

## La loi et les deux visages du citoyen chez J.J. Rousseau

Norbert Lenoir

Volume 28, numéro 2, automne 2001

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/005670ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/005670ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Lenoir, N. (2001). La loi et les deux visages du citoyen chez J.J. Rousseau. *Philosophiques*, 28(2), 327–349. <https://doi.org/10.7202/005670ar>

Résumé de l'article

La loi, dans la pensée politique de Rousseau, engage nécessairement une détermination du citoyen et de la démocratie. Cette caractéristique ne repose pas seulement sur l'affirmation de la souveraineté du peuple, mais bien plutôt sur une double définition paradoxale de la citoyenneté. En effet, Rousseau fonde la loi sur la nécessité de citoyens silencieux. Sous cet aspect, l'État rousseauiste se présente sous le trait d'une communauté de promeneurs solitaires, où la vie et l'opinion publiques semblent être absentes. Mais Rousseau dégage, notamment dans les *Lettres écrites de la montagne*, une autre caractéristique du citoyen fondée sur la nécessité d'une communication des citoyens, devant former, comme l'affirme Rousseau « la voix du public ». À partir de cette détermination d'un citoyen à la fois silencieux et loquace, notre problème est : pourquoi Rousseau sollicite-t-il ces deux déterminations de la citoyenneté pour caractériser la loi ?

# La loi et les deux visages du citoyen chez J.J. Rousseau

NORBERT LENOIR

**RÉSUMÉ.** — La loi, dans la pensée politique de Rousseau, engage nécessairement une détermination du citoyen et de la démocratie. Cette caractéristique ne repose pas seulement sur l'affirmation de la souveraineté du peuple, mais bien plutôt sur une double définition paradoxale de la citoyenneté. En effet, Rousseau fonde la loi sur la nécessité de citoyens silencieux. Sous cet aspect, l'État rousseauiste se présente sous le trait d'une communauté de promeneurs solitaires, où la vie et l'opinion publiques semblent être absentes. Mais Rousseau dégage, notamment dans les *Lettres écrites de la montagne*, une autre caractéristique du citoyen fondée sur la nécessité d'une communication des citoyens, devant former, comme l'affirme Rousseau « la voix du public ». A partir de cette détermination d'un citoyen à la fois silencieux et loquace, notre problème est : pourquoi Rousseau sollicite-t-il ces deux déterminations de la citoyenneté pour caractériser la loi ?

**ABSTRACT.** — The law, in Rousseau's political thought necessarily involves a definition of the citizen and of democracy. This isn't only founded on the assertion of the sovereignty of the people, but also on the double paradoxical definition of citizenship. Indeed, Rousseau founds the law on the necessity of silent citizens. In this regard, Rousseau's State takes the shape of a community of solitary walkers who seem to be devoid of any public life and opinion. But Rousseau draws, notably in the *Lettres écrites de la montagne* another characteristic of the citizen, founded on the necessity for citizen to communicate. And this communication is for Rousseau "the voice of the public". From this definition of the citizen as both silent and loquacious, our problem is now why Rousseau solicits these two determinations of citizenship to found the law?

L'importance de la loi dans la société politique est, chez Rousseau, évidente. Le pacte social fait naître le souverain en tant « qu'être abstrait et collectif ». Et à la question « Comment agit cet être abstrait et collectif ? », Rousseau répond : « Il agit par des lois, et il ne saurait agir autrement »<sup>1</sup>. C'est la législation qui donne « mouvement et volonté » aux corps politiques<sup>2</sup>. Ce mouvement et cette volonté, insufflés par la législation, sont solidaires d'une détermination de la démocratie et de la citoyenneté. Avant de préciser ce point, il nous faut délimiter la signification du terme de démocratie chez le philosophe genevois, car il renvoie à deux réalités politiques distinctes :

1- La démocratie engage une conception de la souveraineté, entendue « comme exercice de la volonté générale »<sup>3</sup> qui ne peut se réaliser que si le

---

1. *Lettres écrites de la montagne*, lettre 6, p. 807. Toutes les références à la pensée de Rousseau, sauf mention particulière, renvoient à l'édition des œuvres complètes de la bibliothèque de la Pléiade.

2. *Contrat Social*, II, 6, p. 378.

3. *Fragments politiques, Du pacte social*, II, p. 485.

peuple est souverain. Cette souveraineté signifie pour Rousseau que le peuple dispose d'une réelle participation à l'activité législative : « le peuple soumis aux lois en doit être l'auteur »<sup>4</sup>.

Se crée alors un lien essentiel entre la loi et le droit. Les droits ne sont pas fixés par des décrets ou par l'arbitraire d'une volonté particulière : ils sont le contenu positif des lois : « Dans l'état civil tous les droits sont fixés par la loi ». Etant créé par les lois, le droit réalise la notion d'égalité. L'égalité est ce fait politique que nul citoyen ne peut posséder un droit sans que tous les autres ne le possèdent : « Le pacte social établit entre les citoyens une telle égalité qu'ils doivent jouir tous des mêmes droits. Ainsi par la nature du pacte, tout acte de souveraineté, c'est-à-dire tout acte authentique de la volonté générale, oblige ou favorise également tous les citoyens »<sup>5</sup>. Conformément à ces définitions, Rousseau est démocrate.

2- Le terme de démocratie renvoie aussi, dans l'œuvre de Rousseau, à un mode spécifique d'organisation du gouvernement, c'est-à-dire du pouvoir exécutif. Elle est l'une des trois formes possibles de cette organisation : démocratie, aristocratie, monarchie. Dans cette perspective, Rousseau n'est pas démocrate car, si le peuple possédait indistinctement le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif, se produirait alors une confusion entre le droit et le fait. C'est pour cette raison que Rousseau peut affirmer sans contradiction dans la sixième *Lettre écrite de la montagne* : « Le meilleur des Gouvernements est l'aristocratique ; la pire des souverainetés est l'aristocratique »<sup>6</sup>.

