur un objet général, ce qui reflète la relation dialectique du *Tout* au *Tout*. Ainsi, la volonté générale apparaît comme un *miroir* du corps politique comme *Tout-actif* au corps politique comme *Tout-passif*. La rationalisation de la volonté est le résultat de cette interdépendance entre *l'égal participation* et *l'égal soumission*. Il en résulte alors que la rectitude de la volonté générale découle de la dialectique entre la liberté et l'égalité. C'est par ailleurs dans ce sens que Jean-Fabien Spitz voit dans la pensée du Genevois « l'origine d'une longue tradition qui, dans la pensée politique française, affirme qu'il ne peut y avoir de liberté sans égalité, en

³¹ Philonenko (A.), *op.cit.*, p. 26.

³² Karavokyris (G.), *L'autonomie de la personne en droit public français*, Bruxelles, Bruylant, 2013, p. 28.

sorte que les deux concepts doivent pas être considérés comme les deux pôles d'une opposition, mais comme deux aspects *complémentaires* d'une seule et même réalité que nous pourrions appeler la liberté politique ou civile »³³. La complémentarité des concepts de la liberté et de l'égalité dans la pensée rousseauiste nous montre que le *Tout-actif* qui est souvent identifié au concept de la liberté et le *Tout-passif* qui est, à l'opposé, identifié à l'égalité ne doivent être décomposés que pour mieux se *recomposer*. C'est dans ce sens que la volonté générale ne peut jamais devenir *arbitraire*, en d'autres termes qu'elle ne peut jamais *errer*. La rectitude de la volonté générale résulte alors de la *recomposition* de ces deux énoncés. Nous examinerons, donc, dans une seconde partie la rectitude de la volonté générale dans son objet (**Seconde partie**) en tant qu'instant à la fois libérateur et égalitaire de la pensée rousseauiste tout en s'appuyant sur le cadre juridique de la Révolution française.

³³ Spitz (J.-F.), « Rousseau et la tradition révolutionnaire française : une énigme pour les républicains », *Les études philosophiques*, 2007/4 n° 83, p. 445. C'est nous qui soulignons.

PREMIÈRE PARTIE

LA RECTITUDE DE LA VOLONTÉ GÉNÉRALE DANS SA SOURCE

Suivant notre démarche de décomposition, on entend aborder la question de la rectitude de la volonté générale dans sa source à travers deux concepts ; le membre du souverain et l'exercice de la souveraineté. Dans un premier temps, il nous revient de rechercher les qualités du *sujet politique* rousseauiste afin de pouvoir expliquer les raisons pour lesquelles celui-ci est en mesure d'exercer par lui-même la souveraineté sans que cela n'aboutisse à un totalitarisme des volontés individuelles immédiates. En s'appuyant sur l'anthropologie rousseauiste, puisque le Second Discours sert d'introduction au *Contrat social*, nous mettrons en lumière les traits d'une théorie de la citoyenneté de sorte que l'on puisse confronter le sujet politique rousseauiste au sujet politique de la Révolution française. Ainsi, le membre du Souverain (**chapitre I**) demeure le concept *fondateur* de la souveraineté du peuple. Le concept de l'exercice de la souveraineté, exercice « immédiat » dans la Cité rousseauiste et exercice médiat pour les révolutionnaires, est souvent présenté comme le point de trahison de la philosophie rousseauiste. Dans ce sens, Guillaume Bacot écrit que « la seule différence importante entre la Révolution et le *Contrat social* réside dans la substitution du régime représentatif à la démocratie directe »³⁴. Nous examinerons la *portée* d'un tel écart avec les principes rousseauistes dans un chapitre portant sur l'exercice de la souveraineté (**chapitre II**).

³⁴ Bacot (G.), *Carré de Malberg et l'origine de la distinction entre souveraineté du peuple et souveraineté nationale*, Paris, Éditions du CNRS, 1985, p. 16.

Chapitre I

Le membre du souverain

La radicalité tant de la pensée de Rousseau que du bouleversement révolutionnaire de la souveraineté royale consiste en ce que l'homme devient le *protagoniste* du système politique. Dans ce sens, Rousseau semble être le représentant du courant philosophique qui met l'accent sur l'homme naturel en tant qu'agent libre afin de construire son *sujet* politique de même que les révolutionnaires s'appuient sur le droit naturel afin de garantir l'égalité participation de tout homme à la souveraineté nationale. Il importe peu, pour notre propos, que le Genevois inscrive son discours politique du *Contrat social* dans la dénaturé³⁵ de l'homme primitif du Second Discours alors que les révolutionnaires s'appuient sur un processus de renaturation de l'homme afin que celui-ci demeure un véritable *membre* du Souverain. Les deux courants, à savoir philosophique et juridico-politique, fondent leur système sur la liberté tout en se positionnant aux antipodes de la servitude préconisée par leurs prédécesseurs³⁶. Dans ce cadre, nous examinerons, dans un premier temps, l'anthropologie rousseauiste afin d'en déduire le processus selon lequel l'homme primitif devient un citoyen libre (**section I**) pour que l'on puisse la confronter dans un deuxième temps au renouvellement génétique de la Nation moderne des révolutionnaires et la théorie de la citoyenneté qui en découle (**section II**).

Section I

De l'homme naturel au citoyen rousseauiste

L'anthropologie de Rousseau sert de base à son système politique. En cherchant les qualités qui distinguent l'homme de l'animal, il va construire sa *monade* politique, son membre du souverain. En d'autres termes, il cherche dans la nature humaine, telle qu'elle est présente soit dans l'état de nature soit dans son perfectionnement dans l'état civil, les caractéristiques qui feront de la souveraineté du peuple la seule solution digne au problème politique. En effet, nous nous posons la question suivante dans ce chapitre : pourquoi tout le monde doit être inclus dans la souveraineté ? Afin d'y répondre, nous devons examiner les facultés de l'homme dans l'état de nature, tel qu'il demeure un

³⁵ Ainsi, la tâche du Législateur rousseauiste consiste à changer la nature humaine, Rousseau (J.-J.), *Du Contrat social*, livre II, chapitre VII, *op.cit.*, p. 203.

³⁶ Rousseau inscrit, en effet, son discours dans une polémique contre l'école du droit naturel qui, d'après lui, préconise un système politique d'esclavage et de servitude de même que les révolutionnaires se mettent à combattre les racines de la souveraineté divine de l'Ancien Régime.

état d'absence de toute moralité (§1) ainsi que la médiation de la société qui constitue le moment de la naissance de la raison (§2).

§1. L'état de nature : l'absence de moralité

Le lien épistémologique entre état de nature et état civil

Même si les prédécesseurs de Rousseau « ont senti la nécessité de remonter à l'état de nature »³⁷ tout en attribuant le passage de cet état à l'état civil à une *causalité naturelle*, le citoyen de Genève ne trouve aucun lien causal entre l'état de nature et l'état civil. En effet, l'état de nature rousseauiste serait destiné à se prolonger « éternellement »³⁸ si un « concours fortuit de plusieurs causes étrangères »³⁹ n'interrompait cette continuité. On ne saurait, donc, chercher un paradigme de société civile dans l'état de nature rousseauiste, parce que le passage de l'un à l'autre est le « produit d'une contingence »⁴⁰. Autrement dit, il n'y a ni « causalité rationnelle, ni finalité réfléchie »⁴¹ entre l'un et l'autre. Or, si l'état de nature n'est pas un « relatif »⁴², parce qu'il n'y a rien de commun entre celui-ci et l'état civil, pourquoi Rousseau consacre-t-il une si grande partie de son œuvre philosophique à son étude ?

Considérant l'état de nature comme un cercle clos en soi-même, le Genevois voulait échapper à l'erreur méthodologique de ses prédécesseurs qui consiste à *façonner l'homme naturel à partir des préjugés qu'on a sur l'homme civil*. Comme le dira plus clairement Victor Goldschmidt « chaque auteur commence par énoncer la thèse dont l'adoption dans l'état actuel des choses, lui paraît la plus convenable, après quoi il la situe dans l'état de nature (preuve *a priori*), qui, lui-même, est présenté comme une réalité historique (preuve *a posteriori*) »⁴³. Pour Rousseau, cela revient à « expliquer la nature des choses par des convenances presque arbitraires »⁴⁴. C'est dans ce contexte que s'inscrit son choix méthodologique de « laisser tous les livres scientifiques »⁴⁵. Rousseau prétend qu'il cherche ce que l'homme « tient de son fonds »⁴⁶, et non pas une convenance arbitraire qui collerait parfaitement à son système. Or, la

³⁷ Rousseau (J.-J.), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, disponible à <https://philosophie.cegeptr.qc.ca/wp-content/documents/Discours-sur-lin%C3%A9galit%C3%A9-1754.pdf>, p. 21.

³⁸ *Ibid.*, p. 42.

³⁹ *Idem.*

⁴⁰ Goldschmidt (V.), *Anthropologie et politique, les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, 1983, p. 219.

⁴¹ *Idem.*

⁴² *Idem.*

⁴³ *Ibid.*, p. 147.

⁴⁴ Rousseau (J.-J.), *Discours sur l'origine...*, *op.cit.*, p. 17.

⁴⁵ *Idem.*

⁴⁶ *Ibid.*, p. 15.

méthode qu'il propose pour éviter la solution arbitraire de ses prédécesseurs, qui sont d'ailleurs « menteurs »⁴⁷, n'est-elle pas une substitution d'un arbitraire à l'autre ? Par ailleurs, le citoyen de Genève est conscient de ce danger quand il dit qu'en examinant la nature dont « tout ce qui sera d'elle sera vrai », il précise qu'« il n'y aura de faux que ce que j'y aurai mêlé du mien sans le vouloir »⁴⁸.

Il est vrai que le fameux « commençons donc par écarter tous les faits »⁴⁹ du Second Discours donne l'impression que Rousseau substitue la solution arbitraire de ses prédécesseurs à une autre, surtout si l'on le met en parallèle avec le constat que cet état « n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais »⁵⁰. Il semble que Rousseau, tout en reprochant des « convenances arbitraires » à ses prédécesseurs, se met à la recherche d'un état de nature inexistant, d'une construction intellectuelle qu'il est seul à pouvoir construire. Or, quelle est la raison pour laquelle « une conjecture peut-elle mieux que l'histoire atteindre la vérité et éclaircir la nature des choses ? »⁵¹ Selon Victor Goldschmidt, l'état de nature peut être décrit comme un *fait de la raison* et non comme un fait historique⁵². Il s'agit de le présenter comme une « preuve *a priori* tirée de la nature »⁵³ alors que l'histoire ne sert « qu'à illustrer à titre d'exemples ». Par conséquent, l'écart des faits signifie le dépouillement de l'histoire qui ne peut que vicier le raisonnement. Or, la raison pour laquelle Rousseau échappe à l'arbitraire est toute autre.

En effet, le Genevois entend poursuivre un raisonnement de même niveau que « nos physiciens »⁵⁴ en utilisant des « raisonnements hypothétiques et conditionnels » sur la nature humaine. Pour faire cela, il propose de « démêler ce qu'il y a d'originaire et d'artificiel » afin d'arriver à la « constitution » de l'homme naturel qui va lui servir comme base d'induction des principes du droit naturel. À notre sens, il propose de considérer l'homme comme un *phénomène physique*, une *monade*, un *fait de la nature* dont l'observation sert de base d'induction des principes du droit naturel. C'est là que l'on pourrait voir la démarche scientifique de « nos physiciens ». En faisant de l'homme un objet de la science, comme un triangle quelconque, Rousseau va dégager les principes du droit naturel qui distinguent l'homme de l'animal de la même manière qu'en sciences naturelles les principes dégagés

⁴⁷ *Ibid.*, p. 22.

⁴⁸ *Idem.*

⁴⁹ *Idem.*

⁵⁰ *Ibid.*, p. 16.

⁵¹ Goldschmidt (V.), *op.cit.*, p. 133.

⁵² *Ibid.*, p. 140.

⁵³ *Idem.*

⁵⁴ Rousseau (J.-J.), *Discours sur l'origine...*, *op.cit.*, p. 22.

distinguent par exemple le triangle quelconque du cercle. Par ailleurs, comme Rousseau le dit dans l'Émile « le plus sûr moyen de l'élever au-dessus des préjugés et d'ordonner ses jugements sur les vrais rapports des choses, est de se mettre à la place d'un *homme isolé*, et de juger de tout comme cet homme en doit juger lui-même eu égard à sa propre utilité »⁵⁵. Bref, l'état de nature sert au raisonnement politique comme une hypothèse, comme une fiction, par ailleurs nécessaire pour bien « juger notre état présent »⁵⁶, pour reprendre les termes de Jean Starobinski, il s'agit d' « un repère fixe, d'un terme de comparaison »⁵⁷.

L'homme naturel, un sous-humain

Dans ce contexte-là, les hommes se trouvent « dispersés »⁵⁸ dans la plénitude de la nature et ils se bornent aux seuls « instincts de bêtes »⁵⁹. En effet, la qualité qui distingue l'homme de l'animal n'est pas celle de l'entendement mais celle d'un « agent libre »⁶⁰. Une herméneutique simpliste nous amènerait à identifier ici la qualité d'agent libre à l'indépendance parfaite entendue comme le *destin* naturel du genre humain. Or, un passage du Second Discours rend plus difficile l'interprétation de cette liberté naturelle.

« La nature commande à tout animal, et la bête obéit. L'homme éprouve la même impression, mais il se reconnaît libre d'acquiescer, ou de résister ; et c'est surtout dans la conscience de cette liberté que se montre la spiritualité de son âme : car la physique explique en quelque manière le mécanisme des sens et la formation des idées; mais dans *la puissance de vouloir* ou plutôt *de choisir*, et dans le sentiment de cette puissance on ne trouve que des actes purement spirituels, dont on n'explique rien par les lois de la mécanique »⁶¹.

En effet, ce passage introduit la relation tripartite entre la liberté, la volonté et la Raison. Même si la Raison n'est pas expressément évoquée, on considère que la référence à la volonté nous invite à introduire la Raison dans le syllogisme, non comme une déduction positive, c'est-à-dire en entendant sous le terme « volonté » celui de la Raison, mais comme une affirmation négative. Par ailleurs,

⁵⁵ Rousseau (J.-J.), *Émile*, livre III, Œuvres Complètes, Hachette, II, p. 156, cité in Derathé (R.), « l'homme selon Rousseau » in *Études sur le « Contrat social » de Jean-Jacques Rousseau*, actes des journées d'étude organisées à Dijon pour la commémoration du 200^e anniversaire du Contrat social, Paris, Université de Bourgogne, UFR de droit et science politique, 1964, p. 209. C'est nous qui soulignons.

⁵⁶ Rousseau (J.-J.), *Discours sur l'origine...*, *op.cit.*, p. 16.

⁵⁷ Starobinski (J.), « Du discours de l'inégalité au Contrat social », in *Études sur le « Contrat social »...*, *op.cit.*, p. 107.

⁵⁸ Rousseau (J.-J.), *Discours sur l'origine...*, *op.cit.*, p. 23.

⁵⁹ *Idem*.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 27.

⁶¹ *Ibid.*, p. 28. C'est nous qui soulignons.

Rousseau est explicite sur ce point : l'entendement humain ne se développera qu'au moment de l'état civil. Ainsi étant, si l'homme est borné aux seuls instincts tout en ayant la raison *en puissance*, on s'interroge sur la qualité de cette « puissance de vouloir » ou de « choisir ». Pour dire les choses plus clairement : si l'homme ne reconnaît pas le juste et l'injuste, le bien et le mal, qu'est-ce qui guide cette volonté ?

L'homme primitif « est libre pour rien »⁶². Sans avoir la conscience du bien et du mal, sa volonté est guidée par les seuls instincts de sa conservation⁶³ ; c'est une volonté « pure, naïve, immédiate, en pleine conformité avec le soi »⁶⁴. Il jouit d'une *autonomie absolue* mais *a-morale*, parce qu'il « n'éprouve aucun remord, aucune mauvaise conscience, aucune arrière-pensée »⁶⁵. Il vit dans une spontanéité, une immédiateté, lorsque « sa vie ne connaît que des instants »⁶⁶. On comprend, alors, pourquoi Victor Goldschmidt écrit que Rousseau « rattache la liberté à l'agent, au lieu d'en faire un attribut de la volonté »⁶⁷. Il s'agit de ne pas élever la volonté, qui est guidée par les instincts⁶⁸, au même niveau que la liberté naturelle qui est, par ailleurs, la conséquence de la solitude et non une qualité morale, un *choix*. Dans ce cadre, la liberté naturelle, autrement dit l'indépendance de l'état primitif, fait défaut. Rousseau en est conscient lorsqu'il écrit dans le Manuscrit de Genève :

« Il y a plus encore ; cette parfaite indépendance et cette liberté sans règle, fut-elle même demeurée jointe à l'antique innocence, aurait eu toujours un vice essentiel, et nuisible au progrès de nos plus excellentes facultés, savoir le défaut de cette liaison des parties qui constitue le tout. La terre serait couverte d'homme entre lesquels il n'y aurait presque aucune communication ; nous nous toucherions par quelques point, sans être unis par aucun ; chacun resterait isolé parmi les autres, chacun ne songerait qu'à soi ; notre entendement ne saurait se développer ; nous vivrions sans rien sentir, nous mourrions sans avoir vécu, tout nôtre bonheur consisterait à ne pas connaître notre misère ; il n'aurait ni bonté dans nos cœurs ni moralité dans nos actions, et nous n'aurions jamais goûté le plus délicieux sentiment de l'âme, qui est l'amour de la vertu »⁶⁹.

En effet, l'état primitif ne constitue pas le destin naturel du genre humain, parce que cela

⁶² Starobinski (J.) « Du discours de l'inégalité... », *op.cit.*, p. 99.

⁶³ Dehaussy (J.), « La dialectique de la souveraine liberté dans le Contrat social », in *Études sur le « Contrat social »...*, *op.cit.*, p. 124.

⁶⁴ Karavokyris (G.), *op.cit.*, p. 140.

⁶⁵ *Ibid.*, p.139.

⁶⁶ Starobinski (J.), « Du discours de l'inégalité... », *op.cit.*, p.99.

⁶⁷ Goldschmidt (V.), *op.cit.*, p. 284.

⁶⁸ De même, Philippe Crignon écrit que « nature et volonté sont antonymes », Crignon (P.), « La critique de la représentation politique chez Rousseau », *Les études Philosophiques*, 2007/4 n° 83, p. 484.

⁶⁹ Rousseau (J.-J.), « Du Contrat social (1^{er} version) » in *Du contrat social*, *op.cit.*, p. 105.

signifierait que l'homme resterait un sous-humain, car la raison ne serait jamais activée, éternellement. Robert Derathé⁷⁰ pose très clairement le problème de cette antithèse entre état de nature et état civil et propose de la relativiser. En réalité, Rousseau entend sous le terme « homme naturel » à la fois l'homme *primitif*, l'homme limité à son animalité, et l'homme *authentique*, l'homme dont les facultés virtuelles sont activées. Même si l'homme primitif dispose des facultés virtuelles « en puissance », la notion de *perfectibilité* ne s'active que quand l'homme naturel entre en communication avec ses semblables. Il ne saurait être autrement, car les facultés de la nature ne se développent qu'au moment où elles deviennent nécessaire pour la conservation de l'homme⁷¹. Pour dire les choses plus clairement : « naturel et originel ne sont donc pas des termes rigoureusement synonymes : il y a infiniment plus dans la nature de l'homme qu'il n'y a dans son état originel, donc dans l'état dit de nature »⁷². Par ailleurs, Rousseau lui-même reconnaît que l'homme atteint sa qualité d'homme lorsqu'il entre dans l'état civil et il affirme dans la Profession de foi du vicaire savoyard que « l'homme est sociable par nature, ou du moins fait pour le devenir »⁷³ sans que cela ne signifie qu'il adhère à la thèse aristotélicienne de l'homme-animal politique. Bref, la liberté naturelle, entendue comme une *autonomie absolue*, ne constitue pas un objectif à atteindre, bien au contraire, elle sera vite dépassée dans l'état civil quand elle se transforme en liberté morale, c'est-à-dire la liberté à proprement parler. C'est à la liberté naturelle que Rousseau se réfère dans le *Contrat social* lorsqu'il écrit que « l'homme est né libre, et partout il est dans les fers »⁷⁴. Or, cette liberté *amoral*e n'est ni un moment nostalgique de la vie humaine ni un objectif à atteindre. C'est pourquoi Rousseau passe si facilement à la *justification des fers*.

La traduction juridique : une souveraineté individuelle ?

Le doyen Jacques Dehaussy assimile *l'autonomie absolue-amorale* de l'homme primitif à une *souveraineté individuelle* ; « l'homme est libre de toute contrainte imposée par autrui, libre d'agir à sa guise - pour se préserver des forces naturelles ou pour les faire servir à son profit-, dans le sens de sa propre conservation »⁷⁵. On comprend, toutefois, que ce terme juridique est utilisé comme une *métaphore*. Il

⁷⁰ Derathé (R.), « L'homme selon Rousseau », in *Études sur le « Contrat social »...*, *op.cit.*, p.204 et s.

⁷¹ Derathé (R.), *Le rationalisme de J.-J. Rousseau*, Paris, PUF, 1948, p. 10. De même, Rousseau écrit dans le Second Discours « ce fut par une providence très sage que les facultés qu'il avait en puissance ne devaient se développer qu'avec les occasions de les exercer, afin qu'elles ne lui fussent ni superflues et à charge avant le temps, ni tardives et inutiles au besoin », *Discours sur l'origine...*, *op.cit.*, p. 35.

⁷² Derathé (R.), « L'homme selon Rousseau », in *Études sur le « Contrat social »...*, *op.cit.*, p. 207.

⁷³ Rousseau (J.-J.), *Profession de foi du vicaire savoyard*, éd. Beauvalon, pp 144-145, cité in Derathé (R.), *Le rationalisme...*, *op.cit.*, p. 14.

⁷⁴ Rousseau (J.-J.), *Du Contrat social*, livre I, chapitre I, *op.cit.*, p. 173.

⁷⁵ Dehaussy (J.), « La dialectique de la souveraine liberté », in *Études sur le « Contrat social »...*, *op.cit.*, p. 124.

serait absurde de parler de souveraineté dans un temps à la fois *a-juridique* et *amoral*. En effet, l'homme, étant solitaire, demeure le centre de son intérêt. Sa volonté, même illimitée (ou au moins limitée par son instinct de conservation), demeure une volonté *autoréférentielle* à cause de la condition solitaire de son état primitif. Cet état de dispersion ne saurait qu'être un état *a-juridique*, parce que le droit ne peut naître que des *relations*. D'ailleurs le doyen se pose lui-même la question : « comment les actes de notre solitaire de l'état de nature pourraient-ils dépendre de la disposition d'autrui, puisqu'il n'y a pas d'autrui, par hypothèse ? »⁷⁶

De même, lorsque l'homme est lui-même son point référentiel, aucune moralité ne peut se développer entre *lui* et *soi-même*. La raison n'étant activée qu'au moment de l'instauration de la communication avec ses semblables, aucun stimulus social n'entraîne l'abandon de sa condition d'animalité. Son être n'étant pas *divisé*, il vit dans une immédiateté en totale absence de moralité. Ainsi étant, si l'on accorde le statut de souverain à l'homme primitif, pourquoi le refuserait-on à l'animal ? Bien que, comme on l'a évoqué plus haut, l'animal obéisse aux lois de la nature alors que l'homme a conscience de sa liberté d'obéir- à cause de sa qualité d'« agent libre »-, cela ne suffit pas, à notre avis, pour lui accorder le statut de souverain. Il en résulte que Rousseau n'avait pas conçu l'état de nature comme un état de parfaite indépendance et d'individualisme souverain. Par ailleurs, l'état de nature désigne une « antériorité métaphysique »⁷⁷ et c'est pour cela que l'on ne saurait l'observer avec nos lunettes conceptuelles-juridiques.

§2. La médiation de la société : la naissance de la raison

Le déclenchement de la perfectibilité

Puisque l'homme dans l'état de nature n'avait nul besoin de la raison pour survivre, la notion de perfectibilité, en dépit des éléments déclencheurs et conformément à l'idée selon laquelle la nature veille à ce que les facultés soient proportionnées aux besoins, n'est pas mise en marche. Par ailleurs, l'état de nature renvoie plutôt à « une description, non à un récit »⁷⁸. Or, des raisons contingentes, des « accidents », vont changer cet état purement conjectural tout en le plaçant dans l'histoire. On pourrait bel et bien dire qu'entre les deux moments purement *spéculatifs*, d'une part l'état de nature et d'autre part le *Contrat social*, Rousseau positionne des sociétés intermédiaires comme des intervalles *historiques*.

⁷⁶ *Idem*.

⁷⁷ Gilliard (F.), « État de nature et liberté dans la pensée de J.-J. Rousseau », in *Études sur le « Contrat social »...*, *op.cit.*, p. 113.

⁷⁸ Goldschmidt (V.), *op.cit.*, p. 400.

Sans vouloir entrer dans les détails⁷⁹ du passage de ces états présociaux à la guerre de tous contre tous, on aimerait exposer, ici, leur relation avec la genèse de la *moralité*.

Le premier exercice intellectuel que l'homme naturel fera quand il entrera en communication avec ses semblables est de se *comparer* avec eux. Le fait que les hommes se « rapprochent lentement »⁸⁰ instaure le commencement d'une nouvelle ère ; « tout commence à changer de face »⁸¹. Cela conduit à « considérer différents objets et à faire des comparaisons »⁸². La comparaison produisant « quelque sorte de réflexion »⁸³ est la source de la formation des *idées*. L'affirmation la plus explicite de cette thèse se trouve dans l'*Émile* où Rousseau écrit que « comparer c'est juger »⁸⁴. Or, le jugement constitue le déclenchement d'une procédure intellectuelle, parce qu'il active l'esprit ; « cette force de mon esprit qui rapproche et compare mes sensations »⁸⁵. Pour dire les choses plus clairement, c'est la perception des rapports d'homme à homme qui est à l'origine de la réflexion lorsque l'homme « [...] juge, [...] prévoit, [...] raisonne en tout ce qui se rapporte immédiatement à lui »⁸⁶. Il en résulte, donc, que le *procédé* de comparaison assume la fonction de critique et de valorisation⁸⁷, puisque son évolution aborde sur des « sentiments de préférence⁸⁸ ». Plus important encore est le fait que ce procédé conduit l'homme à se sentir supérieur aux animaux et égal à ses semblables, tout en prenant conscience de cette supériorité, en d'autres termes en prenant *conscience de soi*⁸⁹.

Cependant, la raison n'acquiert son expression la plus solennelle qu'avec les « idées abstraites et générales »⁹⁰. L'« art de généraliser »⁹¹ présuppose *l'analyse* et la *distinction*⁹². D'une part, l'analyse renvoie à une opération intellectuelle d'*abstraction*, lorsque celle-ci doit d'abord être analytique afin de synthétiser. D'autre part, la distinction renvoie à la *comparaison* lorsqu'il faut comparer les objets afin

⁷⁹ On se contente à mentionner les quatre étapes du syllogisme rousseauiste, à savoir l'homme primitif de l'état de nature, la première révolution avec le progrès technique de la construction des abris, la grande révolution du blé et du fer et finalement l'état de guerre. On renvoie à Goldschmidt (V.), *op.cit.*, p. 395 et s. et Starobinski (J.), « Du discours de l'inégalité... », in *Études sur le « Contrat social »...*, *op.cit.*, p. 97 et s.

⁸⁰ Rousseau (J.-J.), *Discours sur l'origine...*, *op.cit.*, p. 47.

⁸¹ *Idem.*

⁸² *Idem.*

⁸³ Goldschmidt (V.), *op.cit.*, p. 408.

⁸⁴ Rousseau (J.-J.), *Émile*, cité in Goldschmidt (V.), *op.cit.*, p. 409.

⁸⁵ Rousseau (J.-J.), *Émile*, IV, p. 325, cité in Goldschmidt (V.), *op.cit.*, p. 409.

⁸⁶ Rousseau (J.-J.), *Émile*, II, p. 119, cité in Goldschmidt (V.), *op.cit.*, p. 410.

⁸⁷ Goldschmidt (V.), *op.cit.*, p. 411.

⁸⁸ Rousseau (J.-J.), *Discours sur l'origine...*, *op.cit.*, p. 48.

⁸⁹ Goldschmidt (V.), *op.cit.*, p. 411.

⁹⁰ Rousseau (J.-J.), *Discours sur l'origine...*, *op.cit.*, p. 33.

⁹¹ Rousseau (J.-J.), « Du Contrat social (1^{er} version) », in *Du Contrat social*, *op.cit.*, p. 108.

⁹² Bernardi (B.), *op.cit.*, p. 491.

de désigner les liens communs qui créent l'idée générale et abstraite. Cette procédure intellectuelle ne saurait être mise en place que par *l'institution de la langue*⁹³ et par conséquent par l'institution de la société. L'homme naturel ne dispose que le *langage* de la nature, le cri. Il faut attendre le moment de la sociabilité⁹⁴ pour que la communication devienne le besoin déclencheur de la mise en marche de la perfectibilité, et par conséquent de l'institution de la *langue*, en tant que système de communication développé capable de concevoir des « *idées abstraites et générales* ». Bref, l'homme civil est un homme raisonnable. Or, « quoi qu'en disent les moralistes, l'entendement humain doit beaucoup aux passions, qui d'un commun aveu, lui doivent beaucoup aussi : c'est par leur activité que notre raison se perfectionne; nous ne cherchons à connaître que parce que nous désirons de jouir »⁹⁵. Il s'agit donc de montrer le lien entre les *passions* et la *Raison*, autrement dit entre la volonté et la Raison.

La liberté morale : interdépendance entre Liberté et Raison

« Ce qui est bien et conforme à l'ordre est tel par la nature des choses et indépendamment des conventions humaines. *Toute justice vient de Dieu*, lui seul en est la source ; mais si nous savions la recevoir de si haut nous n'aurions besoin ni de gouvernement ni des lois. Sans doute il est une justice universelle émanée de la raison seule ; mais cette justice pour être admise entre nous doit être réciproque »⁹⁶.

On constate dans ce passage du *Contrat social* que Rousseau reconnaît à la Justice et à la Raison les qualités de transcendance et d'universalité. Toutefois, la Raison est en même temps une faculté virtuelle qui s'active au moment où l'homme entre en communication avec ses semblables. On est conduit donc à reconnaître que la Raison est à la fois universelle et faculté personnelle. À cette constatation à première vue paradoxale s'ajoute le fait que Rousseau reconnaît une *réciproque causalité* entre les passions et la raison. En d'autres termes, les passions -qui sont d'ailleurs l'expression de la volonté- sont à l'origine du développement de l'entendement et *vice versa*⁹⁷. Il s'agirait de dire que la Raison s'entend en deux manières dans l'œuvre de Rousseau : d'une part, elle relève de la transcendance de Dieu et d'autre part, elle se trouve dans l'intimité des passions de l'individu. Robert

⁹³ *Ibid.*, p. 492.

⁹⁴ On ne saurait évoquer le débat sur la causalité réciproque de l'institution des langues et des sociétés, toutefois on renvoie à Bernardi (B.), *op.cit.*, p. 494 et s., Goldschmidt (V.), *op.cit.*, p. 292 et s. Rousseau écrit dans le Second Discours « Je laisse à qui voudra l'entreprendre la discussion de ce difficile problème, lequel a été le plus nécessaire de la société déjà liée à l'institution des langages, ou des langues déjà inventées à l'établissement de la société », *Discours sur l'origine...*, *op.cit.*, p. 35.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 29.

⁹⁶ Rousseau (J.-J.), *Du Contrat social*, livre II, chapitre, VI, *op.cit.*, p. 200. C'est nous qui soulignons.

⁹⁷ « L'entendement doit beaucoup aux passions, qui d'un commun aveu, lui doivent beaucoup aussi », (J.-J.), *Discours sur l'origine...*, *op.cit.*, p. 29.

Derathé⁹⁸ détecte des formules contradictoires dans les œuvres de Rousseau lorsque le « Promeneur Solitaire » se réfère à la Raison. D'une part, Rousseau dénonce les « sophismes » de la raison corrompue et d'autre part, il évangélise la saine Raison dont la soumission « [outragerait] son auteur [Dieu] »⁹⁹.

Éclairons d'abord le point sur la Justice Universelle. La portée de cette justice dans l'œuvre philosophique de Rousseau doit être, à notre avis, relativisée. Rousseau lui-même est explicite sur ce point : « si nous savions la recevoir de si haut nous n'aurions besoin ni de gouvernement ni des lois ». De même, Bruno Bernardi constate, à juste titre, que « la raison en est parfaitement assignable : l'homme ne reçoit jamais rien de haut, c'est-à-dire d'extérieur à soi. C'est en soi-même qu'il le doit découvrir. Pour cela *il faut éveiller en lui sa propre voix* »¹⁰⁰. Inscrivant ainsi la philosophie rousseauiste dans l'immanence, on s'achemine vers l'examen de la manière selon laquelle l'homme, qui est d'ailleurs soumis aux passions de l'état civil, pourrait arriver à la droite Raison par *lui-même*. En effet, la raison humaine, en tant que faculté personnelle soumise aux passions, n'est pas capable de connaître les maximes trop vagues et générales de la droite Raison¹⁰¹, et c'est pour cela qu'il faut recourir à la *conscience*¹⁰². Comme le montre Victor Goldschmidt « si le droit fonde la maxime sur le principe du plus grand bien de tous, la morale, à son tour, en dénonce le caractère simplement dérivé, et lui assigne comme « vrai fondement », « la conscience et le sentiment »¹⁰³. Rousseau montre par ailleurs que seule la Raison ne peut pas établir les maximes de la société civile : « Car où est la raison précise d'agir, étant moi, comme si j'étais un autre, surtout quand je suis moralement sûr de ne jamais me trouver dans le même cas ? »¹⁰⁴ Il s'agit, en d'autres termes, d'une « humanisation et d'une laïcisation¹⁰⁵ » de la Raison universelle, qui passe par la *conscience*.

Robert Derathé a relativisé l'écart entre la raison humaine et la conscience chez Rousseau, tout en se plaçant au milieu du débat entre Beaulavon, qui a soutenu la thèse du rationalisme, et Masson qui a défendu la thèse du sentimentalisme¹⁰⁶. De prime abord, il constate que « la voix de nature est

⁹⁸ Derathé (R.), *Le rationalisme...*, *op.cit.*, p. 1 et s.

⁹⁹ Rousseau (J.-J.), *Nouvelle Héloïse*, IIIe Partie, Lettre XV (IV, p. 256), cité in Derathé (R.), *Le rationalisme...*, *op.cit.*, p. 2.

¹⁰⁰ Bernardi (B.), *op.cit.*, p. 474. C'est nous qui soulignons.

¹⁰¹ Karavokyris (G.), *op.cit.*, p. 92, L'auteur parle de la modernité, en général, dans ce passage, cependant on reconnaît ces qualités à la pensée de Rousseau aussi.

¹⁰² Goldschmidt (V.), *op.cit.*, p. 350.

¹⁰³ *Idem*.

¹⁰⁴ Rousseau (J.-J.), *Émile*, IV, p. 278, cité in Goldschmidt (V.), *op.cit.*, p. 350.

¹⁰⁵ Karavokyris (G.), *op.cit.*, p. 119.

¹⁰⁶ Derathé (R.), *Le rationalisme...*, *op.cit.*, p. 6

celle de la conscience »¹⁰⁷, mais la conscience elle-même n'est pas un jugement de la raison, elle est « l'impulsion d'un être sensible »¹⁰⁸. L'antithèse que l'on rencontre à première vue doit être relativisée dans la mesure où la raison et la conscience sont interdépendantes. Ainsi, Robert Derathé souligne qu'« il n'y a point de saine raison dans un cœur corrompu, et que la conscience elle-même doit servir de principe ou de règle à la raison qui, sans ce guide, risque de s'égarer d'erreurs en erreurs et d'engendrer les pires sophismes. En ce sens la pureté du cœur serait la condition de la droite raison »¹⁰⁹. En effet, la raison humaine est incapable de concilier les passions avec *l'intérêt propre* dont l'éclaircissement serait effectué par la Raison universelle. Comme celle-ci est inapprochable par la raison humaine, il faut mobiliser la conscience. Il s'agit, en réalité, de dissocier l'intérêt moral du bien-être matériel. Cela faisant, l'homme est divisé en deux substances, l'une naturelle et l'autre morale¹¹⁰. Puisque le bien-être matériel est guidé par les passions, qui sont la source du malheur, il en reste que la substance morale, autrement dit la conscience, doit maîtriser celles-ci afin que l'homme se rapproche de son intérêt propre. Toutefois, développer la sensibilité dans l'homme ne revient pas à exclure la raison. Bien au contraire, la raison se perfectionne par le sentiment¹¹¹. Il ne pouvait pas être autrement, puisque la raison est la condition même de la conscience¹¹².

En effet, l'homme ne serait jamais en mesure de freiner ses passions pour le bien-être d'autrui, car l'amour de soi est ce qui guide ses actions. On ne pourrait donc pas prétendre que sa raison serait une faculté appropriée pour le convaincre d'abandonner son intérêt matériel-personnel. Ainsi, faisant de la sensibilité une partie de *la nature humaine*, Rousseau élève *l'intérêt propre* de la Raison universelle en *intérêt personnel*. C'est dans ce sens que Robert Derathé écrit que « comme nos facultés intellectuelles n'ont rien d'efficace à opposer aux passions qui sont la voix du corps, il faut que l'intérêt de notre âme soit assuré par une impulsion *naturelle*, relative à notre bien comme l'instinct de notre conservation pourvoit aux besoins de notre corps. L'amour du beau ou de la conscience est le sentiment qui attache l'homme à sa nature spirituelle et l'élève au-dessus des considérations d'ordre matériel »¹¹³.

Au binôme « conscience-raison » on ajoute la notion de *liberté*. Rousseau, par ailleurs, trouve un lien étroit entre la raison, la liberté et la conscience : « Dieu nous a donné la conscience pour aimer

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 2.

