

LA CRITIQUE DE LA REPRÉSENTATION POLITIQUE CHEZ ROUSSEAU

Philippe Crignon

P.U.F. | *Les études philosophiques*

2007/4 - n° 83
pages 481 à 497

ISSN 0014-2166

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2007-4-page-481.htm>

Pour citer cet article :

Crignon Philippe, « La critique de la représentation politique chez Rousseau »,
Les études philosophiques, 2007/4 n° 83, p. 481-497. DOI : 10.3917/leph.074.0481

Distribution électronique Cairn.info pour P.U.F..

© P.U.F.. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

LA CRITIQUE DE LA REPRÉSENTATION POLITIQUE CHEZ ROUSSEAU

C'est peu dire que Rousseau n'a pas été suivi dans son rejet de la représentation politique. Considéré comme un point faible de sa pensée, ce refus, a-t-on dit, est la marque de son conservatisme et de son radicalisme démocratique. Jugé techniquement nécessaire dans les grandes nations modernes, le principe de la représentation traduit aussi l'état d'une société individualiste, qui préfère déléguer la charge de l'administration publique à des élus. On ne saurait s'en dispenser sans anachronisme. De façon plus étonnante, ce concert unanime est aussi disposé à recueillir les thèses majeures du *Contrat social* – à commencer par les concepts de souveraineté populaire et de volonté générale – qu'il est prompt à adopter le système représentatif, malgré les avertissements de Rousseau. En résulte le fameux rousseauisme corrigé, adapté aux impératifs des grandes nations. Sieyès et le laboratoire révolutionnaire en ont été les premiers artisans, mais le rousseauisme allemand (Kant, Schlegel, Fichte, Hegel) en a proposé une version idéaliste, tandis que le droit public français, en particulier chez Carré de Malberg, s'est attaché à développer une théorie de l'organe représentatif greffée sur la doctrine de la volonté générale. Ce qui fait question, bien entendu, n'est pas que tous ces penseurs ont approuvé le principe de la représentation, mais qu'ils ont jugé possible de le faire en restant fidèle aux principes de Rousseau. Peut-on aussi facilement dissocier la volonté générale de son caractère irréprésentable sans la dénaturer totalement ? Une remarque liminaire doit ouvrir cette réflexion : ce n'est pas au nom du réalisme politique que l'on peut justifier l'adoption du système représentatif. Rien de ce qui est essentiel dans le *Contrat social* n'a besoin d'être sacrifié pour être appliqué, comme le montrent les *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, où Rousseau détaille la procédure du mandat impératif qu'il avait déjà admis en 1762, à l'exclusion de toute autre forme de représentation. Qu'on l'accepte ou qu'on la rejette, la représentation n'est pas un dispositif technique mais un choix théorique de première importance.

Union civile et volonté du peuple

La meilleure façon d'aborder la question de la représentation chez Rousseau est encore de le citer : « Le souverain, qui n'est qu'un être collectif, ne peut être représenté que par lui-même ; le pouvoir peut bien se transmettre, mais non pas la volonté. »¹ Parce qu'il est un être collectif, le souverain ne peut être représenté par des particuliers sans perdre sa généralité, et parce qu'il est essentiellement une volonté, nul ne peut vouloir en lieu et place du peuple souverain. La volonté générale est donc doublement irreprésentable : en tant que volonté et en tant qu'elle est générale. Le second motif peut être qualifié de motif « technique » : toute représentation simplifie et réduit les différences de sorte que la décision d'un conseil représentatif est moins générale que celle d'une assemblée où tous sont comptés². Le premier motif mérite d'être étayé : un représentant est un fondé de *pouvoir*, non un fondé de *vouloir*. La représentation aiguise la distinction entre la volonté et la force de l'institution politique, donc entre le souverain et le gouvernement : « La Loi n'étant que la déclaration de la volonté générale, il est clair que dans la puissance législative 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. »³ L'impossibilité de représenter le souverain s'articule à la nécessité de représenter le peuple dans l'application des lois, car en cette partie, il n'y a plus ni volonté ni généralité, mais seulement exécution à des cas particuliers. Le concept de représentation sert ainsi d'opérateur discriminant dans la distribution des parties constitutives de l'État légitime.

Pourtant, Rousseau semble en simplifier la signification lorsqu'il l'assimile à un processus de transfert. Le jeu complexe par lequel le représentant agit au nom du représenté est un jeu du Même et de l'Autre : l'acte du représentant est ainsi imputé au représenté. Or ce jeu disparaît pour laisser place à une conception bien sommaire en comparaison : « La Souveraineté ne peut être représentée, par la même raison qu'elle ne peut être aliénée ; elle consiste essentiellement dans la volonté générale, et la volonté ne se représente point : elle est la même, ou elle est autre ; il n'y a point de milieu. »⁴ Alors que la représentation est un rapport d'identité dans la différence, Rousseau tranche les positions et les rend exclusives l'une de l'autre. S'agit-il

1. *CS*, II, 1, p. 368. Nous renvoyons toujours à l'édition des *Œuvres complètes* de Rousseau [OC], Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1959-1969, 4 vol. Nous abrégons ainsi les œuvres de Rousseau : *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* [DOI], *Sur l'économie politique* [EP], *Du contrat social*, 1^{re} version [MG], *Du contrat social* [CS], *Lettres écrites de la montagne* [LM], *Considérations sur le gouvernement de Pologne* [CP].

2. « Pour qu'une volonté soit générale il n'est pas toujours nécessaire qu'elle soit unanime, mais il est nécessaire que toutes les voix soient comptées ; toute exclusion formelle rompt la généralité » (*CS*, II, 2, p. 369). Une assemblée « représentative » a le même défaut de généralité qu'un vote corporatif (cf. *CS*, II, 3, p. 372).

3. *CS*, III, 15, p. 430.

4. *Ibid.*, p. 429.

d'une métaphysique naïve ? L'art du paradoxe rousseauiste rencontre-t-il ici une de ses limites ? En réalité, Rousseau n'affirme pas que *représenter* et *aliéner* soient identiques mais que, dans le cas particulier de la volonté, la différence ne vaut plus. Vouloir est une chose qui ne souffre aucun jeu. En l'occurrence, la plus petite concession équivaut à la plus grande et le paradoxe est précisément qu'ici « il n'y a point de milieu ». De quelque manière qu'on s'y prenne, nul ne peut vouloir pour un autre : il peut travailler à son bénéfice – de sa propre initiative ou comme simple exécutant –, il peut chercher à vouloir ce que cet autre veut, mais il ne peut pas vouloir à sa place. La volonté, individuelle ou générale, est inaliénable et irréprésentable parce qu'elle est un premier commencement et l'origine de nos actions : « Le principe de toute action est dans la volonté d'un être libre ; on ne saurait remonter au-delà. »¹ De même qu'on ne peut remonter au-delà d'un principe, on ne peut le déléguer : ce qui vaut pour un individu vaut également pour tout un peuple. Quiconque substitue sa volonté à la volonté générale l'usurpe totalement, et le peuple tombe sur le champ à l'état d'esclavage.