Par conséquent, non seulement le terme de démocratie désigne deux réalités politiques, mais aussi, il engage Rousseau à produire deux jugements de valeur opposés : si la démocratie désigne la souveraineté, alors il affirme qu'elle est le seul régime politique légitime ; si elle désigne l'organisation du gouvernement, il lui préfère l'aristocratie. Pour notre propos, nous nous limiterons au premier sens de ce terme.

Nous avons affirmé que la législation donne, chez Rousseau, un mouvement et une volonté caractérisant la démocratie. En effet, la législation produit ce mouvement démocratique : « la loi part de tous pour s'appliquer à tous »<sup>7</sup>. Ce mouvement définit la citoyenneté chez Rousseau. Le citoyen n'est pas simplement investi d'un pouvoir électoral, mais d'un pouvoir législatif. Pour Rousseau, c'est bien le même individu qui est à la fois mais non indistinctement sujet et législateur. C'est le trait distinctif de la démocratie d'être un corps politique où le terme de citoyen réunit la notion d'obéissance et de puissance législative : « l'essence du corps politique est dans l'accord de l'obéissance et de la liberté, et ces mots de sujet et de souverain sont des corrélations identiques dont l'idée se réunit sous le seul mot de

4. *Contrat Social*, II, 6, p. 380.

5. *Ibid.*, II, 6, p. 380.

6. *Lettres écrites de la montagne*, lettre 6, p. 809.

7. *Contrat Social*, II, 4, p 373.

Citoyen »<sup>8</sup>. De cette affirmation, Rousseau produit cette définition de la démocratie : « Dans une démocratie, les sujets et le souverain ne sont que les mêmes hommes considérés sous différents rapports »<sup>9</sup>. La démocratie est bien ce corps où tous les citoyens se définissent comme étant à la fois mais non indistinctement, sujet et législateur. On peut alors comprendre la raison pour laquelle, chez Rousseau, la loi engage une détermination du citoyen et de la démocratie.

En effet, si le concept de loi introduit nécessairement d'une part, une relation d'obligation et d'obéissance et d'autre part, la référence à un législateur, la démocratie est le seul régime politique qui réalise la synthèse de l'obéissance et de la liberté. Le citoyen est la réunion effective de ces deux termes. Précisément, le citoyen pour Rousseau ne se réduit pas à une simple obéissance. En effet, si, « ce qui n'est rien ne produit rien »<sup>10</sup>, alors, le citoyen n'est un être politique que s'il contribue à produire la loi. Le terme de citoyen concilie en lui les deux attributs de la loi : législateur et obéissance. Par conséquent, le citoyen n'est pas seulement celui qui dispose de droits et de devoirs, mais c'est celui qui a la puissance de faire le droit. Se dégage la notion de liberté qui est d'obéir à une loi que le peuple a lui-même produit et à laquelle il a consenti : « Toute loi que le Peuple en personne n'a pas ratifiée est nulle, ce n'est pas une loi »<sup>11</sup>. L'important, pour la pensée du genevois, est de mettre en évidence le lien entre la loi et la liberté. À cet effet, il convient de souligner que dans une démocratie véritable, les citoyens ont prise sur la loi. Cette relation, réalisée par l'égal participation des citoyens au pouvoir législatif, se comprend par son contraire : elle est l'affirmation d'un corps politique où nul n'a autorité pour décider des affaires de tous, c'est-à-dire pour occuper le lieu de la décision politique.

Ainsi, quand on pose la question du fondement de la loi chez Rousseau, on répond par l'auteur des lois : le peuple. Il affirme que « la puissance législative appartient au peuple et ne peut appartenir qu'à lui seul »<sup>12</sup>. Nous sommes alors en présence, non pas d'une souveraineté nationale, mais d'une souveraineté fractionnée. En effet, puisque « le souverain n'est formé que des particuliers qui le composent », la souveraineté siège en chacun des citoyens<sup>13</sup>. Ainsi, « chaque citoyen porte en lui tout l'empire des lois »<sup>14</sup>. Mais, si cette souveraineté fractionnée définit le citoyen comme l'auteur des

8. *Ibid.*, III, 13, p. 427.

9. *Lettre à D'Alembert*, Paris, Garnier Flammarion 1967, p. 218.

10. *Contrat Social*, I, 17, p. 363.

11. *Ibid.*, III, 15, p. 430.

12. *Ibid.*, III, 1, p. 395.

13. *Ibid.*, I, 7, p. 363.

14. *Ibid.*, III, 1, p. 397. Pour Rousseau, existe un lien essentiel entre la souveraineté démocratique et cette souveraineté fractionnée. Une souveraineté nationale ne peut pas réaliser la définition rousseauiste de la démocratie. Si, pour le philosophe genevois, la démocratie est ce corps politique où les citoyens sont à la fois, mais non indistinctement sujets et législateurs, elle

lois, elle présente deux visages apparemment contradictoires du citoyen. En effet, pour être auteur de la loi, le citoyen, nous dit Rousseau, « délibère dans le silence des passions »<sup>15</sup>. Ce silence, nous précise l'auteur du *Contrat Social*, signifie que « les citoyens ne doivent avoir aucune communication entre eux »<sup>16</sup>. Sous cet aspect, la cité rousseauiste se présente sous le trait d'une cité de solitaires, d'une communauté de promeneurs solitaires où la vie et l'opinion publiques semblent être absentes. Mais Rousseau dégage, notamment dans les *Lettres écrites de la montagne*, une autre caractéristique du citoyen qui repose sur la nécessité d'une « résistance publique »<sup>17</sup>. Précisément, cette résistance nécessite une communication des citoyens entre eux. Il doit exister une vie politique, fondée sur la parole des citoyens, qui est « la voix du public »<sup>18</sup>.