¹⁰⁸ *Idem.*

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 7.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 101.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 107.

¹¹² *Ibid.*, p. 112.

¹¹³ *Ibid.*, pp. 105-106. C'est nous qui soulignons.

le bien, la raison pour le connaître, et la liberté pour le choisir »¹¹⁴. En effet, la liberté chez Rousseau se conçoit comme une liberté raisonnable¹¹⁵, contrairement à la conception de l'indépendance naturelle, qui n'est pas une liberté proprement dite, parce que comme on l'a évoqué l'homme naturel n'est pas un être moral : la liberté naturelle est *sui juris*¹¹⁶. En revanche, la liberté morale désigne la « *soumission* progressive de la volonté individuelle à la conscience et à la raison »¹¹⁷. Il en résulte que la *condition de la liberté*, pour qu'elle soit la liberté par excellence contrairement à l'indépendance des animaux, est la *soumission*. Suivre sa volonté individuelle, entendue comme l'accomplissement inconditionnel des passions, demeure une servitude volontaire alors que la soumission aux maximes de la Raison demeure la plus digne liberté. C'est dans ce sens que Blaise Bachofen reconnaît dans le concept de la liberté rousseauiste les caractères d'être à la fois *conditionnante* et *conditionnée*¹¹⁸. En d'autres termes, il s'agit d'une « *autonomie dans la dépendance* »¹¹⁹.

Il en résulte que l'homme rousseauiste est en mesure d'exercer lui-même la souveraineté. Celui-ci ne pourrait pas être exclus de la souveraineté ni arbitrairement, parce que la force ne fait pas droit¹²⁰, ni volontairement, parce qu'il renoncerait à sa qualité d'homme¹²¹. Attachant la liberté à la qualité de l'homme, Rousseau fait de son anthropologie la base de son système politique de la souveraineté du peuple. Or, il ne faut pas comprendre le terme « *qualité d'homme* » comme désignant l'indépendance naïve de l'état de nature, car cela signifierait que le genre humain serait destiné à pénétrer les siècles comme un sous-genre. L'homme n'atteindrait jamais son *humanité, sa qualité d'homme*. Certes, l'homme est dans l'état de nature un *agent libre*, mais cette liberté naïve, nulle, sera remplacée par la liberté *civile* tout en passant par la liberté *morale*. Le *citoyen* rousseauiste qui est à la fois *membre* et *sujet* du souverain, reste aussi *libre qu'auparavant*, non pas parce qu'il jouit d'une autonomie absolue, mais parce qu'il *consent à obéir* à son intérêt *propre*, qui est d'ailleurs son intérêt *personnel* par l'intermédiaire de la conscience. On pourrait parler d'une « *liberté reconquise à travers une soumission* »¹²². Cette

¹¹⁴ Rousseau (J.-J.), *Profession de foi*, p. 146, cité in Derathé (R.), *Le rationalisme...*, *op.cit.*, p. 112.

¹¹⁵ Derathé (R.), *Le rationalisme...*, *op.cit.*, p. 112.

¹¹⁶ Goldschmidt (V.), *op.cit.*, p. 285.

¹¹⁷ Derathé (R.), *Le rationalisme...*, *op.cit.*, p. 112. C'est nous qui soulignons.

¹¹⁸ Bachofen (B.), *La condition de la liberté : Rousseau, critique des raisons politiques*, Paris, Payot & Rivages, 2002, p.11.

¹¹⁹ Karavokyris (G.), *op.cit.*, p. 91.

¹²⁰ « Convenons donc que force ne fait pas droit, et qu'on n'est obligé d'obéir qu'aux puissances légitimes », Rousseau (J.-J.), *Du Contrat social*, livre I, chapitre III, *op.cit.*, p. 177.

¹²¹ « Renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs », Rousseau (J.-J.), *Du Contrat social*, livre I, chapitre III, *op.cit.*, p. 178.

¹²² Ravier (A.), *L'éducation de l'homme nouveau*, Issoudun, 1941, t.II, p. 377, cité in Derathé (R.), *Jean-Jacques Rousseau et la science...*, *op.cit.*, p. 243.

soumission ne pourrait être autre que la soumission à la *volonté générale*, et donc à *soi-même*.

Section II

Du peuple assujetti au peuple souverain : une théorie de la citoyenneté

Le modèle anthropologique de Rousseau nous offre des éléments essentiels afin de pouvoir en déduire une théorie de la citoyenneté. Bien que le *Contrat social* n'offre pas une telle théorie, puisque le Genevois dans cet écrit se contente de la locution vague « tout le monde », on peut supposer, avec Julien Boudon¹²³, que le citoyen de Genève confirmerait un système de suffrage universel, au moins masculin¹²⁴. Par ailleurs, le vote est « un droit que rien ne peut ôter aux Citoyens »¹²⁵. Considérant, alors, la philosophie rousseauiste comme modèle, nous examinerons la *citoyenneté* durant la Révolution française. Le bouleversement révolutionnaire de la souveraineté monarchique de l'Ancien Régime qui a conduit à son remplacement par la souveraineté nationale fait naître un nouveau sujet politique : la *Nation*. En effet, le concept de la souveraineté nationale *renouvelle* le concept de la citoyenneté. Pour que la Nation soit une entité *autonome et homogène*, il a fallu que les révolutionnaires garantissent *l'égalité* de ses membres, ce qui impliquait le recours au droit naturel (§1). Après avoir désigné le sujet politique de la Révolution, il nous revient de montrer quelles sont les personnes qui en font partie. Dans ce cadre, la distinction entre citoyens passifs et citoyens actifs qui met en avant le cens en tant que critère d'apparence à la souveraineté remet en cause l'égalité en tant que principe du droit naturel (§2).

§1. L'égalité : un moment de renaturation

La question des privilèges : le droit naturel au secours des défis juridiques

Face à la conception de la Nation de l'Ancien Régime en tant qu'une entité *consubstantielle* à la Monarchie¹²⁶, le discours révolutionnaire entend déduire un nouveau concept au caractère *autonome et homogène*. Loin de vouloir affirmer deux entités séparées, à savoir le Monarque et la Nation, de la même

¹²³ Boudon (J.), *Les jacobins...*, *op.cit.*, p. 30.

¹²⁴ L'exclusion des femmes du suffrage universel, que l'on suppose dans la pensée de Rousseau, nous semble évidente tenant en compte l'analyse de Guillaume Bacot sur « La situation juridique des non-citoyens d'après J.-J. Rousseau », *RDP*, 2000, p. 79, où l'auteur montre que la place de la femme dans la Cité rousseauiste est strictement limitée, puisqu'elle était censée nuire à l'édifice homogène de la bonne société.

¹²⁵ Rousseau (J.-J.), *Du Contrat social*, livre IV, chapitre I, *op.cit.*, p. 261.

¹²⁶ Slimani (A.), *La modernité du concept de la nation au XVIIIe siècle (1715-1789) : apports des thèses parlementaires et des idées politiques du temps*, PUAM, coll. « Histoire des institutions et des idées politiques », 2004, p. 195.

manière que la noblesse libérale¹²⁷ entendait établir un « équilibre consensuel » entre les deux sujets politiques, le parti dit « national » inscrit son discours autour la genèse d'une entité nouvelle, émancipée du Monarque. Pour que la genèse d'une telle entité soit envisageable, il faut rompre avec le récit historique de l'Ancien Régime. Ainsi, le discours révolutionnaire fait appel au droit naturel tout en combattant le discours historique que la noblesse libérale employait afin de garantir ses privilèges. C'est dans ce sens que Jean-Paul Rabaut-Saint-Etienne dira que « notre histoire n'est pas notre code »¹²⁸. Ce débat va être déclenché par la question juridico-politique de la composition et du mode de délibération des États Généraux convoqués par le roi le 5 mai 1789. Les revendications du Tiers-état, à savoir le vote par tête et la délibération commune, sous-tendaient les réflexions autour la création d'un corps politique composé d'*individus égaux*.

C'est à Sieyès qu'il faut recourir pour expliquer la notion de la Nation composée d'individus égaux, puisque c'est lui qui la définit comme un « corps d'associés »¹²⁹. En effet, c'est autour de la dialectique de la *liberté* que le discours révolutionnaire entend s'inscrire afin de procéder à l'émancipation du Tiers pour que celui-ci devienne « une Nation à part entière »¹³⁰, à la différence du « corps » politique antérieur qui faisait « corps » justement parce qu'il était soumis au pouvoir du Monarque¹³¹. Ainsi, le renversement du récit historique nécessite l'appui du droit naturel. Par ailleurs, Sieyès le dit très clairement, « la Nation se forme par le seul droit naturel »¹³², de sorte qu'elle « existe avant tout, elle est l'origine de tout »¹³³. Son existence tient d'abord à la liberté des individus-citoyens qui forment la base de son unité afin qu'elle puisse devenir une autorité politique *autonome*. L'autonomie de cette autorité politique se fonde sur l'*homogénéité* du corps. En effet, les révolutionnaires visaient à dissoudre le corporatisme de l'Ancien Régime, sous lequel les privilèges ne posaient guère problème du point de vue de la liberté, puisque celle-ci se concevait de manière relative au sein d'une existence collective et corporative et elle ne désignait pas une qualité de l'individu¹³⁴. En s'appuyant sur le droit naturel, Sieyès entend associer la liberté à l'individu¹³⁵, ce qui demeure l'élément constitutif

¹²⁷ Lecoq-Pujade (B.), *La naissance de l'autorité de la représentation nationale en droit constitutionnel français (1789-1794)*, Dalloz, coll. « Nouvelle Bibliothèque de Thèses », 2021, p. 102.

¹²⁸ Rabaut-Saint-Étienne (J.-P.), *Considérations sur les intérêts du tiers-état, adressées au peuple des provinces par un propriétaire foncier*, 1788, p. 12, cité in Lecoq-Pujade (B.), *op.cit.*, p. 125.

¹²⁹ Sieyès (E.-J.), *Qu'est-ce que le Tiers-état ?*, disponible à <http://www.leboucher.com/pdf/sieyes/tiers.pdf>, p. 5.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 54.

¹³¹ Lecoq-Pujade (B.), *op.cit.*, p. 127.

¹³² Sieyès (E.-J.), *Qu'est-ce...*, *op.cit.*, p. 54.

¹³³ *Ibid.*, p. 53.

¹³⁴ Lecoq-Pujade (B.), *op.cit.*, p. 128.

¹³⁵ « Ils semblent ignorer que la liberté, que la propriété sont antérieures à tout, que les hommes en s'associant n'ont pu avoir pour objet que de mettre leurs droits à couvert des entreprises des méchants, et de se livrer, en même temps, à l'abri

de la Nation. Influencé par la monade de Leibniz¹³⁶, il construit son système politique autour de l'individu.

Dans le contexte historique prérévolutionnaire, le pamphlet de Sieyès « Qu'est-ce que le Tiers-état ? » va avoir une influence importante sur la diffusion des idées révolutionnaires. Sa radicalité consistait justement dans le fait qu'il entendait renverser le système politique tout en mettant en cause les ordres privilégiés, qui désignaient des *parasites* dans son discours¹³⁷. On voit le reflet juridique du discours de Sieyès dans la composition des États généraux. Certes, les États généraux n'était que l'organe représentatif des trois ordres. À première vue, il paraît paradoxal que l'on se réfère à l'organe représentatif pour présenter la genèse d'une entité politique qui n'existait pas encore. On saurait alors admettre, avec Benjamin Lecoq-Pujade, qu'il a fallu que l'effet rétroagisse sur la cause, pour reprendre les termes de Rousseau¹³⁸, c'est-à-dire que « la nouvelle représentation entreprend de faire advenir la Nation »¹³⁹.

Le corporatisme de l'Ancien Régime, tel qu'il apparaissait dans la composition des États généraux en trois ordres, et le vote par ordre, n'accomplissait pas les exigences du droit naturel de l'égalité liberté des membres de la Nation souveraine puisqu'« on ne peut ni priver le plus grand nombre du droit d'y concourir, ni arrêter que dix volontés n'en vaudront qu'une, contre dix autres qui en vaudront trente »¹⁴⁰. La délibération commune et le vote par tête garantirait l'influence réelle du Tiers, qui désigne par ailleurs le plus grand nombre du Peuple. Le dédoublement de la députation du Tiers, ayant été concédé par le roi même avant la convocation des États généraux, ne suffisait pas pour garantir l'égalité liberté d'une Nation homogène. Sans vouloir entrer dans les détails historiques de la convocation des États généraux jusqu'à la vérification des pouvoirs et la constitution de l'Assemblée nationale, on se contente de souligner que le mouvement révolutionnaire trouve sa plus grande ampleur le 10 juin 1789, quand Sieyès s'adresse aux « représentants de la nation quelle que soit la classe

de cette sécurité à un développement de leurs facultés morales et physiques, plus étendus, plus énergiques, et plus féconde en jouissance», Sieyès (E.-J.), *Essai sur les privilèges*, disponible à <https://archive.org/details/essaisurlesprivi00siey/page/4/mode/2up>, p. 4.

¹³⁶ Guilhaumou (J.), « Nation, individu et société chez Sieyès », *Genèses*, No 26, 1997, p.7

¹³⁷ « Si l'on ôtait l'ordre privilégié, la nation ne serait pas quelque chose de moins, mais quelque chose de plus. Ainsi, qu'est-ce que le Tiers ? Tout, mais un tout entravé et opprimé. Que serait-il sans l'ordre privilégié ? Tout, mais un tout libre et florissant », Sieyès (E.-J.), *Qu'est-ce...*, *op.cit.*, p. 4.

¹³⁸ « Pour qu'un peuple naissant pût goûter les saines maximes de la politique et suivre les règles fondamentales de la raison d'État, il faudrait que l'effet pût devenir la cause, que l'esprit social qui doit être l'ouvrage de l'institution présidât à l'institution même, et que les hommes fussent avant les lois ce qu'ils doivent devenir par elles », Rousseau (J.-J.), *Du Contrat social*, livre II, chapitre VII, *op.cit.*, p. 205.

¹³⁹ Lecoq-Pujade (B.), *op.cit.*, p. 144.

¹⁴⁰ Sieyès (E.-J.), *Qu'est-ce...*, *op.cit.*, p. 58.

de *citoyens* »¹⁴¹. Ainsi, les ordres privilégiés se voient assimilés aux simples citoyens, ce qui marque la rupture avec l'Ancien Régime. En s'appuyant sur l'égalité des individus composant la Nation en tant qu'entité *homogène* et *autonome*, le mouvement révolutionnaire aboutira à la consécration de la *souveraineté nationale* dans la Constitution de 1791.

Nation et Peuple, des synonymes ?

Si l'on veut trouver les marques de la querelle entre le Peuple et la Nation, il suffit feuilleter les débats de l'Assemblée du mois de juin 1789, où a été discutée l'appellation de l'Assemblée qui venait de se constituer. Étant donné que le clergé et la noblesse s'abstenaient, faudrait-il préférer le nom d'Assemblée des *représentants du peuple* comme le voulait Mirabeau ou plutôt adopter celui d'Assemblée *nationale* comme le souhaitait Sieyès¹⁴² ? Étant admis que le Tiers constituait le peuple, de sorte que celui-ci représentait une composante de la Nation qui désignait plutôt l'ensemble des Français, on préférera plutôt le terme d'Assemblée des représentants du peuple¹⁴³. Il n'est pas sans importance que Sieyès qualifiât le Tiers de quatre-vingt-seize centièmes de la Nation. Certes, la prépondérance arithmétique ne suffisait pas pour conclure qu'une partie de la Nation fût le représentant de la Nation tout entière. Or, « seul le tiers-état incarnait l'intérêt général, tandis que les ordres privilégiés ne pouvaient par eux-mêmes qu'exprimer les intérêts particuliers de leur classe »¹⁴⁴. C'est dans ce sens que Sieyès écrit dans l'une de ses brochures, comme le montre Paul Bastid, que « le Tiers seul, dira-t-on, ne peut pas former les États généraux. Eh ! Tant mieux : il composera une Assemblée nationale »¹⁴⁵. Quand les ordres privilégiés abandonneront leurs intérêts particuliers afin d'adhérer à l'intérêt général, l'ensemble des Français pourraient désigner la Nation de France. C'est pour cela que Sieyès invite les ordres privilégiés à participer à l'Assemblée pour procéder à la vérification des pouvoirs en tant que « classe des citoyens »¹⁴⁶. Ainsi, on peut conclure avec Guillaume Bacot, que le peuple n'était pas conçu comme une partie de la Nation. Bien au contraire, il s'agissait de la

¹⁴¹ Sieyès (E.-J.), « Motion sur la vérification des pouvoirs », Archives parlementaires, t. 8, pp. 84-85. C'est nous qui soulignons.

¹⁴² Bacot (G.), *Carré de Malberg...*, *op.cit.*, p. 92.

¹⁴³ Thouret contredisait la motion de Mirabeau en disant que « si par le mot peuple vous entendez ce que les Romains appelaient plebs, vous admettez alors la distinction des ordres ; si ce mot répond à celui de *populus*, vous étendez trop le droit et l'intention des Communes », cité in Bastid (P.), *Sieyès et sa pensée*, Paris, Hachette, 1939, p. 64.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 93.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 65.

¹⁴⁶ Sieyès (E.-J.), « Motion sur la vérification des pouvoirs », Archives parlementaires, t. 8, pp. 84-85. Dans ce sens, Carré de Malberg qualifie de citoyen « l'homme dégagé de tout intérêt de classe ou de groupe, et même de tout intérêt personnel ; c'est l'individu, en tant que membre de la communauté, dépouillé de tout ce qui peut donner à sa personnalité un caractère particulier », Carré de Malberg (R.), *Contribution à la théorie générale de l'État*, Paris, Recueil Sirey, 1922, t.II, p. 241.

« collectivité des citoyens envisagée dans ce que ceux-ci ont de commun et d'indifférencié »¹⁴⁷, alors que la Nation désigne, certes « la même collectivité, mais envisagée dans la consistance organiquement différenciée qu'elle peut délibérément se donner en acceptant l'émanation d'ordres privilégiés »¹⁴⁸. Pour dire les choses plus clairement, une fois que les privilèges sont abolis, il ne reste aucune raison de ne pas assimiler le Peuple à la Nation.

Il en résulte alors que la Nation ne désigne pas une entité *abstraite* et *collective* comme celle-ci était conçue par Carré de Malberg. En effet, Guillaume Bacot a relativisé l'écart entre la Constitution de 1791 qui serait, d'après Carré de Malberg, le miroir de la souveraineté nationale et la Constitution de 1793 qui désignerait la souveraineté du peuple de manière *individuelle* et *concrète*. À travers une interprétation éclairante de l'œuvre de Rousseau, Guillaume Bacot met en avant l'influence du Genevois sur le mouvement révolutionnaire dans son expression tant en 1791 qu'en 1793. Ainsi, il conclut que la conception de souveraineté a été la même tout au long de la Révolution française et consistait « à l'ensemble indivisible des citoyens actuels susceptibles de participer pour de bon aux affaires publiques »¹⁴⁹. Il en résulte alors que la conception révolutionnaire de la souveraineté était à la fois *collective* et *concrète*. Elle est *collective*, car ce n'est pas en chaque citoyen pris individuellement que réside la souveraineté mais dans l'entité collective de la Nation¹⁵⁰. Telle est la perspective tant de la Constitution de 1791, lorsque son article premier du titre III énonce qu'« elle [la souveraineté] appartient à la Nation ; aucune section du peuple, ni aucun individu, ne peut s'en attribuer l'exercice », que de la Constitution de 1793 dont l'article 7 énonce que « le peuple souverain est l'universalité des citoyens français ». Elle est aussi *concrète* car, comme le souligne Carré de Malberg, elle « prend sa consistance exclusivement dans les individus qui la composent » et est également « une collectivité ou une formation d'individus, en ce double sens qu'elle ne comporte pas d'autre unité ou cellule composante que les hommes, pris individuellement »¹⁵¹. Il nous revient alors de rechercher quelles sont les personnes qui font partie *concrètement* de la Nation.

¹⁴⁷ Bacot (G.), *Carré de Malberg...*, *op.cit.*, p. 94.

¹⁴⁸ *Idem*.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 15.

¹⁵⁰ Dans ce sens, Guillaume Bacot montre que l'interprétation effectuée par Carré de Malberg du *Contrat social* ne correspond pas à la pensée du Genevois. En effet, le maître de Strasbourg voyait dans le *Contrat Social* que « la souveraineté se trouve divisée, émietlée par quotes-parts personnelles, entre tous les membres *ut singuli* de la nation » afin de donner ce caractère individuel à la souveraineté de la Constitution de 1793. Or, la Constitution de 1793 énonce dans son article 7 que « le peuple souverain est l'universalité des citoyens français », *Ibid.*, p. 20.

¹⁵¹ Carré de Malberg (R.), *Contribution...*, *op.cit.*, t. II, p. 431.

§2. La citoyenneté active : le cens comme critère d'appartenance à la souveraineté

Pour que l'homme demeure digne de son nom, il doit être libre. Pour que l'homme civil soit libre, il doit être citoyen. Tel est, nous semble-il, l'essence de la doctrine rousseauiste en la matière, puisque l'homme « renoncer[ait] à sa qualité d'être libre » s'il se soumet à l'autorité d'une loi à la confection de laquelle il n'a pas participé. Or, le Genevois restreint l'accès à la citoyenneté dans son écrit sur le projet de Constitution pour la Corse, tout en assurant la citoyenneté corse aux seuls hommes mariés, pères de deux enfants, propriétaires de leur habitation et d'un fonds de terre. Certes, une fois instituée la République corse « tous¹⁵² ceux qui prêteront ce serment doivent être indistinctement inscrits au nombre des citoyens »¹⁵³. Cependant, après l'instauration de la République l'accès à la classe des citoyens est restreinte aux conditions décrites ci-dessus. Il en résulte que la *condition* de la liberté de l'homme, c'est-à-dire la participation à l'édifice politique, demeure elle-même aussi *conditionnée*. On pourrait constater ici une incohérence entre les principes rousseauistes du *Contrat social* et leur mise en œuvre dans son écrit pour la Corse¹⁵⁴. Or, il s'agit bel et bien du paradoxe de l'égalité auquel on a affaire. Il faut délimiter une catégorie du peuple à l'intérieur de laquelle joue le principe d'égalité de sorte qu'il y ait toujours une partie exclue. Le problème consiste alors à justifier la dérogation au principe d'égalité par des critères adéquats à la fin que vise celle-ci. À notre sens, le Genevois entend ici renforcer le lien du citoyen avec sa patrie, ce qui demeure un enjeu important dans le Premier Discours¹⁵⁵ et qui justifie, à notre sens, les contraintes qu'il pose à l'accès à la citoyenneté dans son projet de Constitution pour la Corse.

Dès lors que le projet de Constitution pour la Corse est resté lettre morte, on recherchera un paradigme de citoyenneté dans la période révolutionnaire. Le système de citoyenneté préconisé durant la première phase de la Révolution était celui de la citoyenneté *active*. Ainsi, le suffrage est réservé aux hommes de nationalité française qui sont âgés de plus de 25 ans, domiciliés depuis un an dans la même commune ou le même canton, exempts de toute peine afflictive ou infamante et acquittant une

¹⁵² Bien « évidemment » les femmes, les enfants et les étrangers sont exclus, Bacot (G.), « La situation juridique de non-citoyens d'après J.-J. Rousseau », *RDP*, 2000, p. 78 et s.

¹⁵³ Rousseau (J.-J.), *Projet de Constitution pour la Corse*, disponible à https://philosophie-pedagogie.web.ac-grenoble.fr/sites/default/files/media-fichiers/2021-07/rousseau_corse.pdf, p. 22.

¹⁵⁴ Ainsi, « il y a des personnes qui ne participent nullement à l'adoption de la loi et qui sont pourtant soumises à son autorité. On peut donc légitimement se demander quelle liberté et quelle justice ces personnes peuvent espérer de la loi dont l'origine n'est pas générale en ce qui les concerne », Bacot (G.), « La situation juridique... », *op.cit.*, p. 78.

¹⁵⁵ « Ce n'est pas assez de dire aux citoyens, soyez bons ; il faut leur apprendre à l'être ! et l'exemple même, qui est à cet égard la première leçon, n'est pas le seul moyen qu'il faille employer : *l'amour de la patrie* est le plus efficace », Rousseau (J.-J.), « Discours sur l'économie politique », in *Du contrat social, op.cit.*, p. 76. C'est nous qui soulignons.

contribution directe de valeur supérieure à trois journées de travail¹⁵⁶. Quoique le discours de Sieyès s'inscrive dans une tentative de justification de la citoyenneté active par la figure du citoyen-travailleur¹⁵⁷, on a du mal à concilier cette différenciation avec le principe de liberté de la Cité rousseauiste ainsi qu'avec l'égalité des membres de la Nation décrite ci-dessus. « Comme s'il y avait, dira Rousseau, des Citoyens qui ne fussent pas membres de la Cité et qui n'eussent pas, comme tels, part à l'autorité souveraine ! »¹⁵⁸.

Bien que nommés citoyens, les citoyens passifs ne sont pas des citoyens à proprement parler, puisqu'ils sont privés de leurs droits politiques. Suite à la démonstration de Guillaume Bacot concernant la qualification de l'exercice du suffrage comme *droit individuel* et non comme *fonction*, à l'instar de la qualité d'électeur, il en découle que seuls les citoyens actifs sont « parties prenantes à la souveraineté »¹⁵⁹. En effet, même si Sieyès leur accorde des droits passifs, c'est-à-dire « des droits naturels et civils pour le maintien et le développement desquels la société est formée » dont tous les citoyens doivent jouir, les citoyens passifs se voient privés de « droits actifs » qui désignent les « droits politiques par lesquels la société se forme »¹⁶⁰, en d'autres termes de l'essence de la souveraineté¹⁶¹. Dans ce sens, Sieyès lui-même admet que « ceux-là seuls qui contribuent à l'établissement public, sont comme les vrais actionnaires de la grande entreprise sociale. Eux seuls sont [...] les véritables membres de l'association »¹⁶². On ne pourrait comprendre autrement la conciliation entre la citoyenneté active de la Constitution de 1791 et l'article 6 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen qui énonce que « tous les citoyens ont droit de concourir personnellement, ou par leurs représentants à sa formation [de la volonté générale] ».

¹⁵⁶ Art. 2, section II, chapitre I, titre II de la Constitution de 1791.

¹⁵⁷ « Il ne peut y avoir dans aucun genre une liberté ou un droit sans limites. Dans tous les pays la loi a fixé des caractères certains, sans lesquels on ne peut être ni électeur ni éligible. Ainsi, par exemple, la loi doit déterminer un âge au-dessous duquel on sera inhabile à représenter ses concitoyens. Ainsi les femmes sont partout, bien ou mal, éloignées de ces sortes de procurations. Il est constant qu'un vagabond, un mendiant, ne peuvent être chargés de la confiance politique des peuples. Un domestique et tout ce qui est dans la dépendance d'un maître, un étranger non naturalisé seront-ils admis à figurer parmi les représentants de la nation ? » Sieyès (E.-J.), *Qu'est-ce...*, *op.cit.*, p. 18. Sur l'influence d'Adam Smith à la pensée de Sieyès v. Scuccimarra (L.), « Généalogie de la Nation : Sieyès comme fondateur de la communauté politique », *Revue française d'Histoire des Idées Politiques*, 2011/1, No 33, p. 36 et s.

¹⁵⁸ Rousseau (J.-J.), *Émile*, livre IV, p. 667, note*, cité in Boudon (J.), *Les jacobins...*, *op.cit.*, p. 30.

¹⁵⁹ Bacot (G.), *Carré de Malberg...*, *op.cit.*, p. 61.

¹⁶⁰ Sieyès (E.-J.), Préliminaire de la Constitution, disponible à <https://archive.org/details/preliminairedela00siey/page/20/mode/2up>, p. 20.

¹⁶¹ Michel Troper, toutefois, conclut que les citoyens passifs possédaient des droits politiques, au sens où l'essence et l'exercice des droits politiques étaient distinguées, Troper (M.), « La notion de citoyen sous la Révolution française », in *Études en l'honneur de Georges Dupuis*, Paris, L.G.D.J., 1997, p. 305.

¹⁶² Archives parlementaires, t. 8, p. 259, cité in Bacot (G.), *Carré de Malberg...*, *op.cit.*, p. 64.

Entendant par le mot « citoyens » les citoyens actifs comme seuls véritables *membres* de la souveraineté, on s'achemine vers une interprétation de la Déclaration conforme à la Constitution, ce qui est déjà problématique, puisqu'il s'agit de deux textes de même valeur. On ne saurait appliquer le raisonnement juridique contemporain au XVIIIe siècle sauf à être accusé d'anachronisme. On se contente de dire que les deux textes se complètent l'un et l'autre tandis que le contenu juridique de chacun d'entre eux est de nature différente, le premier déclaratoire et le deuxième constituant. Entendant par le mot « citoyens » les seuls citoyens actifs, on évite la « contradiction flagrante »¹⁶³ que Mona Ozouf voit dans la relation entre la Déclaration et le suffrage censitaire. Contrairement à l'interprétation de Guillaume Bacot, Michel Troper considère que dans l'article 6, la locution « tous les citoyens » renvoie à la fois aux citoyens actifs et passifs du fait que les premiers concourent à la formation de la loi personnellement, soit directement soit par le droit de vote, alors que les deuxièmes y concourent par ses représentants¹⁶⁴.

Or, priver les citoyens passifs de droits politiques les rend « esclaves » au sens rousseauiste du terme, car ceux-ci sont soumis à une volonté *étrangère*, puisqu'ils n'ont pas concouru à la formation de la loi. C'est bel et bien sur la dialectique de la liberté que se fonde aussi le discours de Robespierre. Ainsi, les Jacobins se servent du concept de volonté générale pour combattre la citoyenneté active de la Constitution de 1791. C'est dans ce sens que Robespierre s'interroge : « la loi est-elle l'expression de la volonté générale lorsque le plus grand nombre de ceux pour qui elle est faite ne peuvent concourir, en aucune manière, à sa formation ? »¹⁶⁵ Ainsi, la première mesure du gouvernement révolutionnaire après l'insurrection du 10 août consista à l'égalisation des droits politiques axée sur la conservation de la liberté. Suite au mouvement insurrectionnel, le décret du 11 août qui convoque les électeurs aux assemblées supprime la distinction entre citoyens actifs et citoyens passifs¹⁶⁶. Ensuite, la Constitution montagnarde étend le droit à la citoyenneté à « tout homme né et domicilié en France,

¹⁶³ Ozouf (M.), « Égalité », in Furet (F.) et Ozouf (M.) (dir.), *Dictionnaire...*, Tome 4, Idées, *op.cit.*, p. 151.

¹⁶⁴ Bacot (G.), « La citoyenneté dans la Constitution de 1793 », *Revue française d'Histoire des Idées Politiques*, 2014/1 No 39, p. 164, Troper (M.), « La notion de citoyen... », *op.cit.*, pp. 303-304. Dans ce sens François Furet et Ran Halévi : « ce travail de la représentation explique qu'il n'y ait pas de contradiction, dans l'esprit par exemple d'un homme comme Sieyès, entre l'article 6 de la Déclaration des droits et le morcellement censitaire de la citoyenneté électorale. Le citoyen « passif », privé du vote, reste néanmoins un citoyen de plein exercice, jouissant des droits universels de chaque associé », Furet (F.) et Halévi (R.), *La monarchie républicaine. La Constitution de 1791*, Paris, Fayard, 1996, p. 195.

¹⁶⁵ Archives parlementaires, t. 9, p. 320.

¹⁶⁶ Du point de vue pragmatique, Jean-Jacques Chevallier souligne que la suppression de la distinction entre citoyens actifs et passifs n'a pas abouti à l'égalité politique. À cause de la situation insurrectionnelle, les élections étaient une chose dangereuse, de sorte que la citoyenneté passive soit préservée, cette fois-ci de manière *volontairement* passive, Chevallier (J.-J.), *Histoire des institutions et des régimes politiques de la France de 1789 à nos jours*, Paris, 7^e édition, Dalloz, 1985, p. 66.

âgé de vingt et un ans accomplis¹⁶⁷ ». Celui-ci « est admis à *l'exercice* des Droits de citoyen français ». Or, le remplacement de la phrase « *est* citoyen français » du projet de Constitution girondine par celle de « est admis à *l'exercice* des Droits de citoyen français » montre que la Constitution montagnarde procède de la même distinction entre ceux qui *possèdent* la citoyenneté et ceux qui ont le *droit de l'exercer*¹⁶⁸. En effet, distinguant *l'exercice* du *droit*, il est admis que les femmes¹⁶⁹ et les enfants, bien qu'ils n'exercent pas le droit de vote, sont considérés comme citoyens. Cela nous conduit, pour parler en termes rousseauistes, à admettre que certains membres de la Nation sont des sujets sans être citoyens, et par conséquent ils renoncent à leur qualité d'« homme ».

¹⁶⁷ Art. 4 de la Constitution de 1793. On ne s'intéresse pas ici aux droits des étrangers pour ne pas compliquer notre propos. On renvoie à Troper (M.), « La notion de citoyen... », *op.cit.*, p. 312 et s.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 312.

¹⁶⁹ Les seuls qui revendiquent l'extension des droits politiques aux femmes sont Paine et Condorcet sans pour autant inscrire cette extension dans le projet de Constitution girondine. Cette hésitation est due, selon Stéphane Caporal, aux facteurs politiques, lorsque l'opinion publique n'était pas prête pour accueillir une telle réforme, Caporal (S.), *L'affirmation du principe d'égalité dans le droit public de la Révolution française (1789-1799)*, Aix-en-Provence, PUAM, Paris, Economica, coll. « Droit public positif », 1995, pp. 148-149.

Chapitre II

L'exercice de la souveraineté

Quoique l'appartenance de tout homme, ou au moins des citoyens actifs si l'on adhère à l'interprétation de Guillaume Bacot, à la souveraineté semble être admise tant par Rousseau que par le mouvement révolutionnaire de 1789, l'exercice de celle-ci par les citoyens-mêmes soulève des problèmes tant pratiques que théoriques pour les révolutionnaires. Le citoyen de Genève corréle l'exercice de la souveraineté à la qualité de citoyen *libre* de sorte que tout abandon de ce droit de s'autogouverner aboutisse à la servitude. Toutefois, l'exercice de la souveraineté par les citoyens ne débouche pas sur un *aveugle volontarisme de la multitude* dans la Cité rousseauiste. Ainsi, la loi rousseauiste entend garantir la rectitude de la volonté générale en conciliant le *rationalisme* et le *volontarisme* dans une dialectique de *transcendance* des volontés particulières (**section I**). Les révolutionnaires, loin d'admettre le système représentatif pour des raisons pratiques inscrivent leur discours de représentation dans le concept de la Nation moderne. Quoique les Jacobins aient tenté modérer l'autorité représentative établie durant la première phase de la Révolution, le gouvernement représentatif demeure tout au long de la Révolution une *altération* des préceptes rousseauistes (**section II**).

Section I

La loi rousseauiste : un moment transcendant les volontés particulières

Le *Contrat social* vise à mettre fin à l'état social vicieux tout en donnant la solution au problème politique le plus difficile ; « trouver une forme d'association [...] par laquelle chacun à s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant »¹⁷⁰. La caractéristique qui distingue le contrat rousseauiste des contrats de l'école du droit naturel est la mise en avant de la *liberté*, comme qualité inaliénable de l'homme. À cette exigence répond l'invention de la *volonté générale*, en tant qu'un concept qui permet au citoyen de maintenir sa liberté tout en obéissant à sa propre personne. Cette dualité de l'homme du *Contrat social*, à savoir *Membre* et *Sujet* du souverain, explique le concept de la souveraineté du peuple en tant que *souveraineté d'action*¹⁷¹. La loi rousseauiste est l'instrument politique et juridique à travers lequel le peuple se donne à lui-même, tout en faisant de cette *dépendance*

¹⁷⁰ Rousseau (J.-J.), *Du Contrat social*, livre I, chapitre VI, *op.cit.*, p. 182.

¹⁷¹ Beaud (O.), *La puissance...*, *op.cit.*, p. 307. Olivier Beaud distingue la « souveraineté d'action » où le souverain est l'autorité qui gouverne (souveraineté monarchique) de « la souveraineté de fondation » où le souverain se contente d'instituer les autorités qui agissent en son nom (souveraineté démocratique). Nous reprenons alors le terme « souveraineté d'action » pour désigner le système *républicain* rousseauiste.

autoréférentielle une *autonomie*. Il en découle alors que l'opérationnalité du concept de volonté générale présuppose l'exercice de la souveraineté par le peuple dans une délibération *muette* (§1). De même, le concept de liberté rousseauiste a comme conséquence que la souveraineté du peuple est inaliénable et de ce fait la volonté générale est irréprésentable (§2).

§1. Une délibération muette : la nécessité du « Législateur »

La volonté générale, la voix du peuple dans une souveraineté d'action

« Être citoyen, c'est participer », dira Georges Burdeau¹⁷² tout en reliant la participation à l'exercice de la souveraineté à la qualité d'homme libre, autrement dit d'un homme qui maîtrise le pouvoir. Or, cette liaison entre exercice du pouvoir et exercice de la liberté doit être mise en accord avec le *concept de liberté civile* chez Rousseau. On ne saurait pas faire de Rousseau le propagandiste d'un volontarisme exacerbé selon lequel la volonté de l'individu ne connaîtrait pas de limites. Cela aurait eu comme résultat la *volonté de tous*, un concept bien différent de celui de la volonté générale, qui désigne une simple *somme* des intérêts particuliers. Or, le concept de volonté générale est bien plus complexe puisqu'il s'inscrit dans un jeu de *maïeutique* de la volonté d'un être collectif, tout en respectant la liberté de ses membres. Toutefois, il ne s'agit pas d'une « souveraineté populaire absolue où le particulier s'efface devant le général et la minorité subit les effets du règne de la volonté de la majorité »¹⁷³, comme celle-ci a été entendue par la doctrine publiciste française du XXe siècle et plus précisément par Léon Duguit¹⁷⁴. Rousseau théorise un concept qui concilie la thèse individualiste en respectant la liberté de l'individu et la thèse collectiviste en reliant la liberté à l'intérêt commun. Il en résulte un *juste milieu* qui ne méconnaît ni l'individu ni le collectif.