Tout repose donc sur la volonté générale, qui par nature ne peut être représentée. Il s'ensuit tout d'abord que la critique de la représentation ne se fera jamais contre le principe de souveraineté, mais au contraire toujours en son nom. À la différence d'Antonio Negri pour qui seule une puissance sociale inconstituée (le pouvoir des masses) peut contester le principe de la représentation, complice du principe de souveraineté dans une même aliénation du peuple², Rousseau entend critiquer la représentation de l'intérieur même du cadre politique de l'État. Il se place ainsi indiscutablement dans une logique de souveraineté, qui est aussi une logique de domination, fût-elle celle de tout un peuple, fût-elle la condition de la liberté. Cette volonté générale, irréprésentable, résulte du pacte d'association : « À l'instant, au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son *moi* commun, sa vie et sa volonté. »³ C'est pourquoi le peuple est considéré comme une personne, car seule une personne peut vouloir⁴. Mais il s'ensuit également toute une série de difficultés qui tiennent au statut de cette volonté générale et à son mode de manifestation. Peut-elle, par exemple, se dispenser d'un porte-parole assignable ? Si oui, comment celui qui prêterait sa voix à la volonté générale peut-il éviter de lui prêter en même temps sa volonté ? où consultera-t-il lui-même cette volonté générale ? Si non, comment se déclare-t-elle puisqu'elle ne saurait s'identifier aux délibérations publiques à l'égard desquelles Rousseau ne cesse d'exprimer sa méfiance ? Afin de

1. *Émile*, IV, in *OC*, IV, p. 586.

2. A. Negri, *Le pouvoir constituant*, Paris, PUF, 1992, p. 257-283. La position de l'auteur commande alors sa lecture critique de Rousseau, le principe « abstrait » de souveraineté ouvrant selon lui la voie à sa représentation inévitable.

3. *CS*, I, 6, p. 361.

4. Le souverain est une « règle générale et personifiée » (*LM*, VI, p. 807).

répondre à ces questions, il convient de resituer la position de Rousseau dans la problématique qui lui donne son sens.

La thèse qui veut qu'un peuple soit un peuple parce qu'il possède une *volonté* n'est évidemment pas une invention de Rousseau : elle s'inscrit dans un travail conceptuel dont les promoteurs immédiats sont les juristes – essentiellement Pufendorf et Burlamaqui – mais qui remonte à Hobbes. C'est dans ce cadre que la question de la représentation s'est posée et qu'elle arrive à Rousseau. Il faut toutefois souligner dès l'abord une différence majeure entre ce dernier et les penseurs auxquels il succède. Hobbes, et à sa suite les théoriciens du droit naturel, formulent directement le problème politique en termes d'union : comment, étant donné un état de nature où les volontés particulières s'entre-détruisent (Hobbes) ou du moins s'affrontent (Pufendorf, Burlamaqui) former une communauté unie et dirigée par une volonté propre ? Pour Rousseau, le problème est avant tout celui de la liberté et de sa compatibilité avec le pouvoir. Le pacte social ne consiste pas à unir des volontés particulières puisqu'à l'état de nature les hommes ne possèdent pas de volonté, mais un instinct qui les guide vers leur bien ou qui les affecte de pitié pour autrui. Dans ce contexte, nature et volonté sont antonymes. Les hommes suivent naturellement leurs penchants ordonnés jusqu'à ce qu'une catastrophe, rompant l'harmonie naturelle, les contraigne à s'associer pour survivre. Ce ne sont pas leurs volontés, mais leurs forces qu'il faut alors unir¹. Certes, une fois le basculement dans la vie sociale réalisé, les volontés individuelles se heurtent les unes aux autres et toutes à la volonté générale, cependant la question originelle n'a pas été de savoir comment conjuguer des volontés mutuellement hostiles mais comment conjuguer des forces devenues insuffisantes. À ce point de l'analyse, la volonté générale répond moins à la nécessité d'orienter la force commune (ce que n'importe quelle volonté particulière suprême peut faire) qu'elle ne résout le problème de la liberté : en obéissant à la volonté générale, chacun n'obéit finalement qu'à sa propre volonté considérée sous un rapport nouveau.

Malgré des approches distinctes, il reste que Rousseau rencontre le problème de l'union qu'avaient formulé avant lui Hobbes et les juristes. Or lorsqu'il déclare qu'« une volonté particulière ne peut représenter la volonté générale »², il semble répondre à Pufendorf pour qui « l'on peut fort bien distinguer dans un Monarque deux sortes de volontez, savoir, la *volonté publique*, qui représente la volonté de l'État, et la *volonté particulière*, par laquelle le Roi fait, comme toute autre personne, les actions qui n'ont aucun rapport aux affaires publiques »³. Il ajoutait ailleurs que « la volonté du Chef représente la volonté de tous les Membres »⁴. De telles formules trouvent

1. *CS*, I, 6, p. 360.

2. *CS*, II, 4, p. 374.

3. *Le droit de la nature et des gens [DNG]*, VII, II, 14, trad. Barbeyrac, Bâle, 1732, reprint. Caen, PUC, 1987, t. II, p. 240.

4. *DNG*, VII, II, 11, p. 236.

elles-mêmes leur origine dans la théorie de la représentation que Hobbes développe dans le *Léviathan* et d'après laquelle le souverain représente le peuple et endosse la personne de l'État. Pourquoi ce qui chez les uns est une solution devient-il une contradiction chez Rousseau ?

Hobbes et Pufendorf: représentation et lientenance

Hobbes formule dès 1640, dans les *Elements of Law*, la question du fondement politique en termes d'union. Fait remarquable, il détermine immédiatement cette union comme union des *volontés*. Il faut accorder de l'importance à cette précision qui ne va pas de soi : l'union civile pourrait très bien unir des familles, des âmes ou simplement des hommes. Si elle prend les volontés pour objet, c'est parce que celles-ci, laissées à elles-mêmes, s'annihilent mutuellement. La nature s'abîme alors dans sa propre contradiction. Un artifice peut seul l'éviter en produisant une volonté unique du tout. Il ne suffit pas, en effet, que toutes les volontés convergent vers un même but – il y aurait alors autant d'actions que de volontés particulières – il faut qu'apparaisse une volonté commune capable d'une action singulière imputable au tout. L'unanimité n'est pas encore une union. Sitôt que cette volonté est produite, la multitude se transforme en peuple. Le problème ainsi énoncé, Hobbes répètera qu'il ne peut exister qu'une seule solution (exactement comme Rousseau plus tard), qui consiste à soumettre toutes les volontés particulières à une volonté unique, qu'il s'agisse de celle d'un homme ou d'une assemblée. Le pacte de soumission est une nécessité absolue si l'on tient à constituer cette union.