La législation chez Rousseau s'appuie sur deux définitions du citoyen : un citoyen à la fois silencieux et loquace. Notre question est : pourquoi Rousseau sollicite-t-il ces deux déterminations du citoyen ? Et plus précisément, pourquoi le citoyen rousseauiste doit-il se faire solitaire et silencieux pour légiférer ? Nous voulons souligner que ces questions n'ont pas un simple intérêt archéologique, mais elles peuvent contribuer à réinterroger nos démocraties représentatives.

## 1. La loi politique et le citoyen silencieux

Si Rousseau ne partage pas notre foi dans la discussion publique comme moyen de production d'une volonté générale, c'est qu'il lui prête un autre fondement. Le fondement de la loi n'a pas son lieu dans une éternelle concurrence des opinions dont les différents partis assurent le rôle de porte-parole, mais dans l'amour de soi présent dans chaque individu. Pour examiner cet amour de soi comme fondement de la loi, nous nous réglerons sur ce texte du *Contrat Social* :

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

---

ne peut se réaliser qu'au moyen d'une souveraineté fractionnée : lorsque chaque citoyen est détenteur d'une parcelle de la puissance législative la démocratie correspond alors véritablement à la définition d'une liberté où l'obéissance à la loi n'est que la conséquence d'une participation de chaque citoyen à sa création. Une souveraineté nationale s'exerce par l'intermédiaire de représentants qui ne représentent pas les électeurs mais la nation. Rousseau a l'intuition qu'une telle disposition constitutionnelle doit produire une logique qui rend la volonté des représentants de plus en plus indépendante de leurs électeurs. Ces électeurs ne sont plus la force motrice de la politique puisqu'on leur demande de s'identifier à des programmes politiques vis-à-vis desquels ils n'ont pas d'initiative.

15. *Ibid.*, 1<sup>ère</sup> Version, 1, 2, p. 286.

16. *Contrat Social*, II, 3, p. 371.

17. *Lettres écrites de la montagne*, lettre 7, p. 816.

18. *Ibid.*, lettre 8, p. 850.

personne qui ne s'approprie ce mot chacun, et qu'il ne songe à lui-même en votant pour tous ? Ce qui prouve que l'égalité de droit et la notion de justice qu'elle produit dérive de la préférence que chacun se donne et par conséquent de la nature de l'homme<sup>19</sup>.

Cette affirmation contient plusieurs éléments qu'il faut souligner. « La volonté générale est toujours droite » : « droite » signifie juste c'est dire qu'elle engendre l'égalité, une égalité de droit. Cette égalité signifie deux choses : premièrement la loi est la même pour tous et deuxièmement les citoyens disposent tous des mêmes droits. Sur ce dernier point, Rousseau précise bien : « Tout acte de souveraineté (une loi) oblige ou favorise également tous les citoyens »<sup>20</sup>. Cette double égalité est rendue possible car, affirme Rousseau, la politique doit éviter la formation « des brigues, des associations partielles » qui développent une volonté particulière par rapport à celle de l'Etat<sup>21</sup>. C'est dire qu'aucun individu, aucun groupe ne décide pour les autres citoyens. Précisément, alors comment éviter qu'un groupe ou un individu ne s'approprie le pouvoir de décision ? Rousseau répond : chaque citoyen doit participer au pouvoir législatif et doit fonder sa délibération et son vote sur sa préférence : « l'égalité de droit et la notion de justice qu'elle produit dérive de la préférence que chacun se donne et par conséquent de la nature de l'homme ».

La justice est une production du droit. L'élément essentiel du droit est l'égalité qui se décline chez Rousseau en trois sens :

- 1- La loi est la même pour tous. Personne n'est au-dessus des lois.
- 2- Tous les citoyens ont les mêmes droits.
- 3- Tous les citoyens ont le même droit de participer au pouvoir législatif.

Cette dernière détermination ne suffit pas, selon Rousseau, à garantir la justesse de la loi. Il ne se contente pas d'affirmer « *vox populi, vox dei* ». La légitimité démocratique ne repose pas sur cette seule certitude que la volonté générale sera toujours interrogée si le peuple légifère. La voix du peuple ne peut s'entendre que si c'est la nature humaine de chaque citoyen qui parle. Cette nature, nous dit Rousseau, est l'amour de soi, c'est-à-dire la préférence que chacun se donne. Si l'amour de soi est le fondement de la loi, son expression nécessite le respect de deux règles.

La première est de délibérer et de voter par soi-même, sans communication avec autrui, la deuxième est de voter pour soi-même puisque l'amour de soi indique ce qui est bon pour soi.

Nous prenons conscience de toute la distance entre la définition du citoyen chez Rousseau et celle de notre réalité politique. Pourtant il semble exister un point commun entre ces deux conceptions : le vote. Mais alors que pour nous, le vote renvoie le citoyen à un pouvoir électoral, pour Rousseau,

19. *Contrat Social*, II, 4, p. 373.

20. *Ibid.*, II, 4, p. 374.