« 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 ne regarde qu'à *l'intérêt privé*, et n'est qu'une somme des volontés particulières : mais ôtez de ces mêmes volontés les plus et les moins qui s'entre-détruisent, reste pour *somme des différences* la volonté générale »¹⁷⁵.

Ce passage du *Contrat social* montre bien la problématique que pose Rousseau dans toute son œuvre politique, à savoir la formation de la volonté d'un corps collectif à travers la *généralisation* des

¹⁷² Burdeau (G.), « Le citoyen selon Rousseau », in *Études sur le « Contrat social »...*, *op.cit.*, p. 224.

¹⁷³ Karavokyris (G.), *op.cit.*, p. 148.

¹⁷⁴ « Quand on dit que c'est la volonté générale qui s'impose aux individus et que les individus qui concourent à former cette volonté générale ne font qu'obéir à leur propre volonté, ce n'est pas vrai. Ce qui est vrai, c'est qu'il se forme toujours une majorité et une minorité, que la majorité impose sa volonté à la minorité » Duguit (L.), *Souveraineté et liberté*, La Mémoire du Droit, Paris, 2002, p. 96.

¹⁷⁵ Rousseau (J.-J.), *Du Contrat social*, livre II, chapitre III, *op.cit.*, p. 193.

volontés individuelles. Il est plus qu'évident que le Genevois s'oppose frontalement à l'*agrégation* des volontés individuelles, telles qu'elles visent l'intérêt privé. Or, le souci de la conservation de la liberté des composants-individus présuppose que ceux-ci *consentent* aux contraintes imposées. C'est d'ailleurs ce consentement qui permet de maintenir l'*autonomie politique* en tant que dépendance par rapport au corps politique et en tant qu'indépendance par rapport aux autres individus¹⁷⁶. Plus explicitement encore Rousseau dira : « l'essence du corps politique est dans l'accord de l'*obéissance* et de la *liberté*, et que les mots de *sujet* et de *souverain* sont des corrélations identiques dont l'idée se réunit sous le seul mot de *citoyen* »¹⁷⁷. Dans une perspective simpliste, on trouverait une parfaite indépendance de l'individu dans l'œuvre rousseauiste, qui en contractant avec lui-même jouirait d'une liberté absolue. Or, le Genevois, soucieux de la simplicité d'une telle thèse, précise qu'« il y a bien de la différence entre s'obliger envers *soi*, ou envers *un tout dont on fait partie* »¹⁷⁸. Jean-Jacques Chevallier met en évidence la complexité de la généralisation rousseauiste en soulignant que le concept de volonté générale désigne une relation selon laquelle « chacun obéissant à la volonté générale dont il est un *participant égal* à tout autre et qui est *la sienne* autant *que celle de tout autre n'obéit qu'à lui-même* »¹⁷⁹.

Le « décryptage » de la notion de volonté générale a eu lieu par Alexis Philonenko, qui propose de voir dans cette notion le *calcul infinitésimal* inventé par Leibniz à la même période que Rousseau¹⁸⁰. En effet, il s'agit de concevoir la volonté particulière comme une quantité *infinitement* petite et différente de toute autre de sorte que la volonté générale désigne une « quantité primitive forgée par intégration de petites différences »¹⁸¹. Dans le langage mathématique, la volonté particulière désigne alors une *quantité auxiliaire* de l'intégrale qui serait la volonté générale. En effet, celle-ci représentant le point de vue différent de chaque individu s'harmonise avec celle d'un autre individu dans la mesure où elles sont liées par « leur commune visée de l'intérêt général »¹⁸² pour que la volonté générale soit une

¹⁷⁶ « La seconde relation est celle des membres entre eux ou avec le corps entier, et ce rapport doit être au premier égard aussi petit et au second aussi grand qu'il est possible : en sorte que chaque Citoyen soit dans une parfaite indépendance de tous les autres, et dans une excessive dépendance de la Cité ; ce qui se fait toujours par les mêmes moyens ; car il n'y a que la force de l'État qui fasse la liberté de ses membres. C'est de ce deuxième rapport que naissent les lois civiles », Rousseau (J.-J.), *Du Contrat social*, livre II, chapitre XII, *op.cit.*, p. 216.

¹⁷⁷ *Ibid.*, livre III, chapitre XIII, p. 249.

¹⁷⁸ *Ibid.*, livre I, chapitre VII, p. 184. C'est nous qui soulignons.

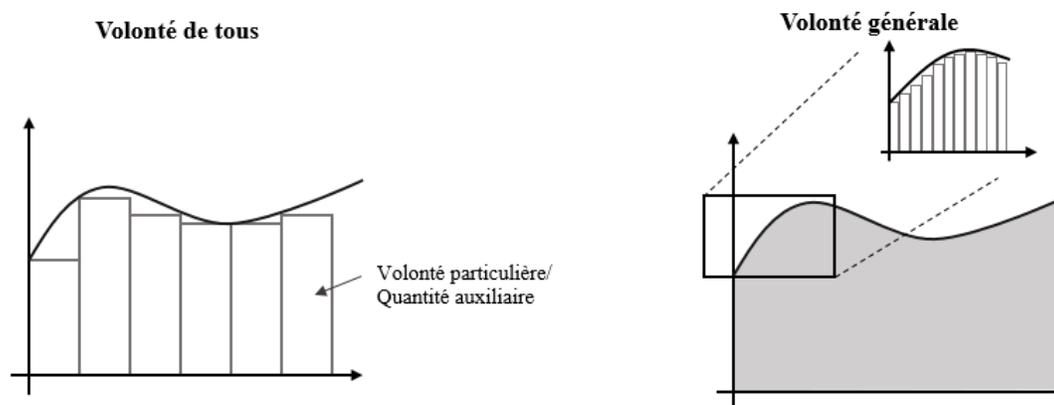
¹⁷⁹ Chevallier (J.-J.), « Jean-Jacques Rousseau ou l'absolutisme de la volonté générale » in *Revue française de science politique*, 3^e année, n°1, 1953, p. 15. C'est nous qui soulignons.

¹⁸⁰ Alexis Philonenko insiste sur le fait qu'« il existe à l'époque de Jean-Jacques une compréhension vulgaire du calcul infinitésimal. En un sens c'est une mode » ainsi que sur le fait que Rousseau avoue dans ses Confessions d'avoir étudié, même si tout seul, les mathématiques, Philonenko (A.), *op.cit.*, pp. 26-27.

¹⁸¹ Savidan (P.) et Renaut (A.), « Les lumières critiques : Rousseau, Kant et Fichte », in *Histoire de la philosophie politique. Tome III. Lumières et Romantisme*, Paris, Calmann-Levy, 1999, p. 168.

¹⁸² Philonenko (A.), *op.cit.*, p. 32.

intégrale. Ainsi, la différence entre une volonté particulière et une autre ne serait jamais susceptible de contester le lien fondamental qui relie l'individu à la totalité civile¹⁸³. Voilà pourquoi, selon Georges Burdeau « chaque citoyen porte en lui la totalité de l'esprit collectif »¹⁸⁴. C'est en ce sens qu'il faut comprendre que la volonté générale « ne consiste pas en une somme d'opinions communes, en une somme d'identités »¹⁸⁵, parce que cela conduirait à la *volonté de tous* qui n'est qu'une simple *addition*, en termes mathématiques, de sorte qu'elle ne puisse jamais exprimer la *totalité* (et non le totalitarisme) ou l'ensemble¹⁸⁶. On voudrait présenter deux esquisses pour éclaircir le lien entre la volonté de tous, la volonté générale et le calcul infinitésimal.



On ne saurait surestimer le rôle du calcul infinitésimal qui sert, en fait, de *modèle d'inspiration* pour le concept de volonté générale. Par ailleurs, le Genevois est conscient du fait que « la précision géométrique n'a point lieu dans les quantités morales »¹⁸⁷. L'analyse mathématique d'Alexis Philonenko ne présente, en effet, qu'à *titre d'analogie*¹⁸⁸, un éclaircissement sur le problème de la généralisation des volontés.

Le jeu de la généralisation de la volonté consiste à la substitution de la volonté générale à la *conscience individuelle* de sorte que l'individu puisse « réduire la voix des passions pour fonder le raisonnable sur le rationnel »¹⁸⁹. Cela faisant, la volonté générale consiste à un « travail de raison »¹⁹⁰

¹⁸³ *Idem*.

¹⁸⁴ Burdeau (G.), « Le citoyen... », *op.cit.*, p. 223.

¹⁸⁵ Savidan (P.) et Renaut (A.), *op.cit.*, p. 169.

¹⁸⁶ Philonenko (A.), *op.cit.*, p. 31.

¹⁸⁷ Rousseau (J.-J.), *Du Contrat social*, livre III, chapitre I, *op.cit.*, p. 220.

¹⁸⁸ Philonenko (A.), *op.cit.*, p. 32.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 39.

¹⁹⁰ Karavokyris (G.), *op.cit.*, p. 148.

dont résulterait *l'autonomie politique*, en tant que *liberté civile* qui prend la place de l'autonomie *naturelle*. En effet, comme le souligne Alexis Philonenko, la conceptualisation de la volonté générale s'inscrit dans un hiatus entre « ma raison, qui médite dans le silence des passions, et les volontés particulières qui s'emparent de mon esprit »¹⁹¹. On souscrit alors à l'interprétation de Georges Karavokyris, selon laquelle, « la philosophie de Rousseau est essentiellement *libérale* et *rationaliste*, car la volonté ne reste pas un concept indéfini et vide de sens et par conséquent arbitraire, despotique, voire tyrannique »¹⁹². La configuration du *libéralisme* et du *rationalisme* se produit à travers le processus législatif, dans lequel la loi apparaît comme un acte de *médiation*.

L'expression de la volonté générale à travers une délibération muette

La loi demeure l'instrument juridique à travers lequel s'exprime la volonté du corps politique en tant que *volonté générale*. Ainsi, « la loi est la déclaration de la volonté générale »¹⁹³. On constate dans cette phrase une *double équivalence* ; il n'y a point de loi sans volonté générale de la même manière qu'il n'y a point de volonté générale sans loi. Compte tenu de l'interdépendance de ces deux concepts, on comprend pourquoi Rousseau définit la loi comme l'acte par lequel « tout le monde statue sur tout le monde »¹⁹⁴. Il entend mettre en parallèle la généralisation de la volonté comme un *processus de conscience de soi* en tant que *partie du corps* politique avec la *généralité de la loi* en tant qu'acte qui s'applique à tous tout en ayant comme origine la volonté de tous¹⁹⁵. C'est grâce à cette double universalité de la loi que les volontés des individus se généralisent afin de créer la volonté générale. En effet, la procédure législative désigne le moment auquel l'homme prend conscience de sa qualité d'homme civil, lorsqu'il statue sur tout le monde, *comme s'il statuait sur soi-même*. Ce *processus de rationalisation* de la volonté particulière se complète par l'intérêt commun dont l'usage vise à lier l'intérêt propre de l'individu à un intérêt commun à tous. C'est pour cela que la généralisation de la volonté est moins dans « le nombre des voix », que dans « l'intérêt commun qui les unit »¹⁹⁶. L'intérêt commun alors *élève* la volonté particulière à la volonté générale.

Compte tenu de la procédure législative rousseauiste, il semble que seule l'unanimité peut préserver la liberté dans la Cité rousseauiste. Or, Rousseau, pour des raisons probablement réalistes,

¹⁹¹ Philonenko (A.), *op.cit.*, p. 53.

¹⁹² Karavokyris (G.), *op.cit.*, p. 149.

¹⁹³ Rousseau (J.-J.), *Du Contrat social*, livre III, chapitre XV, *op.cit.*, p. 252.

¹⁹⁴ *Ibid.*, livre II, chapitre VI, p. 201.

¹⁹⁵ On précise que la volonté de tous employée sur ce point n'a rien à voir avec le concept rousseauiste de la volonté de tous comme somme des volontés particulières.

¹⁹⁶ Rousseau (J.-J.), *Du Contrat social*, livre II, chapitre IV, *op.cit.*, p. 196

se contente de la règle de majorité¹⁹⁷. Cela ne signifie pas pour autant que la volonté de la majorité soit la puissance souveraine. Il s'agit simplement d'un « critère *nullement infaillible*¹⁹⁸ de la volonté générale commune à tous »¹⁹⁹. Comme le souligne Bertrand de Jouvenel, « la décision majoritaire est tout autre chose qu'un droit des plus nombreux, c'est-à-dire de la force : c'est une recherche du vrai et du juste par le recours à la *lumière naturelle dans tous les esprits* »²⁰⁰. Or, puisqu'obéir à une volonté étrangère se traduit pour le Genevois à une renonciation à sa qualité d'homme, la minorité ne saurait être absorbée par la majorité. Il fallait trouver une justification qui lie à la fois la liberté et l'obéissance sans cette fois s'appuyer sur la dépendance autoréférentielle du citoyen à soi-même, car celui-ci ne consent pas à la loi votée par la majorité. Le Genevois affirme alors que « quand l'avis contraire au mien l'emporte [la volonté générale], cela ne prouve autre chose sinon que je m'étais trompé, et que ce que j'estimais être la volonté générale ne l'était pas »²⁰¹. Puisque le citoyen dont l'avis est minoritaire se trompe sur sa volonté propre, « on le forcera d'être libre »²⁰², parce que c'est par « l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite »²⁰³ que l'on est citoyens libres. Ce qui est choquant dans l'œuvre de Rousseau est cette conciliation entre thèse et antithèse²⁰⁴, entre contrainte étatique et liberté, une conciliation qui se comprend seulement par le concept de volonté générale et la dualité de l'homme civil, en tant que *Membre* et *Sujet* du souverain. En effet, « l'obéissance de l'individu en tant qu'il est sujet « fait » libre ce même individu »²⁰⁵, autrement cet individu resterait dans une situation de *servitude volontaire*. Ainsi, l'expression d'une volonté qui vise l'intérêt particulier, par ailleurs suscitée par les *passions*, n'est qu'une *servitude volontaire* pour le Genevois.

Le jeu de la généralisation des volontés *médiée* par la loi rousseauiste se fait par une délibération étrange, à savoir une délibération *muette*. L'absence de communication²⁰⁶ durant la délibération

¹⁹⁷ « Hors ce contrat primitif, la voix du plus grand nombre oblige toujours tous les autres », *Ibid.*, livre IV, chapitre II, p. 262.

¹⁹⁸ Rousseau est explicite sur ce point lorsqu'il dit : « Ceci suppose, il est vrai, que tous les caractères de la volonté générale sont encore dans la pluralité : quand ils cessent d'y être, quelque parti qu'on prenne il n'y a plus de liberté », *Ibid.*, p. 263.

¹⁹⁹ Bacot (G.), « Jean-Jacques Rousseau et la procédure législative », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 2002/1 N° 15, p. 54. C'est nous qui soulignons.

²⁰⁰ De Jouvenel (B.), *De la souveraineté*, Librairie de Médicis, Paris, 1955, p. 358. C'est nous qui soulignons. De même, Guillaume Bacot affirme qu'il était raisonnable dans le siècle des Lumières de « penser que l'opinion la plus nombreuse sera celle qui aura la plus grande probabilité d'exprimer cette vérité », Bacot (G.), *Carré de Malberg...*, *op.cit.*, p. 27.

²⁰¹ Rousseau (J.-J.), *Du Contrat social*, livre IV, chapitre II, *op.cit.*, p. 263.

²⁰² *Ibid.*, livre I, chapitre VII, p. 186.

²⁰³ *Ibid.*, livre I, chapitre VIII, p. 187.

²⁰⁴ Gilliard (F.), « État de nature et liberté ... », *op.cit.*, p. 112.

²⁰⁵ Dehaussy (J.), « La dialectique de la souveraine liberté... », in *Études sur le « Contrat social »...*, *op.cit.*, p. 134.

²⁰⁶ « Si, quand le peuple suffisamment informé délibère, les Citoyens n'avaient *aucune communication* entre eux, du grand nombre de petites différences résulterait toujours la volonté générale, et la délibération serait toujours bonne. Mais quand il se fait des brigues, des associations partielles aux dépens de la grande, la volonté de chacune de ces associations devient

rousseauiste, bien que paradoxale parce que contraire à la nature de la délibération, est d'importance primordiale pour le système politique rousseauiste. On démontrera cette importance en s'appuyant sur l'analyse de Bruno Bernardi concernant le lien entre l'amour de soi et la volonté générale ainsi qu'entre l'amour-propre et la volonté particulière. La notion-clé de cette démonstration est la notion d'intérêt, qui se présente soit comme *intérêt bien entendu* soit comme *intérêt apparent*. D'après Bruno Bernardi, la notion derrière *l'intérêt bien entendu* est celle de *l'amour de soi*, la passion primitive et innée à l'homme, alors que derrière *l'intérêt apparent* se trouve la notion de *l'amour-propre*, qui se développe chez l'homme après l'instauration de la sociabilité factice. Le facteur qui intéresse notre propos est celui du rapport de chaque notion avec l'individu *en soi* et l'individu *en relation avec autrui*. En effet, l'amour de soi, né dans l'état de nature, se trouve dans un « rapport de soi à soi »²⁰⁷ alors que l'amour-propre désigne un « rapport relatif qui est médié par la représentation d'autrui »²⁰⁸. Il en va de même pour la volonté générale et la volonté particulière, parce que, comme le souligne Bruno Bernardi, « la volonté particulière serait à la politique ce que l'amour-propre est à la morale, non parce qu'elle ne regarderait qu'à soi en se considérant comme absolue, mais précisément parce qu'elle se regarde dans son rapport aux autres volontés particulières, de façon factice »²⁰⁹. De même Guillaume Bacot conclut que « la délibération n'est pas un acte collectif de confrontation d'idées mais, comme le vote, un *acte individuel* par lequel chaque citoyen se prononce après avoir entendu les divers arguments, selon le *jugement de sa conscience* »²¹⁰. Ainsi Rousseau écrit : « Pourquoi la volonté générale est-elle toujours droite, et pourquoi tous veulent-ils le bonheur de chacun d'eux, si ce n'est parce qu'il n'y a personne qui ne s'approprie ce mot, et qui *ne songe à lui-même en votant pour tous* ? »²¹¹ Bref, « la volonté générale est cette volonté que j'ai pour le *tout en tant que je le considère comme moi-même*, elle dérive précisément de l'amour de soi »²¹².

Il en résulte que la délibération est une procédure d'*intérieurisation*, dont chacun n'opine que d'après lui²¹³ tout en se considérant comme un *pars totalis*. Ainsi, Rousseau entend minimiser l'influence

générale par rapport à ses membres, et particulière par rapport à l'État » Rousseau (J.-J.), *Du Contrat social*, livre II, chapitre III, *op.cit.*, p.193. C'est nous qui soulignons.

²⁰⁷ Bernardi (B.), *op.cit.*, p. 285.

²⁰⁸ Ainsi, Rousseau écrit que : « l'amour de soi, qui ne regarde qu'à nous, est content quand nos vrais besoins sont satisfaits ; mais l'amour-propre, qui se compare, n'est jamais content et ne saurait l'être, parce que ce sentiment, en nous préférant aux autres, exige aussi que les autres préfèrent nous à eux ; ce qui est impossible. Voilà comment les passions douces et affectueuses naissent de l'amour de soi, et comment les passions haineuses et irascibles naissent de l'amour-propre », Rousseau (J.-J.), *Émile*, IV, Œuvres Complètes IV, p. 493, cité in Bernardi (B.), *op.cit.*, p. 286.

²⁰⁹ Bernardi (B.), *op.cit.*, p. 286.

²¹⁰ Bacot (G.), « Jean-Jacques Rousseau et la procédure législative », *op.cit.*, p. 47. C'est nous qui soulignons.

²¹¹ Rousseau (J.-J.), *Du Contrat social*, livre II, chapitre IV, *op.cit.*, p. 194. C'est nous qui soulignons.

²¹² Bernardi (B.), *op.cit.*, p. 287. C'est nous qui soulignons.

²¹³ *Ibid.*, p. 194.

des associations partielles. En effet, si la délibération avait le caractère d'une discussion publique, les orateurs prendraient la parole pour promouvoir ses intérêts particuliers qui ne sont pas d'intérêts bien entendu²¹⁴. Autrement dit, les associations partielles gangrèneraient le corps social en projetant leurs intérêts privés comme s'ils étaient l'intérêt commun. Ainsi, des brigues auraient été créées dont la volonté devient « générale par rapport à ses membres, et particulière par rapport à l'État »²¹⁵. Par conséquent, « les différences deviennent moins nombreuses »²¹⁶ et faussent le calcul infinitésimal qui, au lieu de donner comme résultat une intégrale, à savoir une somme de *petites* différences, donnera comme résultat une « différence unique »²¹⁷. Toutefois, envisageant ainsi la délibération dans la Cité rousseauiste, on est face au problème suivant : qui va proposer un texte pour que les citoyens donnent leur avis sur la conformité de ce projet à la volonté générale ? ²¹⁸

Le « Législateur », un Deus ex machina

Rousseau complète son système politique par la présence d'un homme extraordinaire qui « vit toutes les passions des hommes et qui n'éprouvât aucune »²¹⁹ Cet homme sert à éclairer le peuple lorsque « sa volonté bien qu'elle soit toujours droite, le jugement qui la guide n'est pas toujours éclairé »²²⁰. Rousseau ressort la nécessité du législateur de « ce divorce entre la volonté et l'intellect du peuple »²²¹. Ainsi, l'ouvrage de cet homme sera de rédiger les lois à travers lesquelles il changera la nature humaine. Plus précisément sa tâche consiste à « transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoit en quelque sorte sa vie et son être »²²². Il en suit qu'il faudrait un homme extraordinaire pour que l'individu prenne conscience de son appartenance au corps politique, parce que le peuple sans le Législateur est une

²¹⁴ Dans ce sens Rousseau écrit : « plus le concert règne dans les assemblées, c'est-à-dire plus les avis approchent de l'unanimité, plus aussi la volonté générale est dominante ; mais les longs débats, les dissensions, le tumulte, annoncent l'ascendant des intérêts particuliers et le déclin de l'État », Rousseau (J.-J.), *Du Contrat social*, livre IV, chapitre II, *op.cit.*, p. 261

²¹⁵ *Ibid.*, livre II, chapitre III, p. 193.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 194.

²¹⁷ *Idem.*

²¹⁸ « Quand on propose une loi dans l'assemblée du peuple, ce qu'on leur demande n'est pas précisément s'ils approuvent la proposition ou s'ils la rejettent, mais si elle est conforme ou non à la volonté générale qui est la leur ; chacun en donnant son suffrage dit son avis là-dessus, et du calcul des voix se tire la déclaration de la volonté générale », *Ibid.*, livre IV, chapitre II, p. 263.

²¹⁹ *Ibid.*, livre II, chapitre VII, p. 203.

²²⁰ *Ibid.*, livre II, chapitre VI, p. 202.

²²¹ Beaud (O.), *La puissance...*, *op.cit.*, p. 235.

²²² *Ibid.*, livre II, chapitre VII, p. 203.

« multitude aveugle »²²³. En effet, le Législateur, de même que le gouverneur dans l'Émile²²⁴, incarne les « lumières publiques » qui vont guider le peuple aveugle à conformer sa volonté à sa raison²²⁵.

En effet, le problème central du système politique rousseauiste, à savoir la généralisation de la volonté, est confié à un homme extraordinaire, à un génie. Pourrait-on dire que Rousseau admet ici la faiblesse de son système ? Certes, le concept du Législateur désigne « une particularisation en amont de la volonté générale »²²⁶, parce qu'il incombe au Législateur de rédiger et de proposer les lois au peuple. Toutefois, bien que Rousseau sente la nécessité d'un sage quant à l'art de légiférer, il ne lui confère aucun droit législatif. Par ailleurs, par précaution de ne pas faire régner ses intérêts particuliers sur l'intérêt commun de la Cité, le Législateur doit être étranger à la communauté²²⁷. Ainsi, le Genevois assure que le Législateur par sa sagesse et par sa position extérieure soit capable d'instituer le peuple en lui donnant les lois tout en maintenant le principe de l'inaliénation de la souveraineté. Enfin, il faut remarquer que le concept du Législateur, bien que nécessaire pour compléter le système politique, demeure un concept vide²²⁸. Il se présente comme un *Deus ex machina*, comme « une manière souterraine de suppléer à l'insuffisance de toute institution en regard de l'exigence d'une autodétermination collective qui coïncide avec la parfaite autonomie de l'individu »²²⁹.

§2. De l'inaliénabilité de la souveraineté à l'impossibilité de la représentation

L'aliénation de la souveraineté, l'enjeu de la liberté

L'homme n'est pas libre pour s'anéantir, il ne peut pas utiliser sa liberté pour la pervertir. En effet, il s'agit de donner à la liberté la qualité d'une *obligation*. Aliéner sa liberté signifierait une chose *absurde et inconvenable*, plus encore un acte de folie. Or, « la folie ne fait pas droit »²³⁰. Rousseau met en évidence ici le caractère rationnel, ou pour reprendre Blaise Bachofen le caractère conditionnant de la liberté, pour qu'elle soit digne de son nom. Le consentement est à l'origine de toute obligation, pourtant ce consentement doit être aussi conditionné par d'autres obligations ; il doit avoir pour *fin* la

²²³ *Ibid.*, livre II, chapitre VI, p. 202.

²²⁴ Gagnebin (B.), « Le rôle du Législateur dans les conceptions politiques de Rousseau », in *Études sur le « Contrat social »...*, *op.cit.*, p. 278.

²²⁵ Rousseau écrit « il faut obliger les uns à conformer leurs volontés à leur raison ; il faut apprendre à l'autre à connaître ce qu'il veut », *Du Contrat social*, livre II, chapitre VI, *op.cit.*, p. 202.

²²⁶ Savidan (P.) et Renaut (A.), *op.cit.*, p. 170.

²²⁷ « C'était la coutume de la plupart des villes grecques de confier à des étrangers l'établissement des leurs. Les républiques modernes de l'Italie imitèrent souvent cet usage ; celle de Genève en fit autant et s'en trouva bien », Rousseau (J.-J.), *Du Contrat social*, livre II, chapitre VII, *op.cit.*, p. 204.

²²⁸ Savidan (P.) et Renaut (A.), *op.cit.*, p. 171.

²²⁹ Roy (J.), « Penser l'État : Rousseau ou Hegel », in *Laval théologique et philosophique*, 44(2), p. 187.

²³⁰ Rousseau (J.-J.), *Du Contrat social*, livre I, chapitre IV, *op.cit.*, p. 178.

liberté. En d'autres termes, Rousseau ne reconnaît pas une liberté à l'autodestruction. Par ailleurs, il met en parallèle la liberté avec la propriété tout en affirmant que la libre disposition des choses dont on est propriétaire ne vaut pas pour les « dons essentiels de la nature, tels que la vie et la liberté »²³¹, parce que cela aurait eu comme conséquence l'aliénation de son *être* et l'offense de la nature et de la raison²³². Raisonant en termes contemporains, il s'agirait de méconnaître sa *dignité humaine*, plus précisément encore ; un *suicide moral*²³³.

De même que l'individu ne peut pas aliéner sa propre liberté sans renoncer à sa qualité d'homme, le souverain, qui est par ailleurs *composé* – dans une forme d'association - d'individus, se trouve devant la même contrainte. Il s'agit donc de démontrer que le corps politique forme *une* personne, certes morale et artificielle, dont la liberté ne peut pas être mise en cause sans que celui-ci se dissolve. En effet, l'analyse de Bruno Bernardi²³⁴ vise à mettre en parallèle la philosophie rousseauiste et les études chimistes à son époque, tout en mettant en avant la différence entre *agrégation* et *association*. Le but de son exposé est de montrer que la notion d'*association* dans l'œuvre de Rousseau tient beaucoup à la notion de *mixtion chimique*, telle que conçue en son temps. Contrairement à *l'agrégation*, qui est une *somme*, « telle que les propriétés du tout sont de même nature que celle des éléments qui la composent »²³⁵, *l'association* se réfère à une *union* « de telle nature que le tout a des propriétés qui lui sont propres, et d'un autre ordre que celles de ses constituants »²³⁶. C'est pourquoi le corps politique, ou plus précisément la « société générale » est un « *Être moral* qui aurait des qualités *propres et distinctes* de celles des *Êtres particuliers* qui la constituent »²³⁷ ; il s'agit d'un être *sui generis*. En effet, un corps mixte n'est pas seulement lui-même un mixte, mais aussi toutes ses parties²³⁸. Ainsi, Rousseau insiste sur la transformation de « chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoit en quelque sorte sa vie et son être »²³⁹. En d'autres termes, le membre du corps politique rousseauiste, de même manière que les parties d'un mixte, est un *pars totalis*²⁴⁰. C'est pour cela que la volonté du corps politique, conçu comme un Soi-commun, est *présente* dans chaque citoyen. Par ailleurs, Rousseau dans le Manuscrit de Genève, décrit

²³¹ Rousseau (J.-J.), *Discours sur l'origine...*, *op.cit.*, p. 58.

²³² *Idem*.

²³³ Savidan (P.) et Renaut (A.), *op.cit.*, p. 165.

²³⁴ Bernardi (B.), *op.cit.*, p. 49 et s.

²³⁵ *Ibid.*, p. 55.

²³⁶ *Idem*.

²³⁷ Rousseau (J.-J.), « Du Contrat social (1^{er} version) », in *Du Contrat social*, *op.cit.*, p. 106. C'est nous qui soulignons.

²³⁸ Bernardi (B.), *op.cit.*, p. 64.

²³⁹ Rousseau (J.-J.), *Du Contrat social*, livre II, chapitre VII, *op.cit.*, p. 203.

²⁴⁰ Bernardi (B.), *op.cit.*, p. 65.

la volonté générale comme un « acte pur de l'entendement qui raisonne dans le silence des passions » de « *chaque individu* »²⁴¹. Il en résulte que le peuple est « dépositaire de l'unité de son vouloir »²⁴².

Étendant le syllogisme de l'inaliénabilité de la liberté à la souveraineté du peuple, Rousseau vise, d'abord, à critiquer les penseurs de l'école du droit naturel²⁴³ qui ont accepté que le peuple puisse aliéner son droit de se gouverner en faveur d'un ou plusieurs hommes²⁴⁴. Or, ce consentement est nul parce qu'il s'agit d'un suicide moral, d'un acte de folie, par lequel le peuple se dissout²⁴⁵, il « perd sa qualité de peuple »²⁴⁶. Étant donné que « l'essence de la souveraineté consiste dans la volonté générale »²⁴⁷, celle-ci est inaliénable à double titre, en tant que *volonté* et en tant que *générale*. On a déjà montré que la volonté, qui fait d'ailleurs partie de la liberté, ne peut pas s'aliéner sans que l'on renonce à sa dignité humaine tant comme individu que comme peuple. Quant à sa qualité d'être générale, la volonté générale ne pourrait pas être l'œuvre d'un particulier, parce que cela comporterait des risques de l'appropriation du pouvoir de sa part tout en mettant en avant ses intérêts privés. En d'autres termes, le problème de la généralité se pose au sens où les gouvernants ne sauraient maîtriser leurs passions afin que le *Bien Commun* soit la règle de leur conduite. « Messieurs, permettez-moi de vous le dire, écrit Rousseau dans la lettre à M. le Marquis de Mirabeau, vous donnez trop de force à vos calculs, et pas assez aux penchants du cœur humain et au jeu des passions »²⁴⁸. Bref, un homme particulier est incapable de voir le Bien commun à cause de la pénétration dans son cœur et dans son syllogisme des passions. Même s'il est possible que la volonté particulière s'accorde avec la volonté générale, cet accord n'est que fortuit et ne saurait être ni durable ni constant²⁴⁹. Par conséquent, il ne s'agit que d'un maître et des esclaves et non d'un peuple libre, parce que « la nature humaine est ainsi faite que le prince ou les gouvernants auront toujours tendance à sacrifier l'intérêt commun à leur intérêt privé »²⁵⁰. Il en résulte que la souveraineté du peuple comme la liberté de l'individu est inaliénable²⁵¹.

²⁴¹ Rousseau (J.-J.), « Du Contrat social (1^{er} version) », in *Du Contrat social, op.cit.*, p. 108.

²⁴² Hummel (J.) *À qui appartient la volonté générale*, Jus politicum, No 10, 2013.

²⁴³ On ne saurait entrer dans le débat du droit de l'esclavage et les conventions instaurant les autorités despotiques et tyranniques qui font l'objet de la critique de Rousseau dans les chapitres III et IV du premier livre du *Contrat social*. On renvoie à Derathé (R.), *Jean-Jacques Rousseau et la science...*, *op.cit.*, p. 172 et s.

²⁴⁴ Derathé (R.), *Jean-Jacques Rousseau et la science...*, *op.cit.*, p. 252.

²⁴⁵ Rousseau (J.-J.), *Du Contrat social*, livre II, chapitre I, *op.cit.*, p.191

²⁴⁶ *Idem*.

²⁴⁷ Rousseau (J.-J.), *Émile*, liv.V, Pol. Writ., II, p. 153, cité in Derathé (R.), *Jean-Jacques Rousseau et la science...*, *op.cit.*, p. 252.

²⁴⁸ Rousseau (J.-J.), *Lettre à M. le Marquis de Mirabeau*, 26 juillet 1767, Pol.Writ., II, p. 160 cité in Derathé (R.), *Jean-Jacques Rousseau et la science...*, *op.cit.*, p. 264.

²⁴⁹ Rousseau (J.-J.), *Du Contrat social*, livre II, chapitre I, *op.cit.*, p. 190.

²⁵⁰ Derathé (R.), *Jean-Jacques Rousseau et la science...*, *op.cit.*, p. 266.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 260.

La représentation de la volonté générale, une impossibilité théorique

Il en va de même pour Rousseau de l'institution du gouvernement représentatif. En effet, la ressemblance de l'argumentation entre l'inaliénabilité de la souveraineté et l'impossibilité de la représentation, comme le dit Rousseau explicitement « la souveraineté ne peut être représentée, par la même raison qu'elle ne peut être aliénée »²⁵², repose sur la dialectique de la *liberté*. Le mensonge de la représentation, selon le Genevois, tient au fait que les députés sont censés exprimer la volonté du peuple tout en exerçant leurs fonctions à sa place et à son nom. Le mécanisme complexe de l'imputation de la volonté du représentant au représenté ne suffit pas pour assimiler la volonté du représentant, qui demeure une *volonté étrangère* pour le Genevois, à celle du peuple, lorsque cette dernière « ne se représente point ; elle est la même ou elle est autre ; il n'y point de milieu »²⁵³. Même si Rousseau reconnaît qu'*aliéner* n'est pas la même chose que *représenter*²⁵⁴, cette différence ne saurait pas justifier la représentation parce qu'« il n'y point de milieu »²⁵⁵. Il s'agit, comme le dit Robert Derathé, d'un « *semblant de liberté* », parce que l'homme ne conserverait qu'une « *illusion d'être libre* »²⁵⁶. Le Genevois prend la position la plus ferme quant à l'expression de la volonté du peuple, qui ne peut qu'être assumée par le peuple lui-même, justement parce que celui-ci « se représente par lui-même »²⁵⁷.

Par conséquent, l'irreprésentabilité de la volonté générale repose sur deux caractères²⁵⁸ : d'abord sur son caractère de *volonté* en tant qu'expression de la liberté ainsi que sur son caractère d'être *générale*. Quant à son caractère d'être la volonté du corps politique, la volonté générale ne peut pas lui être *étrangère* sans que celui-ci aliène sa propre liberté. Comme le souligne Robert Derathé « un peuple, tout comme un individu, est libre, quand il est tenu de suivre aucune autre volonté que la sienne propre »²⁵⁹. C'est en ce sens qu'il critique le système représentatif de l'Angleterre en disant que « le peuple anglais pense être libre, il se trompe fort, il n'est que durant l'élection des membres du Parlement ; sitôt qu'ils sont élus il est esclave, il n'est rien »²⁶⁰. La volonté du Parlement reste une *volonté étrangère* tout en étant aussi une *volonté particulière*.

²⁵² Rousseau (J.-J.), *Du Contrat social*, livre III, chapitre XV, *op.cit.*, p. 251.

²⁵³ *Idem*.

²⁵⁴ Crignon (P.), *op.cit.*, p. 483.

²⁵⁵ Rousseau (J.-J.), *Du Contrat social*, livre III, chapitre XV, *op.cit.*, p. 251.

²⁵⁶ Derathé (R.), *Jean-Jacques Rousseau et la science...*, *op.cit.*, p. 269.

²⁵⁷ Rousseau (J.-J.), *Du Contrat social*, livre II, chapitre I, *op.cit.*, p. 190.

²⁵⁸ Crignon (P.), *op.cit.*, p. 482.

²⁵⁹ Derathé (R.), *Jean-Jacques Rousseau et la science...*, *op.cit.*, p. 267.

²⁶⁰ Rousseau (J.-J.), *Du Contrat social*, livre III, chapitre XV, *op.cit.*, p. 252.