Hobbes ne nuancera jamais cette thèse – le *Léviathan* ne l'affirme pas moins que les traités précédents¹ – mais en même temps, il ne s'en est jamais contenté. À aucun moment il n'avance qu'une multitude devient un peuple du *seul* fait de se soumettre à un souverain ; il sait très bien, comme Rousseau, qu'« il y aura toujours une grande différence entre soumettre une multitude, et régir une société »². Le pacte de soumission ne forme un peuple, et ne devient donc efficace et légitime, que si la volonté du peuple et celle du souverain peuvent s'identifier. Ce point est doublement complexe. Tout d'abord, parce qu'il s'agit d'une identification et non d'une identité : le peuple n'existe que par la médiation d'un souverain qui lui reste définitivement extérieur. Ensuite, parce que le souverain ne règle pas sa volonté sur celle d'un peuple qui serait déjà donné : un peuple ne peut avoir d'autre volonté que celle, empruntée, de son souverain. Il s'établit donc un rapport d'identité dans la différence et c'est ce rapport qui constitue chacun des termes mis en rapport.

1. *Léviathan*, XVII, trad. F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971, p. 177.

2. *CS*, I, 5, p. 359.

Pour que cette relation paradoxale ne soit pas une pure contradiction, il faut l'accréditer. En complément de la relation de soumission, Hobbes a tenté de justifier cette identification qui confère au peuple une volonté. Nous nous contenterons de rappeler ici les trois formules successives qu'il en propose. En 1640, dans les *Elements of Law*, c'est un schéma d'inclusion qui est testé : les volontés individuelles, dit Hobbes, sont contenues ou incluses (*involved or included*) dans la volonté du souverain. Mais pour éviter le reproche de recourir à une métaphore comme pour fuir l'ambiguïté d'une formule qui semble unir non seulement les individus entre eux mais aussi les sujets et leur souverain, Hobbes suggère, à deux reprises, une autre modalité, peut-être plus modeste, celle d'une lieutenance : la volonté du souverain « tient lieu » (*to be taken for, to stand for*)¹ de toutes les volontés particulières. Le *De Cive*, tout en conservant le schéma d'inclusion, rééquilibre en faveur d'une lieutenance : « Il est requis qu'il y ait une *volonté unique* de tous concernant tout ce qui est nécessaire à la paix et à la défense. Or ceci ne peut se réaliser que si chacun soumet sa volonté à *une* autre volonté, celle d'un *homme* évidemment, mais aussi bien celle d'une *assemblée*, de telle sorte qu'elle tienne lieu de la volonté de tous et de chacun [*ut pro voluntate omnium et singulorum habendum sit*], quoi que veuille cet homme ou cette assemblée. »² Il est clair que ce n'est pas le rapport de soumission mais celui de lieutenance qui fonde l'unité du peuple : parce qu'une volonté peut tenir lieu de la volonté de tous et de chacun, la multitude devient un tout capable de volitions et d'actes propres. Pour cette raison, l'État forme une personne, que le *De Cive* appelle encore « civile ». La faiblesse de cette solution, pourtant, réside dans le modèle juridique de la personne qui est utilisé : la lieutenance n'instaure aucun lien politique entre les particuliers. Chaque individu se dessaisit de son droit et le transfère au souverain, mais son appartenance à une communauté civile n'est pas encore fondée. L'apport du *Léviathan*, qui introduit l'idée de représentation, est alors décisif. Il ne s'agit plus de dire que la volonté du souverain tient lieu des volontés individuelles, mais que le souverain représente chacun en toutes choses, de sorte que chacun se trouve être l'auteur de ce que celui-ci décide de faire. La volonté du souverain est celle de l'État et ce qu'il veut est médiatement voulu par chaque particulier. Ce rapport de représentation, absolu, originaire et constitutif, assure à l'individu son double statut de sujet et de citoyen.

La représentation est un mode valide d'identité dans la différence, qui configure ontologiquement la communauté politique. Le souverain ne soumet pas seulement une multitude, il régit un peuple qu'il constitue en le représentant ; « on ne saurait concevoir l'unité dans une multitude sous une autre forme »³. La particularité de cette configuration est qu'elle rapporte le

1. *Éléments de la loi naturelle et politique*, II, 1, 3, trad. D. Weber, Paris, Livre de poche, 2003, p. 228-229.

2. *De Cive*, V, 6.

3. *Léviathan*, XVI, *op. cit.*, p. 166.

peuple au souverain sur le mode de la séparation : les citoyens sont auteurs des actes du souverain mais sans y participer en personne. Le paradoxe doit ainsi être maintenu. En un sens, le souverain n'est pas le peuple, il est autre que lui : au-dessus et à distance. En un autre sens – tout aussi important – le souverain est le peuple. Celui-ci ne doit pas seulement son existence au souverain, il lui doit aussi son identité car sa volonté est celle du souverain. C'est pourquoi Hobbes peut affirmer qu'« en chaque État, c'est le peuple qui gouverne, et même dans une monarchie, c'est le peuple qui est souverain : le peuple veut en effet par la volonté d'un homme unique. Les citoyens, c'est-à-dire les sujets, sont la multitude. Dans une démocratie ou une aristocratie, les citoyens sont la multitude, mais le Conseil est le peuple. Et dans une monarchie, les sujets sont la multitude et, bien que ce soit un paradoxe, le roi est le peuple »¹. Sur le mode ontologique de la représentation, le peuple est donc souverain.

Rousseau n'a probablement jamais lu le *Léviathan*² ; il n'a, en ce cas, jamais eu accès à la doctrine paradoxale de la représentation qui fonde les principales thèses de Hobbes. C'est d'ailleurs en partie à travers Pufendorf, c'est-à-dire de manière déformée et incomplète, qu'il les connaît. Pufendorf, comme Burlamaqui, s'approprie la problématique hobbesienne : l'État s'institue par une double union, l'union des volontés et l'union des forces. Il disjoint toutefois ce qui restait solidaire chez Hobbes : « Pour remédier au premier inconvénient, il faut unir pour toujours les volontez de chacun des Membres de la Société, en sorte que désormais tous ensemble n'aient plus qu'une seule et même volonté en matière des choses qui se rapportent au but de la Société. Et pour lever l'autre obstacle, il faut établir un Pouvoir Supérieur [...] »³ L'union des volontés, qui ne saurait se résumer à une simple unanimité ponctuelle, mais qui doit être établie « pour toujours », est alors comprise comme soumission et comme lieutenance, conformément à la leçon inachevée du *De Cive* plutôt qu'à celle du *Léviathan*. Ni Pufendorf ni Burlamaqui ne semblent en effet se satisfaire d'un pacte de soumission. À eux aussi, une relation d'identification paraît nécessaire, mais elle a les mêmes faiblesses que chez Hobbes en 1642, qu'ils citent à la lettre : « On conçoit que plusieurs volontez s'unissent, lors que chacun soumet sa volonté particulière à la volonté d'une seule personne, ou d'une assemblée composée d'un certain nombre de gens, en sorte que toutes les résolutions de cette personne, ou de cette assemblée,

1. *De Cive*, XII, 8.