21. *Ibid.*, II, 3, p. 371

il renvoie à un pouvoir législatif. Il ne s'agit donc pas de demander au citoyen, par son vote, de s'identifier à un programme politique personnifié par l'homme d'un parti. Ainsi, le vote d'une loi ne dépend pas d'une logique d'identification à un parti ou à un homme providentiel, mais à une logique de conformité. Le citoyen, par son vote doit dire si la loi est conforme ou non à la volonté générale qui est la sienne. C'est pour cette raison que Rousseau dit : « 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 à la volonté générale qui est la leur »<sup>22</sup>. Il faut bien s'entendre sur cette notion de conformité. Rousseau, à travers la notion de volonté générale, ne demande pas aux citoyens de se conformer à une réalité qui les dépasse, extérieure à leurs intérêts. On fausse la conception rousseauiste de la volonté générale si on la présente comme une représentation collective distincte des individus. La conformité dont il s'agit est d'abord la conformité avec soi-même. Il affirme bien : la volonté générale apparaît si chaque citoyen « agit selon les maximes de son propre jugement et s'il n'est pas en contradiction avec lui-même »<sup>23</sup>. Ne pas être en contradiction avec lui-même, c'est suivre ce que lui indique l'amour de soi. Cet amour de soi nous renseigne sur nos besoins essentiels qui trouvent une réalité dans la loi, car elle doit garantir à tous les citoyens la possibilité de leur satisfaction.

C'est pour cette raison que Rousseau affirme que la loi ne doit pas se comprendre en premier lieu comme un phénomène de consentement mais de conformité. Ou si l'on préfère, le consentement à la loi n'est que la conséquence d'une interrogation sur la conformité de la loi à ce que nous considérons comme essentiel. Le processus de création de la volonté générale ne répond pas à un processus de consentement, car il n'est pas un acte d'adhésion à un programme politique prétendant transcender tous les clivages politiques. Sa production repose sur une interrogation de la part de chaque citoyen de ce qu'il juge, pour lui, comme étant les besoins de fait et les conditions de droit essentiels auxquels une société politique doit répondre. L'amour de soi, en n'exprimant que des besoins essentiels, exprime des besoins communs à tous les citoyens<sup>24</sup>.

Ce qui nous empêche, en grande partie, de comprendre le fondement de la loi chez Rousseau c'est que notre questionnement politique est essentiellement orienté par le problème du consentement. Nous acceptons le divorce entre le consentement au pouvoir et l'exercice du pouvoir. Consentir au

---

22. *Ibid.*, IV, 2, p. 440-441.

23. *Economie Politique*, t. III, p. 248.

24. Dire cela, c'est dégager un postulat de la pensée politique de Rousseau : les besoins absolus, correspondant à l'amour de soi, sont quasi identiques chez tous les hommes. On peut alors critiquer cette position au nom d'un manque de réalisme anthropologique et politique. Peut-être. Mais, c'est oublier que ce postulat a une conséquence politique majeure : la valeur d'une politique se mesure à la réalité qu'elle donne à l'égalité. Rousseau ne s'arrête pas à cette affirmation que les citoyens doivent tous avoir les mêmes droits politiques. Il existe aussi une

pouvoir plutôt qu'y participer telle est la devise de notre modernité politique. Par conséquent, nous avons tendance à interpréter le vote, l'élection, comme des procédures de consentement au pouvoir. Mais tel n'est pas le cas chez Rousseau. En définissant le peuple comme disposant de la puissance législative, il s'interdit de séparer le consentement au pouvoir de l'exercice de la souveraineté. Ainsi, le vote d'une loi par le peuple ne peut pas renvoyer à un simple phénomène de consentement. Plus essentiel pour lui est le problème de la conformité de la loi à ce que chaque homme juge être pour lui les conditions essentielles du droit.

La loi, tout en se créant à partir des préférences que chacun se donne, produit un intérêt commun. L'intérêt commun se réfléchit toujours, chez Rousseau, en termes d'égalité des droits, en terme de justice. C'est pour cette raison qu'il dit que la loi repose sur « l'accord admirable de l'intérêt et de la justice »<sup>25</sup>. Cet accord est « l'objet du vrai politique » : « Nul ne veut le bien public que quand il s'accorde avec le sien ; aussi cet accord est-il l'objet du vrai politique qui cherche à rendre les peuples heureux et bons »<sup>26</sup>.

Rousseau fonde la possibilité de cet accord sur une double opposition : amour de soi / amour propre et volonté générale / volonté de tous. Cette double opposition est, pour nous, constitutive de la définition de la loi chez Rousseau, car elle explique pourquoi les deux règles, voter par soi-même et voter pour soi-même, sont les conditions de manifestation de la volonté générale.

## 2. Opposition Amour de soi / Amour propre

L'amour de soi se définit toujours à distance de l'amour propre. Ce dernier est la dynamique des comparaisons et des différences qui donne au regard social une certaine direction, celle de « l'ambition qui fait regarder les hommes plus en dessous d'eux qu'au-dessus »<sup>27</sup>. L'amour propre est la passion sociale qui dynamise les comparaisons des statuts sociaux et les crispations autour de ces comparaisons et de ces différences.

---

nécessité politique à ce que les citoyens soient réellement aussi égaux que possible dans leurs conditions matérielles. C'est pour cette raison que le regard politique doit se régler non pas sur les riches mais sur les pauvres : « pour concevoir nettement comment un peuple peut être heureux, commençons par considérer l'état de ceux qui ne le sont pas. En cherchant ce qui leur manque pour l'être nous pourrions trouver ce que doit avoir celui qui l'est ». (Rousseau, *Fragments politiques, Du bonheur public*, 6, p. 511).

Il y a bien une nécessité de créer cette égalité car elle empêche que la loi ne devienne qu'une simple garantie des richesses. Rousseau affirme qu'il faut éviter que « la loi ne soit utile qu'à ceux qui possèdent et nuisible à ceux qui n'ont rien ». (*Contrat Social*, I, 9, Note, p. 367).

25. *Contrat Social*, II, 4, p. 373.

26. *Lettre à C. de Beaumont*, t. IV, p. 937.

27. *Discours sur l'inégalité parmi les hommes*, p. 188.