En effet, *volonté étrangère* et *volonté particulière* ne sont pas synonymes. On pourrait imaginer une volonté générale *étrangère* lorsque l'on se réfère aux États différents et par conséquent aux peuples différents. Ainsi, le peuple français constituant le corps politique de la France aura sa propre volonté générale qui sera différente de celle du peuple allemand par exemple. Il en résulte que la *volonté étrangère* peut être soit générale soit particulière. En l'occurrence, la volonté du Parlement est à la fois *étrangère* et *particulière*, et par conséquent doublement viciée. Lorsque le peuple ne ratifie pas les lois que le Parlement *propose*, autrement dit lorsqu'il ne possède pas le pouvoir législatif dans son essence, la volonté du premier ne peut pas être reconnue comme sa volonté propre. Plus précisément, Rousseau écrit que « celui qui rédige les lois, n'a donc ou ne doit avoir aucun droit législatif, et le peuple même ne peut, quand il le voudrait, se dépouiller de ce droit incommunicable, parce que, selon le pacte fondamental il n'y a que la volonté générale qui oblige les particuliers, et qu'on ne peut jamais s'assurer qu'une *volonté particulière est conforme à la volonté générale* qu'après l'avoir soumise aux suffrages libres du peuple »²⁶¹. Bref, l'art de généraliser ne saurait être exercé par un être collectif quelconque, parce que celui-ci demeure « une partie du tout qui n'est point le tout »²⁶², mais par l'être collectif *par excellence*, c'est-à-dire par le peuple dans son entièreté. C'est dans ce contexte que l'art de généraliser s'épanouit de sorte que la volonté générale ne devienne pas une volonté particulière qui revendiquerait sa généralité dans une convention dont le *negotium* serait l'aliénation de la liberté des individus et par conséquent, l'aliénation de la souveraineté du peuple, en d'autres termes dans une convention *nulle*.

Section II

Représenter la volonté générale : une altération des principes rousseauistes

Rousseau exprime sa plus profonde fidélité au principe de l'inaliénabilité de la volonté générale pour mieux le trahir dans les Considérations sur le Gouvernement de la Pologne où il admet que « un des plus grands inconvénients des grands États, celui de tous qui y rend la liberté le plus difficile à conserver, est que la puissance législative ne peut s'y montrer elle-même, et ne peut agir que par *députation* »²⁶³. Envisageant ainsi pour la Pologne un système politique représentatif, le Genevois entend

²⁶¹ *Ibid.*, livre II, chapitre VII, *op.cit.*, p. 205. C'est nous qui soulignons.

²⁶² *Ibid.*, livre II, chapitre VI, p. 200.

²⁶³ Rousseau (J.-J.), *Considérations sur le gouvernement de la Pologne*, disponible à http://www.espace-rousseau.ch/f/textes/considerations_pologne.pdf, p. 29. Par ailleurs, le concept de représentation est déjà présent, sans être pour autant théorisé dans le Premier Discours où le citoyen de Genève se réfère au « consentement du peuple ou de ses représentants » en matière d'impôt, Rousseau (J.-J.), « Discours sur l'économie politique », in *Du Contrat social, op.cit.*, p. 92.

concilier la grande taille du pays avec les principes du *Contrat social*. Or, on ne saurait déduire, inversement, que la philosophie rousseauiste du *Contrat social* peut se mettre en accord avec le gouvernement représentatif. Il ne faut pas surestimer les textes que l'on appelle *politiques* de Rousseau, à savoir le Projet de Constitution pour la Corse et les Considérations sur le Gouvernement de la Pologne, en généralisant les principes envisagés là, puisque ces principes dérivent de l'application concrète des principes généraux du *Contrat social*. Distinguant le général du spécial on aboutit à récuser la thèse selon laquelle le système représentatif désigne un précepte rousseauiste. Ainsi, le caractère irréprésentable de la volonté générale ne va pas s'effacer tout au long de sa philosophie même s'il va être modéré lorsque celui-ci s'applique aux situations concrètes. C'est dans ce cadre que Sieyès ne demeure pas un « interprète conséquent » de Rousseau comme le voulait Guillaume Bacot²⁶⁴, mais le théoricien d'un concept bien différent qui va régner durant la première phase de la Révolution française, celui de la volonté commune représentative (§1), alors que le discours jacobin s'inscrit dans une tentative de démocratiser le système représentatif initialement établi afin de rapprocher les principes de leur maître (§2).

§1. La volonté commune représentative chez Sieyès

L'abolition de l'esclavage et la division du travail

Le système représentatif établi par la Constitution de 1791 reprend l'idée de représentation nationale, telle qu'elle est apparue durant la première phase de la Révolution avec le bouleversement de la souveraineté monarchique. Le système de gouvernement représentatif s'inscrit dans une tentative de donner une aspiration démocratique à la représentation du peuple par le roi dans l'Ancien Régime. Cette aspiration démocratique consiste dans l'élection des représentants²⁶⁵. C'est l'élection qui permet de donner aux députés le statut de représentants du *peuple*, contrairement au roi qui désigne l'autorité héréditaire. Il s'agit, en effet, de la *condition* de l'imputation de leurs volontés à la Nation. Rousseau, par ailleurs, reconnaît le fait que l'acte d'élection n'est pas sans importance, lorsque le seul instant où le peuple représenté est libre est celui de l'élection²⁶⁶. Cependant, une fois que le gouvernement représentatif est établi, « il est esclave, il n'est rien »²⁶⁷. C'est précisément parce que « la liberté consiste

²⁶⁴ Bacot (G.), *Carré de Malberg...*, *op.cit.*, p. 16.

²⁶⁵ Aspiration démocratique limitée, par ailleurs, à cause de l'accès restreint à la citoyenneté était et au système d'élection en deux degrés.

²⁶⁶ Rousseau (J.-J.), *Du Contrat social*, livre III, chapitre XV, *op.cit.*, p. 252.

²⁶⁷ *Idem*.

moins à faire sa volonté qu'à n'être pas soumis à celle d'autrui »²⁶⁸, de sorte que le citoyen doit conserver pour lui-même l'exercice de la souveraineté²⁶⁹. Ainsi, la garantie de la liberté individuelle présuppose que le peuple exerce la souveraineté à travers des assemblés à l'instar des cités antiques. Or, le modèle ancien d'organisation politique englobait l'esclavage de sorte que les hommes-non esclaves étaient « disponibles » pour s'occuper des affaires politiques. Rousseau en est conscient quand il dit : « Quoi ! La liberté ne se maintient qu'à l'appui de la servitude ? Peut-être. Les deux extrêmes se touchent », sans que cela n'aboutisse à faire revenir par la fenêtre l'esclavage²⁷⁰. Il s'agit d'une expression de pessimisme de la part du Genevois, puisqu'il ne voit pas « qu'il soit désormais possible au Souverain de conserver parmi nous l'exercice de ses droits si la Cité n'est très petite »²⁷¹. Sieyès ne partage pas le pessimisme du citoyen de Genève tout en considérant qu'entre les cités anciennes et les cités modernes il n'y pas de continuité²⁷².

La Nation moderne s'inscrit dans un renversement d'ordre sociologique qui consiste selon Benjamin Constant en deux faits : d'une part dans l'étendue du territoire et d'autre part dans l'abolition de l'esclavage. Cela conduit inévitablement au désintéressement des hommes à l'égard des affaires publiques, puisque celles-ci « n'offriraient que trouble et que fatigue aux nations modernes, ou chaque individu occupé de ses spéculations, de ses entreprises, des jouissances qu'il obtient ou qu'il espère, ne veut en être détourné que momentanément et le moins qu'il est possible »²⁷³. C'est sur cette base politico-sociologique que se fonde le discours de Sieyès le 7 septembre 1789²⁷⁴. En effet, il s'agit de trouver un système politique, une forme de gouvernement propre aux nécessités de la Nation moderne, conçue comme une « société commerçante »²⁷⁵. Puisque la pensée de l'abbé a été profondément influencée par Adam Smith²⁷⁶, il théorise le système de représentation en le basant sur la « division du travail ». Ainsi, étant admis que la société moderne est une société basée sur la

²⁶⁸ Rousseau (J.-J.), *Lettres écrites de la Montagne*, Lettre VIII, disponible à <https://www.rousseauonline.ch/pdf/rousseauonline-0028.pdf>, p. 99

²⁶⁹ Derathé (R.), *Jean-Jacques Rousseau et la science...*, *op.cit.*, p. 262.

²⁷⁰ Il précise qu'il n'entend « point par tout cela qu'il faille avoir des esclaves ni que le droit d'esclavage soit légitime, puisque j'ai prouvé le contraire », Rousseau (J.-J.), *Du Contrat social*, livre III, chapitre XV, *op.cit.*, p. 253.

²⁷¹ *Idem.*

²⁷² Pasquino (P.), *Sieyès et l'invention de la Constitution en France*, Odile Jacob, 1998, p. 37.

²⁷³ Constant (B.), *De la liberté chez les modernes*, Paris, Hachette, 1980, p. 249.

²⁷⁴ Concrètement, l'abbé dira : « Les peuples européens modernes ressemblent bien peu aux peuples anciens. Il ne s'agit parmi nous que de commerce, d'agriculture, de fabriques, etc. le désir des richesses semble ne faire de tous les États de l'Europe que de vastes ateliers ; on y songe bien plus à la consommation et à la production qu'au bonheur », Archives parlementaires, t. 8, p. 594.

²⁷⁵ Pasquino (P.), *op.cit.*, p. 36.

²⁷⁶ Suite à l'étude des manuscrits de l'abbé effectuée par Pasquale Pasquino, ce dernier conclut que Sieyès était familiarisé avec les idées des économistes de son époque, à savoir Adam Smith, François Quesnay et l'école physiocratique, *Ibid.*, p. 38.

consommation et la production, le bonheur des anciens se voit remplacé par la richesse des modernes²⁷⁷. La doctrine de la division du travail, que Rousseau considérait comme la source des maux de l'humanité dans le Second discours²⁷⁸, repose sur le fait que plus on spécialise nos travaux, plus on réussit à les accomplir²⁷⁹. C'est en généralisant le cadre de la doctrine de la division du travail aux affaires publiques que Sieyès voit dans la politique une *profession*. Ainsi, Sieyès justifie son plan politico-constitutionnel de gouvernement représentatif par un argument d'ordre *théorique*. Il ne s'agit pas d'adapter le mythe de la démocratie directe de la Cité antique aux États de grande taille. Bien au contraire, l'abbé théorise un système conforme au « bonheur » moderne, celui de la « richesse ».

En effet, c'est sur l'argument de l'extension de la citoyenneté que se fonde l'application de la théorie de la division du travail aux affaires politiques, puisque l'abolition de l'esclavage aboutit à ce que les hommes puissent devenir citoyens sans que ceux-ci ne participent personnellement, au sens rousseauiste du terme, à la formation de la loi, pour reprendre les termes de l'article 6 de la Déclaration de 1789. C'est dans ce sens, pour Rousseau, que les peuples modernes paient la liberté des esclaves de leur liberté²⁸⁰. En effet, la citoyenneté moderne repose sur le concept de *citoyen-travailleur*, à la différence de l'ancien concept de *citoyen-disponible* participant aux affaires publiques. La qualité du citoyen découle du fait que celui-ci « participe à un travail-créeur du bien-être commun »²⁸¹. Jouant l'argument de la division du travail, Sieyès voit dans la démocratie directe une régression de la société moderne, lorsque « l'homme s'occupe indifféremment de toutes les tâches en vue de satisfaire à l'intégralité de ses besoins »²⁸². Ainsi, la représentation s'impose non pour des raisons pragmatiques mais en tant que condition du progrès de la société moderne. Il s'agit de « détacher le métier du gouvernement [de la citoyenneté] et le laisser exercer par une classe d'hommes qui s'en occupent exclusivement »²⁸³. Ainsi,

²⁷⁷ *Idem*.

²⁷⁸ « Mais dès l'instant qu'un homme eut besoin du secours d'un autre ; dès qu'on s'aperçut qu'il était utile à un seul d'avoir des provisions pour deux, l'égalité disparut, la propriété s'introduisit, le travail devint nécessaire et les vastes forêts se changèrent en des campagnes riantes qu'il fallut arroser de la sueur des hommes, et dans lesquelles on vit bientôt l'esclavage et la misère germer et croître avec les moissons », Rousseau (J.-J.), *Discours sur l'inégalité...*, *op.cit.*, p. 49.

²⁷⁹ D'après Pasquale Pasquino, l'abbé écrit dans les Observations sur le rapport du Comité de constitution concernant la nouvelle organisation de la France : « Tu réussiras d'autant mieux dans tes occupations que tu sauras les borner. En portant toutes les facultés de ton esprit sur une partie seulement des travaux utiles, tu obtiendras un plus grand produit avec de moindres peines et de moindres frais. De là vient la séparation des travaux, effet et cause de l'accroissement des richesses et du perfectionnement de l'industrie humaine. Cette séparation est à l'avantage commun de tous les Membres de la Société », cité in Pasquino (P.), *op.cit.*, p. 39.

²⁸⁰ Rousseau (J.-J.), *Du Contrat social*, livre III, chapitre XV, *op.cit.*, p. 253.

²⁸¹ Pasquino (P.), *op.cit.*, p. 41. Pour une analyse sur la qualité du citoyen-actif et sa contribution à la communauté en tant que travailleur v. Scuccimarra (L.), *op.cit.*, p. 38 et s.

²⁸² Bastid (P.), *Sieyès...*, *op.cit.*, p. 353.

²⁸³ Sieyès (E.-J.), « Gouvernement par procuration », texte retranscrit par Pasquino (P.), *op.cit.*, p. 163.

Sieyès confie le métier de gouverner aux personnes qui détiennent les lumières publiques. On ne saurait conclure, toutefois, que le concept de représentation de Sieyès renvoie à un total détachement du citoyen des affaires publiques, lorsqu'il écrit : « on doit se demander si la possibilité de former la volonté commune qui sera la loi peut être confiée à d'autres qu'à des hommes *élus* à temps par le peuple, il saute aux yeux que non »²⁸⁴. La nouveauté de la pensée de l'abbé consiste dans le fait d'imputer la volonté des représentants à la Nation, qui est, d'ailleurs, le sujet politique souverain.

L'imputation de la volonté des représentants à la Nation

C'est sur le système juridique de Sieyès que repose l'idée de l'imputation de la volonté des représentants à la Nation qui est un « tout voulant et agissant ». En effet, Sieyès, dans un syllogisme semblable à celui de Rousseau, reconnaît que les citoyens, étant admis qu'ils sont soumis à l'autorité de la loi, doivent concourir à la faire²⁸⁵. Ce concours ne pouvant qu'être médiat, il revient à désigner le lien entre la volonté du Peuple et la volonté de l'Assemblée des représentants de la Nation. Comme le souligne Carré de Malberg, l'esprit de la Constitution de 1791 ne consistait pas à cantonner le pouvoir du gouvernement représentatif à une simple déclaration de la volonté antérieure du peuple, lorsque celui-ci tenait son pouvoir d'une « concession constitutionnelle »²⁸⁶. Certes, le fait électoral ne désigne qu'un simple acte de *nomination* des représentants. Toutefois, cela n'est pas sans importance pour le lien entre le peuple et ses représentants. En effet, il ne s'agit pas, pour Sieyès, de donner une totale liberté aux représentants de former la volonté de la Nation. Ainsi, la Nation désigne un *pouvoir commettant* qui donne sa *confiance* aux représentants à travers les élections. Il en résulte que l'élection désigne le *canal* par lequel les citoyens « participent à la formation de la volonté générale » alors que l'*autorité* des représentants découle de la Constitution. C'est dans ce sens que la Constitution de 1791 énonce dans son article 2 que « la Nation, de qui seule émanent tous les Pouvoirs, ne peut les exercer que par délégation ».

²⁸⁴ Sieyès (E.-J.), « Représentation et élections », 1791, texte retranscrit par Pasquino (P.), *op.cit.*, p. 173. C'est nous qui soulignons.

²⁸⁵ « Nous sommes donc forcés de ne voir, dans la plus grande partie des hommes, que des machines de travail. Cependant, vous ne pouvez pas refuser la qualité de citoyen, et les droits du civisme, à cette multitude sans instruction qu'un travail forcé absorbe en entier. Puisqu'ils doivent obéir à la loi tout comme vous, ils doivent aussi, tout comme vous, concourir à la faire », Archives parlementaires, t. 8, p. 594.

²⁸⁶ Dans ce sens, Carré de Malberg écrit que la représentation ne repose pas sur un fait électoral, puisque les élections désignent une question de nomination des représentant et non une question de représentation tout court, Carré de Malberg (R.), *Contribution...*, *op.cit.*, t. II, p. 277.

La question de la *délégation* du pouvoir de gouverner s'inscrit dans le cadre d'une « relation intersubjective entre deux entités distinctes et non miscibles »²⁸⁷, à savoir la Nation et l'Assemblée des représentants. Loin d'une identification subjective entre les deux, le concept de délégation fait l'objet d'une *institutionnalisation* et d'une *neutralisation* du pouvoir de gouverner²⁸⁸. Ainsi, les représentants n'exercent pas un droit qui leur est propre, mais ils sont des « délégués nationaux dépositaires d'une fonction constitutionnelle »²⁸⁹ de sorte que leur pouvoir est limité par la Constitution. Il s'agit, en effet, de donner à la notion métaphysique de la Nation une dimension positive-normative, en d'autres termes il s'agit de lui « donner » artificiellement sa volonté dans un système juridique. Suite à la prohibition des mandats impératifs par le décret du 22 décembre 1789²⁹⁰, la délégation du pouvoir de la Nation de s'autogouverner, dans les limites de la Constitution, qui se conçoit, par ailleurs, selon Olivier Beaud²⁹¹, comme la juridicisation du *trust* lockien, donne naissance à l'idée selon laquelle l'autorité gouvernante n'incarne pas la volonté de la Nation mais produit une volonté qui va être *imputée* à la Nation. Ainsi, les gouvernants ne détiennent le pouvoir qu'en raison d'un *acte de confiance*. Pour reprendre les termes de Sieyès, l'autorité des représentants repose sur une « procuration » de sorte que les représentants exercent une *fonction*. C'est précisément ce caractère de *fonction* que Sieyès confère à l'autorité représentative qui lui permet de nier l'appropriation du pouvoir par les représentants. Ainsi, le Professeur Olivier Beaud estime que Sieyès, conscient des prémisses de Rousseau, concilie à travers la notion du *trust* et à travers l'institutionnalisation du pouvoir la thèse de l'inaliénabilité de la souveraineté et la représentation du peuple²⁹².

L'idée que les représentants exercent une fonction se trouve par ailleurs dans le *Contrat social*. Quoique le Genevois rejette la représentation quant à l'exercice du pouvoir législatif, il l'admet quant à l'exercice du pouvoir exécutif²⁹³. Ainsi, le Gouvernement, au sens rousseauiste du terme, ne s'instaure pas par le *Contrat social*, car cela renverrait à un pacte de sujétion, ce qui a été refusé tout au début de

²⁸⁷ Lecoq-Pujade (B.), *op.cit.*, p. 415.

²⁸⁸ *Idem.*

²⁸⁹ *Idem.*

²⁹⁰ Décret du 22 décembre 1789, art. 34 : « L'acte d'élection sera le seul titre des fonctions des représentants de la nation ; la liberté de leurs suffrages ne pouvant être gênée par aucun mandat particulier, les assemblées primaires et celles des électeurs adresseront directement au Corps Législatif les pétitions et instructions qu'elles voudront lui faire parvenir ».

²⁹¹ Beaud (O.), *La puissance...*, *op.cit.*, p. 231.

²⁹² *Idem.* Plus précisément l'auteur écrit : « La doctrine de Sieyès prend donc au sérieux l'objection rousseauiste selon laquelle la volonté ne peut être déléguée ; elle tente de maintenir le lien entre souveraineté et volonté. Grâce à la notion de *trust* appliquée à la fonction remplie par la notion de pouvoir constituant, la nation conserverait sa souveraineté mais sa volonté souveraine se manifesterait uniquement par les élections ».

²⁹³ « Il est clair que dans la puissance Législative le Peuple ne peut être représenté ; mais il peut et il doit l'être dans la puissance exécutive, qui n'est que force appliquée à la loi », Rousseau (J.-J.), *Du Contrat social*, livre III, chapitre XV, *op.cit.*, p. 252.

la démonstration de Rousseau, mais il résulte d'un acte de « commission ». Les Magistrats, c'est-à-dire les membres du Gouvernement rousseauiste, n'exercent qu'un « emploi » au nom du souverain « dont il les a faits dépositaires »²⁹⁴. On pourrait donc supposer que la doctrine de délégation qui a dominé tout au long de la première phase de la Révolution française tire son inspiration de statut de « commission » des Magistrats rousseauistes. Dans ce sens, Sieyès insiste sur le fait que « la nation ne contracte point avec ses mandataires, elle commet l'exercice de ses pouvoirs »²⁹⁵. D'où résulte le concept de la *volonté commune représentative*, comme un concept bien distinct de celui de la volonté générale rousseauiste. Les Jacobins mettent en avant un tout autre discours sur la représentation afin de pouvoir concilier, sans succès pour autant, les principes rousseauistes et le gouvernement représentatif.

§2. Démocratiser la représentation : le discours jacobin

L'incarnation de la volonté générale

Contrairement à la doctrine de la délégation de l'autorité représentative, le discours jacobin entend inscrire la représentation dans l'union organique entre le représentant et le peuple-représenté. La théorie de la délégation étant considérée comme responsable de l'aliénation de l'autorité du souverain, il fallait renforcer le lien unissant les deux entités juridiques, à savoir l'Assemblée représentative et le Peuple. Conscients des prémisses de Rousseau tout en revendiquant être ses disciples, les Jacobins inscrivaient, dans un premier temps, leur discours dans une certaine réserve envers le système représentatif pour en venir dans un deuxième temps à une « exaltation »²⁹⁶ du gouvernement représentatif²⁹⁷. En effet, durant la première phase de la Révolution, l'autorité représentative comme celle-ci a été désignée par Sieyès reflétait le débat entre la souveraineté nationale et la souveraineté royale de manière à faire adhérer les Jacobins à la solution de la représentation nationale en tant que *moindre mal*. Dans la deuxième phase de la Révolution, à savoir durant le moment de la Convention, les Jacobins, admettant la représentation pour des raisons pratiques (l'étendue du territoire et le grand nombre de la population), proposent de relativiser l'autorité des représentants non pas en faisant de celle-ci une fonction constitutionnelle à l'instar des premiers révolutionnaires, mais en faisant reposer leur système sur l'*inaliénabilité* de la souveraineté, telle que conçue par Rousseau.

²⁹⁴ *Ibid.*, livre III, chapitre I, p. 218.

²⁹⁵ Sieyès (E.-J.), *Qu'est-ce... , op.cit.*, p. 47 note 2.

²⁹⁶ Lecoq-Pujade (B.), *op.cit.*, p. 370.

²⁹⁷ Ainsi, Lucien Jaume constate que du « jacobinisme d'opposition » au « jacobinisme de gouvernement » il y a une exaltation de l'autorité de la représentation nationale, Jaume (L.), *Le discours jacobin et la démocratie*, Fayard, coll. « Nouvelles études historiques », 1989, pp. 17-18.

Ainsi, Marcel Gauchet écrit que « c'est qu'à la différence de la représentation selon les Anglais d'après laquelle Rousseau en jugeait, estiment-ils, la représentation telle qu'ils l'aménagent respecte l'expression unitaire et globale du corps politique qu'il avait en vue »²⁹⁸. Loin de préconiser les mêmes moyens que Rousseau dans son écrit sur la Pologne, à savoir les mandats impératifs et la révocabilité des élus²⁹⁹, les Jacobins renforcent le discours dit démocratique en faisant « appel au peuple ».

Le discours de l'« appel au peuple » intervient en deux moments dans le système représentatif jacobin, tel qu'il a été désigné dans la Constitution de 1793. En d'autres termes, la volonté générale jacobine « est à la fois ascendant[e] et descendant[e] », lorsque elle part du « peuple électeur » pour revenir au « peuple législateur »³⁰⁰. Il s'agit donc, d'abord, de donner au peuple un véritable pouvoir d'influence sur le gouvernement à travers une participation *égale* à la formation de la loi. Le scrutin censitaire et à double degré de la première phase de la Révolution n'accomplissait pas aux yeux des Jacobins l'impératif de l'inaliénabilité de la souveraineté du peuple. Ainsi, ils relient l'extension de la citoyenneté à tout homme né et domicilié en France à l'« égal droit de concourir à la formation de la loi et à la nomination de ses mandataires ou de ses agents »³⁰¹. Étant donné que les représentants sont censés exprimer la voix de la Nation, aucune voix de ses composantes ne saurait être exclue sans que le corps représentatif devienne un corps aristocratique, ce qui renverrait à une volonté *particulière* qui suivrait l'intérêt d'une *partie du Tout* et non du *Tout*. C'est en faisant de l'élection un élément *substantiel* de l'expression de la volonté générale que le discours jacobin entend démocratiser le système représentatif de 1791.

L'instrument à travers lequel la volonté générale exprimée par les représentants s'impute à la Nation est la *sanction populaire* de la loi. Renversant la logique de la censure du projet girondin³⁰², la sanction du peuple montagnarde entend démocratiser la représentation en faisant de la ratification formelle de la loi par le peuple un *élément substantiel* de celle-ci. Pour dire les choses plus clairement, la sanction demeure un « acte d'authentification de la loi »³⁰³, au sens où le peuple lui-même, sans l'intervention du roi à travers le veto royal, reconnaît que sa volonté est bel et bien celle exprimée par

²⁹⁸ Gauchet (M.), *La révolution des pouvoirs. La souveraineté, le peuple et la représentation 1789-1799*, Paris Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1995, p. 61.

²⁹⁹ « Le second moyen est d'assujettir les représentants à suivre exactement leurs instructions, & à rendre un compte sévère à leurs constituantes de leur conduite à la Diète », Rousseau (J.-J.), *Considérations sur le gouvernement de la Pologne*, *op.cit.*, p. 29.

³⁰⁰ Lecoq-Pujade (B.), *op.cit.*, p. 386.

³⁰¹ Art. 29 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1793.

³⁰² La censure du projet de Constitution girondine entendait relativiser l'autorité de l'Assemblée nationale en donnant au peuple le droit de censurer *a posteriori* une loi votée par elle, Titre VIII du projet de Constitution girondine.

³⁰³ Lecoq-Pujade (B.), *op.cit.*, p. 391.

l'Assemblée des représentants. En effet, le corps législatif ne dispose que d'un droit de *proposition* de la loi qui n'entre en vigueur qu'après la ratification par le peuple. On retrouve ici le précepte rousseauiste selon lequel « toute loi que le peuple n'a pas ratifiée est nulle »³⁰⁴. Or, la ratification *tacite*, telle que décrite dans la Constitution montagnarde met en cause la mise en œuvre effective d'un tel effort de démocratisation de la représentation. En effet, pour que la loi soit sanctionnée, il faut qu'au moins dix assemblées primaires dans quarante jours après l'envoi de la loi proposée, la réclame. Suite à cette réclamation, le Corps législatif convoque les Assemblées primaires. À défaut de réclamation le projet est accepté et devient une loi³⁰⁵. Étant admis que la réclamation *a posteriori* proposée par Héroult de Séchelles³⁰⁶, en tant que complément de la réclamation *a priori*, a été refusée, le mécanisme de la sanction populaire prend le sens d'une acceptation irréfutable, même dans son expression tacite. Il s'agit, pour reprendre les termes de Lucien Jaume, de dire que la sanction populaire désigne une « fonction décorative »³⁰⁷. À la sanction populaire s'ajoutent d'autres garanties dont les Jacobins entendaient entourer le principe représentatif, à savoir la publicité des séances du Corps législatif³⁰⁸ et la durée limitée à un an de la législature³⁰⁹. Dans ce cadre de stricte soumission des représentants au contrôle par le peuple, Guillaume Bacot, conclut que « la représentation de la volonté générale n'est, dans la Constitution de 1793, qu'une présomption susceptible de la preuve contraire ; loin d'être souverains, les représentants sont censés respecter la volonté du peuple et ils doivent lui rester soumis »³¹⁰.

L'exacerbation du volontarisme dans le système constitutionnel jacobin aboutit à ce que celui-ci s'éloigne des préceptes rousseauistes. Inscrivant la politique dans la *vertu* qui est censée selon Rousseau conduire l'homme vers l'intérêt général³¹¹, le discours jacobin inscrit la relation entre le Peuple et ses représentants dans la *confusion*³¹². Ainsi, les Jacobins déduisent de la vertu qui est naturelle au peuple, selon les préceptes de Montesquieu, la justice des lois dont l'auteur est le Peuple de sorte

³⁰⁴ Rousseau (J.-J.), *Du Contrat social*, livre III, chapitre XV, *op.cit.*, p. 252.

³⁰⁵ Art. 56- 60 de la Constitution de 1793.

³⁰⁶ Projet de Constitution française, art. 6, chap. XI « Si le même nombre de réclamations parvient au Corps législatif après l'adoption définitive de la loi, les assemblées primaires sont pareillement convoquées, mais la loi est provisoirement exécutée » (AP, LXVI, 262), cité in Lecoq-Pujade (B.), *op.cit.*, p. 397.

³⁰⁷ Jaume (L.), *Le discours jacobin...*, *op.cit.*, p. 329.

³⁰⁸ Art. 45 de la Constitution de 1793 : « Les séances de l'Assemblée nationale sont publiques ».

³⁰⁹ Art. 32 de la Constitution de 1793 : « Le peuple français s'assemble tous les ans, le 1^{er} mai, pour les élections ».

³¹⁰ Bacot (G.), *Carré de Malberg...*, *op.cit.*, p. 37.

³¹¹ « Voulez-vous que la volonté générale soit accomplie ? faites que toutes les volontés particulières s'y rapportent ; et comme la vertu n'est que cette conformité de la volonté particulière à la générale, pour dire la même chose en un mot, faites régner la vertu », Rousseau (J.-J.), « Discours sur l'économie politique », *op.cit.*, p. 74.

³¹² Lecoq-Pujade (B.), *op.cit.*, p. 388.

que les représentants ne font qu'*exprimer*, ou pour mieux dire *déclarer* son vœu. Ainsi, la volonté immédiate du peuple se voit transposée à la loi à travers les représentants sans aucun mécanisme de *médiation*. Il s'agit de supposer que la volonté *immédiate* du peuple n'a pas vocation à errer. Or, le système politique rousseauiste s'inscrit dans la médiation du peuple avec soi-même. Une telle dialectique n'a pas été établie par la Constitution montagnarde, malgré les références au citoyen de Genève lors des débats. Afin de renforcer la légitimité de la Convention, les Jacobins font reposer leur discours sur la notion de Législateur rousseauiste.

L'identification de la Convention au Législateur rousseauiste

Le gouvernement révolutionnaire jacobin entend résoudre l'aporie que Rousseau identifie dans le *Contrat social* qui consiste à ce « que les hommes fussent avant les lois ce qu'ils doivent devenir par elles »³¹³. C'est sur la dialectique de la *fondation*³¹⁴ de la République que repose la dictature souveraine du comité de salut public qui, comme le souligne Benjamin Lecoq-Pujade, « jette un voile religieux sur la volonté générale qui ne saurait s'exprimer tant que le peuple n'a pas été débarrassé des *parasites* qui le corrompent »³¹⁵. Il s'agit, pour parler en termes rousseauistes, d'« instituer le peuple », qui tout en étant un peuple *constitué* doit trouver sa nature propre d'avant la corruption monarchique³¹⁶. Ainsi, les Jacobins mettent en avant la liberté comme un axiome qui justifie l'action révolutionnaire du gouvernement. C'est en ayant recours au droit naturel qui figure une finalité transcendante, selon François Saint-Bonnet³¹⁷, que le discours jacobin entend justifier l'établissement de l'état d'exception « jusqu'à la paix »³¹⁸. Barère le dit clairement dans une séance de la Convention le 18 mars 1793 : « Votre état est tel, que si la Convention ne prend pas elle-même le mouvement révolutionnaire, la liberté est prête à rétrograder ; elle ne doit plus délibérer, elle doit agir, elle doit combattre »³¹⁹. La Convention s'identifie alors à la Révolution elle-même tout en incarnant le peuple et sa voix dans un

³¹³ Rousseau (J.-J.), *Du Contrat social*, livre II, chapitre VII, *op.cit.*, p. 205.

³¹⁴ Dans ce sens, Robespierre dira le 25 décembre 1793 : « le but du gouvernement constitutionnel est de conserver la République, celui du gouvernement révolutionnaire est de la fonder » Maximilien de Robespierre, « Rapport sur les principes du gouvernement révolutionnaire », Archives parlementaires, t. 82, p. 300, cité in Lecoq-Pujade (B.), *op.cit.*, p. 712.

³¹⁵ Lecoq-Pujade (B.), *op.cit.*, p. 716. C'est nous qui soulignons.

³¹⁶ Jaume (L.), « Les équivoques de la souveraineté sous la Révolution française » in G.M. Cazzaniga et Y. C. Zarka (dir.), *Penser la souveraineté à l'époque moderne et contemporaine*, Actes de colloques de Pise (1^{er}-3 juin 2000) et Paris (2-4 novembre), Paris, Librairie Philosophique J.Vrin, Pise, Edizione E.T.S., 2001, t.1, p. 343.

³¹⁷ Saint-Bonnet (F.), *L'état d'exception*, Paris, PUF, coll. « Léviathan », 2001, p. 253.

³¹⁸ « Dans les circonstances où se trouve la république, la Constitution ne peut être établie ; on l'immolerait par elle-même » Louis-Antoine de Saint-Just, « Rapport sur la nécessité de déclarer le gouvernement révolutionnaire jusqu'à la paix » in Œuvres Complètes, t. II p. 84, Archives parlementaires, t. 76, p. 313, et s., cité in Lecoq-Pujade (B.), *op.cit.*, p. 710.

³¹⁹ Archives parlementaires, t. 60, p. 291, cité in Lecoq-Pujade (B.), *op.cit.*, p. 706.

cadre où l'autorité qu'elle investit demeure a-constitutionnelle³²⁰. Ainsi, le droit naturel prime sur la légalité positive de la Constitution dont la suspension cède la place à une dialectique jusnaturaliste fondée sur le salut du peuple³²¹.

En effet, la Convention nationale apparaît de la même manière que le Législateur rousseauiste, comme un *Deus ex machina*, un « Démiurge de la République »³²². Son arme étant la vertu civique, elle finit par être confondue avec le peuple. C'est dans ce sens que Julien Boudon écrit que « le peuple, qui manque de lumières, réclame l'aide de la représentation : sa régénération se confond avec son institution »³²³. Étant admis donc que le peuple manque de lumières, le principe selon lequel l'élection constitue un élément substantiel de l'expression de la volonté générale s'efface. Dès lors, « la représentation est déconnectée du peuple concret »³²⁴ de sorte que seuls les représentants puissent guider une multitude aveugle à la liberté et à la sauvegarde de son existence. Or, le concept rousseauiste du Législateur est bel et bien différent de celui adopté par les révolutionnaires. Le Législateur rousseauiste n'est ni Magistrat ni Souverain³²⁵, il est un homme extraordinaire dont l'intelligence renvoie à Dieu. C'est pour cette raison que Rousseau dissocie le peuple du Législateur, qui ne saurait ni représenter le premier ni, *a fortiori*, s'identifier avec lui. Lorsque Robespierre se réfère au chapitre concernant le Législateur rousseauiste, il entend adapter ce concept, tout à fait essentiel pour la philosophie rousseauiste mais vide, à la réalité révolutionnaire. Ainsi, il remplace l'intelligence divine par des « philosophes également intrépides et éclairés »³²⁶. Inscrivant dans l'immanence la sagesse du Législateur et s'identifiant avec celui-ci, les conventionnels s'écartent, en effet, du concept rousseauiste lorsque le Législateur rousseauiste n'est pas un représentant du peuple.

Il en résulte que le caractère représentatif du gouvernement a totalement altéré la pensée du citoyen de Genève, de sorte que l'on peut nier toute véritable influence de celui-ci sur l'œuvre révolutionnaire. En effet, le *Contrat social* ne sert pas de modèle, mais il s'agit d'une source d'inspiration

³²⁰ Lecoq-Pujade (B.), *op.cit.*, p. 711.

³²¹ Le recours au précepte « *salus populi suprema lex esto* » renvoie au chapitre consacré à la dictature chez Rousseau, dans lequel le Genevois affirme que « l'inflexibilité des lois, qui les empêche de se plier aux événements, peut en certains cas les rendre pernicieuses et causer par elles la perte de l'État dans sa crise [...] Mais il n'y a que les plus grands dangers qui puissent balancer celui d'altérer l'ordre public, et l'on ne doit jamais arrêter le pouvoir sacré des lois que quand il s'agit du salut de la patrie », Rousseau (J.-J.), *Du Contrat social*, livre IV, chapitre VI, *op.cit.*, pp. 277-278.

³²² Lecoq-Pujade (B.), *op.cit.*, p. 732.

³²³ Boudon (J.), *Les jacobins...*, *op.cit.*, p. 297.

³²⁴ Lecoq-Pujade (B.), *op.cit.*, p. 734.

³²⁵ Rousseau (J.-J.), *Du Contrat social*, livre II, chapitre VII, *op.cit.*, p. 204.

³²⁶ No 1, 1^{re} série, des Lettres à ses Commettants, vers le 19 octobre 1792 (O.C.R., t. V, p. 19), cité in Boudon (J.), *Les jacobins...*, *op.cit.*, p. 123.

tant pour les hommes de 89 que pour les hommes de 92. Quoique les révolutionnaires aient tenté inscrire leur discours dans les œuvres du philosophe suisse, le résultat fût soit un éloignement, à l'instar de Sieyès, soit une altération, à l'instar des Jacobins, qui a conduit au despotisme de la Terreur. Cela est dû au fait que dans le système politique de Rousseau la rectitude de la volonté générale résulte de l'ensemble des *conditions* que celui-ci pose de la même manière que le son d'une guitare résulte de l'ensemble des cordes. Si une corde rompt, le son que l'on entend est *terrible*. Il en va de même pour la rectitude de la volonté générale ; si une condition du système rousseauiste ne s'accomplit pas, le résultat ne peut être autre que la *Terreur*.