2. R. Dérathé (*Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1950, p. 103) assure que Rousseau a lu le *De Cive* dans la traduction de Sorbière ; après hésitation, il suppose qu'il a dû aussi lire le *Léviathan* en latin, mais rien ne vient corroborer ce jugement.

3. *DNG*, VII, II, 5, p. 230. Cf. Burlamaqui, *Principes du droit politique*, I, IV, 4, Amsterdam, 1751, reprint, Caen, PUC, 1984, t. I, p. 31 : « Deux choses étoient nécessaires pour cela. 1^o Il falloit réunir pour toujours les volontés de tous les membres de la Société, de telle sorte que désormais ils ne voulussent plus qu'une seule et même chose en matière de tout ce qui se rapporte au but de la Société. Ensuite il falloit établir un pouvoir supérieur soutenu des forces de tout le corps, au moyen duquel on pût intimider ceux qui voudroient troubler la paix. »

au sujet des choses nécessaires pour la sûreté et l'utilité commune, passent pour la volonté de tous en général et de chacun en particulier [*ut pro voluntate omnium et singulorum habendum sit*] : car on est censé vouloir ce que veut un autre, à la volonté de qui l'on a soumis la sienne.»¹ Dans les paragraphes qu'il consacre à l'union civile, Pufendorf décrit à de nombreuses reprises la relation entre volontés particulières et volonté souveraine en termes de lieutenance : elle « passe pour », « est regardée comme »² la volonté de tous, locutions que choisit Barbeyrac pour traduire l'expression traditionnelle, qui était aussi celle de Hobbes en 1642 : *habetur pro*. Pourtant, elle ne recevra jamais de détermination plus précise comme elle le fait dans le *Léviathan*. Certes, Pufendorf s'autorise parfois du vocabulaire de la représentation, comme lorsqu'il déclare que « la volonté du chef représente [*repræsentet*] la volonté de tous les membres »³. Mais il n'est pas même certain qu'il s'agisse d'une influence hobbesienne et, même alors, trois raisons assurent qu'elle est purement lexicale.

1 / La représentation a une signification ontologique chez Hobbes qu'elle ne peut pas avoir chez Pufendorf. Cela tient à leur conception de l'état de nature. Pour Hobbes, il constitue une contradiction ontologique puisque l'état de nature est tel « que la nature, par lui, est détruite »⁴ ; la fondation politique est donc en même temps une institution de l'être. Pour Pufendorf, l'état de nature est sans doute instable mais nullement contradictoire et la socialité y reste possible ; l'institution politique forme un remède dans un monde déjà constitué.

2 / Là où Hobbes accorde une signification ontologique à la relation d'identité dans la différence entre le peuple et son souverain, Pufendorf voit une fiction juridique et une convention. À proprement parler, selon lui, le peuple ne *veut* pas par la volonté du souverain, il est « censé vouloir » ce que veut celui-ci : « Car on est censé [*censetur*] vouloir ce que veut un autre, à la volonté de qui l'on a soumis la sienne. »⁵ C'est pourquoi Pufendorf ne peut accepter la conclusion paradoxale de Hobbes : « Le peuple, ou l'État, est un Corps, qui a une seule volonté, et à qui on ne peut attribuer qu'une seule action : ce qui ne convient pas à une multitude de sujets (...) mais pour ce qu'ajoute le même auteur, que dans tout État c'est le peuple qui règne ; il y a là un jeu de mots, et une vaine subtilité (...) à l'égard des paroles suivantes : *Dans les monarchies, c'est le peuple qui commande, car il veut par la volonté d'une seule personne* ; il vaudrait mieux dire, pour s'exprimer plus clairement, que, dans

1. *Ibid.* Cf. Burlamaqui : « Cela se fait par un engagement où chacun entre, de soumettre sa volonté particulière, à la volonté d'une seule personne ou d'une assemblée ; en sorte que toutes les résolutions de cette personne ou de cette assemblée, au sujet des choses qui concernent la sûreté ou l'utilité publique, soient regardées comme la volonté positive de tous en général, et de chacun en particulier » (*Principes*, I, IV, 6, *op. cit.*, p. 32-33).

2. *DNG*, p. 230, 240 et 241.

3. *DNG*, p. 236. Autres occurrences, p. 240 et 304.

4. *Éléments de la loi*, I, XIV, 12, *op. cit.*, p. 181.

5. *DNG*, p. 230.

un État monarchique, le Peuple est censé vouloir ce que veut le Roi. On ne saurait donner d'autre sens raisonnable à ce paradoxe : *le Roi est le Peuple.* »¹

3 / La relation de lieutenance (X tient lieu de Y) s'affadit chez Pufendorf en jugement conventionnel (X est regardé comme étant Y). Elle ne décrit d'ailleurs plus de manière privilégiée le rapport du peuple au souverain : Pufendorf emploie la même tournure pour expliquer que dans une assemblée, l'avis de la majorité est imputé à tous : « Le consentement de la majorité passe pour [*habeatur pro*] la volonté de tous sans exception. »²

Le relâchement conceptuel transforme la relation ontologique en fiction juridique, ce qui modifie le sens du peuple comme *personne*. Hobbes fait de l'État une personne artificielle, c'est-à-dire représentative : elle n'a de volonté que par la médiation du souverain, alors que Pufendorf utilise la catégorie de la « personne morale », qui définit un certain statut. Au sens de Pufendorf, une personne morale peut être individuelle ou collective, c'est-à-dire simple (« père », « citoyen », « officier ») ou composée (une famille, un sénat, l'Église, l'État) mais elle définit toujours seulement une identité juridique.