L'amour de soi est le négatif d'un tel regard et d'une telle dynamique. Dans l'amour de soi, l'homme n'écoute que lui-même, non pour se comparer aux autres et se fixer sur une différence sociale qui le distinguera, mais pour savoir ce dont il a besoin.

Il est significatif que Rousseau, dans la plupart de ses textes, élabore sa définition de l'amour de soi à partir de l'opposition avec l'amour propre. La récurrence de ce dispositif de pensée nous engage à poser cette question : pourquoi Rousseau définit-il l'amour de soi par une opposition à l'amour propre, comme s'il voulait signifier que c'est l'opposition en elle-même qui est déterminante ? Pour apporter une réponse, nous prendrons, pour point d'appui, un texte du *Discours sur l'inégalité* :

Il ne faut pas confondre l'Amour propre et l'Amour de soi-même, deux passions très différentes par leur nature et par leurs effets. L'Amour de soi est un sentiment naturel qui nous porte à veiller à notre propre conservation [...]. L'Amour propre n'est qu'un sentiment relatif, factice, et né dans la société, qui porte chaque individu à faire plus de cas de soi que de tout autre [...]. Il est un sentiment qui prend sa source dans des comparaisons<sup>28</sup>.

Ce texte donne, à la distinction de l'amour de soi et de l'amour propre, deux raisons : ils sont distincts par leur nature et par les effets qu'ils engendrent. Il existe bien, entre eux, une différence d'origine car, si l'amour de soi est naturel, en revanche, l'amour propre naît et se développe uniquement dans la société. Mais, c'est surtout dans les effets qu'ils engendrent que se révèle toute la distance entre ces deux types d'amour. L'amour de soi, en centrant l'homme sur ces besoins essentiels, est étranger à toute logique comparative entre les individus. En revanche, la raison d'être de l'amour propre correspond à la logique de la comparaison. Cette logique a pour effet de modifier le principe sur lequel se fondent les rapports entre les individus. Dans l'amour de soi, l'homme ne voit pas l'autre comme un rival ou un obstacle à la réalisation de ses besoins. L'amour propre, n'étant que la dynamique des comparaisons, appréhende l'autre comme un obstacle à ses préférences. Cela explique que Rousseau affirme, au sujet de l'amour propre, « il est un sentiment relatif par lequel on se compare, qui demande des préférences et dont la jouissance est purement négative »<sup>29</sup>. L'amour propre a pour effet de définir tous les rapports humains dans les termes de distinctions exclusives. L'amour propre correspond au rythme de l'exclusivité et du privilège. Le privilège, nous rappelle Rousseau, instaure des rapports inégalitaires entre les hommes car « on ne peut en jouir qu'au préjudice des autres »<sup>30</sup>.

28. *Discours sur l'inégalité*, Note XV, p. 219. On trouve le même dispositif pour définir ces deux termes dans le premier Dialogue de *Rousseau juge de Jean-Jacques* et plus précisément, tome 1, pages 668-669.

29. *Rousseau juge de Jean-Jacques*, 1<sup>er</sup> dialogue, tome I, p. 669.

30. *Discours sur l'inégalité parmi les hommes*, p. 131.

Nous pouvons alors répondre à notre question initiale concernant la raison d'être de l'opposition entre ces deux types d'amour.

Si l'amour de soi et l'amour propre définissent deux principes à partir desquels s'organisent les rapports entre les individus, ils possèdent tous deux un enjeu politique. Plus précisément en ce qui concerne la loi, Rousseau réfléchit l'opposition entre l'amour de soi et l'amour propre non pas simplement comme la conséquence d'une distance entre deux termes inconciliables, mais à partir d'une rupture qui commande une neutralisation politique de l'amour propre. En effet, Rousseau conceptualise, à l'aide de l'amour propre, une logique inégalitaire qui transforme « la loi en bouclier contre le faible »<sup>31</sup> et qui, par conséquent, dénature la finalité de la législation. La distinction entre l'amour de soi et l'amour propre s'explique par la volonté de Rousseau de fonder la loi sur une rupture avec la dynamique pouvant conduire la loi à défendre des intérêts exclusifs. Une telle rupture s'opère par la manifestation de l'amour de soi dont l'expression ne peut se réaliser que dans « un silence des passions », silence qui doit s'interpréter comme la mise en échec de l'amour propre. Avec cette caractérisation, nous obtenons la raison pour laquelle Rousseau refuse, pour fonder la loi, la communication entre les citoyens.

En fondant la loi sur l'amour de soi, Rousseau précise bien que cette expression s'opère dans le silence des passions, de celles qui sont alimentées par le jeu des comparaisons sociales. En solidarisant l'amour de soi et le silence des passions, Rousseau veut dire que la loi doit se fonder sur un processus de désocialisation, c'est-à-dire sur un processus où les évaluations par l'argent, les statuts, l'ambition, en un mot l'amour propre, n'ont plus cours. La définition de la loi repose sur le silence des comparaisons qui évite que la législation ne soit qu'un moyen de garantir des privilèges. Rousseau pense que la communication entre les citoyens, comme moyen de créer la loi, enclencherait entre eux la dynamique des évaluations comparatives qui ferait de la loi une défense d'intérêts catégoriels.

Par conséquent, Rousseau en fondant la loi sur l'amour de soi, assortit ce fondement de moyens neutralisant le développement de l'amour propre et de sa logique des distinctions exclusives. Cette neutralisation est rendue possible par la conjugaison du silence des passions et de l'absence de communication des citoyens entre eux.

La distinction entre l'amour de soi et l'amour propre trouve son complément et son prolongement dans l'opposition entre la volonté générale et la volonté de tous.

---

31. *Economie Politique*, p. 258.