SECONDE PARTIE

LA RECTITUDE DE LA VOLONTÉ GÉNÉRALE DANS SON OBJET

Le mystère de la généralisation de la volonté se trouve dans l'*objet* sur lequel elle statue. Ainsi, Rousseau affirme que « ce qui généralise la volonté est moins le nombre des voix, que l'intérêt commun qui les unit »³²⁷. Quelle preuve indéniable du refus de la dictature majoritaire ! La République de Rousseau, loin d'une démocratie directe simpliste comme celle-ci est souvent présentée, met en avant la problématique de la *généralisation de l'intérêt*. De ce fait, la garantie de l'*équilibre* entre la *libre volonté* et le *rationalisme* dans la Cité rousseauiste résulte de l'intérêt commun qui met en avant un *processus* de rationalisation de la volonté afin que celle-ci ne devienne pas arbitraire. Ce *processus* de généralisation-rationalisation tire sa source de la théorie de l'égalité (**chapitre I**) au sein de la Cité rousseauiste qui, malgré les tentatives des Jacobins, n'a pas été appliquée durant la Révolution française. Si l'objet de la volonté générale doit être général, dans une logique inverse, celui-ci ne doit pas être particulier. La dialectique du *Tout au Tout* qui désigne ce procédé de justice de la Cité rousseauiste se rompt puisque des jugements particuliers gangrènent la relation indivisible du Peuple avec soi-même. Ainsi, il en résulte que la garantie de la généralité de l'objet aboutit à une théorie de la séparation des pouvoirs (**chapitre II**).

³²⁷ Rousseau (J.-J.), *Du Contrat social*, livre II, chapitre IV, *op.cit.*, p. 196.

Chapitre I

Une théorie de l'égalité : condition *sine qua non* de la rectitude

La théorie de l'égalité dans la Cité rousseauiste demeure un instrument de *rationalisation* de la volonté du citoyen dont le concours à la formation de la loi est essentiel pour garantir la relation dialectique du *Tout* au *Tout*. Ainsi, la loi rousseauiste à travers laquelle « tout le monde statue sur tout le monde » devient un instrument de *justice*. Il nous revient alors d'examiner, dans un premier temps, la relation entre l'égalité et la liberté qui demeure la *condition* de la *rectitude* de la volonté générale dans le sens où la première garantit la deuxième (**section I**), tout en prévenant l'absolutisme de la volonté générale, pour reprendre les termes de Jean-Jacques Chevallier³²⁸. Dans un deuxième temps, nous examinerons l'empreinte de la conception rousseauiste d'égalité dans le droit public de la Révolution française (**section II**).

Section I

L'égalité, garantie de la liberté de la Cité rousseauiste

La dialectique liberté-égalité est au cœur du discours philosophique de Rousseau, au sens où la première ne peut pas être garantie sans la deuxième. Cette relation d'interdépendance se reflète dans la loi rousseauiste dont la double universalité désigne une voie procédurale de la justice (§1). Or, la généralisation de la volonté, en tant qu'une généralisation *voulue* par l'individu lui-même et non par un individu souverain extérieur dont la volonté s'imposerait à ses sujets, présuppose un certain degré d'*identification* de l'individu avec son semblable. Il faut amener l'individu à son propre intérêt afin que cet intérêt commun désigne l'*intégrale* de la volonté générale. L'égalité demeure donc la clé de voûte de l'*accord* entre la liberté et l'intérêt commun. Cela nous amène à ouvrir le débat de l'égalisation des conditions (§2).

§1. L'égalité de droit par la loi rousseauiste : une voie procédurale de la justice

Le dualisme rousseauiste comme un processus de multiplication

La loi rousseauiste prend un sens bien précis ; elle est l'acte par lequel *tout* le monde statue sur *tout* le monde. En effet, l'autorité législative et la matière de la loi ne sont qu'une seule et même chose³²⁹. Rousseau ne les sépare que pour les confondre afin que le rapport du peuple avec lui-même en tant

³²⁸ Chevallier (J.-J.), « Jean-Jacques Rousseau ou l'absolutisme de la volonté générale », *op.cit.*, pp. 5-30.

³²⁹ Derathé (R.), *Jean-Jacques Rousseau et la science...*, *op.cit.*, p. 296.

que *Souverain* et *Sujet* se reflète dans la loi, l'acte qui va donner naissance à la *justice*. Ce mécanisme de *dédoublement* sert de base à la *rationalisation de la volonté* du citoyen rousseauiste. En effet, le Genevois écrit que « la raison seule ne vous rendra pas la raison [...] Il faut pour vous rendre à vous-mêmes que vous sortiez d'au-dedans de vous »³³⁰. Cette *de-subjectivisation* du sujet politique, en d'autres termes ce désintéressement à l'égard des intérêts privés, se produit dans la Cité rousseauiste par la procédure législative. L'homme civil doit sortir de lui-même pour que son point de vue soit déplacé vers un objet abstrait et général qui se trouve lié par ailleurs à son intérêt propre. Autrement dit, l'homme du *Contrat social* vit *l'expérience de son semblable*, parce qu'en statuant sur soi-même comme s'il était un Autre, il généralise son point de vue, et par conséquent sa volonté. Comme le souligne par ailleurs Blaise Bachofen « la médiation par le jugement *d'autrui* donne au sujet le moyen de se donner une volonté moins intéressée, non pas au sens où son intérêt ne serait pas pris en compte, mais au sens où, le jugement se faisant en considérant « sous un autre point de vue les objets qu'il a intérêt à bien connaître », le jugement sera moins aveuglé que s'il était formulé par le sujet lui-même »³³¹.

C'est plus précisément un travail de *multiplication* de son être, comme le dira Rousseau dans le Manuscrit de Genève. En effet, Rousseau refuse ici l'idée³³² selon laquelle la volonté générale serait présente, immédiatement, en chaque individu comme propriété de l'espèce. C'est pourquoi, selon Bruno Bernardi, il écrit :

« Que la volonté générale soit 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, nul n'en disconvient : Mais où est l'homme qui puisse ainsi se séparer de lui-même et si le soin de sa propre conservation est le premier précepte de la nature, peut-on le forcer de regarder ainsi l'espèce en général pour s'imposer, à lui, des devoirs dont il ne voit la liaison avec sa constitution particulière ? »³³³

Le concept de multiplication chez Rousseau montre que l'homme doit, certes, se séparer de lui-même, mais cette séparation implique qu'il se considère *soi-même* comme un *Autre*. Ainsi, contrairement à la conception de Diderot du rapport du général au particulier comme *division* et *séparation*, Rousseau met en avant un processus de multiplication étendue comme *extension*, au sens où l'individu doit apprendre à voir dans l'intérêt commun son propre intérêt³³⁴. Par ailleurs, seule la conservation de soi mobilise

³³⁰ Rousseau (J.-J.), *La nouvelle Héloïse*, IIIe Partie, Lettre XXIII, O.C., II, p. 394, cité in Bachofen (B.), *op.cit.*, p. 185.

³³¹ Bachofen (B.), *op.cit.*, p. 186.

³³² Il s'agit de la volonté générale, telle que conçue par Diderot, Bernardi (B.), *op.cit.*, p. 481.

³³³ Rousseau (J.-J.), « Du Contrat social (1^{er} version) », in *Du Contrat social*, *op.cit.*, p. 108.

³³⁴ Bernardi (B.), *op.cit.*, p. 484.

la volonté de l'individu. Il serait donc absurde de lui demander de voir le Bien Commun du genre humain. Rousseau inscrit, ainsi, le Bien Commun dans l'immanence³³⁵ tout en le faisant passer à travers la médiation de la loi, qui reflète ce processus de multiplication. En d'autres termes, le concept de volonté générale permet à l'homme « d'accéder à la considération d'un autre objet que lui-même »³³⁶.

Ce mécanisme de multiplication ne saurait être opérationnel sans la clause unique du *Contrat social*, à savoir « l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté »³³⁷. Il en résulte de cette clause d'aliénation totale que si « chacun se donne tout entier, la condition est égale pour tous, et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres »³³⁸. En effet, pour que la volonté particulière se généralise et qu'elle vise l'intérêt commun, en tant que son intérêt propre, elle doit être *également engagée* dans les décisions législatives. Cet égal engagement conduit à ce que les volontés particulières *s'éclairent* à travers un objet général, et par conséquent commun à tous pour que chacun soit concerné, ce qui va lui fournir *l'expérience de soi-même comme un Autre*. C'est dans ce contexte-là que Rousseau écrit : « pourquoi la volonté générale est-elle toujours droite, et pourquoi tous veulent-ils constamment le bonheur de chacun d'eux, si ce n'est parce qu'il n'y a personne qui ne s'approprie ce mot chacun, et qui ne songe à lui-même en votant pour tous ? »³³⁹ La généralisation de l'objet produit donc inévitablement la généralisation de la volonté. L'aliénation totale est au cœur du processus de cette généralisation, parce qu'elle permet à *chacun* de reconnaître à l'intérêt commun son intérêt bien entendu. Il s'agit, pour reprendre la phrase de Blaise Bachofen, d'une *aliénation libératrice*³⁴⁰, puisque c'est la seule condition qui permet de supprimer l'aveuglement des passions sociales et faire régner l'amour de soi qui est, d'ailleurs, le moteur de la volonté générale. Bref, l'aliénation totale vise à instaurer l'égalité des associés. Dans ce sens, l'égalité est un élément fixe et absolu alors que la liberté est un élément mouvant et relatif dans son contenu³⁴¹. Il s'agit donc de

³³⁵ Contra, Barth (H.), « Volonté générale et volonté particulière chez J.-J. Rousseau », in *Rousseau et la philosophie politique...*, *op.cit.*, p. 41 où l'auteur écrit que « la volonté générale apparaît brusquement, comme une divinité, telle Pallas Athéné surgissant de la tête de Zeus. La voilà présente tout à coup, de manière surprenante ; sans ne recourir à personne, elle prend le commandement qui lui revient comme à un être échappant à tout empire humain et s'élevant au-dessus de tout pouvoir qui prétendrait disposer d'elle dans le monde. Les interprètes qui en viendraient à méconnaître le fondement métaphysique et théologique de la volonté générale, commettraient une erreur impardonnable [...] Sans qu'on la réfère au principe divin du monde créé la volonté générale ne se comprend pas ».

³³⁶ Rousseau (J.-J.), *op.cit.*, p. 468.

³³⁷ Rousseau (J.-J.), *Du Contrat social*, livre I, chapitre VI, *op.cit.*, p. 182.

³³⁸ *Idem*.

³³⁹ *Ibid.*, livre II, chapitre IV, *op.cit.*, p. 195.

³⁴⁰ Bachofen (B.), *op.cit.*, p. 180.

³⁴¹ Dehaussy (J.), « La dialectique de la souveraine liberté », in *Études sur le « Contrat social »...*, *op.cit.*, p. 132.

faire de l'égalité la *condition* même de la liberté, en la faisant « passer par la médiation du point de vue d'autrui »³⁴².

L'égalité devant la loi, une approche substantielle

De ce processus autoréférentiel du peuple à soi-même, il en découle le principe juridique de l'égalité devant la loi. En effet, l'objet de la loi doit être général en tant qu'il vise l'intérêt commun du même coup que le contenu de la loi doit être une règle impersonnelle et générale pour qu'elle puisse s'appliquer à tous³⁴³. C'est dans ce sens que Rousseau écrit « qu'elle perd sa rectitude naturelle lorsqu'elle tend à quelque objet individuel et déterminé, parce qu'alors jugeant de ce qui nous est étranger, nous n'avons aucun vrai principe d'équité qui nous guide »³⁴⁴. Ces deux aspects de la généralité de la loi se complètent afin de pouvoir déduire le principe de l'égalité devant la loi, ce qui loin d'être un principe purement *formel* se conçoit comme un principe *substantiel* dans la philosophie rousseauiste. Lorsque l'auteur de la loi peut s'identifier *potentiellement* avec le destinataire de la loi, le jugement du premier, guidé par la conservation de soi, rend la loi *juste*. C'est pourquoi la volonté générale est la règle du juste et de l'injuste. Nous adhérons alors à l'interprétation de Bruno Bernardi selon laquelle il serait faux de voir dans la phrase « la loi est antérieure à la justice et non la justice à la loi »³⁴⁵ un positivisme juridique radical, car selon la philosophie rousseauiste « ce n'est que *sous* la loi que peut s'éveiller en nous le sentiment de la justice »³⁴⁶. Il en résulte que le concept politico-philosophique de l'intérêt commun se traduit en termes juridiques en généralité de la loi pour que le concept juridique de la loi soit opérationnel.

Or, quel degré d'identification entre l'auteur de la loi et le destinataire de celle-ci supposons-nous ? Certes, la loi ne devrait pas être effectivement appliquée à tous. Il suffit d'une identification *potentielle* pour que son objet soit général. Or, comme la relation entre *vouloir* et *être obligé* est très étroite dans la pensée rousseauiste, puisque la loi est une *contrainte voulue*, la question d'une généralisation effective se pose. C'est dans ce sens que Rousseau écrit que « dans cette institution chacun se soumet nécessairement aux conditions qu'il impose aux autres ; accord admirable de l'intérêt et de la justice, qui donne aux délibérations communes un caractère d'équité qu'on voit évanouir dans la discussion

³⁴² Bachofen (B.), *op.cit.*, p. 186.

³⁴³ « La loi considère les sujets en corps et les actions comme abstraites, jamais un homme comme individu ni une action particulière », Rousseau (J.-J.), *Du Contrat social*, livre II, chapitre VI, *op.cit.*, p. 201.

³⁴⁴ *Ibid.*, livre II, chapitre IV, p. 195.

³⁴⁵ Rousseau (J.-J.), « Du Contrat social (1^{er} version) », in *Du Contrat social*, *op.cit.*, p. 151.

³⁴⁶ Bernardi (B.), *op.cit.*, p. 469. C'est nous qui soulignons.

de toute affaire particulière, faute d'un intérêt commun qui unisse et identifie la règle du juge avec celle de la partie »³⁴⁷. Il s'agit, alors, de voir si la règle générale et impersonnelle de la loi a une plus ou moins faible *potentialité* de s'appliquer effectivement à l'individu concrètement pensé. La chose statué doit se rapprocher du cercle d'intérêts de l'individu pour que sa volonté se rapproche de la volonté générale. Sinon le caractère général du corps politique comme *Tout* sans aucune division³⁴⁸ s'efface. Devrait-on donc parler d'égalisation des conditions dans l'œuvre rousseauiste ?

§2. Généraliser l'intérêt : vers l'égalisation des conditions ?

Toute la construction du concept de volonté générale chez Rousseau se concentre autour l'intérêt commun. Par ailleurs, le Genevois le dit explicitement, la volonté générale « ne regarde qu'à l'intérêt commun »³⁴⁹ alors que la volonté de tous est une somme des intérêts privés. Or, comme la liberté tient une place majeure dans l'œuvre de Rousseau, il faut inscrire le concept de l'intérêt commun dans la dialectique de la généralisation de la volonté particulière. Pour que l'individu reconnaisse son propre intérêt dans l'intérêt commun, il faut qu'il y ait une certaine égalité de base. En effet, le discours rousseauiste de l'égalité vise une « égalité dans la liberté qui exclut toute dépendance personnelle et toute subordination d'individu à individu »³⁵⁰.

Une égalité radicale niée

L'égalité n'occupe pas la même place dans le discours rousseauiste de l'état de nature que la liberté. Bien que la liberté soit la qualité de l'homme qui l'élève à la véritable condition de l'humanité, l'égalité naturelle demeure un élément qui distingue l'homme d'autres espèces³⁵¹. Cette égalité naturelle désigne plutôt une égalité biologique, fondée sur la ressemblance spécifique³⁵², qu'une égalité morale et juridique. Il ne saurait être autrement, car l'homme dans l'état de nature n'est qu'un sous-humain borné aux seuls instincts, un être solitaire. Il en résulte que le principe d'égalité dans l'état primitif prend le sens d'une ressemblance biologique du genre humain, d'une « identité d'appartenance à un même type animal »³⁵³. Loin de ne pas reconnaître d'inégalités, Rousseau relativise leur importance lorsque l'homme primitif vit dans la solitude de la nature. Il en résulte que les inégalités « naturelle ou

³⁴⁷ Rousseau (J.-J.), *Du Contrat social*, livre II, chapitre IV, *op.cit.*, p. 196.

³⁴⁸ *Ibid.*, livre II, chapitre VI, p. 201.

³⁴⁹ *Ibid.*, livre II, chapitre III, p. 193.

³⁵⁰ Bacot (G.), « Rousseau et l'établissement de l'égalité », in Gilles J. Guglielmi et al., *L'égalité des chances*, La découverte, « Recherches », 2000, p. 13.

³⁵¹ « Les hommes, d'un commun aveu, sont naturellement aussi égaux que l'étaient les animaux de chaque espèce », Rousseau (J.-J.), *Du discours sur l'inégalité...*, *op.cit.*, p. 15.

³⁵² Polin (R.), « Le sens de l'égalité et de l'inégalité chez J.-J. Rousseau », in *Études sur le « Contrat social »...*, *op.cit.*, p. 144.

³⁵³ *Ibid.*, p. 145.

physique [...] qui consiste à la différence des âges, de la santé, des forces du corps et des qualités de l'esprit ou de l'âme »³⁵⁴, restent sans conséquences concrètes dans l'état de nature. Il faut attendre l'instauration de l'état civil pour que cette égalité naturelle parfaitement réalisée soit mise en cause, tout en rendant visibles les conséquences des inégalités.

Comme on l'a déjà évoqué plus haut, la clause de l'aliénation totale vise à combattre les inégalités instaurées par l'état civil. Or, la clause unique du Contrat, bien qu'essentielle pour la construction du système politique de Rousseau, ne subsiste qu'un instant. Pour mieux dire, l'homme devient une « entité juridique vide », il est réduit à son « essence d'homme » pour qu'une égalité radicale soit mise en place, mais cela ne désigne qu'un instant purement *artificiel et provisoire*³⁵⁵. Cette transition de l'état civil vicié à l'état civil par excellence instauré par le *Contrat social*, ne peut se produire qu'à travers l'aliénation des droits des associés afin que « la situation soit égale pour tous ». L'aliénation sert de base de légitimité au *Contrat social*, parce que « les contractants se sont trouvés dans un état d'égalité tel que leur consentement a eu le même sens, et qu'il a pu porter volontairement sur la totalité de ce que chacun était à ce moment-là »³⁵⁶. Comme le dira Rousseau « le pacte social établit entre les citoyens une telle égalité qu'ils s'engagent tous sous les mêmes conditions, et doivent jouir tous des mêmes droits »³⁵⁷. Il en résulte que l'homme, étant une entité vide, « reçoit sa vie et son être »³⁵⁸ par le corps politique qui sera instauré par le *Contrat social*. Autrement dit, la clause de l'aliénation est la condition de la *dénaturation* de l'homme.

L'égalité parfaite instaurée fictivement par la clause de l'aliénation totale ne saurait être maintenue. Ainsi, le Genevois distingue l'égalité *en droit* et l'égalité *socio-économique*. La première est la condition même de la liberté et est garantie par la double universalité de la loi, comme identification de « celui qui veut et de celui pour qui sa volonté vaut »³⁵⁹. L'égalité socio-économique, pourtant, ne trouve pas la même protection, lorsque la loi peut statuer « qu'il y aura des privilèges, mais elle n'en peut donner nommément à personne ; la loi peut faire plusieurs classes de citoyens, assigner même les qualités qui donneront droit à ces classes, mais elle ne peut nommer tels et tels pour y être admis »³⁶⁰.

³⁵⁴ Rousseau (J.-J.), *Du discours sur l'inégalité...*, *op.cit.*, p. 21.

³⁵⁵ Polin (R.), *op.cit.*, p. 148.

³⁵⁶ *Idem.*

³⁵⁷ Rousseau (J.-J.), *Du Contrat social*, livre II, chapitre IV, *op.cit.*, p. 196.

³⁵⁸ *Ibid.*, livre II, chapitre VII, p. 203.

³⁵⁹ Bernardi (B.), *op.cit.*, p. 463.

³⁶⁰ Rousseau, *Du Contrat social*, livre II, chapitre VI, *op.cit.*, p. 201.

Or, la fin de toute législation est *l'égalité* et la *liberté*³⁶¹. Nous admettons alors que l'égalité de droit « ne suffit pas à assurer la liberté de tous »³⁶². Or, cela ne se traduit pas dans la pensée de Rousseau en une égalité radicale-absolue.

L'égalité au service de la liberté

Il pourrait être dit que l'égalisation des conditions est la seule manière par laquelle la pensée rousseauiste pourrait être entendue comme *libérale*, afin que la volonté de la majorité ne se transforme pas en tyrannie. En d'autres termes, une égalité réelle des conditions complèterait la dialectique de la liberté et surtout justifierait le joli oxymore rousseauiste « on le forcera à être libre ». Ainsi, l'égalité devant la loi ne se traduirait pas en une inégalité de fait³⁶³ et la volonté générale serait toujours droite, parce que la situation serait effectivement égale pour tous et par conséquent personne ne voudrait se nuire à soi-même. Ainsi, la Cité rousseauiste n'aurait « nul besoin de garant puisque nul n'est injuste envers lui-même »³⁶⁴. De même, la multiplication de l'individu comme procédé de généralisation de la volonté pourrait être réalisée, puisque l'individu pourrait s'identifier parfaitement avec son semblable. Aussi, elle empêcherait la création des associations partielles, lorsque l'intérêt d'une société unifiée et égalisée ne pourrait qu'être un intérêt commun. C'est en ce sens que Rousseau écrit que « s'il y a des sociétés partielles, il en faut multiplier le nombre et prévenir l'inégalité »³⁶⁵.

Or, l'égalité absolue est une « chimère de spéculation qui ne peut exister dans la pratique »³⁶⁶. C'est pour cela que Rousseau préconise une conception modérée de l'égalisation des conditions :

« À l'égard de l'égalité, il ne faut pas entendre par ce mot que les degrés de puissance et de richesse soient absolument les mêmes, mais que, quant à la puissance, elle soit au-dessous de toute violence, et ne s'exerce jamais qu'en vertu du rang et des lois ; et quant à la richesse, que nul citoyen ne soit assez opulent pour en pouvoir acheter un autre, et nul assez pauvre pour être contraint de se vendre : ce qui suppose du côté des grands, modération de biens et de crédit, et du côté des petits, modération d'avarice et de convoitise »³⁶⁷.

³⁶¹ « Si l'on recherche en quoi consiste précisément le plus grand bien de tous, qui doit être la fin de tout système de législation, on trouvera qu'il se réduit à deux objets principaux, la liberté et l'égalité. La liberté, parce que toute dépendance particulière est autant de force ôtée au corps de l'État ; l'égalité, parce que la liberté ne peut subsister sans elle », *Ibid.*, livre II, chapitre XI, p. 213.

³⁶² Bacot (G.), « Rousseau et l'établissement... », *op.cit.*, p. 14.

³⁶³ Dehaussy (J.), « La dialectique de la souveraine liberté », in *Études sur le « Contrat social »...*, *op.cit.*, p. 137.

³⁶⁴ Rousseau (J.-J.), *Du Contrat social*, livre I, chapitre VII, *op.cit.*, p. 185.

³⁶⁵ *Ibid.*, livre II, chapitre III, p. 194.

³⁶⁶ *Ibid.*, livre II, chapitre XI, p. 214.

³⁶⁷ *Ibid.*, pp. 213-214.

Dans ce contexte-là s'inscrit le fait que « la force des choses tend toujours à détruire l'égalité » et que « la force de la législation doit toujours tendre à la maintenir »³⁶⁸. Ainsi, la phrase « la fin de tout système de législation, on trouvera qu'il se réduit à deux objets principaux, la liberté et l'égalité »³⁶⁹ s'entend au sens où la législation ne vise pas à établir une égalité chimérique mais à maintenir un *certain degré* d'égalité, une égalité relative, pour que la liberté soit préservée, lorsque « la liberté ne subsiste pas sans l'égalité »³⁷⁰. Il serait faux de voir dans l'œuvre de Rousseau un « mythe égalitaire simpliste »³⁷¹. Ainsi, le Genevois rejette la justice distributive, qui « s'opposerait à cette égalité rigoureuse de l'État de nature, quand elle serait praticable dans la société civile ; et comme tous les membres de l'État lui doivent des services proportionnés à leurs talents et à leurs forces, les citoyens à leur tour doivent être distingués et favorisés à proportion de leurs services »³⁷². À vrai dire, d'après Guillaume Bacot, « si le *Contrat social* se veut égalitaire, c'est parce qu'il suppose au moment de sa conclusion une égale liberté d'adhésion et qu'il prétend maintenir après son entrée en vigueur, cette liberté égale chez tous les adhérents »³⁷³. Dans ce sens, l'égalité est le moyen qui va contribuer à ce que « les avis approchent de l'unanimité »³⁷⁴.

Il en va de même pour la question de la propriété. Le doyen Dehaussy conclut que, si l'égalisation des conditions est nécessaire pour que le concept de liberté chez Rousseau ait du sens, la propriété collective de la terre ressort de la même logique. Or, Rousseau, selon lui, « ne s'engage qu'à demi dans cette voie »³⁷⁵ lorsqu'il admet le droit de propriété. Bien que le droit de propriété demeure « subordonné au droit que la communauté a sur tous »³⁷⁶, le Genevois remplace la simple possession de l'état de nature par un droit. D'après le doyen Dehaussy, comme la liberté n'est qu'une participation à la souveraineté, la propriété aurait dû être une participation à la propriété commune³⁷⁷. Nous nous permettrons d'exprimer notre désaccord avec cette interprétation afin d'adhérer à celle de Blaise Bachofen. Selon lui, la possession devient un droit de propriété, même sacré dans le Premier Discours³⁷⁸, avec l'instauration du *Contrat social*, parce que c'est la seule manière de garantir l'existence même de l'ordre politico-juridique, afin de stabiliser le processus de l'appropriation de la terre³⁷⁹. Ainsi,

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 214

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 213.

³⁷⁰ *Idem.*

³⁷¹ Polin (R.), *op.cit.*, p. 143.

³⁷² Cité in Bacot (G.), « Rousseau et l'établissement... », *op.cit.*, p. 14.

³⁷³ Bacot (G.), « Rousseau et l'établissement... », *op.cit.*, p. 14.

³⁷⁴ Rousseau (J.-J.), *Du Contrat social*, livre IV, chapitre II, *op.cit.*, p. 261.

³⁷⁵ Dehaussy (J.), « La dialectique de la souveraine liberté », in *Études sur le « Contrat social »...*, *op.cit.*, p. 139.

³⁷⁶ Rousseau (J.-J.), *Du Contrat social*, livre I, chapitre IX, *op.cit.*, p. 189.

³⁷⁷ Dehaussy (J.), « La dialectique de la souveraine liberté », in *Études sur le « Contrat social »...*, *op.cit.*, p. 139.

³⁷⁸ Rousseau (J.-J.), « Discours sur l'économie politique » in *Du Contrat social*, *op.cit.*, p. 85.

³⁷⁹ Bachofen (B.), *op.cit.*, p. 200.

la propriété ne devient jamais naturelle, elle est toujours une usurpation. Or, la garantie de cette usurpation demeure indispensable pour que la paix civile soit assurée³⁸⁰, car la propriété « est le vrai fondement de la société civile, et le vrai garant des engagements des citoyens »³⁸¹. En somme, le principe d'égalité devant la loi prend un sens substantiel dans la philosophie rousseauiste qui en s'appuyant sur la conception modérée de l'égalisation des conditions découle sur la notion de *justice* dans la Cité rousseauiste.

Section II

Le moment révolutionnaire de l'égalité

À la différence de la révolution américaine, la Révolution française fût plutôt une révolution de l'égalité que de la liberté³⁸². Le mouvement égalitaire, par ailleurs inhérent à chaque mouvement révolutionnaire, s'analyse dans notre cas en égalité *en droit* et en égalité *par le droit*. Il en demeure que les premiers révolutionnaires préconisent une conception d'égalité *en droit* tout en avançant une rhétorique fondée sur l'affirmation de l'égalité (§1) alors que le discours des Jacobins, durant la deuxième phase révolutionnaire, s'inscrit plutôt dans une rhétorique de réalisation de l'égalité *par le droit* (§2).

§1. Affirmer l'égalité (1789-1791)

L'égalité en droit et l'abolition des privilèges

Le bouleversement de l'Ancien Régime dont la traduction juridique la plus solennelle fût l'abolition des privilèges avec le décret des 4-11 août 1789 et la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 montre l'ampleur du mouvement égalitaire de la Révolution française. La pénétration des idées égalitaires au sein du peuple français est révélée par les cahiers de doléances qui montrent que les revendications du Tiers étaient essentiellement concentrées autour l'égalité *en droit* (égalité devant l'impôt, égalité devant la loi, égalité dans l'accès à la justice ou aux impôts publics, doublement de la représentation du Tiers et vote par tête)³⁸³. Le caractère défensif de l'égalité promue par les premiers révolutionnaires rassure : « les riches et les puissants ne craignent rien du Tiers »³⁸⁴,

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 203.

³⁸¹ Rousseau (J.-J.), « Discours sur l'économie politique » in *Du Contrat social, op.cit.*, p. 85.

³⁸² Palmer (R.), 1789, *Les révolutions de la liberté et de l'égalité*, Paris, Calmann-Lévy, 1968, cité in Caporal (S.), *op.cit.*, p. 9.

³⁸³ Caporal (S.), *op.cit.*, p. 21.

³⁸⁴ Courvoisier (C.), « Les droits de l'homme dans les cahiers de doléances » in *Les Droits de l'homme et la conquête des libertés. Des lumières aux révolutions de 1848*, Grenoble, P.U.G., 1988, p. 46, cité in Caporal (S.), *op.cit.*, p. 21.

selon une expression du cahier du troisième ordre de Longuyon. C'est, en effet, l'idée d'une égalité *en droit* face à une égalité des conditions qui a régné tout au long de la première phase de la Révolution française. Or, l'égalité *en droit* se trouve elle-même obscurcie par le discours sur l'*indivisibilité* de la Nation lors des débats depuis la convocation des États généraux, sans pour autant perdre de son importance dans les textes juridiques.

Revendiquant le vote par tête et la délibération commune, les députés du Tiers entendent réaliser les préceptes de Sieyès en élevant le peuple de *rien à quelque chose*. Cette transformation repose plutôt sur l'argument de l'*unité* de la Nation que sur celui de l'égalité ; il s'agit de prouver que le Tiers constitue « une Nation à part entière »³⁸⁵ et par conséquent il peut se constituer seul en Assemblée nationale³⁸⁶. Ainsi, la question de l'égalité, bien que sous-jacente, semble ne pas avoir joué le rôle principal lors des débats du mois de juin de 1789, au moins explicitement. En effet, l'égalité et l'unité jouent sur le même terrain et pour le même but, celui de renforcer l'influence du Tiers en lui accordant une place égale au sein de la représentation nationale. Le choix de la part des révolutionnaires de l'argument de l'unité s'explique, selon Stéphane Caporal, par le fait que l'égalité « est trop porteuse de significations révolutionnaires »³⁸⁷. Il s'agit, en effet, d'un choix de nature stratégique. Il semble que cette stratégie a abouti, puisque les deux ordres ont cédé sur certaines revendications du Tiers, à savoir l'abandon par le clergé de ses privilèges fiscaux et l'acceptation de l'égalité de tous devant l'impôt³⁸⁸. Après l'adhésion de la noblesse et du clergé à l'Assemblée nationale, l'égalité dans la représentation semble être réalisée. Il s'agit de voir l'écho du mouvement égalitaire dans l'ensemble du droit public.

Pour faire face à la situation insurrectionnelle de l'été de 1789 à Paris, la Constituante décide l'abolition des privilèges le 4 août 1789. Or, l'argument de l'égalité semble de nouveau être obscurci. Le seul qui invoque le principe d'égalité durant cette séance est le duc d'Aiguillon³⁸⁹ qui se réfère à l'égalité en tant que l'« égalité des droits qui doit exister entre tous les hommes et qui seule peut assurer leur liberté ». En effet, c'est en interdisant les « discriminations positives »³⁹⁰, c'est-à-dire les privilèges, que le principe d'égalité revendique sa place dans le système juridique français de la Révolution

³⁸⁵ Sieyès (E.-J.), *Qu'est-ce... , op.cit.*, p. 5.

³⁸⁶ Debbasch (R.), *Le principe révolutionnaire d'unité et d'indivisibilité de la République*, Paris, Economica, PUAM, 1988, p. 43, cité in Caporal (S.), *op.cit.*, p. 26.

³⁸⁷ Caporal (S.), *op.cit.*, p. 26.

³⁸⁸ *Idem.*

³⁸⁹ Archives parlementaires, t. 8, p. 344.

³⁹⁰ Caporal (S.), *op.cit.*, p. 30. La locution « discrimination positive » ne désigne pas l'« affirmative action » américaine. Il s'agit d'une discrimination *posée* et non d'une discrimination de valeur positive.

française. Or, ce décret ne sera ratifié par le roi qu'au mois d'octobre. Toutefois, son influence sur la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen est de grande ampleur.

Le doyen Vedel explique que le principe d'égalité, étant le critère qui permet d'identifier l'homme (dans une démarche pareille à celle de Rousseau qui fait de l'égalité l'élément qui distingue l'homme d'autres espèces), est le principe le plus fondamental dont la méconnaissance signifierait renoncer à la qualité d'homme³⁹¹. Ainsi, il inscrit son interprétation de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen dans une double équivalence : « si l'on peut dire que tous les hommes sont égaux, à l'inverse tous les égaux sont des hommes ». Cela faisant, il entreprend de montrer que l'égalité n'est pas un droit naturel mais son *fondement*³⁹². C'est pour cette raison que la Déclaration des droits de l'homme pose l'égalité dans son article premier tout en l'excluant des droits imprescriptibles de l'article 2. En effet, si l'égalité est une condition de l'exercice des droits naturels et imprescriptibles, il faudrait faire prévaloir sa dimension active, c'est-à-dire l'égalité socio-économique. Or, une telle conception n'a pas été promue par les révolutionnaires de sorte que la Déclaration de 1789 continue dans le même état d'esprit que le décret de l'abolition des privilèges, c'est-à-dire l'égalité *en droit*.

Cette empreinte est nette dans le projet du sixième bureau, qui a servi de base de discussion, dont l'article 6 mentionne que le rôle de la société est « de maintenir l'égalité des droits au milieu de l'inégalité des moyens »³⁹³. Ce projet a subi des profondes modifications. Or, les questions relatives à l'égalité figurent toutes dans le texte final du 26 août 1789. Examinant les débats de l'Assemblée constituante on observe que la question de l'égalité était au cœur des discussions. S'interrogeant sur le classement de celle-ci parmi les droits imprescriptibles de l'article 2, les députés décident de la séparer tout en affirmant l'égalité en droit dans l'article premier de la Déclaration qui prend la formule suivante : « les hommes naissent et *demeurent* libres ». Le verbe « demeurent » n'allait pas de soi. Certains députés³⁹⁴ considéraient que cette addition changeait la nature de la Déclaration qui était censée affirmer les droits naturels. Or, la formule finale inclura le mot « demeurent » celui-ci ayant été

³⁹¹ Vedel (G.), « L'égalité », in *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789, ses origines, sa pérennité*, Paris, La Documentation Française, 1990, pp. 172-173.

³⁹² *Ibid.*, p. 173.

³⁹³ Rials (S.), *op.cit.*, p. 622.

³⁹⁴ Dans ce sens, Mounier dira lors des débats « Je m'opposai vainement à l'addition du mot demeurent. Il faut croire qu'on a voulu parler des droits naturels, mais alors, il eût été prudent de l'expliquer; car si l'on entend par le mot droits la définition donnée par les publicistes suivant laquelle un droit est la faculté de réclamer ce qui est dû, les droits sont différents suivant les fonctions et les emplois, et j'ai déjà entendu plusieurs fois des hommes ignorants concevoir des prétentions bien extravagantes d'après l'égalité des droits telle qu'elle est exprimée dans la déclaration », *Exposé de la conduite de M. Mounier dans l'Assemblée nationale et des motifs de son retour en Dauphiné*, Paris, Desenne, 1789, p. 33 cité in Caporal (S.), *op.cit.*, p. 34.

jugé nécessaire par la majorité pour que l'article soit utile³⁹⁵. Toutefois, cet ajout ne doit pas nous mener à une conception d'égalité de fait. Il est communément admis que la conception d'égalité de la première phase de la Révolution française désigne bel et bien un principe d'égalité juridique conçue comme l'interdiction des discriminations. C'est dans ce sens que Mona Ozouf cite Roederer qui écrit que les révolutionnaires « ont boudé l'égalité de fait, qui semble promettre une humanité identique » tout en adorant « l'égalité de droits, qui consiste à mettre les illustrations héritées loin en arrière des illustrations acquises »³⁹⁶.

La conception d'égalité de droits a été critiquée par Georges Lefebvre qui considérait que les Constituants entendaient cacher devant l'égalité formelle la conservation de l'inégalité de fait³⁹⁷. Cette interprétation repose sur le fait que les Constituants ont exclu de la Déclaration des droits de l'homme la référence à la « félicité générale » tout en lui donnant un sens individualiste au sens où le principe d'égalité ne pouvait pas être invoqué pour réaliser le bonheur social³⁹⁸. Toutefois, d'après Mona Ozouf, les révolutionnaires se préoccupaient de l'égalité de fait sans pour autant la consacrer juridiquement. En effet, plusieurs textes montrent l'intérêt pour la recherche d'une telle égalité réelle. Mona Ozouf cite Talleyrand qui dans son Rapport sur l'instruction publique affirme que les inégalités de fait empêchent que les hommes puissent sentir l'égalité des droits³⁹⁹ tout en considérant que c'est par l'éducation que l'égalité de droit sera traduite en égalité réelle. Pour sa part Clermont-Tonnerre inscrit son discours contre l'égalité des droits qui lui semblent inapte à réaliser l'égalité de fait. Plus précisément, d'après lui « dire que l'égalité des droits se réduit à posséder avec un droit égal la portion très inégale de liberté et de propriété qui appartient à chacun, [c'est dire] une abstraction d'une telle ténuité, d'une telle niaiserie, qu'elle est absolument inutile »⁴⁰⁰. Loin de voir dans la première phase de la Révolution une exagération du principe de la liberté au détriment de l'égalité, les révolutionnaires entendent les concilier tout en ayant recours au principe de la généralité de la loi. Ainsi, Sieyès articule la liberté et l'égalité en disant qu' « une société dans laquelle un homme serait plus ou moins libre

³⁹⁵ Dans ce sens Stéphane Caporal cite Lanjuinais et de Pétion qui ont insisté sur l'ajout « et demeurent », Caporal (S.), *op.cit.*, p. 33.