*L'interdit de la représentation :
la réduction de la souveraineté à la volonté*

Pour Rousseau, l'union civile est la solution au problème de la liberté. Lecteur de Hobbes et de Pufendorf, il adopte leur approche théorique et beaucoup de leurs concepts : distinction multitude/peuple, union politique fondée sur l'existence d'une volonté commune, peuple comme « personne morale », etc. Mais il rejette l'expédient des jurisconsultes qui agrémentent le pacte de soumission d'une fiction juridique chargée d'expliquer que la volonté du souverain « passe pour » ou « représente » celle de tous et de chacun. Cela revient ni plus ni moins à réduire tout un peuple à l'esclavage. Certes, la critique rousseauiste vise avant tout la représentation dans sa version faible (Pufendorf) plutôt que dans sa version forte (Hobbes) : en proposant une véritable relation ontologique entre le peuple et le souverain, Hobbes offre une conception beaucoup plus convaincante de la représentation, qui lui a permis de soutenir que, paradoxalement et de manière médiate, le peuple est souverain, ce qui n'est pas autre chose que l'objectif déclaré de Rousseau³. Mais il est tout aussi certain qu'il aurait refusé la solu-

1. *DNG*, p. 241.

2. *DNG*, p. 231. Pufendorf recourt aussi au lexique de la représentation dans ce contexte : « Combien de voix réunies en un même sentiment représenteront [*representet*] la volonté de toute l'assemblée » (p. 241). Dans le *De Cive*, Hobbes décrit l'équivalence de la majorité au tout dans une assemblée également comme une relation d'inclusion (VI, 3, 20), mais dans le *Léviathan*, il ne soutient jamais que la volonté de la majorité « représente » celle de toute l'assemblée.

3. « J'aurais voulu naître dans un pays, où le Souverain et le peuple ne pussent avoir qu'un seul et même intérêt, afin que tous les mouvements de la machine ne tendissent jamais

tion hobbesienne, en eût-il reconnu le sens et la force. La raison ne tient pas au fait que l'État ne possède alors de volonté que de manière dérivée : la *volonté générale* n'est pas moins paradoxale, ni plus immédiate que la volonté sous *représentation* de Hobbes. Le motif est ailleurs : la représentation fait du souverain non seulement celui qui veut pour le peuple, mais aussi celui qui agit sur son autorité. La relation d'auteur à acteur qui explicite le caractère représentatif a pour conséquence d'accorder à la souveraineté volonté et puissance. Or la conjonction du vouloir et du pouvoir est un obstacle, pour Rousseau, à la constitution d'une volonté *générale*, et à l'union civile qui en dépend.

La volonté est ce qui lie un être à son intérêt. Un peuple n'existe que là où existe un intérêt commun ; il forme alors une entité à part entière qui ne peut vouloir que son propre bien, le bien commun¹. Ainsi, la volonté du peuple est et ne peut être que doublement générale, à savoir dans son sujet et dans son objet : « La volonté générale, pour être vraiment telle doit l'être dans son objet ainsi que dans son essence, (...) elle doit partir de tous pour s'appliquer à tous, et (...) elle perd sa rectitude naturelle lorsqu'elle tend à quelque objet individuel et déterminé. »² Ce rapport du tout à lui-même constitue l'acte législatif, et seules les décisions qui concernent tous les citoyens sans exception peuvent être qualifiées de lois :

« J'ai déjà dit qu'il n'y avoit point de volonté générale sur un objet particulier. En effet cet objet particulier est dans l'État ou hors de l'État. S'il est hors de l'État, une volonté qui lui est étrangère n'est point générale par rapport à lui ; et si cet objet est dans l'État, il en fait partie : Alors il se forme entre le tout et sa partie une relation qui en fait deux êtres séparés, dont la partie est l'un, et le tout moins cette même partie est l'autre. Mais le tout moins une partie n'est point le tout, et tant que ce rapport subsiste il n'y a plus de tout mais deux parties inégales ; d'où il suit que la volonté de l'une n'est point non plus générale par rapport à l'autre.

« Mais quand tout le peuple statue sur tout le peuple il ne considère que lui-même, et s'il se forme alors un rapport, c'est de l'objet entier sous un point-de-vue à l'objet entier sous un autre point de vue, sans aucune division du tout. Alors la matière sur laquelle on statue est générale comme la volonté qui statue. C'est cet acte que j'appelle une loi. »³

La volonté générale subsiste aussi longtemps que l'État n'est pas dissous. À cet effet, elle doit être isolée de la puissance exécutive qui applique les lois aux cas particuliers, sous le contrôle et l'autorité du peuple souverain. Autant, donc, la volonté ne peut pas, en vertu de sa nature, être représentée, autant elle exige impérativement que la puissance exécutive soit déléguée à un organe distinct. L'interdit de la représentation est le corollaire de la

qu'au bonheur commun ; ce qui ne pouvant se faire à moins que le Peuple et le Souverain ne soient une même personne, il s'ensuit que j'aurois voulu naître sous un gouvernement démocratique, sagement tempéré » (*DOI, dédicace*, p. 112).

1. *CS*, II, 1, p. 368.

2. *CS*, II, 4, p. 373.

3. *CS*, II, 6, p. 378-379.

réduction de la souveraineté à un pur vouloir, c'est-à-dire à un vouloir sans pouvoir : « Le pouvoir peut bien se transmettre, mais non pas la volonté. » Le gouvernement est dépositaire du pouvoir public qu'il doit mettre au service de la volonté souveraine, tandis que l'acte par lequel le souverain oriente ces forces appartient irréductiblement au peuple lui-même.

Mais le point décisif est que si Rousseau peut conclure, dans le *Contrat social*, au caractère inaliénable et irreprésentable de la volonté générale, c'est parce qu'il lui accorde dans ce texte, en 1762, une réalité qu'elle n'avait pas encore acquise, en 1755, dans l'article sur l'*Économie politique*. Empruntant alors le « grand et lumineux principe » que Diderot avait introduit dans l'article *Droit naturel*, il lui faisait déjà subir des modifications importantes, en le déplaçant du registre moral et universel au registre politique et étatique : la volonté générale n'est plus la norme éthique du genre humain, mais la volonté d'un corps politique singulier. Cependant, en 1755, la volonté générale demeure aussi abstraite que chez Diderot : loin de désigner un principe réel d'union, elle n'est qu'une idée de la raison sur laquelle le gouvernement doit se régler :

« Comment, me dira-t-on, connoître la volonté générale dans les cas où elle ne s'est point expliquée ? Faudra-t-il assembler toute la nation à chaque événement imprévu ? Il faudra d'autant moins l'assembler, qu'il n'est pas sûr que sa décision fût l'expression de la volonté générale ; que ce moyen est impraticable dans un grand peuple, et qu'il est rarement nécessaire quand le gouvernement est bien intentionné : car les chefs savent assez que la volonté générale est toujours pour le parti le plus favorable à l'intérêt public, c'est-à-dire le plus équitable ; de sorte qu'il ne faut qu'être juste pour s'assurer de suivre la volonté générale. »¹