### 3. Opposition volonté générale / volonté de tous

Rousseau affirme dans le *Contrat Social* : « Il y a bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale ; celle-ci ne regarde qu'à l'intérêt commun, l'autre regarde à l'intérêt privé, et n'est qu'une somme de volontés particulières »<sup>32</sup>. La volonté de tous est qualitativement différente de la volonté générale car, loin de dégager un intérêt commun, elle dégage un intérêt particulier. Cette distinction manifeste une différence d'origine. La volonté générale est produite par les citoyens délibérant dans le silence des comparaisons et des distinctions. La volonté de tous a besoin, pour se produire, de l'existence de « partis » et « d'associations » : « Quand il se fait des brigues, des associations partielles aux dépens de la grande, la volonté de chacune de ces associations devient générale par rapport à ses membres, et particulière par rapport à l'Etat »<sup>33</sup>.

La volonté de tous se développe dans un espace divisé en intérêts opposés et qui sont chacun représentés par un parti ou une association. La naissance et la dynamique de ces partis répondent à la dynamique de l'amour propre : logique des différentes comparaisons sociales fondées sur la multiplicité des statuts sociaux. Avec la volonté de tous, nous sommes en présence d'une logique de coalition d'intérêts et d'opinions. Avec l'opposition de ces deux types de volonté, Rousseau affirme qu'il existe deux logiques du politique : une logique de la généralité incarnée par la volonté générale, et celle de l'identification, représentée par la volonté de tous.

La volonté générale généralise les conditions de fait et de droit, pensées par chaque citoyen comme lui étant nécessaires et préférables. Avec la volonté de tous, nous assistons moins à un phénomène de généralisation que d'identification : il faut identifier les citoyens à des partis qui leur promettent de défendre leur différence sociale. Ainsi, la méfiance de Rousseau à l'égard des partis politiques et du débat public ne provient pas d'une volonté totalitaire. Elle provient de l'idée que le débat public ne garantit pas la production de la loi comme volonté générale. Les débats publics ont pour conséquence de diviser et de fragmenter le corps politique, divisions qui trouvent leurs représentants dans les partis politiques. Avec cette distribution du politique autour de différents partis, le citoyen n'est plus le principal acteur du politique. Sa volonté n'est plus la force motrice du politique, mais le produit d'une identification à un intérêt social représenté par un parti. Rousseau a l'intuition que le débat public ne développe pas le phénomène de la délibération mais celui de la conversion des questions politiques en phénomènes affectifs. Avec la montée en puissance des partis et des associations, Rousseau affirme « qu'alors la crainte et la flatterie changent en acclamations les suffrages et

32. *Contrat Social*, II, 3, p. 371.

33. *Ibid.*, II, 3, p. 371.

qu'on ne délibère plus, on adore ou on maudit »<sup>34</sup>. Les partis politiques, pour identifier les citoyens à leur volonté, amplifient ces sentiments d'attachement et de rejet : adorer un certain statut social qui s'inscrit toujours dans une logique de distinction sociale et mépriser les autres statuts sociaux<sup>35</sup>.

Cette double opposition entre d'une part, l'amour de soi et l'amour propre, et d'autre part, la volonté générale et la volonté de tous, produit, au sein de la pensée de Rousseau, cette conséquence : la volonté de tous est à la volonté générale ce que l'amour propre est à l'amour de soi. Ces deux oppositions conceptuelles expliquent la raison d'être des deux règles de manifestation de la loi. Voter par soi-même et voter pour soi-même sont les deux seules façons de faire obstacle à une logique des comparaisons sociales dont la conséquence est la coalition éphémère, le temps de l'élection, d'intérêts privés. C'est pour cette raison que la loi se fonde sur la nécessaire expérience de la solitude, seul moyen d'éviter le jeu des comparaisons et la dynamique corrélative de la volonté de tous.

Rousseau fonde son concept de loi sur deux idées maîtresses : fonder la loi sur l'amour de soi et garantir la manifestation de cet amour par le respect des deux règles de vote, qui sont les seules façons de neutraliser l'amour propre, c'est-à-dire d'instaurer le silence des passions et l'absence de communication entre les citoyens. Ces deux idées sont essentielles car elles sont, à nos yeux, la réponse à ce que Rousseau présente comme étant le problème de la politique :

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. Résolvez bien ce problème ; et le gouvernement fondé sur cette solution sera bon et sans abus. Mais jusque-là soyez sûrs qu'où vous croirez faire régner les lois, ce seront les hommes qui régneront<sup>36</sup>.

Ce problème trouve sa solution si, d'une part, l'amour de soi de chaque citoyen est le fondement de la loi et si, d'autre part, l'amour propre est désamorcé par un silence des passions qui excitent les comparaisons et les intérêts exclusifs.

Nous ne prétendons pas que ces analyses lèvent toutes les difficultés sur la pensée rousseauiste de la loi, peut-être même en créent-elles de nouvelles. Notre intention est de porter l'attention sur une certaine définition limitée que l'on prête souvent au fondement de la loi chez Rousseau. En identifiant

34. *Ibid.*, IV, 2, p. 439.

35. Nous ajouterons, qu'avec cette analyse rousseauiste du politique, nous pouvons être sensibles à l'évolution de notre conception de la politique. Comme le dit Rousseau, nous ne délibérons plus ; nous avons quitté le régime de la délibération pour vivre dans celui de la négociation. Le citoyen, par l'intermédiaire de ses représentants, demande à négocier avec le pouvoir, la défense de ses intérêts catégoriels. De nos jours, on ne délibère plus sur la volonté générale ou sur l'organisation du pouvoir, on négocie avec le pouvoir des intérêts particuliers.