³⁹⁶ Ozouf (M.), « Égalité », *op.cit.*, p. 141.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 152.

³⁹⁸ *Idem.*

³⁹⁹ *Idem.*

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 153.

qu'un autre serait à coup sûr fort mal ordonnée, il faudrait la reconstituer »⁴⁰¹. Il en résulte alors que la loi demeure « à la fois libératrice et égalisatrice »⁴⁰², puisque tous les citoyens y sont soumis.

Transformer l'égalité en droit en égalité devant la loi : une influence rousseauiste ?

L'article 6 de la Déclaration sert de complément à l'article premier qui est imprécis quant à sa portée juridique. La traduction de *l'égalité en droit en égalité devant la loi* fait de celle-ci « l'intermédiaire indispensable entre la proclamation dogmatique de l'égalité juridique et sa mise en œuvre dans l'ordre juridique positif »⁴⁰³. Malgré le fait que l'article 6 ne désigne pas directement le principe de l'égalité devant la loi, celle-ci est sous-jacente puisqu'elle est omniprésente lors des débats. Ainsi, le projet de La Fayette énonce que « les lois doivent être claires, précises, uniformes pour tous les citoyens »⁴⁰⁴ de même que le comte de Custine souligne dans son projet que « devant la loi, tout homme en vaut un autre »⁴⁰⁵. Or, le principe de l'égalité devant la loi n'est pas le seul consacré dans l'article 6. Celui-ci énonce que : « La loi est l'expression de la *volonté générale*. Tous les citoyens ont le droit de concourir personnellement ou par leurs représentants à sa formation. Elle doit être la même pour *tous*, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse. Tous les citoyens étant égaux à ses yeux, sont également admissibles à toutes dignités, places et emplois publics, selon leur capacité et sans autre distinction que celle de leurs vertus et de leurs talents ». Il en résulte que ce texte entend concilier l'égale participation des citoyens à la formation de la loi avec l'égale soumission à celle-ci. L'articulation entre la source et l'objet de la loi renvoie, pour le lecteur de Rousseau, au concept de volonté générale. Or, il serait illusoire de voir dans cet article les préceptes rousseauistes de la volonté générale.

En effet, le principe d'égalité dans la pensée de Rousseau désigne l'instrument à travers lequel la volonté de tous se *rationalise* afin qu'elle devienne une règle juste : la loi rousseauiste. Ainsi, l'égale participation de tout citoyen à la formation de la loi (dans le système rousseauiste uniquement « personnellement ») avec l'égale application de cette loi à tous les citoyens garantissent la relation du *Tout au Tout* qui est *génératrice* de la justice. Une telle conception ne semble pas être préconisée lors de l'article 6 de la Déclaration des droits de l'homme. L'écart avec le concept rousseauiste est clair lors de l'acceptation du gouvernement représentatif. Outre la méconnaissance du principe de l'inaliénabilité, le système représentatif quant à l'exercice de la souveraineté rompt cette relation du

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 154.

⁴⁰² *Idem.*

⁴⁰³ Caporal (S.), *op.cit.*, p. 61.

⁴⁰⁴ Archives parlementaires, t. 8, p. 222.

⁴⁰⁵ Cité in Rials (S.), *op.cit.*, p. 647.

Tout au Tout de sorte que la loi des révolutionnaires ne peut pas être considérée comme une règle de justice selon les termes rousseauistes. Il s'agit, par conséquent, d'un principe d'égalité purement formel-juridique contrairement au principe *substantiel* de Rousseau. De ce fait on se demande comment le Professeur Stéphane Rials peut voir dans l'article 6 le schéma de la volonté générale rousseauiste⁴⁰⁶ tout en reconnaissant que les Constituants n'étaient pas rousseauistes lorsqu'« il ne s'en trouve pas même un seul pour contester la représentation qui s'impose ce jour-là »⁴⁰⁷. L'acceptation du système représentatif *casse* ce miroir qui est censé être la loi à travers lequel le citoyen se voit soi-même, en tant que législateur et en tant que sujet. Or, selon le vieux dicton, un miroir cassé, sept ans de malheur. Dans notre contexte, deux ans de Terreur.

Suivant un tout autre syllogisme, Stéphane Caporal, admet l'empreinte rousseauiste sur l'article 6, tout en la réduisant à la première partie de celui-ci, à savoir « la loi est l'expression de la volonté générale ». Il souligne la confusion qui résulte du passage de la volonté générale à l'égalité devant la loi entre « la théorie rousseauiste et la mise en œuvre du principe d'égalité dans le droit positif »⁴⁰⁸. Il a été déjà montré que la seule filiation entre la volonté générale rousseauiste et la volonté générale de l'article 6 est l'identité des mots. Les concepts sont bel et bien différents. Ainsi, dissocier la volonté générale du principe d'égalité devant la loi nous semble rompre tout le système philosophique rousseauiste, en laissant la place à un *volontarisme exacerbé* susceptible d'aboutir au pire despotisme. Or, cela ne reflète pas le système rousseauiste de la volonté générale dans lequel le principe d'égalité sert de *contrepois* au despotisme de la volonté de tous. C'est dans ce sens que le doyen Vedel souligne le rôle fondamental du principe d'égalité chez Rousseau tout en reconnaissant que celle-ci est « la clef de voûte de l'infailibilité, et de l'immaculée conception de la loi »⁴⁰⁹. Il en résulte que le principe d'égalité devant la loi, loin de reprendre le dualisme de la loi rousseauiste, demeure un principe juridique réduit à une « défensive immobile »⁴¹⁰. Ainsi, compte tenu de la distinction de l'égalité en trois formes faite par Tocqueville, à savoir l'égalité du statut, l'égalisation des droits politiques et l'égalisation des conditions de l'existence matérielle, les révolutionnaires de 89 semblent avoir réussi seulement la première⁴¹¹.

⁴⁰⁶ « Des conséquences de l'égalité, on remonte tout naturellement au principe d'égalité devant la loi ; or pour un lecteur de Rousseau, un schéma s'impose alors à l'esprit, celui de la volonté générale qui est à la fois générale dans ses auteurs et dans son objet et ses destinataires qui part de tous pour s'adresser à tous », Rials (S.), *op.cit.*, p. 229

⁴⁰⁷ *Idem.*

⁴⁰⁸ Caporal (S.), *op.cit.*, p. 67.

⁴⁰⁹ Vedel (G.), « Égalité », *op.cit.*, p. 173.

⁴¹⁰ *Ibid.*, 174.

⁴¹¹ Ozouf (M.), « Égalité », *op.cit.*, p. 148. L'autrice reconnaît que les révolutionnaires ont réussi imparfaitement la deuxième forme d'égalité de Tocqueville.

Cette conception va changer de face durant la deuxième phase de la Révolution française ; le moment jacobin désigne une toute autre dimension d'égalité, celle de l'égalité « offensive ».

§2. Réaliser l'égalité (1792-1793)

Revendiquer l'égalité, le moyen insurrectionnel

Le premier pas du moment jacobin sur le chemin égalitaire fût, comme l'on a vu, l'extension des droits politiques aux citoyens passifs après le mouvement insurrectionnel du 10 août 1792. Bien que le champ d'application du décret de l'extension de la citoyenneté soit restreint aux élections, celui-ci porte une aspiration égalitaire qui sera présente tout au long de la deuxième phase de la Révolution. En effet, la situation insurrectionnelle engendre elle-même une revendication égalitaire tout en mettant en avant l'abolition de la royauté. Certes, la tension entre l'Assemblée et le roi à cause de son attitude dans la guerre contre l'Europe coalisée et l'affrontement révolutionnaire sont les raisons principales de l'abolition de la royauté⁴¹². Cela ne signifie pas pour autant que le discours sur l'égalité était absent, lorsque celui-ci repose sur l'hostilité à l'encontre des privilèges politiques. Il n'est pas sans importance, par ailleurs, que la première mesure prise après l'insurrection ait été la suppression de la distinction entre citoyen actifs et citoyens passifs. C'est dans ce sens que le discours de Robespierre s'inscrit lorsqu'il dira que « la royauté est anéantie, la noblesse et le clergé ont disparu, le règne de l'Égalité commence »⁴¹³. L'incompatibilité du régime monarchique avec l'égalité naturelle est aussi soulignée par Condorcet lorsqu'il disait en 1793 que « toute hérédité politique est à la fois une violation évidente de l'égalité naturelle et une institution absurde puisqu'elle suppose l'hérédité des qualités propres à remplir une fonction publique »⁴¹⁴. Ainsi, le serment de la Convention le 20 septembre 1792 consistait à donner à la France « une Constitution fondée sur les bases de la liberté et de *l'égalité* ».

Le discours jacobin s'inscrit dans l'achèvement de l'égalité juridique promue par la première phase de la Révolution. C'est en s'appuyant sur une conception d'égalité *par* le droit que les conventionnels invitent « tous les amis de la liberté et de *l'égalité* » à déposer des projets afin de désigner la nouvelle constitution de la France, désormais républicaine. Lors des travaux préparatoires de la Constitution de la République française, les deux courants révolutionnaires, les Girondins et les Montagnards, et les deux projets principaux de constitution, le projet de Condorcet et le projet de Héroult de Séchelles, ne présentent guère de différences sur la question de l'égalité. En effet, l'esprit

⁴¹² Caporal (S.), *op.cit.*, p. 146.

⁴¹³ Robespierre, *Lettres à mes commettants*, cité in Caporal (S.), *op.cit.*, p. 146.

⁴¹⁴ Archives parlementaires, t. 58, p. 583, cité in Caporal (S.), *op.cit.*, p. 146.

de ces projets consistait à ce que d'une part l'égalité juridique doive être consacrée de manière absolue et d'autre part qu'il faille mettre en avant des mesures visant l'égalité réelle à l'instar de l'éducation et des secours publics. Toutefois, le projet déposé par Condorcet a été critiqué brutalement par la Montagne car jugé insuffisant en ce qui concerne les moyens de la réalisation de l'égalité⁴¹⁵. En effet, le projet girondin comprend le discours égalitaire plutôt comme l'égalité politique que comme l'instauration d'une politique sociale. C'est dans ce sens que dans la Déclaration girondine après son article 7 qui dispose que « l'égalité consiste en ce que chacun puisse jouir des mêmes droits » suivent les articles 8 et 9 où figurent l'égalité devant la loi et l'égalité admissibilité de tous aux emplois et fonctions publiques. On ne saurait sous-estimer pour autant l'apport des articles 23 et 24 qui portent sur la justice sociale, l'article 23 sur l'instruction élémentaire et l'article 24 sur les secours publics.

L'innovation du mouvement révolutionnaire quant à la question égalitaire se trouve dans la Déclaration montagnarde qui a, cependant, repris la majeure partie du contenu de la Déclaration des droits proposée par Condorcet. Ainsi, les deux Déclarations proposent de poser le principe d'égalité parmi les droits imprescriptibles de l'homme. Quoique, à la différence de la Déclaration montagnarde, l'égalité succède au droit de liberté dans la Déclaration girondine dans l'énonciation des droits imprescriptibles de l'article, il en résulte que le courant révolutionnaire de 92 change de point de vue, lorsqu'il est communément admis qu'il faut élever le principe d'égalité au rang des droits naturels. Or, quelle est la portée d'une telle déclaration ? Comme nous l'avons déjà vu, le principe d'égalité ne figurait pas dans l'article 2 de la Déclaration de 1789 parmi les droits imprescriptibles, puisque celui-ci était considéré comme le *fondement* de tout droit naturel. Le choix de faire du principe d'égalité un droit s'inscrit, selon Stéphane Caporal⁴¹⁶, dans un effort de saisir l'égalité *par* le droit tout en donnant aux citoyens le droit de revendiquer l'égalité face au législateur.

Or, ce qui est significatif dans la Déclaration montagnarde est la référence dans le premier article au *bonheur commun*. Ainsi, faisant du bonheur commun le but de la société dont le gouvernement veille à ce que les droits naturels et imprescriptibles soient garantis, les conventionnels entendent lier les deux conceptions de l'égalité, à savoir l'égalité formelle de l'article 3 qui énonce que « tous les hommes sont égaux par la nature et devant la loi » et l'égalité réelle. Pour dire les choses plus clairement, comme le souligne Natalie-Barbara Robisco « allié au bonheur commun, la garantie sociale

⁴¹⁵ Dans ce sens Harmand dira lors des débats « Après avoir obtenu l'égalité politique de droit, le désir le plus naturel et le plus actif c'est celui de l'égalité de fait », Archives parlementaires, t. 62, p. 271, cité in Caporal (S.), *op.cit.*, p. 152. En effet, le projet girondin se concentre autour l'égalité politique afin d'affirmer dans sa plus grande absoluité l'égalité formelle.

⁴¹⁶ Caporal (S.), *op.cit.*, p 154.

devient alors un instrument essentiel dans la revendication d'une plus grande justice en matière économique »⁴¹⁷. En réalité, les mesures visant l'égalité de fait ne sont pas un but en soi, mais elles se mettent à l'appui de l'égalité *en droit* pour qu'elle soit effectivement garantie. Ainsi, les articles 21 et 22 qui concernent respectivement les secours publics et l'instruction, de même que les articles 23 et 24 du projet girondin, mettent en œuvre les conditions selon lesquelles le législateur doit intervenir afin de mettre en place un système d'égalisation des conditions. À cela s'ajoute l'article 18 qui contient une formulation qui est propre à Rousseau, à savoir « il [tout homme] ne peut se vendre, ni être vendu ». Il nous semble que la Déclaration montagnarde emprunte à Rousseau la modération des fortunes et des richesses tout en considérant comme le Genevois, que le droit de propriété est sacré. Bien que pour les révolutionnaires le droit de propriété demeure un droit naturel et imprescriptible⁴¹⁸ alors que pour Rousseau la propriété désigne un droit résultant du *Contrat social*⁴¹⁹, ni les uns ni l'autre ne préconisent l'abolition de la propriété afin d'établir un système d'égalité identique, tel que conçu par les sectionnaires parisiens. Par ailleurs, Robespierre inscrit son discours sur la propriété dans l'idée d'un droit d'exister⁴²⁰, en d'autres termes dans le droit de conservation de sa vie et c'est pour cela que celui-ci demeure un droit imprescriptible. Or, puisque la Constitution de 1793 ne sera jamais appliquée, il revient au gouvernement révolutionnaire de mettre en œuvre les mesures égalitaires.

Réaliser l'égalité à travers le gouvernement révolutionnaire

Justifié par le précepte « *salus populi suprema lex esto* », le Comité de Salut public qui incarne l'essentiel des mesures « révolutionnaires » entend mettre en œuvre l'égalité *par* le droit. Le discours jacobin s'entreprenait, d'ores et déjà, à légitimer les violences populaires tout en mettant en avant le salut public. Ainsi, quant aux victimes du 14 juillet Barnave dira « ce sang était-il donc si pur ? »⁴²¹ tout en mettant en avant un discours fondé sur la purification de la société des parasites. En 1793, c'est le moment le plus « solennel », ou pour être réalistes le plus obscur, de ce mouvement qui se fonde, par ailleurs, sur la liberté. Il s'agit d'utiliser la violence pour établir la liberté dans une dialectique du despotisme de la liberté face au despotisme des rois⁴²². Dès le 18 mars, Barère expose les buts du

⁴¹⁷ Robisco (N-B.), *Jean-Jacques Rousseau et la Révolution française [Texte imprimé] : une esthétique de la politique*, 1792-1799, Paris, H. Champion, 1998, p. 95.

⁴¹⁸ Art. 2 de la Déclaration de 1793.

⁴¹⁹ « Il faut bien distinguer [...] la possession qui n'est que l'effet de la force ou le droit du premier occupant, de la propriété qui ne peut être fondée que sur un titre positif », Rousseau (J.-J.), *Du Contrat social*, livre I, chapitre VIII, *op.cit.*, p. 187.

⁴²⁰ Ozouf (M.), « Égalité », *op.cit.*, p. 156.

⁴²¹ Cité in Ozouf (M.), « Égalité », *op.cit.*, p. 155.

⁴²² Pour reprendre le discours de Marat « C'est par la violence que doit s'établir la liberté, et le moment est venu d'organiser momentanément le despotisme de la liberté pour écraser le despotisme des rois », cité in Ozouf (M.), « Égalité », *op.cit.*, p. 156.

gouvernement révolutionnaire qui consistent en « la multiplication des petits propriétaires, l'organisation des secours publics et d'un impôt progressif »⁴²³. Or, malgré les discours dans la Convention qui font l'éloge de l'égalité et de la liberté, aucun texte positif de portée normative ne mentionne clairement que le but de la législation soit l'établissement de l'égalité⁴²⁴. Ainsi, comme le souligne Stéphane Caporal, les circulaires du Comité de Salut public qui visent à préciser les conditions selon lesquelles les organes du gouvernement révolutionnaire vont appliquer le décret relatif à l'organisation de l'action révolutionnaire ne mentionnent pas comme but le principe d'égalité⁴²⁵. Par conséquent, la dimension égalitaire de l'œuvre du gouvernement révolutionnaire résultera de son action qui concernera principalement l'éducation publique et les secours publics.

La réforme sur l'éducation publique s'inscrit d'abord dans le cadre de l'article 22 la Déclaration des droits de 1793 qui étend le droit à l'instruction à l'ensemble de l'éducation publique et non seulement à l'instruction élémentaire comme le faisait la Déclaration de 1789⁴²⁶. Le but de l'instruction publique était, conformément aux préceptes de Rousseau⁴²⁷, de transmettre les principes de la République aux enfants. Il s'agit, en effet, de graver dans leurs cœurs les principes de l'égalité et de la liberté afin de former de bons citoyens. Ainsi, la réforme de l'éducation publique vise plutôt à renforcer l'égalité formelle qu'à intervenir radicalement dans l'égalité de fait. Les citoyens, en effet, ayant pris l'« habitude de l'égalité »⁴²⁸ pourront participer à la formation de la loi de manière à ce que leur volonté soit en accord avec le principe d'égalité. Pour que les directions de l'éducation soient les principes égalitaires, il faut que l'accès à celle-ci soit aussi libre pour tout citoyen. Ainsi, Marie-Joseph Chénier propose le libre accès à l'éducation sans distinction de culte⁴²⁹. De même, Leclerc insistera sur le fait que l'accès universel à l'éducation va réduire l'inégalité de fait ; lorsque les ignorants auront accès à l'instruction, ils ne pourront plus être dépendants des savants. Danton ira encore plus loin en disant

⁴²³ Archives parlementaires, t. 60, p. 291, cité in Caporal (S.), *op.cit.*, p. 157. En effet, l'impôt progressif a été préconisé par Robespierre lors des débats de la Convention sans pour autant apparaître dans les textes constitutionnels proposés et votés par elle et ratifiés par le peuple. Marcel Gauchet voit une fonction tactique dans une telle omission volontaire, alors que Stéphane Caporal explique que les conventionnels entendaient donner une marge de manœuvre au législateur d'organiser l'impôt progressif, Gauchet (M.), *La révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1989, p. 238, Caporal (S.), *op.cit.*, p. 156.

⁴²⁴ Caporal (S.), *op.cit.*, p. 160.

⁴²⁵ *Idem.* L'auteur cite, toutefois, les actes préparatoires relatifs au gouvernement révolutionnaire qui se réfèrent au principe de l'égalité. Par exemple : le rapport de Saint-Just du 19 vendémiaire an II et les textes relatifs à l'éducation nationale, l'impôt ou encore les secours publics.

⁴²⁶ Stéphane Caporal souligne que cette extension n'est pas de grande importance lorsque, du point de vue pragmatique, la plupart des élèves ne dépassaient pas le niveau de l'éducation élémentaire, *Ibid.*, p. 175.

⁴²⁷ Surtout son œuvre *De l'Émile ou de l'éducation*.

⁴²⁸ Caporal (S.), *op.cit.*, p. 175.

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 177.

que « les enfants appartiennent à la République avant d'appartenir aux parents »⁴³⁰ pour argumenter sur l'éducation obligatoire. Le résultat de ce mouvement égalitaire sera le décret des 29 frimaire-5 nivôse qui incarne la réforme du système éducatif tout en lui donnant des caractéristiques égalitaires, à savoir une éducation obligatoire et gratuite pour tous⁴³¹. En d'autres termes, l'éducation publique durant cette phase révolutionnaire au sens strict désigne « l'école de l'égalité »⁴³².

L'autre moyen des conventionnels, dont la mise en place sert à réaliser leur idéal égalitaire, ce sont les secours publics. La politique des secours publics prend un sens radicalement différent durant le moment de la Convention, lorsque l'article 21 de la Déclaration dite montagnarde énonce que « les secours publics sont une dette sacrée ». Bien qu'il ne soit pas précisé sur quel fondement repose cette obligation de secours publics, il est bien évident que celui-ci renvoie au principe d'égalité. Dans ce sens, le discours des conventionnels se différencie de celui de celui de la Constituante et de la Législative qui mettaient en avant le principe d'égalité devant la loi. En effet, dans un premier temps, la concrétisation de l'article 21 de la Déclaration par la loi des 19-24 mars 1793 ne changeait guère la vision de la Constituante et ne mettait pas en place un système d'égalité de fait⁴³³. Il faut attendre jusqu'au 22 floréal pour que la loi proposée par Barère soit mise en place pour lutter contre la pauvreté de manière active. D'après Barère, l'égalité de droit ne suffit pas pour effacer le mot « pauvre » du sol de la République. C'est pour cela qu'il faut mettre en place un système où le citoyen soit élevé « au-dessus du premier besoin »⁴³⁴.

Il en résulte que tant la première conception de l'égalité en tant qu'égalité *en droit* que la conception de l'égalité *par le droit* s'écartent du principe rousseauiste d'égalité *substantielle*, tel qu'il a été décrit plus haut. Cela ne signifie pas pour autant que ces conceptions d'égalité ont été récusées par le Genevois. Bien au contraire, le citoyen de Genève complète son système d'égalité, principe générateur de la justice, avec l'égalité devant la loi et l'égalité de fait, entendue comme modération de la richesse. Considérant que le mouvement révolutionnaire jacobin entend établir une certaine égalité de fait, il pourrait être dit que l'action du gouvernement révolutionnaire s'attache plus que le mouvement révolutionnaire de 89 aux préceptes rousseauistes. Cependant, quoique disent les Jacobins

⁴³⁰ Discours du 22 frimaire, cité in Caporal (S.), *op.cit.*, p. 181.

⁴³¹ *Idem.*

⁴³² Archives parlementaires, t. 68, p. 103, cité in Caporal (S.), *op.cit.*, p. 179.

⁴³³ Caporal (S.), *op.cit.*, p. 188. L'auteur dit plus précisément que « le décret des 19-24 mars marque un grand progrès dans le domaine de la protection sociale, mais à aucun moment il ne fait des secours un moyen d'atteindre l'égalité de fait ».

⁴³⁴ Archives parlementaires, t. 90, p. 250.

lors des débats⁴³⁵, la promotion d'un certain degré d'égalité socio-économique chez Rousseau demeure la *fin* de la *législation républicaine* et non pas la fin d'une *dictature souveraine*. Le paternalisme accru promu durant la phase montagnarde du comité de salut public, trouvant sa justification dans la figure du législateur rousseauiste, ne suffit pas, par conséquent, pour concilier l'action du gouvernement révolutionnaire avec les préceptes de leur maître suisse.

⁴³⁵ Robespierre essaie de justifier l'écart avec les principes rousseauistes par le renvoi au gouvernement révolutionnaire en disant que « la théorie du gouvernement révolutionnaire est aussi neuve que la révolution qui l'a amené. Il ne faut pas la chercher dans les livres des écrivains politiques, qui n'ont point prévu de cette révolution », Œuvres de Maximilien Robespierre, t. X., Discours, cité in Soboul (A.), « Jean-Jacques Rousseau et le jacobinisme », in *Études sur le « Contrat social »...*, *op.cit.*, p. 410.

Chapitre II

Une théorie de la séparation des pouvoirs

La traduction juridique du concept de volonté générale rousseauiste débouche sur une théorie de la séparation des pouvoirs comme conséquence *logique*. C'est en suivant les principes philosophiques du *Contrat social* que le Genevois se dirige vers une séparation *rigide*, pour parler en termes modernes. Il s'agit donc d'examiner, dans un premier temps, la théorie de la séparation des pouvoirs dans la Cité rousseauiste (§1) dans sa relation avec le concept de volonté générale. Le mouvement révolutionnaire, dont les origines intellectuelles sont multiples et difficilement identifiables, met en avant un discours complexe sur la séparation des pouvoirs. Notre recherche se contente d'identifier la convergence entre les principes posés et la conception de la séparation des pouvoirs rousseauiste. Dans ce contexte, le discours révolutionnaire sur la séparation des pouvoirs semble avoir détourné les principes rousseauistes (§2).

Section I

La séparation des pouvoirs dans la Cité rousseauiste

« Le pouvoir législatif une fois bien établi, il s'agit d'établir de même le pouvoir exécutif ; car ce dernier qui n'opère que par des actes particuliers, n'étant pas de l'essence de l'autre, en est naturellement *séparé*. S'il était possible que le souverain considéré comme tel, eut la puissance exécutive, le droit et le fait seraient tellement confondus qu'on ne saurait plus ce qui est loi et ce qui ne l'est pas ; et le corps politique, ainsi dénaturé, serait bientôt en proie à la violence contre laquelle il fut institué »⁴³⁶.

La recherche d'une théorie de la séparation des pouvoirs dans la pensée philosophique de Rousseau n'est pas étonnante. Par ailleurs, Louis-Sébastien Mercier écrit en 1791 que « Rousseau est de tous les publicistes celui qui a déterminé le plus rigoureusement la séparation des pouvoirs »⁴³⁷. Toutefois, Robert Derathé doute de l'existence d'une théorie de la *séparation* des pouvoirs chez Rousseau pour la remplacer par une théorie de la *distinction* des pouvoirs⁴³⁸. Il s'agit donc d'examiner s'il y a un système de *balance des pouvoirs* dans la pensée du Genevois. Prenant en compte l'importance que Rousseau accorde à sa conception de la liberté dont la sauvegarde dépend totalement du concept

⁴³⁶ Rousseau (J.-J.), *Du Contrat social*, livre III, chapitre XVI, *op.cit.*, p. 254. C'est nous qui soulignons.

⁴³⁷ Mercier (L.-S.), *De J.-J. Rousseau considéré comme l'un des premiers auteurs de la Révolution*, Paris, juin 1791, t.1 p. 48, cité in Derathé (R.), « Les rapports de l'exécutif et du législatif chez J.-J. Rousseau », in *Rousseau et la philosophie politique...*, *op.cit.*, p. 157.

⁴³⁸ Derathé (R.), *Jean-Jacques Rousseau et la science...*, *op.cit.*, pp. 157-158.

de volonté générale, le système politique du *Contrat social* demeure un système de *distinction* du Gouvernement et du Souverain (§1), deux termes qui prennent des sens précis chez Rousseau, ce qui débouche sur une stricte *subordination* du premier au deuxième (§2).

§1. Distinguer le gouvernement du Souverain

Précisions terminologiques

« La loi ne peut *par sa nature* avoir un objet particulier et individuel : mais l'application de la loi tombe sur des objets particuliers et individuels. Le pouvoir législatif, qui est le souverain, a donc besoin d'un autre pouvoir qui exécute, c'est-à-dire qui réduit la loi en actes particuliers. Ce second pouvoir doit être établi de manière qu'il exécute toujours la loi et qu'il n'exécute jamais que la loi. Ici vient *l'institution du gouvernement* »⁴³⁹.

C'est dans la Lettre VI écrite de la Montagne que Rousseau donne la définition la plus illustrative de la notion de « Gouvernement ». De ce passage résulte que la *fonction* de l'exécution de la loi doit être assumée par un *organe* distinct, ce qui montre, en effet, que l'exécutif demeure doublement subordonné ; en tant que fonction il est subordonné à l'exécution de la loi et en tant qu'organe il est subordonné au Souverain. Éclairons d'abord la notion de Gouvernement dans la pensée rousseauiste. Malgré le fait que les prédécesseurs⁴⁴⁰ de Rousseau utilisent le mot « Gouvernement » sans le distinguer du Souverain, le citoyen de Genève n'emploie ce terme qu'afin de désigner la *fonction* d'exécution des lois. La distinction entre puissance législative et puissance exécutive est à la fois essentielle et complexe dans l'œuvre rousseauiste. Dans ce sens, le Genevois avertit le lecteur dès le début du premier chapitre du troisième livre qu'il ne sait pas l'art d'être clair « pour qui ne veut pas être attentif »⁴⁴¹. Il s'agit, en effet, d'une révolution terminologique, qui a été ensuite suivie par la doctrine publiciste française. Ainsi, Adhémar Esmein écrit que « J.-J. Rousseau [...] a, de parti pris, en vertu d'une conception particulière, donné cette signification au mot gouvernement, comme son sens propre et exclusif. Dans la langue de Rousseau, souverain est synonyme de pouvoir législatif et gouvernement est synonyme de pouvoir exécutif. Sans doute, c'est là une terminologie propre à l'auteur [...] elle a dû contribuer à habituer les Français à voir dans le gouvernement le pouvoir exécutif tout seul »⁴⁴². De même, Michel Troper met en évidence l'innovation de Rousseau par rapport à ses prédécesseurs qui consiste à donner au mot souveraineté le sens du pouvoir législatif, lorsque la puissance exécutive n'est qu'une

⁴³⁹ Rousseau (J.-J.), *Lettres écrites de la Montagne*, Lettre VI, *op.cit.*, p. 78. C'est nous qui soulignons.

⁴⁴⁰ Derathé (R.), *Jean Jacques Rousseau et la science...*, *op.cit.*, p. 385.

⁴⁴¹ Rousseau (J.-J.), *Du Contrat social*, livre III, chapitre I, *op.cit.*, p. 217.

⁴⁴² Esmein (A.), *Éléments de droit constitutionnel français et comparé*, 4^e édition, Paris, 1906, pp. 22-23.

*émanation*⁴⁴³ de la souveraineté.

En effet, distinguer le Gouvernement du Souverain renvoie au système politique que Rousseau appelle une *République*, à la différence de Montesquieu qui conçoit la République comme un type de gouvernement « où le peuple en corps, ou seulement une partie du peuple, a la souveraine puissance »⁴⁴⁴. Le Genevois précise, par ailleurs, que « tout gouvernement légitime est républicain »⁴⁴⁵, ce qui ne signifie pas pour autant que le Gouvernement prend le sens de la Souveraineté. Bien au contraire, il s'agit pour le citoyen de Genève de mettre le Gouvernement sous l'égide de la volonté générale⁴⁴⁶. Pour que la volonté générale soit infaillible, il faut que le Gouvernement ne soit pas confondu avec le Souverain. C'est dans ce sens que Rousseau écrit dans la Lettre V écrite de la Montagne que :

« Le mot de Gouvernement n'a pas le même sens dans tous les pays, parce que la Constitution des États n'est pas partout la même. Dans les Monarchies, où la puissance exécutive est jointe à l'exercice de la souveraineté, le Gouvernement n'est autre chose que le Souverain lui-même, agissant par ses Ministres, par son Conseil, ou par des Corps qui dépendent absolument de sa volonté. Dans les Républiques, surtout dans les Démocraties, où le Souverain, n'agit jamais immédiatement par lui-même, c'est autre chose. Le Gouvernement n'est alors que la puissance exécutive, & il est *absolument distinct* de la souveraineté »⁴⁴⁷.

Cela nous invite à éclairer les notions que Rousseau utilise pour décrire le Souverain et le Gouvernement. On a déjà évoqué que le Souverain a deux faces chez Rousseau ; l'une désigne le peuple quand il est *actif*, c'est-à-dire lorsqu'il exerce la puissance législative, et l'autre désigne le peuple quand il est *passif*, autrement dit lorsqu'il est soumis à la puissance législative en obéissant aux lois. Cette double relation du peuple avec soi-même a besoin d'un *intermédiaire*. Cet intermédiaire prend le nom de Gouvernement dans l'œuvre philosophique rousseauiste. Or, Rousseau utilise plusieurs notions qui renvoient au Gouvernement, à savoir puissance exécutive, Prince, Magistrats et suprême administration. La *puissance exécutive* ainsi que la *suprême administration* désignent la *fonction* de l'exécution

⁴⁴³ Troper (M.), *La séparation des pouvoirs et l'histoire constitutionnelle française*, LGDJ, Anthologie du Droit, 1980, p. 119.

⁴⁴⁴ Montesquieu, *De l'esprit des lois*, livre II, chapitre I, disponible à http://classiques.uqac.ca/classiques/montesquieu/de_esprit_des_lois/de_esprit_des_lois_tdm.html, p. 38. C'est dans ce sens que Ran Halévi écrit que « ce qui est république chez Montesquieu renvoie chez Rousseau à la démocratie », Halévi (R.), « La république monarchique », in Furet (F.) et Ozouf (M.) (dir.), *Le siècle de l'avènement républicain*, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Histoires », 1993, p. 167.

⁴⁴⁵ « J'appelle donc République tout État régi par des lois, sous quelque forme d'administration que ce puisse être : car alors seulement l'intérêt public gouverne, et la chose publique est quelque chose. Tout gouvernement légitime est républicain », Rousseau (J.-J.), *Du Contrat social*, livre II, chapitre VI, *op.cit.*, p. 202.

⁴⁴⁶ « Je n'entends pas seulement par ce mot une Aristocratie ou une Démocratie, mais en général tout gouvernement guidé par la volonté générale qui est la loi », *Idem*.

⁴⁴⁷ Rousseau (J.-J.), *Lettres écrites de la Montagne*, Lettre V, *op.cit.*, p. 55. C'est nous qui soulignons.

des lois. Il s'agit de la « force du corps politique dont la puissance législative est la volonté »⁴⁴⁸. En revanche, les mots *Prince* et *Magistrat* renvoient à l'*organe* chargé de l'exécution des lois ; le « *Prince* » désigne le corps tout entier alors que les « *Magistrats* » désignent les membres du corps. Enfin, le terme « Gouvernement », pour ne pas aboutir à un contresens consistant à le considérer tant comme la fonction de l'exécution des lois que comme l'*organe*, désigne, selon le livre V de l'*Émile*, seulement « la fonction, l'exercice d'un certain genre de pouvoir ou d'action »⁴⁴⁹.

La justification théorique de la distinction

La distinction du Gouvernement et du Souverain s'opère d'abord dans l'exercice de leurs fonctions. La souveraineté consiste dans la volonté générale qui s'exprime à travers la loi. La loi étant un acte qui ne peut qu'avoir un objet général se distingue par sa *nature*⁴⁵⁰ même de l'acte qui a pour objet un objet particulier. Ce dernier prend le nom de *décret* dans la philosophie rousseauiste, autrement-dit c'est un acte de magistrature⁴⁵¹. La base théorique de la distinction entre Souveraineté et Gouvernement repose sur l'*indivisibilité* de la première. C'est dans ce sens que Rousseau dans le chapitre II du livre II se positionne contre le partage de la souveraineté :

« Mais nos politiques, ne pouvant diviser la souveraineté dans son principe, la divisent dans son objet ; ils la divisent en force et en volonté, en puissance législative et en puissance exécutive, en droits d'impôts, de justice et de guerre, en administration intérieure et en pouvoir de traiter avec l'étranger : tantôt ils confondent toutes ces parties, et tantôt ils les séparent ; ils font du souverain un être fantastique et formé de pièces rapportées ; c'est comme s'ils composaient l'homme de plusieurs corps, dont l'un aurait des yeux, l'autre des bras, l'autre des pieds, et rien de plus. Les charlatans du Japon dépècent, dit-on, un enfant aux yeux des spectateurs, puis, jetant en l'air tous ses membres l'un après l'autre, ils font retomber l'enfant vivant et tout rassemblé. Tels sont à peu près les tours de gobelets de nos politiques ; après avoir démembré le corps social par un prestige digne de la foire, ils rassemblent les pièces on ne sait comment »⁴⁵².

Étant admis que la souveraineté consiste dans la volonté générale, elle est à la fois inaliénable et indivisible. Il en découle alors que les actes du Souverain ne peuvent pas avoir un objet particulier sans rompre l'unité de sa volonté. Il s'agirait, en effet, de rompre du même coup l'unité que le

⁴⁴⁸ Chevallier (J.-J.), « Le mot et la notion de gouvernement chez Rousseau », in *Études sur le « Contrat social »...*, *op.cit.*, p. 295.

⁴⁴⁹ « Le corps entier (des magistrats etc.), considéré par les hommes qui le composent, s'appelle prince et considéré par son action il s'appelle gouvernement », Rousseau (J.-J.), *Émile*, livre V, cité in Chevallier (J.-J.), « Le mot et la notion... », *op.cit.*, p. 296.

⁴⁵⁰ Rousseau (J.-J.), *Lettres écrites de la Montagne*, Lettre VI, *op.cit.*, p. 78.

⁴⁵¹ Rousseau (J.-J.), *Du Contrat social*, livre II, chapitre II, *op.cit.*, p. 191.

⁴⁵² *Ibid.*, pp. 191-192.

Souverain conçoit du *Contrat social* en devenant un *Moi-commun*. Le Souverain, en tant qu'organe composé de tout le peuple, n'est pas compétent, pour parler en termes juridiques, pour statuer sur un objet particulier⁴⁵³, sans rompre la généralité de sa volonté. Ainsi, le passage cité au-dessus vise, selon l'interprétation de Robert Derathé, la théorie « des parties de la souveraineté », promue par les juristes⁴⁵⁴. Rousseau reproche aux juristes d'avoir « pris pour des parties de cette autorité ce qui n'était que des *émanations* »⁴⁵⁵. Le fait que Rousseau considère la puissance exécutive comme une *émanation* de la puissance législative nous montre qu'elle est à la fois distincte du Souverain et subordonnée à celui-ci. En effet, Rousseau repose son système de distinction des pouvoirs, pour reprendre les termes de Robert Derathé, sur la dichotomie entre volonté et force. Ainsi, le Souverain détient et exprime la *volonté* du corps politique alors que le Gouvernement détient la *force* pour la faire appliquer. Il y a une dépendance naturelle entre ces deux qualités, car la force ne saurait exister sans la volonté, ce qui confirme son caractère d'émanation de la souveraineté. Si le pouvoir exécutif faisait partie de la souveraineté, celle-ci deviendrait « un composé »⁴⁵⁶ de deux qualités non hiérarchisées et par conséquent non indivisibles. Une telle conception n'a pas été promue par Rousseau.