Tant que prévaut cette conception intellectualiste de la volonté générale, il est possible de lui assigner un porte-parole ou un représentant qui voudra pour le peuple. À l'inverse, le rejet de la représentation dans le *Contrat social* est le signe qu'elle n'est plus un être de raison mais une réalité efficiente dont on ne saurait priver le peuple sans le dissoudre immédiatement. La doctrine de la volonté générale, seule à même de fonder l'union et la liberté civiles, revêt alors l'importance d'une ontologie politique. Cette volonté est à ce point réelle qu'elle est même indestructible. Le premier chapitre du livre IV a pour but d'expliquer que le relâchement civique des individus ne signifie pas que la volonté générale se vide de sa substance, mais qu'elle ne trouve plus dans les citoyens ses porte-parole naturels. C'est alors qu'elle devient « muette » :

« S'ensuit-il de-là que la volonté générale soit anéantie ou corrompue ? Non, elle est toujours constante, inaltérable et pure ; mais elle est subordonnée à d'autres qui

1. *EP*, p. 250-251. C'est encore partiellement le cas dans la première version du *Contrat social*, lorsque Rousseau reprend une autre formule de Diderot, celle de la volonté générale comme « acte pur de l'entendement qui raisonne dans le silence des passions » (*MG*, I, 2, p. 286). Tout ce qu'il y a d'abstrait dans la volonté générale vient de Diderot, l'effort de Rousseau étant au contraire de faire de la volonté générale le fondement d'une ontologie politique.

l'emportent sur elle. Chacun, détachant son intérêt de l'intérêt commun, voit bien qu'il ne peut l'en séparer tout-à-fait, mais sa part du mal public ne lui paroît rien, auprès du bien exclusif qu'il prétend s'approprier. Ce bien particulier excepté, il veut le bien général pour son propre intérêt tout aussi fortement qu'aucun autre.»¹

Impossible représentation du peuple dans sa souveraineté, nécessaire représentation de sa puissance d'administration dans le gouvernement : la distribution semble claire et corrélative d'une dissociation franche entre vouloir et pouvoir. Ceci est pourtant doublement remis en question. Tout d'abord parce que le gouvernement est un corps distinct qui a une tâche exécutive propre, que le peuple ne peut pas réaliser de lui-même. Or l'exécution des lois ne saurait se résumer à une subsomption mécanique du particulier sous le général ; elle suppose tout au contraire des initiatives permanentes, donc une volonté distincte de la volonté générale, avec laquelle elle ne saurait être en harmonie spontanée : « Pour que le corps du gouvernement ait une existence, une vie réelle qui le distingue du corps de l'État, pour que tous ses membres puissent agir de concert et répondre à la fin pour laquelle il est institué, il lui faut un *moi* particulier, une sensibilité commune à ses membres, une force, une volonté propre qui tende à sa conservation. Cette existence particulière suppose des assemblées, des conseils, un pouvoir de délibérer, de résoudre, des droits, des titres, des privilèges qui appartiennent au Prince exclusivement, et qui rendent la condition du magistrat plus honorable à proportion qu'elle est plus pénible. »² La représentation n'est pas un mandat impératif et le gouvernement possède une autonomie relative grâce à laquelle il peut agir mais qui le pousse aussi naturellement à usurper la volonté générale : « Comme la volonté particulière agit toujours contre la volonté générale, ainsi le gouvernement fait un effort continuel contre la Souveraineté. »³ Ce problème n'est pas théorique mais pratique et il est sans solution : il est inévitable qu'à terme le gouvernement s'arroge réellement les prérogatives du souverain et transforme la république en tyrannie.

La distinction du vouloir et du pouvoir est ensuite brouillée par le fait que la souveraineté, c'est-à-dire l'exercice de la volonté générale, est également une forme de pouvoir. Elle est en effet assimilée à la *puissance* législative. La question se pose alors de savoir si la volonté générale et le pouvoir de faire les lois sont coextensifs, ou s'il n'est pas possible de démêler un peu plus ce qui, dans la souveraineté, relèverait d'un pur vouloir irréprésentable, et ce qui serait déjà un pouvoir, susceptible d'être représenté. À titre d'indice, il faut rappeler que la souveraineté ne s'exerce pas exclusivement sur le mode législatif, mais aussi comme activité de contrôle de l'exécutif (d'où l'importance du « droit de représentation » du Conseil général de Genève)⁴ et même comme simple réaffirmation de soi devant un gouvernement

1. CS, IV, 1, p. 438.

2. CS, III, 1, p. 39 ; cf. LM, VI, p. 808.

3. CS, III, 10, p. 421.

4. LM, VIII, p. 845 sq.

vorace (d'où l'importance des assemblées fréquentes)¹. Ces remarques conduisent à resserrer l'examen sur l'exercice de la volonté populaire et sur ses manifestations.

La volonté générale et ses manifestations

En refusant la représentation préconisée par Hobbes et Pufendorf, Rousseau se prive d'un moyen simple de donner une voix à la volonté de l'État en faisant du souverain-représentant son porte-parole. Écarter cette possibilité oblige à trouver d'autres moyens de déclarer la volonté générale. La solution paraît évidente : puisque nul ne peut vouloir à sa place, c'est au peuple assemblé de proclamer sa propre volonté. Or, dès 1755 et l'article sur l'*Économie politique*, Rousseau exprime sa réticence à l'égard des délibérations publiques : elles sont l'occasion de toutes les stratégies oratoires, du raffinement pervers de la rhétorique et des alliances d'intérêts particuliers. Prenant l'exemple de l'assemblée athénienne, Rousseau montre sans difficulté qu'au lieu d'être le laboratoire de la volonté générale, elles favorisent l'*agôn* verbal et les rapports de forces, où ce sont toujours les beaux parleurs qui l'emportent².

Il est tentant de rapporter cette défiance à l'égard des délibérations populaires à la conception intellectualiste de la volonté générale qui prévaut en 1755. Dans le *Contrat social*, en revanche, la volonté générale n'étant plus une idée mais une réalité concrète, il est dit qu'elle doit s'exprimer dans les assemblées du peuple :

« Le Souverain n'ayant d'autre force que la puissance législative n'agit que par des lois, et les lois n'étant que des actes authentiques de la volonté générale, le Souverain ne sauroit agir que quand le peuple est assemblé. »³

Et pourtant, Rousseau exprime là encore les mêmes réserves à l'endroit des délibérations publiques : « Il s'ensuit de ce qui précède que la volonté générale est toujours droite et tend toujours à l'utilité publique : mais il ne s'ensuit pas que les délibérations du peuple aient toujours la même rectitude. On veut toujours son bien, mais on ne le voit pas toujours : Jamais on ne corrompt le peuple, mais souvent on le trompe, et c'est alors seulement qu'il paroît vouloir ce qui est mal. »⁴ De ce jugement pourrait se tirer la conclusion qu'il vaut encore mieux déléguer le travail législatif à des représentants, mais Rousseau écarte cette hypothèse : « Le Législateur en corps est impossible à corrompre, mais facile à tromper. Ses représentans sont difficilement trompés, mais aisément corrompus, et il arrive rarement qu'ils ne le soient

1. *CS*, III, 13, p. 426 ; *LM*, VII, p. 815, VIII, p. 843, 854 sq. ; *CP*, VII, p. 975, 979.