36. *Considérations sur le Gouvernement de Pologne*, I, p. 955.

légitimement la pensée de Rousseau à la pensée démocratique, on a tendance à réduire sa définition de la loi à l'affirmation de la souveraineté du peuple. Cette définition n'est que le point de départ du problème rousseauiste de la loi et non son point d'aboutissement. Ce problème fait corps avec cette caractérisation rousseauiste de la politique comme un art : « S'il n'y avait point d'intérêts différents, à peine sentirait-on l'intérêt commun qui ne trouverait point obstacle tout irait de lui-même, et la politique cesserait d'être un art »<sup>37</sup>.

Précisément, les commentateurs qui arrêtent la définition rousseauiste de la loi à l'affirmation de la souveraineté du peuple, ne prennent pas en considération cette définition de la politique et l'existence de l'intérêt particuliers<sup>38</sup>. Or, Rousseau, en définissant la politique comme un art, n'oublie pas la réalité de sa complexité et de sa particularité. Il a conscience que derrière cette notion de peuple existent des individus. En affirmant que « le Souverain n'est formé que des particuliers qui le composent »<sup>39</sup>, Rousseau ne se contente pas de donner un sujet tutélaire abstrait à la loi. Tout le problème rousseauiste du fondement de la loi, placé dans sa perspective de l'art politique, est de donner une voix à la particularité de l'individu tout en la déconnectant de la logique des intérêts privés et exclusifs. C'est pour cette raison que la mise en place par Rousseau de la double opposition : Amour de soi / Amour propre, Volonté générale / Volonté de tous, nous semble tout aussi importante, pour fonder la loi, que l'affirmation de la souveraineté du peuple. Ces deux types d'amour et leur volonté politique respective définissent les deux formes possibles d'expression de l'individualité en politique. Rousseau définit le fondement de la loi par cette double opposition car il comprend la légitimité législative comme un dispositif politique empêchant la création d'intérêts exclusifs et inégalitaires. La loi n'assure son fondement que si elle parvient, dès son origine, à se couper de tout intérêt exclusif qui la transformerait en défense d'intérêts de privilégiés. L'amour propre et sa volonté politique corrélative, la volonté de tous, définissent la dynamique politique qu'une démocratie doit éviter de développer.

Avec l'amour de soi, Rousseau pense à une autre possibilité d'expression de l'individualité, coupée de la comparaison et de la revendication de privilèges, expression de conditions politiques équitables pour tous. Et précisément, ces conditions ne sont pas une pure généralité vide, car elles sont

37. *Contrat Social*, II, 3, note, p. 371.

38. C'est en postulant que Rousseau « oublie » la réalité de la particularité, que des commentateurs construisent leur critique. C'est en vertu de ce postulat que Charles Eisenman peut affirmer, au sujet de la loi, que Rousseau « s'est obstiné à soutenir une thèse excessive ». (*La cité de Rousseau*, Paris, Ed. du Seuil, Points, 1984, p. 103.) La pensée de Rousseau serait donc en perpétuel décalage entre une définition de la loi comme généralité et le réel politique où règne la particularité. Nous refusons une telle critique car Rousseau installe le problème de la particularité au cœur même de sa définition de la loi.

39. *Contrat Social*, I, 7, p. 363.

pensées par chaque individu-citoyen. L'amour de soi représente, à nos yeux, une tentative intéressante pour penser la loi dans un horizon démocratique. Si pour la loi démocratique, « la liberté sans la justice est une véritable contradiction »<sup>40</sup>, il faut bien lui donner un fondement qui empêche la naissance d'une logique politique inégalitaire.

Dans cette perspective, nous nous trouvons devant l'alternative de deux silences politiques : ou bien « le silence des passions » synonyme de silence de l'amour propre ou bien, à l'inverse, « la volonté générale qui devient muette »<sup>41</sup>. Ces deux silences sont la conséquence de deux logiques du politique que nous avons déjà définies. « Le silence des passions » appartient à la logique de la généralité démocratique et le mutisme de la volonté générale appartient à la logique de l'identification. La disparition de la volonté générale annonce que « les citoyens ne délibèrent plus, mais adorent ou maudissent » les décisions politiques auxquelles ils s'identifient ou ne s'identifient pas.

Il nous reste à réfléchir sur un problème posé par ce citoyen solitaire comme fondement de la loi. Nous venons de dire que la loi ne peut être l'expression de la volonté générale que si chaque citoyen interroge l'amour de soi, expression de sa nature. Mais Rousseau n'affirme-t-il pas que « les bonnes institutions sociales sont celles qui savent le mieux dénaturer l'homme, lui ôter son existence absolue pour lui en donner une relative, et transporter le moi dans l'unité commune »<sup>42</sup> ? La même idée est exprimée dans le *Contrat Social* : « Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de changer, pour ainsi dire, la nature humaine »<sup>43</sup>.

Ne sommes-nous pas en présence d'une contradiction en affirmant d'une part, que la loi, fondée sur l'amour de soi, est l'expression de la nature de l'homme et d'autre part, que le politique, et par conséquent la législation, se fondent sur un acte de dénaturation ?

#### 4. La loi, amour de soi et dénaturation

Pour tenter une réponse, il faut réfléchir sur la conséquence de cette dénaturation : sur quoi porte-t-elle ? Rousseau répond qu'elle porte essentiellement sur la liberté naturelle, c'est-à-dire l'indépendance dont l'homme jouit à l'état de nature. Rousseau parle même de perte : « ce que l'homme perd par le contrat social, c'est sa liberté naturelle et un droit illimité à tout ce qui le tente ce qu'il gagne, c'est la liberté civile et la propriété de tout ce qu'il possède »<sup>44</sup>.

40. *Lettres écrites de la montagne, lettre 8*, p. 842.

41. *Contrat Social*, IV, 1, p. 438.

42. *Emile*, p. 249

43. *Contrat Social*, II, 7, p. 381.