Ayant clarifié que la fonction législative demeure toujours distincte de la fonction exécutive, il faut examiner la relation entre les organes législatif et exécutif. On a vu que la puissance législative doit être confiée au peuple dans son entièreté pour que le concept de la liberté rousseauiste soit préservé. On ne saurait pour autant conclure, de ce fait et à travers une démarche *a contrario*, que la puissance exécutive doit être exclue du peuple tout entier. Par ailleurs, « celui qui fait la loi sait mieux que personne comment elle doit être exécutée et interprétée »⁴⁵⁷. Cette identification du peuple avec l'organe exécutif ne prêterait pas à confusion entre le Souverain et le Gouvernement. Il s'agirait simplement d'une *nouvelle relation du peuple avec soi-même*. Cela conduirait, alors, à une relation tripartite ; le peuple se représente à lui-même comme *Souverain*, comme *Sujet* et comme *Gouvernement*. De même,

⁴⁵³ « La puissance exécutive ne peut appartenir à la généralité comme législatrice ou souveraine, parce que cette puissance ne consiste qu'en des actes particuliers qui ne sont point du ressort de la loi, ni par conséquent de celui du souverain, dont tous les actes ne peuvent être que des lois », *Ibid.*, livre III, chapitre I, pp. 218-219.

⁴⁵⁴ Derathé (R.), *Jean-Jacques Rousseau et la science...*, *op.cit.*, p. 281 et s., Robert Derathé explique, par ailleurs, que ce passage ne vise pas Montesquieu, lorsque le ton ironique ne saurait pas s'adresser à son « illustre devancier ». Plus précisément il dit : « non seulement Rousseau évite en général de se mesurer avec Montesquieu, mais en outre l'ironie et les sarcasmes sont des armes dont, à la différence de Voltaire, il n'use point contre son « illustre » devancier, pour lequel il professe la plus grande admiration. En seconde lieu, comme le remarque M. Cobban l'énumération des différents points qui, selon les politiques critiqués par Rousseau, constituent « les parties de la souveraineté » ne correspond nullement aux trois pouvoirs distingués par Montesquieu ».

⁴⁵⁵ Rousseau (J.-J.), *Du Contrat social*, livre II, chapitre II, *op.cit.*, p. 192. C'est nous qui soulignons.

⁴⁵⁶ Derathé (R.), *Jean-Jacques Rousseau et la science...*, *op.cit.*, p. 292.

⁴⁵⁷ Rousseau, (J.-J.), *Du Contrat social*, livre III, chapitre IV, *op.cit.*, p. 226.

Robert Derathé souligne que « le souverain ne peut, *en tant que tel*, se charger de l'exécution des lois »⁴⁵⁸. Il faut que celui-ci se transforme en organe exécutif. Toutefois, même si elle est possible théoriquement, une telle transformation n'est pas souhaitable⁴⁵⁹, parce que, dans un gouvernement démocratique (puisque pour Rousseau la *démocratie* est une *forme de gouvernement*), les « choses qui doivent être distinguées ne le sont pas, et que le Prince et le Souverain n'étant que la même personne, ne forment, pour ainsi dire, qu'un Gouvernement sans Gouvernement »⁴⁶⁰. Cela conduirait au détournement de l'attention du peuple des vues générales vers des objets particuliers⁴⁶¹, en d'autres termes, cela conduirait à corrompre le législateur⁴⁶². D'où la conclusion du chapitre sur la Démocratie : « s'il y avait un peuple de Dieux, il se gouvernerait démocratiquement. Un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes »⁴⁶³. Le peuple ne *peut* pas devenir l'*intermédiaire* entre *soi* comme *Souverain* et *soi* comme *Sujet* sans corrompre son jugement en regardant les objets particuliers.

En effet, Rousseau se met à la recherche d'« un agent propre qui la réunisse et la mette en œuvre [la force publique] [...] qui serve à la *communication* de l'État et du Souverain »⁴⁶⁴. Le corps *intermédiaire* entre le Souverain et le Sujet qui porte le nom *Prince* doit être considéré, en termes géométriques, comme une *moyenne proportionnelle*. Il s'agit, en effet, d'un rapport « des extrêmes d'une proportion continue »⁴⁶⁵ de sorte que l'équilibre de l'État dépende de « l'égalité entre le produit ou la puissance du Gouvernement pris en lui-même et le produit ou la puissance des citoyens qui sont souverains d'un côté et sujets de l'autre »⁴⁶⁶. Jean-Jacques Chevallier entend expliquer la relation complexe entre Gouvernement et Souverain-Sujet à travers le schéma suivant⁴⁶⁷ :

$$\frac{\text{Souverain}}{\text{Gouvernement}} = \frac{\text{Gouvernement}}{\text{État}}$$

C'est à travers la *moyenne proportionnelle* que l'on peut comprendre l'exemple de Rousseau d'un peuple de dix mille citoyens. Il s'agit, en effet, de mettre sous le mot « Souverain » dans la fraction, la chiffre de dix milles et sous le mot « État » la chiffre un, puisque « chaque particulier en qualité de sujet est

⁴⁵⁸ Derathé (R.), *Jean-Jacques Rousseau et la science...*, *op.cit.*, p. 299. Texte souligné par l'auteur.

⁴⁵⁹ Derathé (R.), « Les rapports de l'exécutif... », *op.cit.*, p. 157.

⁴⁶⁰ Rousseau (J.-J.), *Du Contrat social*, livre III, chapitre IV, *op.cit.*, p. 226.

⁴⁶¹ *Idem.*

⁴⁶² Bastid (P.), « Rousseau et la théorie des formes de gouvernement », in *Études sur le « Contrat social »...*, *op.cit.*, p. 320.

⁴⁶³ Rousseau (J.-J.) *Du Contrat social*, livre III, chapitre IV, *op.cit.*, p. 228.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, livre III, chapitre I, p. 218. C'est nous qui soulignons.

⁴⁶⁵ *Idem.*

⁴⁶⁶ *Idem.*

⁴⁶⁷ Chevallier (J.-J.), « Le mot et la notion... », *op.cit.*, p. 298.

considéré comme individu » alors que le « Souverain ne peut être considéré que collectivement en corps »⁴⁶⁸. Cela faisant, « chaque membre de l'État n'a pour sa part que la dix-millième partie de l'autorité souveraine, quoi qu'il lui soit soumis tout entier »⁴⁶⁹. C'est pourquoi « plus l'État s'agrandit, plus la liberté diminue »⁴⁷⁰. Il en résulte donc que, puisque le dénominateur est toujours un, plus le nombre du peuple augmente plus le Gouvernement doit être fort, parce que celui-ci demeure « le moyen terme »⁴⁷¹. Or, de cela résulte en même temps que le Gouvernement jouit d'une plus grande indépendance vis-à-vis du Souverain. On désigne les paradigmes du *Contrat social* en fractions :

$$\text{Ex.1 : } \frac{10.000}{\text{Gouvernement}} = \frac{\text{Gouvernement}}{1} \quad \text{Ex. 2 : } \frac{100.000}{\text{Gouvernement}} = \frac{\text{Gouvernement}}{1}$$

Il en découle que le nombre de l'État doit être relativement petit pour que l'équilibre entre le Peuple comme *Souverain* et le Peuple comme *Sujet* soit établi. Sans doute, le mécanisme de la moyenne proportionnelle sert de *métaphore* à Rousseau, de la même manière que le calcul infinitésimal, sauf si l'on entend « tirer la racine carrée du nombre du peuple »⁴⁷². Or, « la précision géométrique n'a point lieu dans les quantités morales »⁴⁷³.

La fonction étant distincte, il en va de même pour Rousseau de l'organe qui doit l'assumer. Ainsi, la puissance exécutive demeure une autorité distincte du Souverain qui se borne aux seuls actes particuliers. Or, la nature juridique de l'acte de *l'institution* du gouvernement soulève des questions du point de vue de la séparation des pouvoirs comparables au problème de la quadrature du cercle en Géométrie. En effet, l'acte de l'institution du gouvernement ne désigne ni un contrat, car cela nous amènerait au contrat de l'esclavage que l'on a déjà écarté⁴⁷⁴, ni une loi, car l'acte de l'institution du Gouvernement est un acte dont l'objet est *particulier*. Il s'agit alors de résoudre le problème d'avoir « un acte de Gouvernement avant que le Gouvernement existe »⁴⁷⁵. Certes, le problème que l'on envisage se réfère à l'acte par lequel le peuple doit *nommer* des chefs et non celui de l'instauration du corps de Gouvernement, puisque le second est bel et bien un acte de portée générale pouvant de ce fait prendre

⁴⁶⁸ Rousseau (J.-J.), *Du Contrat social*, livre III, chapitre I, *op.cit.*, p. 219.

⁴⁶⁹ *Idem.*

⁴⁷⁰ *Idem.*

⁴⁷¹ Chevallier (J.-J.), « Le mot et la notion... », *op.cit.*, p. 299.

⁴⁷² Rousseau (J.-J.), *Du Contrat social*, livre III, chapitre I, *op.cit.*, p. 220. C'est pour cette raison que le terme « Gouvernement » dans les fractions désignées ne représente pas un chiffre.

⁴⁷³ *Idem.*

⁴⁷⁴ « Il n'y a qu'un contrat dans l'État, c'est celui de l'association ; et celui-là seul en exclut tout autre », *Ibid.*, livre III, chapitre XVI, p. 255.

⁴⁷⁵ *Ibid.*, livre III, chapitre XVII, p. 255.

la forme d'une loi⁴⁷⁶. La seule manière légitime d'instaurer le Gouvernement, selon le citoyen de Genève, consiste à ce que le Souverain subisse une nouvelle relation avec soi-même. Il s'agit, en effet, d'une « nouvelle relation de tous à tous »⁴⁷⁷, puisque ceux-ci doivent devenir *Magistrats* pour statuer sur un objet particulier, à savoir la nomination des chefs. Jean-Jacques Chevallier met en avant le « tour juridiquement admirable » qui permet à l'auteur de concilier des « opérations contradictoires en apparence », lorsque les mêmes hommes accomplissent deux fonctions différentes en agissant en deux qualités différentes⁴⁷⁸. Il s'agit de la même relation que le peuple aurait avec soi-même, lorsqu'il exercerait la puissance exécutive démocratiquement. Une fois le Gouvernement institué, celui-ci demeure strictement *subordonné* au Souverain de la même manière que la *force* obéit à la *volonté*.

§2. Subordonner le Gouvernement au Souverain

La subordination comme conséquence logique

Malgré le moment unique de cette transformation du peuple en Magistrat pour que le Gouvernement soit institué, le Gouvernement demeure un organe distinct tout en étant aussi subordonné. Cette subordination découle de la *nature* même de sa fonction. Puisque l'exercice de la puissance exécutive consiste à l'exécution de la *volonté générale*, il en résulte que la première ne peut qu'être une simple *émanation* de la puissance législative. Bref, la puissance exécutive tire sa *vie* et son *existence* de la puissance législative⁴⁷⁹, autrement-dit de la volonté générale. On constate alors une *dépendance* absolue de l'une à l'autre, sans laquelle la volonté générale serait susceptible d'*errer*, puisque soit le *Tout* regarderait une *partie du Tout* soit une *partie du Tout* regarderait le *Tout*, ce qui aurait eu comme résultat la *division* du *Tout*. Pour dire les choses plus clairement, la subordination de la fonction exécutive à la fonction législative désigne pour Rousseau une relation comparable à celle de l'âme et du corps⁴⁸⁰, autrement de la volonté et de la force. De la même manière que le corps est motivé par la volonté, sans laquelle il resterait en place⁴⁸¹, la puissance exécutive se borne à la seule application de la loi. Celle-ci ne peut pas *agir* sans la puissance législative. En effet, plus qu'une relation de dépendance, la relation entre puissance exécutive et puissance législative demeure une relation d'*interdépendance*. En effet, la volonté générale a besoin de l'aide du Gouvernement sans laquelle elle resterait une règle

⁴⁷⁶ En effet, l'institution du gouvernement est composée de deux actes, l'un consiste à l'instauration du corps de Gouvernement en tant que forme de Gouvernement et l'autre à la nomination des chefs, *Idem*.

⁴⁷⁷ *Idem*.

⁴⁷⁸ Chevallier (J.-J.), « Le mot et la notion... », *op.cit.*, p. 297.

⁴⁷⁹ « [...] et que le Gouvernement n'existe que par le Souverain », Rousseau (J.-J.), *Du Contrat social*, livre III, chapitre I, *op.cit.*, p. 221.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 218.

⁴⁸¹ *Idem*.

inapplicable de la même manière que le paralytique, quoiqu'il veuille bouger, reste en place⁴⁸².

Cependant, la subordination de l'exécutif au législatif se complexifie, lorsque l'on reconnaît que le premier détient sa propre volonté, son « moi particulier »⁴⁸³ en tant qu'un « nouveau corps dans l'État »⁴⁸⁴. Il n'en va pas de même pour la métaphore du corps et de l'âme, puisqu'entre puissance exécutive et puissance législative il y a deux volontés, et donc deux « âmes », qu'il faut concilier. Autrement dit, il faut subordonner la *volonté* du Gouvernement à la volonté générale pour que la rectitude de la dernière soit garantie dans le système politique rousseauiste. On a déjà vu que la notion de volonté chez Rousseau prend le sens soit d'une volonté particulière qui vise l'intérêt privé soit de la volonté générale qui vise l'intérêt commun. À ces deux catégorisations s'ajoute la volonté du *Prince*, au sens rousseauiste du terme. Étant donné que le *Prince* désigne le corps entier du Gouvernement, peu importe la forme que celui-ci puisse avoir, sa volonté pourrait être soit une volonté particulière, si le Prince est une seule personne, soit une volonté « générale », si le Prince est une personne collective. En tout cas, sa volonté demeure une volonté *qualitativement* différente de celle de l'individu et de celle du corps politique, puisqu'elle vise *l'intérêt du Prince*. Ainsi, Rousseau écrit :

« Nous pouvons distinguer dans la personne du magistrat trois volontés essentiellement différentes. Premièrement, la volonté propre de l'individu, qui ne tend qu'à son avantage particulier ; secondement, la volonté commune des magistrats, qui se rapporte uniquement à l'avantage du prince, et qu'on peut appeler volonté de corps, laquelle est générale par rapport au gouvernement, et particulière par rapport à l'État, dont le gouvernement fait partie ; en troisième lieu la volonté du peuple ou la volonté souveraine, laquelle est générale, tant par rapport à l'État considéré comme le tout, que par rapport au gouvernement considéré comme partie du tout »⁴⁸⁵.

Or, bien que dans le monde idéal de la « législation parfaite » la volonté générale du corps politique domine sur la volonté particulière qui est nulle alors que la volonté du corps de Gouvernement reste subordonnée à la première, la réalité politique nous montre que la pyramide ainsi décrite est inversée. Ainsi, la volonté générale est la plus faible, la volonté du corps des Magistrats prend la seconde place et la volonté particulière est la première de toutes⁴⁸⁶. En effet, Rousseau entend

⁴⁸² *Idem*.

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 221.

⁴⁸⁴ *Idem*.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, livre III, chapitre II, p. 222.

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 223. « Dans une législation parfaite, la volonté particulière ou individuelle doit être nulle, la volonté du corps propre au Gouvernement très subordonnée, et par conséquent la volonté générale ou souveraine toujours dominante et la règle unique de toutes les autres. Selon l'ordre naturel, au contraire, ces différentes volontés deviennent plus actives à mesure qu'elles se concentrent. Ainsi, la volonté générale est toujours la plus faible, la volonté de corps a le second rang,

résoudre le problème suivant : « ordonner dans le tout [le corps politique] ce tout subalterne [le Gouvernement], de sorte qu'il n'altère point la constitution générale en affermissant la sienne, qu'il distingue toujours sa force particulière destinée à la conservation de l'État »⁴⁸⁷. Il s'agit d'un problème comparable à celui de la quadrature du cercle⁴⁸⁸ et c'est pour cela que Rousseau va donner quelques *directions* sur cette solution, qui sera, d'ailleurs, précaire, puisque « si Sparte et Rome ont péri, quel État peut espérer de durer toujours »⁴⁸⁹. Il s'agit, pour Rousseau, de donner « une constitution plus ou moins robuste et propre à le [l'État] conserver plus ou moins longtemps »⁴⁹⁰.

D'après Jean-Jacques Chevallier⁴⁹¹, la maxime fondamentale de Rousseau consiste en ce que « plus les magistrats sont nombreux plus le gouvernement est faible » puisqu'il doit employer trop de force pour agir sur ses propres membres alors qu'il lui en reste trop peu pour agir sur tout le monde⁴⁹². Quoique le Genevois ne considère pas une certaine forme de Gouvernement comme appropriée à son système politique, il semble préconiser l'aristocratie élective⁴⁹³, puisque celle-ci est le milieu entre deux extrêmes qui sont cependant acceptables⁴⁹⁴, à savoir la démocratie et la monarchie. Ainsi, quand tout le gouvernement est entre les mains d'un seul homme, « la volonté particulière et la volonté du corps » sont « parfaitement réunies »⁴⁹⁵, alors que dans un système de Gouvernement démocratique la volonté du corps se confond avec la volonté générale. Il en résulte que le point d'équilibre est à trouver dans la *proportion réciproque* de la force et de la volonté du gouvernement ; quand la volonté est dans les mains d'un seul homme, celui-ci détient le maximum de la force relative alors que dans le système démocratique où tout le monde exerce la puissance exécutive la force relative reste minimale⁴⁹⁶. C'est pourquoi Rousseau conclut que « l'on perd d'un côté ce qu'on peut gagner de l'autre »⁴⁹⁷.

et la volonté particulière le premier de tous : de sorte que dans le Gouvernement chaque membre est premièrement soi-même, puis Magistrat, et puis citoyen. Gradation directement opposée à celle qu'exige l'ordre social ».

⁴⁸⁷ *Ibid.*, livre III, chapitre I, p. 221.

⁴⁸⁸ « Mettre la loi au-dessus de l'homme est un problème en politique, que je compare à celui de la quadrature du cercle en géométrie », Rousseau (J.-J.), *Considérations sur le gouvernement de la Pologne*, *op.cit.*, p. 7.

⁴⁸⁹ Rousseau (J.-J.), *Du Contrat social*, livre III, chapitre XI, *op.cit.*, p. 246.

⁴⁹⁰ *Idem.*

⁴⁹¹ Chevallier (J.-J.), « Le mot et la notion... », *op.cit.*, p. 304.

⁴⁹² Rousseau (J.-J.), *Du Contrat social*, livre III, chapitre II, *op.cit.*, p. 222. Comme le souligne Jean-Jacques Chevallier, le Gouvernement use de la force publique à deux fins : conserver le gouvernement, c'est-à-dire maintenir la concorde entre ses membres et conserver l'État, c'est-à-dire exécuter les lois, Chevallier (J.-J.), « Le mot et la notion... », *op.cit.*, p. 304.

⁴⁹³ « Il y a donc trois sortes d'Aristocratie ; naturelle, élective, héréditaire. La première ne convient qu'à des peuples simples ; la troisième est la pire de tous les Gouvernements. La deuxième est le meilleur : c'est l'Aristocratie proprement dite. », Rousseau (J.-J.), *Du Contrat social*, livre III, chapitre V, *op.cit.*, p. 228.

⁴⁹⁴ Eisenmann (C.), « La cité de Jean-Jacques Rousseau », in *Études sur le « Contrat social »...*, *op.cit.*, p. 192.

⁴⁹⁵ Rousseau (J.-J.), *Du Contrat social*, livre III, chapitre II, *op.cit.*, p. 223.

⁴⁹⁶ *Idem.*

⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 224.

La question principale à laquelle *le pouvoir de regard* vise à répondre est la prévention des usurpations du Gouvernement, puisque « comme la volonté particulière agit sans cesse contre la volonté générale, ainsi le gouvernement fait un effort continuels contre la souveraineté »⁴⁹⁸. En effet, d'après Rousseau, « le pouvoir législatif consiste en deux choses inséparables : faire les lois et les maintenir, c'est-à-dire avoir *inspection* sur le pouvoir exécutif »⁴⁹⁹. Ce pouvoir d'inspection repose sur le fait que le Souverain ne pourrait être indifférent face à la manière dont les lois s'appliquent sauf si le pouvoir législatif devient un pouvoir « purement illusoire »⁵⁰⁰. Cela conduirait à ce que le pouvoir exécutif ne soit pas effectivement subordonné de sorte qu'il pourrait usurper le pouvoir pour faire régner sa volonté particulière au détriment de la volonté générale. Or, comment le pouvoir législatif doit-il exercer ce pouvoir ? Il faut que le peuple assemblé contrôle le pouvoir exécutif. Les assemblées extraordinaires n'étant pas suffisantes pour l'exercice de ce contrôle, Rousseau insiste sur le fait qu'il faut des assemblées « fixes et périodiques que rien ne puisse abolir ni proroger »⁵⁰¹ qui seront ouvertes par deux propositions : « la première ; s'il plaît au souverain de conserver la présente forme de gouvernement. La seconde ; s'il plaît au peuple d'en laisser l'administration à ceux qui en sont actuellement chargés »⁵⁰². C'est dans ce sens que le pouvoir législatif demeure un pouvoir souverain, puisqu'il peut les [les Magistrats] établir et les destituer quand il lui plaît »⁵⁰³. Par ailleurs, le Souverain détient ce pouvoir de destitution en tant que représenté dans l'exercice de la souveraineté, lorsqu'« où se trouve le représenté, il n'y a plus de représentant »⁵⁰⁴. Ce passage doit être mis en accord avec le fait que Rousseau admet la représentation dans l'exercice du pouvoir exécutif⁵⁰⁵, parce que les Magistrats sont les *intermédiaires* entre le souverain et le peuple⁵⁰⁶ et ils ne détiennent aucun pouvoir décisif. En effet, en acceptant la représentation dans l'exercice du pouvoir exécutif Rousseau entend *subordonner* le Prince au Souverain.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, livre III, chapitre X, p. 243.

⁴⁹⁹ Rousseau (J.-J.), *Lettres écrites de la Montagne*, Lettre VII, *op.cit.*, p. 89.

⁵⁰⁰ Derathé (R.), « Les rapports de l'exécutif... », *op.cit.*, p. 158.

⁵⁰¹ Rousseau (J.-J.), *Du Contrat social*, livre III, chapitre XIII, *op.cit.*, p. 248.

⁵⁰² *Ibid.*, livre III, chapitre XVIII, p. 258.

⁵⁰³ *Ibid.*, p. 256.

⁵⁰⁴ *Ibid.*, livre III, chapitre XIV, p. 250.

⁵⁰⁵ « Le peuple ne peut être représenté ; mais il peut et doit l'être dans la puissance exécutive, qui n'est que la force appliquée à la loi », *Ibid.*, livre III, chapitre XV, p. 252.

⁵⁰⁶ Chevallier (J.-J.), « Le mot et la notion... », *op.cit.*, p. 310.

La séparation des pouvoirs : Montesquieu à l'inverse ?

Que Rousseau distingue le pouvoir exécutif du pouvoir législatif ne fait aucun doute. Saurait-on conclure de cette distinction que Rousseau adhère à la théorie de la séparation des pouvoirs, telle que conçue par Montesquieu ? En effet, bien que le baron de La Brède conçoive le pouvoir exécutif et le pouvoir législatif comme des pouvoirs distincts et par conséquent séparés, à la différence de la conception absolutiste de Hobbes⁵⁰⁷, il affirme que « si la puissance exécutrice n'a pas le droit d'arrêter les entreprises du corps législatif, celui-ci sera *despotique* ; car, comme il pourra se donner tout le pouvoir qu'il peut imaginer, il anéantira toutes les autres puissances »⁵⁰⁸. Il en découle que le système politique de Montesquieu ne vise pas à subordonner strictement le pouvoir exécutif au pouvoir législatif, puisque cela aboutirait au pire despotisme. Lorsque tout homme qui « détient du pouvoir a naturellement tendance d'en abuser »⁵⁰⁹, il faut instaurer un système qui repose sur la nécessité de diviser et pluraliser le pouvoir de manière à créer des contrepoids⁵¹⁰. Il en résulte, alors, que la conception de la séparation des pouvoirs chez Rousseau est tout à fait différente de celle de Montesquieu. Comme le souligne, par ailleurs, Robert Derathé, la conception de Rousseau « n'a pas pour but d'assurer leur équilibre ou leur mutuelle limitation », lorsqu'« il ne s'agit aucunement de donner une indépendance quelconque à l'exécutif »⁵¹¹. La distinction du souverain et du Gouvernement vise principalement à tenir le pouvoir législatif à « l'abri de toute corruption »⁵¹².

En réalité, la solution adoptée par Rousseau découle logiquement et directement de son concept de volonté générale, car si on admettait que le Gouvernement puisse contrebalancer le Souverain, cela nous conduirait à admettre que la volonté générale peut errer. Plus fondamentalement encore, cela nous conduirait à « abdiquer la souveraineté »⁵¹³. Or, une telle hypothèse est logiquement impossible pour le système rousseauiste, lorsque personne ne veut se nuire à soi-même. On insiste sur ce point : le concept de volonté générale ne doit pas être confondu, à notre avis, avec une démocratie directe simpliste où la volonté *immédiate* de la majorité du peuple donnerait comme résultat une loi parfaitement juste. Ce sont les *principes* du système rousseauiste qui rendent la volonté du corps

⁵⁰⁷ D'après Didier Carsin, la conception absolutiste de Hobbes consiste à ce que « le souverain institué par le pacte social doit disposer d'un pouvoir sans partage et concentrer ainsi tous les pouvoirs », Carsin (D.), « La liberté politique selon Montesquieu », *L'enseignement philosophique*, 2013/3 63e Année, p. 15.

⁵⁰⁸ Montesquieu, *De l'esprit des lois*, livre XI, chapitre VI, *op.cit.*, p. 59.

⁵⁰⁹ *Ibid.*, livre XI, chapitre IV, p. 52.

⁵¹⁰ Carsin (D.), « La liberté... », *op.cit.*, p. 17.

⁵¹¹ Derathé (R.), *Jean-Jacques Rousseau et la science...*, *op.cit.*, p. 301.

⁵¹² *Ibid.*, p. 300.

⁵¹³ Troper (M.), *La séparation...*, *op.cit.*, p. 143.

politique juste, telle qu'elle se déclare à travers la procédure législative. Ce n'est pas n'importe quelle loi qui dirige l'action du pouvoir exécutif. Il n'est nullement étonnant que Rousseau ait mis en avant le peuple-souverain, en tant que pouvoir suprême dans son système politique. Le souci de l'abus du pouvoir par la puissance législative doit être écarté dans la philosophie rousseauiste, d'abord parce que le système de gouvernement représentatif est refusé, à la différence de Montesquieu, ainsi que parce que la double généralité de la loi garantit que celle-ci débouche toujours sur une règle juste. Ce serait, à notre sens, un contresens que de voir dans l'œuvre philosophique de Rousseau, une pensée absolutiste, puisque la subordination étroite de l'exécutif à la volonté générale ne vise qu'à garantir la *liberté*, celle-ci entendue comme la soumission aux lois « qui sont les registres de nos volontés »⁵¹⁴. Par ailleurs, la suprématie du Souverain ne se traduit pas, dans la pensée rousseauiste, en une appropriation par lui de toute fonction étatique.

Section II

Un principe détourné par les révolutionnaires

Le concept de séparation des pouvoirs durant la Révolution française apparaît comme une question juridique majeure tant dans les débats que dans la pensée politique de l'époque. Par ailleurs, l'article 16 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen par la simplicité de sa formulation montre que cette question n'était pas facile à trancher. On ne saurait présenter l'ensemble d'une réflexion si complexe en quelques pages. Nous avons donc décidé de montrer le détournement de la théorie rousseauiste de la séparation des pouvoirs à travers deux concepts caractéristiques, à notre avis, de la théorie de la séparation des pouvoirs de la Révolution française. Ainsi nous examinerons, dans un premier moment, le veto royal qui met en cause la suprématie du pouvoir législatif de l'Assemblée nationale (§1). Ensuite, nous mettrons en évidence la confusion entre décrets et lois de la phase jacobine de la Révolution, en tant qu'actes de la Convention (§2).

§1. Le veto royal : un partage de l'autorité législative ?

Séparer le pouvoir législatif du pouvoir exécutif illustre la méfiance de l'Assemblée nationale envers le Monarque. En effet, la théorie de la séparation des pouvoirs⁵¹⁵ a été employée par les révolutionnaires pour « prévenir toute restauration de l'absolutisme » de la Monarchie⁵¹⁶. Caractérisée

⁵¹⁴ Rousseau (J.-J.), *Du Contrat social*, livre II, chapitre VI, *op.cit.*, p. 201.

⁵¹⁵ Michel Verpeaux voit dans la théorie de la séparation des pouvoirs des révolutionnaires un mélange entre les principes de *l'Esprit des lois* et du *Contrat social*, *La naissance du pouvoir réglementaire 1789-1799*, Paris, PUF, 1991, p. 29.

⁵¹⁶ *Idem*.

comme « arme dirigée contre le roi » par Michel Verpeaux⁵¹⁷, la théorie de la séparation des pouvoirs fait reposer la subordination de l'exécutif au pouvoir législatif sur les comparaisons physiques, déjà présentes dans les œuvres philosophiques de l'époque, entre la *volonté* et la *force*. Dans ce cadre le comte de Clermont-Tonnerre dit que « le pouvoir exécutif n'a point de suffrage »⁵¹⁸ pour souligner que celui-ci n'a pas de volonté puisqu'il ne désigne qu'« une force et des bras »⁵¹⁹. Ainsi, le pouvoir exécutif ayant été privé de volonté, ne peut avoir aucun droit d'élaborer de règles impersonnelles et générales⁵²⁰. Tout cela s'inscrit dans l'ambiance de défiance envers l'institution royale qui est d'ailleurs due aux réticences de la part du roi à accepter le nouvel ordre politique⁵²¹, ce qui sera explicitement évoqué par Mably lorsqu'il dit que « tout législateur doit partir de ce principe que la puissance exécutoire a été et sera éternellement l'ennemie de la puissance législative »⁵²². Étant donné que l'action révolutionnaire avait confirmé cette primauté de l'autorité de l'Assemblée nationale face au roi, il reste de concrétiser juridiquement l'articulation de ces deux pouvoirs en définissant leurs fonctions. Dans ce cadre, le débat sur le veto royal demeure décisif puisqu'il s'agit de savoir si le Monarque partage le pouvoir législatif avec l'Assemblée nationale.

Le veto absolu et la balance des pouvoirs

Le Comité créé le 14 juillet pour présenter un projet de constitution devant l'Assemblée nationale, composé majoritairement par des monarchiens⁵²³, propose de confier au roi le droit de veto *absolu*. Face à la conception du parti des patriotes de la suprématie incontestable de l'Assemblée nationale, les monarchiens entendent inscrire leur discours dans une dialectique de balance des pouvoirs⁵²⁴. Pierre Brunet voit dans la conception monarchiste de la séparation des pouvoirs un aspect négatif au sens où, comme le dira Mirabeau « pour que les pouvoirs restent à jamais divisés, il ne faut pas les séparer entièrement »⁵²⁵ de sorte que l'un fasse contrepoids à l'autre et que la loi ne devienne pas une institution arbitraire⁵²⁶. Ainsi, ils confèrent au roi le droit d'*empêcher*, pour parler dans les termes

⁵¹⁷ *Idem*.

⁵¹⁸ Archives parlementaires, t. 9, p. 59.

⁵¹⁹ *Idem*.

⁵²⁰ Verpeaux (M.), *op.cit.*, p. 34.

⁵²¹ *Ibid.*, p. 31.

⁵²² Mably, « Du gouvernement de la Pologne », chapitre IV, cité in Verpeaux (M.), *op.cit.*, p. 31.

⁵²³ Le Comité était composé par Mounier, Talleyrand-Périgord, évêque d'Autun, Sieyès, le comte de Clermont-Tonnerre, le comte Lally-Tollendal, Champion de Cicé, archevêque de Bordeaux, Le Chapelier et Bergasse.

⁵²⁴ Glénard (G.), *L'exécutif et la Constitution de 1791*, Paris, PUF, coll. « Léviathan », 2010, p. 111.

⁵²⁵ Archives parlementaires, t. 8, p. 559.

⁵²⁶ Brunet (P.), *Vouloir pour la Nation, Le concept de représentation dans la théorie de l'État*, Paris, Bruylant, L.G.D.J., 2004, pp. 237-238.

de Montesquieu, l'entrée en vigueur de la loi votée par l'Assemblée législative. Il s'agit alors de savoir de quelle légitimité le roi tire son droit d'empêcher la loi votée par les représentants du peuple.

En effet, d'après les monarchiens, le roi incarne en sa personne l'intérêt général du peuple et de ce fait il est son représentant par excellence. Cette conception du rôle du roi se voit, toutefois, obscurcie par la référence de Lally-Tollendal à la loi en tant que « réunion des trois volontés », à savoir, l'accord de deux chambres, à l'instar du système anglais, et la sanction de l'instance royale. Il provoque encore plus l'Assemblée en disant que le roi « appose par sa volonté particulière le sceau de la loi à la volonté générale »⁵²⁷. C'est dans la suite des débats que ses collègues entendent dépouiller le veto royal de tout caractère volontariste afin d'éviter d'évoquer le discours sur la légitimité de l'autorité du roi qui n'a, par ailleurs, point de suffrage et par conséquent point de « volonté » dans un système de souveraineté nationale. Ainsi, la sanction royale demeure un acte d'*authentification* de la volonté générale au sens où le roi déclare simplement la conformité de la loi à la volonté générale sans immiscer sa propre volonté. Les monarchiens entendent renforcer leur discours en renvoyant aux cahiers de doléances. Ainsi, tant Mounier⁵²⁸ que Clermont-Tonnerre⁵²⁹ font reposer leur argumentation sur le vœu national, tel qu'il résulte des cahiers de doléances, de voir la participation du roi à la loi. Il se forme alors une rhétorique fondée sur la continuité historique de la France en tant que Monarchie dont le roi participait toujours à l'autorité législative⁵³⁰.

Représentant l'intérêt général du Peuple, le roi est censé contrebalancer le vœu, potentiellement despotique, de « douze-cents de ses [de la Nation] délégués »⁵³¹. L'institution royale voit au-dessus des simples intérêts particuliers et c'est pour cette raison qu'elle est capable de qualifier la loi de volonté générale. Lorsque le peuple confie l'exercice de la souveraineté à l'Assemblée nationale sans l'exercer lui-même directement, il y a le péril que les représentants usurpent la volonté du peuple pour faire régner leurs intérêts particuliers. Le roi intervient alors comme un Deus ex machina, non

⁵²⁷ Archives parlementaires, t.8, p. 520.

⁵²⁸ « Les représentants ne doivent pas faire des lois sans le concours du monarque, dont la sanction est absolument nécessaire. Cette question est déjà décidée par les cahiers ; car, dans le plus grand nombre, il est dit expressément que toutes les lois seront concertées avec le roi. On ne pourrait donc déclarer cette sanction inutile, sans contredire le vœu de la nation », Archives parlementaires, t. 8, p. 413.

⁵²⁹ « Le plus grand nombre des cahiers reconnaît la nécessité de la sanction royale pour la promulgation des lois. Quant au pouvoir législatif, la pluralité des cahiers le reconnaît comme résidant dans la représentation nationale, sous la clause de la sanction royale ; et il paraît que cette maxime ancienne des capitulaires *lex fit consensu populi et constitutione regis* est presque généralement consacrée par vos commettants », Archives parlementaires, t. 8, p. 283.

⁵³⁰ Dans ce sens, le duc de Liancourt souligne que la participation du roi à la loi est une pratique très ancienne et désigne l'essence de la Monarchie, Verpeaux (M.), *op.cit.*, p. 52.

⁵³¹ M. de Bousmard, Archives parlementaires, t. 8, p. 579.

au début de la procédure législative à l'instar du Législateur rousseauiste, mais à la fin de celle-ci en conférant au texte voté par l'Assemblée nationale le caractère de loi. C'est un processus de rationalisation⁵³² de la volonté des représentants que les monarchiens entendent mettre en avant lors des discours sur le veto royal tout en faisant attention à ce que la Nation ne soit pas confondue avec le corps législatif.

Le problème juridique de la nature de la sanction royale semble significatif afin de comprendre la conception de la séparation des pouvoirs préconisée par les monarchiens. S'agit-il d'un acte législatif de sorte que le pouvoir législatif soit partagé entre le roi et l'Assemblée nationale ou d'un acte exécutif de sorte que le roi n'exerce qu'une fonction exécutive lors de la sanction de la loi ? Tant les débats parlementaires que la doctrine publiciste contemporaine nous offrent des éléments orientant vers la première hypothèse. Étant donné que la loi prend le caractère de loi par le vœu des représentants et par le consentement du monarque, il en résulte, d'après l'abbé Maury, que « le roi est une partie intégrante » de la fonction législative⁵³³. Admettre que le roi détient une partie du pouvoir législatif évoque des problèmes de compatibilité de la sanction royale avec l'article 16 de la Déclaration des droits de l'homme. Dans ce cadre, Léon Duguit voit une « violation flagrante »⁵³⁴ du principe de séparation des pouvoirs énoncé dans l'article 16. En effet, cet article est extrêmement vague de sorte que l'on ne puisse pas en tirer des conséquences juridiques concrètes. Faute de référence précise dans l'article à la théorie de la séparation des pouvoirs de Montesquieu, on ne saurait en déduire une interprétation du veto royal fondée sur la distinction entre droit de statuer et droit d'empêcher⁵³⁵. On se contente de mentionner que l'influence de Rousseau dans la conception de la séparation des pouvoirs des monarchiens est faible, voire nulle. Quoique ceux-ci évoquent le concept de *volonté générale* afin de renforcer la légitimité du monarque qui serait le seul capable de constater si le vœu des représentants n'éclipse pas la volonté de la Nation⁵³⁶, l'ingérence du pouvoir exécutif sur l'œuvre du corps législatif nous montre l'écart entre la conception des monarchiens et celle du Genevois. Par ailleurs, la solution finalement adoptée par l'Assemblée nationale, celle du veto suspensif, ne change guère le cadre de référence. Ainsi, la théorie de l'« appel au peuple » dissimule, en effet, la notion de la

⁵³² Dans ce sens, Mounier s'oppose à la simple, immédiate volonté du Peuple en tant que multitude pour mettre en avant la Raison, Verpeaux (M.), *op.cit.*, p. 53.