2. *EP*, p. 246-247.

3. *CS*, III, 12, p. 425.

4. *CS*, II, 3, p. 371. Ce qui vaut également pour les lois fondamentales (« politiques ») : *CS*, II, 6, p. 380.

pas.»¹ L'aporie paraît donc totale, la rectitude ne se donnant ni dans les délibérations publiques, ni dans les assemblées de représentants.

Un moyen d'apporter un peu de lumière sur cette difficile question est de revenir sur le rôle exact des assemblées du peuple dans sa puissance législative. Il faut tout d'abord rappeler le double sens que possède encore au XVIII^e siècle le mot de « délibération ». Il peut aussi bien désigner un débat où s'échangent les opinions motivées des uns et des autres en vue d'une résolution commune que la seule résolution finale. Rousseau emploie du reste le mot en ses deux acceptions et il n'est pas toujours aisé de savoir laquelle choisir. Parfois, le sens procédural s'impose clairement (« *délibérer*, c'est peser le pour et le contre »)², et parfois le sens résolatif (commettre « à des Magistrats le soin de faire observer les délibérations du Peuple »)³; mais il arrive que le sens oscille (ou hésite) entre les deux pôles. Lorsque Rousseau se félicite de l'« 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 de toute affaire particulière », il est possible de comprendre la délibération aussi bien comme « discussion » que comme verdict qui fait loi. En quel sens les « délibérations publiques » s'écartent-elles de la volonté générale ?

Il est tout d'abord indéniable que Rousseau craint les débats populaires, tribunes du narcissisme où l'intérêt particulier se met en scène aux dépens de la volonté générale : « Les longs débats, les dissensions, le tumulte, annoncent l'ascendant des intérêts particuliers et le déclin de l'État. »⁴ La méfiance de Rousseau est telle qu'il retire au peuple le pouvoir d'initiative des lois, ne lui octroyant que celui d'agréer ou de refuser les lois que le gouvernement lui propose. L'idée est constante ; elle apparaît une première fois dans la *Dédicace* à Genève qui se trouve en tête du second *Discours* :

« J'aurois désiré que pour arrêter les projets intéressés et mal conçus, et les innovations dangereuses qui perdirent enfin les Athéniens, chacun n'eût pas le pouvoir de proposer de nouvelles Loix à sa fantaisie ; que ce droit appartint aux seuls Magistrats [...]. »⁵

Les particuliers, ajoute-t-il, doivent se contenter de « donner la sanction aux Loix ». Le peuple exerce ainsi pleinement sa volonté bien qu'il ne forme par lui-même aucun projet politique. Lorsque, dans le *Contrat social*, Rousseau rejette le principe de la représentation, ce n'est pas pour accorder au peuple le pouvoir de proposer des lois mais seulement pour qu'il confère lui-même, par son approbation, le statut de loi à une initiative gouvernementale : « Toute loi que le Peuple en personne n'a pas *ratifiée* est nulle ; ce n'est point une loi. »⁶ La parole du peuple et de chacun en particulier est ainsi

1. *CP*, VII, p. 978-979.

2. *LM*, VII, p. 833 (note).

3. *DOI*, p. 180.

4. *CS*, IV, 2, p. 439 ; cf. *CS*, IV, 1, p. 438.

5. *DOI*, p. 114. Cf. *CS*, IV, 1, p. 439, et *LM*, VIII, p. 843.

6. *CS*, III, 15, p. 430 (nous soulignons).

strictement limitée à un *oui* et à un *non* ; elle n'invite pas à la discussion ou à l'argumentation, car cela cristallise les partis et provoque des avis corporatifs. Le langage minimal auquel Rousseau accule le peuple favorise au contraire l'individualité de chaque opinion émise, donc la bonne généralisation de la volonté qui en résulte :

« Si, quand le peuple suffisamment informé délibère [*i.e.* décide], les Citoyens n'avoient aucune communication entre eux, du grand nombre de petites différences résulteroit toujours la volonté générale, et la délibération [*i.e.* décision] seroit toujours bonne. »¹

Rousseau tend à réduire toujours plus la souveraineté du peuple à un pur vouloir et à déléguer toutes les formes de pouvoir – d'administrer, de débattre, de proposer, de formuler – au gouvernement. Isoler la volonté revient à renforcer sa généralité. À quoi tient alors que les délibérations publiques sont encore susceptibles, dans ces conditions, de s'écarter d'une volonté générale infaillible ? Précisément à ce qu'elles n'ont pas été suffisamment réduites à un pur vouloir (elles ne peuvent sans doute jamais l'être) et qu'un langage plus étoffé que le *oui* et le *non* a permis une « communication » entre les citoyens, poussé à la formation de partis et biaisé la généralisation². Plus le peuple se fait représenter en son pouvoir et plus il est lui-même, et plus il est uni. Mais ce resserrement ne saurait finir par éteindre la volonté, inaliénable et irreprésentable : son langage peut être réduit, il possède l'unique propriété d'être une voix impérative, que nul ne peut ignorer. Au terme de la réduction de la souveraineté à la volonté apparaît ainsi un pouvoir nouveau, qui n'est plus la puissance *de* vouloir, mais la puissance *du* vouloir, l'irréductible pouvoir d'imposer un *oui* ou un *non*, seul pouvoir à ne pas être transmissible. Il s'exprime à chaque proposition de loi, mais aussi bien comme protestation et comme résistance face au gouvernement³.

On ne peut ainsi passer outre les assemblées populaires, même si elles se limitent à agréer et refuser, à redonner une visibilité à la volonté générale, à sa rectitude et à sa domination absolue. Cette conclusion résout en même temps le problème pratique. Car si la consultation du peuple se résume à cela, il n'est plus déterminant que le peuple se rassemble en un seul et même lieu, ce qui serait impossible dans les grands États. L'argument démographique selon lequel le *Contrat social* ne serait pas approprié aux nations modernes ne tient donc plus. On doit se souvenir que, dès 1755, Rousseau avait pris acte de l'étendue des États modernes – constat peu gênant quand un gouvernement

1. *CS*, II, 3, p. 371.

2. C'est ici que s'inscrirait la problématique des mœurs, condition d'effectivité du politique.

3. Il ne convient toutefois pas de déséquilibrer les actes du souverain et d'en faire un simple contre-pouvoir défensif (cf. J. Shklar, *Men and Citizens. A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge (Mass.), CUP, 1969, p. 183 ; R. Fralin, *Rousseau and Representation. A Study of the Development of his Concept of Political Institutions*, New York, CUP, 1978, p. 106 sq.). La volonté générale revêt avant tout la forme de la loi ; répétons qu'elle relève d'une théorie de la souveraineté et de la domination.

bien intentionné pouvait encore paraître représenter la volonté générale – et que la théorie du *Contrat social* ne peut donc l'ignorer. En 1762, l'ampleur démographique est certes considérée comme un obstacle, car le peuple doit pouvoir se donner une présence régulière¹, mais c'est un obstacle surmontable : « Les bornes du possible dans les choses morales sont moins étroites que nous ne pensons. »² Ce que Rousseau prouve par l'exemple de Rome, mais aussi en recourant à l'expédient technique du mandat impératif. Ce moyen ne doit pas être trop rapidement disqualifié comme un concept fruste de la représentation ; on lui reproche souvent de brider l'activité législative et d'empêcher les débats au sein des assemblées représentatives. Mais ce reproche ne peut atteindre Rousseau étant donné, d'une part, que le travail préparatoire s'est vu reconnaître toute la liberté nécessaire à son exercice, et d'autre part, que le mandat impératif ne vient que communiquer à l'assemblée des députés la volonté du peuple que nul ne peut lui ôter. Le défaut d'un tel dispositif est qu'il n'est jamais possible d'éteindre la volonté particulière des députés, source naturelle d'une captation d'autorité. Considérant le cas des nonces polonais, élus par les diètes provinciales et envoyés à la Diète, Rousseau estime qu'en rendant les Diètes fréquentes et en imposant aux nonces de venir rendre compte de leurs actions auprès du peuple dans des « diètes de relation », les risques sont contenus³. S'esquisse alors un système qui se déduit sans heurts du *Contrat social* et qui est parfaitement compatible avec une grande nation. En restant intraitable sur la nécessité d'assemblées populaires où le peuple agit comme souverain absolu⁴, Rousseau reconnaît à la volonté générale un degré d'efficacité ontologique capable d'expliquer comment un peuple se fait peuple.

Conclusion

Comment en est-on venu à croire qu'il était possible de dissocier la volonté générale du rejet de la représentation ? Si l'argument pratique (« démographique ») est irrecevable, c'est que des modifications théoriques profondes ont touché le sens de la souveraineté populaire et de la volonté générale. Nous nous proposons brièvement de conclure en soulignant les deux déplacements conceptuels qui ont rendu possible l'idée d'une volonté générale représentée.

Le premier déplacement a été effectué par Sieyès, il consiste à passer du peuple à la nation. À la différence du peuple chez Rousseau, qui résulte du pacte d'association, la nation de Sieyès est une donnée initiale, qui possède déjà sa volonté générale, naturelle, avant même l'établissement de l'institu-

1. « Tout bien examiné, je ne vois pas qu'il soit désormais possible au Souverain de conserver parmi nous l'exercice de ses droits si la Cité n'est très petite » (*CS*, III, 15, p. 431).

2. *CS*, III, 12, p. 425.

3. *CP*, VII, p. 979-980.

4. Mieux vaut un abus de liberté (c'est-à-dire de volonté) qu'un abus de puissance, précise Rousseau (*LM*, IX, p. 891).

tion politique. Elle ne s'exerce toutefois que comme volonté constituante. Une fois l'institution établie, la nation a dit tout ce qu'elle pouvait dire en personne ; ce sont désormais ses représentants qui prennent le relais et qui veulent à sa place : « Le peuple ne peut parler, ne peut agir que par ses représentants. »¹ La substitution de la nation au peuple déréalise la volonté générale de sorte qu'il devient possible de soutenir que les citoyens nomment des représentants « bien plus capables qu'eux-mêmes de connaître l'intérêt général, et d'interpréter à cet égard leur propre volonté ».

Le second déplacement, dans le prolongement du premier, a consisté à passer d'un concept politique de la volonté générale à un concept juridique. C'est ce que fait exemplairement Carré de Malberg qui oppose à la souveraineté populaire de Rousseau (sans représentation) la souveraineté nationale. L'État n'est qu'une personne juridique, une fiction, une abstraction qui n'a donc, à proprement parler, aucune volonté. La théorie de l'organe que développe le publiciste français radicalise le mutisme du peuple et finit de justifier un système où les représentants ont moins pour tâche de transmettre une volonté introuvable que de la produire eux-mêmes : « Le propre de l'organe, c'est de vouloir pour le compte d'une collectivité unifiée, qui, en tant qu'entité abstraite, ne saurait par elle-même, ni vouloir, ni agir (...) bien loin de présupposer une personnalité ou volonté antérieures, l'organe fait, au contraire, naître cette volonté et personnalité. »²

Ces deux modifications essentielles se conjuguent pour ôter à la volonté générale sa réalité et pour la transformer en idée : tout ce que Rousseau avait combattu depuis le *Contrat social*. Il paraît donc impossible de suivre Antonio Negri qui dénonce, chez Rousseau, « un pouvoir souverain abstrait », et dans la volonté générale une « hypostase métaphysique »³. Une telle lecture permet à son auteur de faire valoir le pouvoir concret et immédiat des masses, mais elle lui interdit de percevoir la force d'une pensée cohérente de la souveraineté populaire, rendue illisible par la réappropriation révolutionnaire et juridique qui en a été faite par la suite. Ce que cette dernière a occulté par la même occasion, c'est un type d'interrogation que nous avons appelé ontologie politique, qui s'inquiète de ce qui fonde *in effectu* une communauté. Hobbes avait inauguré un tel chantier, mais Pufendorf l'avait immédiatement refermé. Rousseau l'a rouvert, mais il fut de nouveau refermé par les générations suivantes. L'intérêt qu'il y aurait à réhabiliter l'ontologie politique se mesure à la prégnance des concepts ontologiques de Hobbes et de Rousseau dans la vie politique depuis plus de trois siècles.

Philippe CRIGNON.

1. Séance du 7 septembre 1789, *Orateurs de la Révolution française*, éd. F. Furet, R. Halévi, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1989, p. 1025. Cf. P. Brunet, « La notion de représentation sous la Révolution française », *AHRF*, n° 2, 2002, p. 27-45.

2. R. Carré de Malberg, *Contribution à la théorie générale de l'Etat*, Paris, Sirey, 1920-1922, rééd. CNRS, 1962, t. 2, p. 228.

3. *Le pouvoir constituant*, *op. cit.*, p. 267.