⁵³³ Archives parlementaires, t. 8, p. 552.

⁵³⁴ Duguit (L.), « La séparation des pouvoirs et l'Assemblée nationale de 1789 », *Revue d'économie politique*, 1893, p. 99.

⁵³⁵ V. Chevallier (J.-J.), « De la distinction établie par Montesquieu entre la faculté de statuer et la faculté d'empêcher », in *Mélanges Maurice Hauriou*, Paris, Recueil Sirey, 1929, pp. 139-158.

⁵³⁶ Lecoq-Pujade (B.), *op.cit.*, p. 257.

volonté générale rousseauiste.

Le veto suspensif : l'« appel au peuple »

Le 11 septembre 1789 l'Assemblée nationale vote pour un droit de veto suspensif de sorte que le roi ne puisse empêcher l'édiction de la loi mais seulement retarder son entrée en vigueur⁵³⁷. Ainsi, le monarque ne pourrait plus être considéré comme un co-auteur de la loi, puisque son accord, bien qu'essentiel pour que le décret législatif prenne le caractère de loi, ne fait que suspendre *l'exécution* de la loi⁵³⁸. Cette prérogative donnée au roi renvoie à la théorie de la volonté générale rousseauiste, et plus précisément à son caractère inaliénable. Ainsi, la Nation est censée être un « *tiers-arbitre* »⁵³⁹ entre le roi et l'Assemblée nationale. Alexandre de Lameth le dira de manière explicite : « le seul juge c'est la nation », afin de conclure que « le roi peut désobéir aux délégués, mais non à la volonté générale »⁵⁴⁰. De même, Salle qualifie la Nation de juge entre le roi et ses représentants tout en déduisant la nécessité de l'appel à la Nation de la « nature d'un gouvernement dans lequel la souveraineté ne peut s'exercer que par mandataires »⁵⁴¹. Il en résulte alors que la volonté générale dans le système représentatif de 1791 ne saurait être définitivement exprimée par le Corps législatif, mais seulement présumée⁵⁴², de sorte que ni l'institution royale ni les représentants de la Nation ne pourraient être considérés comme des interprètes authentiques.

Inscrivant la théorie de l'appel au peuple dans l'inaliénabilité de la volonté générale, les députés de l'Assemblée nationale qui préconisent le veto suspensif entendaient recourir aux préceptes rousseauistes. Ainsi, Salle dira que « si la volonté générale ne peut errer quand une nation fait la loi, les Assemblées qu'elle délègue peuvent se tromper »⁵⁴³. Benjamin Lecoq-Pujade⁵⁴⁴ met en relation le discours de Salle avec le chapitre XV du *Contrat social* où Rousseau qualifie les représentants de *commissaires* tout en les privant le droit de conclure définitivement. Nous nous permettons d'exprimer notre désaccord avec cette corrélation. Certes, plusieurs députés de l'Assemblée nationale évoquent Rousseau dans leurs discours afin de crédibiliser le système représentatif et de renforcer le caractère « populaire » de la souveraineté. Il s'agit, en effet, de rassurer le peuple sur le fait que la souveraineté

⁵³⁷ Troper (M.), *La séparation...*, *op.cit.*, p. 29.

⁵³⁸ *Ibid.*, p. 31.

⁵³⁹ Lecoq-Pujade (B.), *op.cit.*, p. 329.

⁵⁴⁰ Archives parlementaires, t. 8, p. 552.

⁵⁴¹ Archives parlementaires, t. 8, pp. 529-530.

⁵⁴² Brunet (P.), *op.cit.*, p. 228.

⁵⁴³ Archives parlementaires, t. 8, p. 533.

⁵⁴⁴ Lecoq-Pujade (B.), *op.cit.*, pp. 330-332.

ne sera pas usurpée par les représentants tout en renforçant le lien entre le peuple et ceux-ci. Toutefois, le Genevois, comme l'on a déjà montré, refuse le système représentatif dans l'exercice de la souveraineté tout en l'acceptant dans l'exercice de la fonction exécutive. Il en résulte, alors, que quand Rousseau parle dans le chapitre XV du livre III des représentants-commissaires, il se réfère au Gouvernement, au sens rousseauiste du terme, car autrement il devrait admettre ce qu'il refuse dans le chapitre entier, à savoir la représentation de la volonté générale. Par conséquent, prenant en considération l'œuvre de Rousseau dans son entièreté, les maximes rousseauistes ne sauraient se refléter dans la théorie de l'« appel au peuple ».

Outre le système représentatif, le recours au *Contrat social* se heurte aussi à l'ingérence du roi dans le pouvoir législatif. Bien que le roi perde sa prérogative d'empêcher totalement l'entrée en vigueur de la loi, celui-ci dispose du droit de suspendre son exécution. Certes, on ne saurait conclure de cela que le roi est un co-législateur, mais il faut tout de même admettre une certaine participation de celui-ci à la puissance législative. Loin de faire du veto suspensif un acte législatif, Rabaut-Saint-Etienne affirme que « le roi est l'exécuteur de la loi ; et comme tel, vous lui accordez le droit d'en arrêter l'exécution, en refusant la sanction qui précède. Alors cet acte ne serait pas un acte de législateur qui concourt à la loi, et qui peut la vouloir ou ne pas la vouloir, mais un acte de magistrat suprême qui en retarde la sanction »⁵⁴⁵. De même, Barnave précise que « le roi en sanctionnant le décret, *donne l'exécution à la loi*, qui est sortie tout entière du corps législatif »⁵⁴⁶. C'est en mettant en avant un discours de contrepois et de balance des pouvoirs entre le roi et l'Assemblée nationale que le discours sur l'« appel au peuple » s'écarte du rousseauisme⁵⁴⁷. Ainsi, la participation du roi à la procédure législative semble être aux antipodes de la stricte subordination que le Genevois accordait au pouvoir exécutif. À notre avis, la théorie de l'appel au peuple, telle qu'elle inscrit le veto royal dans la volonté générale, ne tire pas son inspiration de la philosophie rousseauiste.

En revanche, le discours de Sieyès s'inscrit dans une dialectique de dissociation totale du pouvoir exécutif et du pouvoir législatif. Ainsi, l'Assemblée nationale semble avoir le *monopole* d'expression de la volonté générale⁵⁴⁸, et c'est pour cette raison que l'abbé nie tout type de veto royal.

⁵⁴⁵ Archives parlementaires, t. 8, p. 571.

⁵⁴⁶ Archives parlementaires, t. 8, pp. 338-339. C'est nous qui soulignons.

⁵⁴⁷ « Tel est donc le principe du gouvernement représentatif et monarchique ; les deux pouvoirs réunis se servent mutuellement de complément, et se servent aussi de limite ; non seulement il faut que l'on fasse les lois, et que l'autre les exécute. Celui qui exécute doit avoir un moyen d'opposer son frein à celui qui fait la loi, et celui qui fait la loi doit avoir un moyen de soumettre l'exécution à la responsabilité : c'est ainsi que le roi a le droit de refuser la loi ou de la suspendre », Archives parlementaires, t. 8, p. 327.

⁵⁴⁸ Lecoq-Pujade (B.), *op.cit.*, p. 337.

Le pouvoir exécutif doit se contenter, à l'instar d'une compétence liée, de promulguer la loi votée par le seul organe compétent de représenter la Nation : l'Assemblée nationale. Étant admis que le roi ne tire pas sa légitimité de l'élection, Sieyès voit dans le droit de veto « un ordre arbitraire [...] une lettre de cachet lancée contre la volonté nationale, contre la nation entière »⁵⁴⁹. Le refus de Sieyès, en effet, colle parfaitement avec son concept de volonté nationale représentative. La volonté nationale exprimée par les représentants de la Nation est complète⁵⁵⁰ de sorte qu'il n'est pas nécessaire de recourir à l'institution royale pour lui donner naissance, sa volonté demeurant une volonté extérieure à celle de la Nation. La sanction royale, plus précisément, contrarie la maxime de Sieyès de la délibération qui ne saurait inclure que les volontés des députés. Nous sommes alors arrivés à une constatation paradoxale ; les députés qui évoquent Rousseau conçoivent le pouvoir exécutif comme un contrepoids au pouvoir législatif tout en lui reconnaissant une place dans la procédure législative alors que Sieyès, dont la conception du système représentatif s'inscrit aux antipodes du système politique rousseauiste, demeure son plus fidèle disciple quant à la distinction de deux pouvoirs.

§2. La confusion entre décrets et lois dans la Constitution de 1793

Percevant le pouvoir exécutif comme l'incarnation du despotisme⁵⁵¹, les conventionnels donnent une prédominance importante à la loi. Cette méfiance se reflète, par ailleurs, dans le refus de la représentation au sein du pouvoir exécutif, tel qu'il a été proposé par le projet de constitution girondine, puisque les Jacobins voyaient dans cette proposition une légitimité périlleuse. On comprend alors comment le choix du système représentatif altère totalement la pensée du Genevois qui a, par ailleurs, préconisé la représentation dans l'exercice du pouvoir exécutif. En effet, admettant la représentation dans l'exercice de la souveraineté, c'est-à-dire dans la fonction législative selon la conception de la souveraineté de Rousseau, les Jacobins sont amenés à refuser une telle légitimité au pouvoir exécutif qui ne serait que la *force* du corps politique. Ce serait une aberration, pour les Jacobins, que de représenter le peuple dans l'exécution de sa volonté. Les Magistrats, au sens rousseauiste du terme, ne devraient désigner que de simples *fonctionnaires* dont l'action serait strictement subordonnée à la volonté générale, *incarnée* par la Convention.

Dans ce contexte de méfiance envers l'exécutif s'inscrit la prise en charge par la Convention de l'édition des décrets. La Constitution montagnarde reprend la distinction entre décrets et lois du

⁵⁴⁹ Archives parlementaires, t. 8, p. 594.

⁵⁵⁰ Gauchet (M.), *La révolution des pouvoirs...*, *op.cit.*, p. 62.

⁵⁵¹ Verpeaux (M.), *op.cit.*, p. 154.

projet de constitution girondine. Quoiqu'il soit clair que les actes appelés « décrets » ne désignent pas d'actes du pouvoir exécutif, puisque seul le corps législatif est compétent pour les édicter, il nous semble nécessaire de voir les caractéristiques qui les distinguent des « lois ». Le fait que les décrets sont dispensés de la censure populaire dans le projet de constitution girondine, et de la sanction populaire dans la Constitution montagnarde⁵⁵² n'est que le *résultat* de leur nature gouvernementale. Pour dire les choses plus clairement, ce n'est pas la censure ou la sanction qui différencient les décrets des lois, mais la nature de la règle que ceux-ci contiennent. Ainsi, les lois désignent des actes de souveraineté, règles générales et impersonnelles et c'est pour cette raison que l'intervention du peuple est jugée nécessaire par les rédacteurs de la Constitution alors que les décrets désignent de simples actes d'administration générale⁵⁵³. Le Peuple, détenteur par excellence de la volonté générale, ne peut que valider les actes qui sont censés exprimer sa volonté. D'où le fait que les décrets sont dispensés de la censure ou de la sanction populaire.

La prise en charge par le Corps législatif de l'édition des règles particulières nous semble avoir pour effet un écart énorme avec les principes rousseauistes. Ainsi, nous nous permettons d'exprimer notre désaccord avec l'interprétation de Pierre Brunet⁵⁵⁴, selon laquelle le Corps législatif, dans l'esprit du projet de Constitution proposée par Condorcet, exprimerait la volonté générale tant par les lois que par les décrets. Le fait que les représentants du peuple soient compétents pour édicter les décrets ne change guère le fait que ceux-ci sont des actes qui contiennent des mesures particulières. On pourrait objecter alors à l'appréciation de Pierre Brunet que le critère organique ne suffit pas pour qualifier les décrets d'expression de volonté générale. Outre la position très ferme de Rousseau sur ce point, dont ne peut pas être sûrs que les Girondins et les Jacobins la partagent, la nécessité d'un « appel au peuple » uniquement lorsqu'il s'agit des lois démontre que seuls ces actes juridiques étaient censés exprimer la volonté générale dans l'esprit des révolutionnaires.

Ce qui nous semble caractéristique de l'écart avec les maximes rousseauistes est la compétence du Corps législatif en matière gouvernementale. Benjamin Lecoq-Pujade explique l'incohérence face

⁵⁵² Par ailleurs, cette dispense des décrets de sanction apparaissait aussi dans la Constitution de 1791. Dispense cette fois-là de sanction *royale*, Lecoq-Pujade (B.), *op.cit.*, p. 360 et s.

⁵⁵³ Condorcet explique très clairement la différence entre les décrets et les lois. Il s'agit de distinguer « les actes du corps législatif qui sont véritablement des lois de ceux qui ne peuvent être regardés que comme des actes d'administration générale », Archives parlementaires, t. 58, p. 588.

⁵⁵⁴ Brunet (P.), « Du général au particulier des contraintes de la représentation en 1793. Sur la distinction entre lois et décrets et sa justification », in Troper (M.), Champeil-Desplats (V.), Grzegorzczak (C.) (dir.), *Théorie des contraintes juridiques*, Paris, Bruylant, L.G.D.J., p. 85.

aux principes rousseauistes par la préoccupation de *l'unité de l'action* de Condorcet⁵⁵⁵. Ainsi, le mathématicien entend « placer le principe unique de l'action sociale dans une assemblée de représentants du peuple, qui ne trouverait par les autres autorités que les exécuteurs des lois faites par elle, et les agents de mesures d'administration qu'elle aurait déterminées »⁵⁵⁶. Dans ce cadre le Girondin met en évidence une subordination étroite, voire un anéantissement du pouvoir exécutif, en le privant de toute compétence décisionnelle autonome⁵⁵⁷. Même si le Genevois entend aussi subordonner strictement l'exécutif à la puissance législative, il prend le soin de ne pas accorder au corps législatif, qui serait par ailleurs le peuple tout entier, l'édition des mesures particulières. Une telle confusion entre les décrets et les lois est susceptible de fausser la volonté générale rousseauiste, puisque la relation du *Tout* au *Tout*, qui est d'ailleurs la garantie de la rectitude de la volonté générale, est rompue.

⁵⁵⁵ Lecoq-Pujade (B.), *op.cit.*, p. 295.

⁵⁵⁶ Condorcet, « Rapport au nom du Comité de Constitution », cité in Lecoq-Pujade (B.), *op.cit.*, p. 296.

⁵⁵⁷ Lecoq-Pujade (B.), *op.cit.*, p. 296.

CONCLUSIONS

D'après François Furet « les hommes qui font l'histoire ne savent pas l'histoire qu'ils font et se bornent à *rationaliser* leurs rôles à travers des *représentations* que le travail de l'historien consiste précisément à critiquer »⁵⁵⁸. Tel est, nous semble-t-il, l'aperçu de l'influence de la philosophie rousseauiste sur le mouvement révolutionnaire. La théorie de la volonté générale sert alors de modèle de représentation aux révolutionnaires pour que ceux-ci, en invoquant son « autorité », soient « sous l'ombre protectrice » du Genevois⁵⁵⁹. Ainsi, la volonté générale, telle qu'elle a été concrétisée par le mouvement révolutionnaire, a subi une *distorsion*⁵⁶⁰. Permettant la représentation de la volonté du peuple, tant les premiers révolutionnaires que les Jacobins ont *coupé le fil d'Ariane* du système rousseauiste de sorte à ce que tous les chemins du Labyrinthe mènent au Despotisme. La volonté générale des révolutionnaires ne pouvait pas aboutir à une règle infaillible. La « balance des pouvoirs » du système rousseauiste, le contrepoids à l'absolutisme de la volonté de tous, résulte de cette idée de la dialectique du *Tout* au *Tout*. Une fois que le *Tout* devient une *partie du Tout*, soit dans sa face active soit dans sa face passive, la rectitude de la volonté générale disparaît. Le paradoxe révolutionnaire consiste en ce que, malgré l'acceptation de la *particularisation* de la volonté générale tant dans sa source que dans son objet, son caractère de règle infaillible n'a pas disparu. Cela fut la genèse du *mythe* de la volonté générale infaillible qui a débouché sur le long refus de contrôle de constitutionnalité des lois dans l'ordre juridique français. Or, traduire la volonté générale en *légitimisme* tout en se voulant rousseauistes méconnaît, à notre avis, la complexité et la grandeur de l'œuvre du Genevois.

Le *Contrat social* n'est pas un ouvrage de réalisme politique, on ne saurait le contredire. Nous ne sous-estimons pas l'attachement de Rousseau à la Cité antique de petite taille. Alexis Philonenko qualifie le *Contrat social* d'utopie sans pour autant admettre qu'il s'agit d'un ouvrage vidé de sens⁵⁶¹. De ce fait on saurait déduire que la fonction *utopienne* du *Contrat social* consiste à ce qu'il s'éloigne des réalités politiques afin de proposer des aspirations à une société radicalement nouvelle⁵⁶². D'après Alberto Tenenti, « le propre de la démarche utopienne est bien de radicaliser les solutions proposées et même *de ne pas se soucier nécessairement de leur faisabilité*, comme si l'essentiel était de les désigner de la

⁵⁵⁸ Furet (F.), *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978, p. 220. C'est nous qui soulignons.

⁵⁵⁹ Boudon (J.), *Les jacobins...*, *op.cit.*, p. 156.

⁵⁶⁰ *Ibid.*, p. 136.

⁵⁶¹ Philonenko (A.), *op.cit.*, p. 7.

⁵⁶² Tenenti (A.), « Utopie », in Raynaud (P.) et Rials (S.) (dir.), *Dictionnaire de philosophie politique*, PUF, 1996, p. 832. C'est nous qui soulignons.

manière la plus rigoureuse et la plus nette »⁵⁶³. Pour dire les choses plus clairement : le Contrat social est un *Sollen*, un Devoir-être, dont le lien avec le *Sein*, l'Être, est obscur. Reprenons, à ce titre, le propos de Pierre Manent sur l'utopie rousseauiste : la Cité rousseauiste refuse de voir le hiatus entre le « droit » et le « fait ». La mise en avant de la *légitimité* de l'édifice étatique, qui se fonde, comme on l'a vu, sur l'autonomie de l'individu et l'obéissance à soi-même, débouche sur une *scission* entre *l'impératif social* et le *réalisme politique*⁵⁶⁴. Le sujet politique ne saurait remettre en question la contrainte à laquelle il a *librement* consenti, son jugement propre. Ainsi, la Cité rousseauiste dissimule le *Sein* dans le *Sollen*. De la fonction *utopienne* du concept philosophique de la volonté générale à la fonction *mythique* de sa traduction « révolutionnaire », nous nous demandons, avec une certaine déception, quelle pourrait être l'influence de l'œuvre de Rousseau sur le droit constitutionnel moderne ?

⁵⁶³ *Idem*.

⁵⁶⁴ Manent (P.), *Naissances de la politique moderne*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », pp. 13-14.

BIBLIOGRAPHIE

SOURCES PRIMAIRES :

I. Archives parlementaires

Archives parlementaires de la Révolution française, disponibles à :

<https://www.persee.fr/collection/arcpa>

II. Écrits de philosophie politique

-Montesquieu, *De l'esprit des lois*, disponible à :

http://classiques.uqac.ca/classiques/montesquieu/de_esprit_des_lois/de_esprit_des_lois_tdm.html

-Rousseau (J.-J.), *Considérations sur le gouvernement de la Pologne*, disponible à :

http://www.espace-rousseau.ch/f/textes/considerations_pologne.pdf

-Rousseau (J.-J.), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, disponible à :

<https://philosophie.cegeptr.qc.ca/wp-content/documents/Discours-sur-lin%C3%A9galit%C3%A9-1754.pdf>

-Rousseau (J.-J.), *Du Contrat social*, Paris, Gallimard, coll. « folio essais », 1964.

-Rousseau (J.-J.), *Lettres écrites de la Montagne*, disponible à :

<https://www.rousseauonline.ch/pdf/rousseauonline-0028.pdf>

-Rousseau (J.-J.), *Projet de Constitution pour la Corse*, disponible à :

https://philosophie-pedagogie.web.ac-grenoble.fr/sites/default/files/media-fichiers/2021-07/rousseau_corse.pdf

-Sieyès (E.-J.), *Essai sur les privilèges*, disponible à :

<https://archive.org/details/essaisurlesprivi00siey/mode/2up>

-Sieyès (E.-J.), *Preliminaire de la Constitution*, disponible à :

<https://archive.org/details/preliminairedela00siey/mode/2up>

-Sieyès (E.-J.), *Qu'est-ce que le Tiers-état ?*, disponible à :

<http://www.leboucher.com/pdf/sieyes/tiers.pdf>

SOURCES SECONDAIRES :

I. Ouvrages généraux, monographies et thèses

- Bachofen (B.), *La condition de la liberté : Rousseau, critique des raisons politiques*, Paris, Payot & Rivages, 2002.
- Bacot (G.), *Carré de Malberg et l'origine de la distinction entre souveraineté du peuple et souveraineté nationale*, Paris, Éditions du CNRS, 1985.
- Bastid (P.), *Sieyès et sa pensée*, Paris, Hachette, 1939.
- Beaud (O.), *La puissance de l'État*, Paris, PUF, coll. « Léviathan », 1994.
- Bernardi (B.), *La fabrique des concepts, Recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, Paris, H. Champion, 2014.
- Boudon (J.), *Les jacobins. Une traduction des principes de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, L.G.D.J., coll. « Bibliothèque constitutionnelle et de science politique », 2006.
- Brunet (P.), *Vouloir pour la Nation, Le concept de représentation dans la théorie de l'État*, Paris, Bruylant, L.G.D.J., 2004.
- Caporal (S.), *L'affirmation du principe d'égalité dans le droit public de la Révolution française (1789-1799)*, Aix-en-Provence, PUAM, Paris, Economica, coll. « Droit public positif », 1995.
- Carré de Malberg (R.), *Contribution à la théorie générale de l'État*, t. II, Paris, Recueil Sirey, 1922.
- Carré de Malberg (R.), *La loi, expression de la volonté générale. Étude sur le concept de la loi dans la Constitution de 1875*, Librairie du Recueil Sirey, 1931, rééd. Economica, coll. « Classiques », 1984.
- Chevallier (J.-J.), *Histoire des institutions et des régimes politiques de la France de 1789 à nos jours*, Paris, 7^e édition, Dalloz, 1985.
- Constant (B.), *De la liberté chez les modernes*, Paris, Hachette, 1980.
- De Jouvenel (B.), *De la souveraineté*, Librairie de Médecis, Paris, 1955.
- Derathé (R.), *Rousseau et la science politique de son temps*, Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1970.
- Derathé (R.), *Le Rationalisme de J.-J. Rousseau*, Paris, PUF, 1948.
- Duguit (L.), *Souveraineté et liberté*, Paris, La Mémoire du Droit, 2002.
- Esmein (A.), *Éléments de droit constitutionnel français et comparé*, 4^e édition, Paris, 1906.
- Furet (F.) et Halévi (R.), *La monarchie républicaine. La Constitution de 1791*, Paris, Fayard, 1996
- Furet (F.) et Ozouf (M.), *Dictionnaire critique de la Révolution Française*, Flammarion, 1992.
- Furet (F.) et Ozouf (M.), *Le siècle de l'avènement républicain*, Gallimard, 1993.
- Furet (F.), *Penser la révolution française*, Paris, Gallimard, 1978.

- Gauchet (M.), *La révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1989.
- Gauchet (M.), *La révolution des pouvoirs, La souveraineté, le peuple et la représentation 1789-1799*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1995.
- Glénard (G.), *L'exécutif et la Constitution de 1791*, Paris, PUF, coll. « Léviathan », 2010.
- Goldschmidt (V.), *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1974.
- Jaume (L.), *Le discours jacobin et la démocratie*, Fayard, coll. « Nouvelles études historiques », 1989.
- Jellinek (G.), *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, Contribution à l'histoire du droit constitutionnel moderne*, trad. Par Georges Fardis, Paris, Albert Fontemoing, 1902 disponible à <https://gallica.bnf.fr/ark:/s/12148/bpt6k68603t/f27.item.texteImage>.
- Karavokyris (G.), *L'autonomie de la personne en droit public français*, Bruxelles, Bruylant, 2013.
- Lecoq-Pujade (B.), *La naissance de l'autorité de la représentation nationale en droit constitutionnel français (1789-1794)*, Dalloz, coll. « Nouvelle Bibliothèque de Thèses », 2021.
- Manent (P.), *Naissances de la politique moderne*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2007.
- Pasquino (P.), *Sieyès et l'invention de la Constitution en France*, Odile Jacob, 1998.
- Philonenko (A.), *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, Tome III, L'apothéose du désespoir, Paris, Bibliothèque philosophique J. Vrin, 1984.
- Rials (S.), *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Hachette, coll. « Pluriel », 1988.
- Robisco (N-B.), *Jean-Jacques Rousseau et la Révolution française [Texte imprimé] : une esthétique de la politique, 1792-1799*, Paris : H. Champion, 1998.
- Saint-Bonnet (F.), *L'état d'exception*, Paris, PUF, coll. « Léviathan », 2001.
- Slimani (A.), *La modernité du concept de la nation au XVIIIe siècle (1715-1789) : apports des thèses parlementaires et des idées politiques du temps*, PUAM, coll. « Histoire des institutions et des idées politiques », 2004.
- Troper (M.), *La séparation des pouvoirs et l'histoire constitutionnelle française*, Paris, L.G.D.J., 1980.
- Verpeaux (M.), *La naissance du pouvoir réglementaire 1789-1799*, Paris, PUF, 1991.

II. Articles et contributions à des ouvrages collectifs

- Bachofen (B.), « Le « législateur selon Rousseau » : Le Prince à l'envers? », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 2021/1 no 53, pp. 155-173.
- Bacot (G.), « Jean-Jacques Rousseau et la procédure législative », *Revue française d'histoire des idées politiques*, 2002/1 No 15, pp. 45-61.
- Bacot (G.), « La citoyenneté dans la Constitution de 1793 », *Revue française d'Histoire des Idées Politiques*, 2014/1 No 39, pp. 161-170.

- Bacot (G.), « La situation juridique des non-citoyens d'après J.-J. Rousseau », *RDP*, 2000, pp. 77-99.
- Bacot (G.), « Rousseau et l'établissement de l'égalité », in Gilles J. Guglielmi et al., *L'égalité des chances*, La découverte, « Recherches », 2000, pp. 11-23.
- Barny (R.), « Jean-Jacques Rousseau dans la Révolution », *Dix-huitième Siècle*, n°6, 1974, Lumières et Révolution, pp. 59-98.
- Barth (H.) « Volonté générale et volonté particulière chez J.-J. Rousseau », in *Rousseau et la philosophie politique, Annales de philosophie politique/ Institut international de philosophie politique*, Paris, PUF, 1965, pp. 35-51.
- Bastid (P.), « Rousseau et la théorie des formes de gouvernement », in *Études sur le « Contrat social » de Jean-Jacques Rousseau : actes des journées d'étude organisées à Dijon pour la commémoration du 200^e anniversaire du "Contrat social"*, Université de Bourgogne, UFR de droit et science politique, 1964, pp. 315-328.
- Besnier (J.-M.), « Mythe » in Raynaud (P.) et Rials (S.) (dir.), *Dictionnaire de philosophie politique*, PUF, 1996, pp. 474-478.
- Brunet (P.), « Du général au particulier des contraintes de la représentation en 1793. Sur la distinction entre lois et décrets et sa justification », in Troper (M.), Champeil-Desplats (V.), Grzegorzczak (C.) (dir.), *Théorie des contraintes juridiques*, Paris, Bruylant, L.G.D.J., pp. 79-90.
- Burdeau (G.), « Le citoyen selon Rousseau », in *Études sur le « Contrat social » de Jean-Jacques Rousseau : actes des journées d'étude organisées à Dijon pour la commémoration du 200^e anniversaire du "Contrat social"*, Université de Bourgogne, UFR de droit et science politique, 1964, pp. 219-227.
- Carsin (D.), « La liberté politique selon Montesquieu », *L'enseignement philosophique*, 2013/3 63e Année, pp. 9-29.
- Chevallier (J.-J.), « De la distinction établie par Montesquieu entre la faculté de statuer et la faculté d'empêcher », in *Mélanges Maurice Hauriou*, Paris, Recueil Sirey, 1929, pp. 139-158.
- Chevallier (J.-J.), « Jean-Jacques Rousseau ou l'absolutisme de la volonté générale » in *Revue française de science politique*, 3^e année, n°1, 1953, pp. 5-30.
- Chevallier (J.-J.), « Le mot et la notion de gouvernement chez Rousseau », in *Études sur le « Contrat social » de Jean-Jacques Rousseau : actes des journées d'étude organisées à Dijon pour la commémoration du 200^e anniversaire du "Contrat social"*, Université de Bourgogne, UFR de droit et science politique, 1964, pp. 291-314.
- Crignon (P.), « La critique de la représentation politique chez Rousseau », *Les études Philosophiques*, 2007/4 n° 83, pp. 481-497.
- Dehaussy (J.), « La dialectique de la souveraine liberté dans le Contrat social », in *Études sur le « Contrat social » de Jean-Jacques Rousseau : actes des journées d'étude organisées à Dijon pour la commémoration du 200^e anniversaire du "Contrat social"*, Université de Bourgogne, UFR de droit et science politique, 1964, pp. 119-143.

- Derathé (R.), « L'homme selon Rousseau », in *Études sur le « Contrat social » de Jean-Jacques Rousseau* : actes des journées d'étude organisées à Dijon pour la commémoration du 200^e anniversaire du "Contrat social", Université de Bourgogne, UFR de droit et science politique, 1964, pp. 203-209.
- Derathé (R.), « Les rapports de l'exécutif et du législatif chez J.-J. Rousseau », in *Rousseau et la philosophie politique, Annales de philosophie politique/ Institut international de philosophie politique*, Paris, PUF, 1965, pp. 153-169.
- Duguit (L.), « Jean-Jacques Rousseau, Kant et Hegel », *RDP*, 1918, pp. 173-191.
- Duguit (L.), « La séparation des pouvoirs et l'Assemblée nationale de 1789 », *Revue d'économie politique*, 1893, pp. 567-615.
- Eisenmann (C.), « La cité de Jean-Jacques Rousseau », in *Études sur le « Contrat social » de Jean-Jacques Rousseau* : actes des journées d'étude organisées à Dijon pour la commémoration du 200^e anniversaire du "Contrat social", Université de Bourgogne, UFR de droit et science politique, 1964, pp. 191-202.
- Ferry (L.), « Hegel », in Furet (F.) et Ozouf (M.) (dir.) *Dictionnaire critique de la Révolution française*, tome 5, Interprètes et historiens, Flammarion, coll. « champs histoire », 1992, pp. 103-109.
- Foisneau (L.), « Gouverner selon la volonté générale : La souveraineté selon Rousseau et les théories de la Raison d'État », *Les Études philosophiques*, 2007/4 n° 83, pp. 463-479.
- Friedrich (C.), « Law and Dictatorship », in *Rousseau et la philosophie politique, Annales de philosophie politique/ Institut international de philosophie politique*, Paris, PUF, 1965, pp. 77-97.
- Gagnebin (B.), « Le rôle du Législateur dans les conceptions politiques de Rousseau », in *Études sur le « Contrat social » de Jean-Jacques Rousseau* : actes des journées d'étude organisées à Dijon pour la commémoration du 200^e anniversaire du "Contrat social", Université de Bourgogne, UFR de droit et science politique, 1964, pp. 277-290.
- Gilliard (F.), « État de nature et liberté », in *Études sur le « Contrat social » de Jean-Jacques Rousseau* : actes des journées d'étude organisées à Dijon pour la commémoration du 200^e anniversaire du "Contrat social", Université de Bourgogne, UFR de droit et science politique, 1964, pp. 111-119.
- Guilhaumou (J.), « Nation, individu et société chez Sieyès », *Genèses*, No 26, 1997, pp. 4-24.
- Halévi (R.), « La république monarchique », in Furet (F.) et Ozouf (M.) (dir.), *Le siècle de l'avènement républicain*, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Histoires », 1993, pp. 165- 196.
- Hummel (J.) « À qui appartient la volonté générale », *Jus politicum*, No 10, 2013.
- Manin (B.), « Rousseau », in Furet (F.) et Ozouf (M.), (dir.) *Dictionnaire critique de la Révolution française*, tome 4, Idées, Flammarion, coll. « champs histoire », 1992, pp. 457-481.
- Ozouf (M.), « Égalité », in Furet (F.) et Ozouf (M.) (dir.) *Dictionnaire critique de la Révolution française*, tome 4, Idées, Flammarion, coll. « champs histoire », 1992, pp. 139-163.
- Polin (R.), « Le sens de l'égalité et de l'inégalité chez J.-J. Rousseau », in *Études sur le « Contrat social » de Jean-Jacques Rousseau* : actes des journées d'étude organisées à Dijon pour la commémoration du 200^e

anniversaire du "Contrat social", Université de Bourgogne, UFR de droit et science politique, 1964, pp. 143-165.

-Roy, (J.), « Penser l'État : Rousseau ou Hegel », *Laval théologique et philosophique*, 44(2), pp. 169-190.

-Savidan (P.) et Renaut (A.), « Les lumières critiques : Rousseau, Kant et Fichte », in *Histoire de la philosophie politique. Tome III. Lumières et Romantisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1999, pp. 159-233.

-Scuccimarra (L.), « Sieyès comme fondateur de la communauté politique », *Revue française d'histoire des idées politiques*, 2011/1 No 33, pp. 27-45.

-Soboul (A.), « Jean-Jacques Rousseau et le jacobinisme », in *Études sur le « Contrat social » de Jean-Jacques Rousseau : actes des journées d'étude organisées à Dijon pour la commémoration du 200^e anniversaire du "Contrat social"*, Université de Bourgogne, UFR de droit et science politique, 1964, pp. 405-424.

-Spitz (J.-F.), « Rousseau et la tradition révolutionnaire française : une énigme pour les républicains », *Les études philosophiques*, 2007/4 n° 83, pp. 445-461.

-Starobinski (J.), « Du discours de l'inégalité au Contrat social », in *Études sur le « Contrat social » de Jean-Jacques Rousseau : actes des journées d'étude organisées à Dijon pour la commémoration du 200^e anniversaire du "Contrat social"*, Université de Bourgogne, UFR de droit et science politique, 1964, pp. 97-111.

-Tenenti (A.), « Utopie », in Raynaud (P.) et Rials (S.) (dir.), *Dictionnaire de philosophie politique*, PUF, 1996, pp. 832-837.

-Troper (M.), « La notion de citoyen sous la Révolution française », in *Études en l'honneur de Georges Dupuis*, Paris, L.G.D.J., 1997, pp. 301-322.

-Vedel (G.), « L'égalité », in *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789, ses origines, sa pérennité*, Paris, La Documentation Française, 1990, pp. 171-180.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	4
I. Jean-Jacques Rousseau absolutiste ?	4
II. L'approche <i>dialogique</i> de l'étude : entre philosophie et droit	7
III. La rectitude de la volonté générale : une démarche de <i>décomposition</i>	10
PREMIÈRE PARTIE - La rectitude de la volonté générale dans sa source.....	13
Chapitre I - Le membre du souverain	14
Section I - De l'homme naturel au citoyen rousseauiste	14
§1. L'état de nature : l'absence de moralité	15
§2. La médiation de la société : la naissance de la raison	20
Section II - Du peuple assujéti au peuple souverain : une théorie de la citoyenneté.....	26
§1. L'égalité libérale : un moment de renaturation.....	26
§2. La citoyenneté active : le cens comme critère d'appartenance à la souveraineté	31
Chapitre II - L'exercice de la souveraineté	35
Section I - La loi rousseauiste : un moment transcendant les volontés particulières	35
§1. Une délibération muette : la nécessité du « Législateur ».....	36
§2. De l'inaliénabilité de la souveraineté à l'impossibilité de la représentation.....	43
Section II - Représenter la volonté générale : une altération des principes rousseauistes.....	47
§1. La volonté commune représentative chez Sieyès	48
§2. Démocratiser la représentation : le discours jacobin.....	53
SECONDE PARTIE - La rectitude de la volonté générale dans son objet	59
Chapitre I - Une théorie de l'égalité : condition <i>sine qua non</i> de la rectitude.....	60
Section I - L'égalité, garantie de la liberté de la Cité rousseauiste	60
§1. L'égalité de droit par la loi rousseauiste : une voie procédurale de la justice.....	60
§2. Généraliser l'intérêt : vers l'égalisation des conditions ?.....	64
Section II - Le moment révolutionnaire de l'égalité	68
§1. Affirmer l'égalité (1789-1791).....	68
§2. Réaliser l'égalité (1792-1793)	74
Chapitre II - Une théorie de la séparation des pouvoirs	80
Section I - La séparation des pouvoirs dans la Cité rousseauiste.....	80
§1. Distinguer le gouvernement du Souverain	81
§2. Subordonner le Gouvernement au Souverain.....	87
Section II - Un principe détourné par les révolutionnaires	92

§1. Le veto royal : un partage de l'autorité législative ?	92
§2. La confusion entre décrets et lois dans la Constitution de 1793	98
CONCLUSIONS	101
BIBLIOGRAPHIE	103