44. *Ibid.*, I, 8, p. 364.

Dénaturer veut dire alors :

– Premièrement, mettre fin à l'état d'indépendance caractéristique de l'état de nature où, les hommes n'ayant aucun contact entre eux, l'acquisition de tout ce qui les tentait ne produisait pas de conflit.

– Deuxièmement, dénaturer signifie que la force change de nature. La force n'a plus pour origine l'individu, ce n'est plus le physique de l'individu qui indique la limite de ce qu'il peut faire. La force est publique, c'est-à-dire que c'est « la loi qui dirige la force », force qui n'est pas celle d'un individu, mais celle de l'Etat<sup>45</sup>. La limite des actions des citoyens est indiquée par la loi car « le citoyen ne peut rien que par tous les autres »<sup>46</sup>.

Soit, mais l'amour de soi est-il dénaturé ? Non, si on maintient les définitions de la dénaturation comme substitution ou comme effacement. Rousseau affirme que « l'amour de soi est gravé dans le cœur de l'homme en caractères ineffaçables »<sup>47</sup>. Une telle disparition est impossible : « L'état de société qui contraint toutes nos inclinations naturelles ne les saurait pourtant anéantir ; [...] elles parlent encore au fond de nos cœurs et nous ramènent souvent au vrai que nous quittons pour des chimères »<sup>48</sup>.

Ce texte nous intéresse car, tout en affirmant que les inclinations naturelles, dont l'amour de soi est l'origine, sont ineffaçables dans le cœur humain, il nous dit que la société leur fait subir une contrainte. Cette contrainte provient notamment du fait que ces inclinations s'inscrivent désormais dans un horizon social et non plus naturel. L'amour de soi est lui aussi soumis à cette contrainte et, ainsi, change d'horizon. Nous pouvons alors préciser le sens de la nuance que Rousseau donne, dans le *Contrat Social*, à la dénaturation. En effet, il affirme qu'on doit « se sentir en état de changer, pour ainsi dire, la nature humaine. » Ce « pour ainsi dire », nous l'interprétons comme la nuance nécessaire pour définir la dénaturation comme ne renvoyant ni à un effacement de l'amour de soi et ni à sa substitution par un autre principe, mais comme un changement nécessaire d'horizon. L'horizon dans lequel il joue n'est plus celui de l'état de nature, mais bien celui de l'Etat politique. Ainsi, il nous semble nécessaire de mettre en parallèle l'affirmation du *Contrat Social* dans laquelle Rousseau dit bien que « l'égalité dérive de la préférence que chacun se donne » avec celle de *l'Emile* dans laquelle il souligne : « un citoyen de Rome n'était ni Caius, ni Lucius ; c'était un Romain »<sup>49</sup>.

Oui, le citoyen « n'opine que d'après lui »<sup>50</sup>. Oui, « il ne songe qu'à lui-même en votant pour tous » mais la préférence qu'il se donne n'est pas celle

45. *Ecrits sur l'Abbé de St-Pierre, de l'Etat de guerre*, p. 610.

46. *Contrat Social*, II, 7, p. 382.

47. *Ecrits sur l'Abbé de St-Pierre, de l'Etat de guerre*, p. 602.

48. *Ibid.*, p. 611.

49. *Emile* I, t. IV, p. 249.

50. *Contrat Social*, II, 3, p. 376.

d'un individu, d'un Caius, d'un Lucius, mais celle d'un citoyen, d'un romain, pour reprendre la citation de Rousseau. Pour nous, dans sa délibération solitaire, le citoyen ne peut pas faire abstraction de sa condition de membre du souverain.

Le fondement de la loi, chez Rousseau, nous présente une détermination complexe du citoyen. Incontestablement, la loi trouve son fondement dans l'amour de soi, de cette préférence que chacun se donne. De ce point de vue, elle nous renvoie à l'état de nature. Mais il faut souligner que cette référence à l'état de nature ne se détermine pas par le caractère de l'indépendance qui règne entre les hommes avant la naissance de la société. Elle engage une autre détermination de l'état de nature qui se définit par l'inactivité de l'Amour propre. Rousseau l'affirme explicitement : « Je dis que dans l'état de nature l'Amour propre n'existe pas »<sup>51</sup>. La volonté politique a la réalité d'une volonté générale si elle se place dans des conditions qui rendent inactives cet amour des distinctions exclusives. La loi, comme expression de la volonté générale, repose sur une neutralisation de l'amour propre. C'est pour cette raison qu'elle se fonde sur le silence des passions, qui suspend provisoirement (le temps de la délibération) d'une part, toutes les évaluations sociales par des distinctions et des différences et d'autre part, les communications des citoyens en ces termes. Mais ce silence ne signifie pas la suspension de toutes les évaluations relatives à une société, car, doivent rester actives les évaluations politiques. En se coupant des valeurs comparatives, l'homme, en votant la loi, donne sa préférence dont il sait, en tant que membre du souverain, qu'elle n'établira pas de distinction puisqu'elle sera la condition de tous. En ne songeant qu'à lui-même, le citoyen sait vouloir non pas un intérêt exclusif, mais généralisable. C'est pour cette raison que Rousseau affirme : « si les citoyens n'opinent plus comme citoyens, alors la volonté générale devient muette et tous les hommes sont guidés par des motifs secrets »<sup>52</sup>.

Rousseau n'arrête pas sa réflexion sur la loi à celle de son fondement. Il analyse un autre problème. Une fois la loi fondée, comment empêcher qu'elle ne devienne une « arme offensive »<sup>53</sup> contre les citoyens, comment éviter que la loi transgresse son esprit qui est la création de l'égalité des droits ? Pour répondre à cette question, Rousseau complète sa définition du citoyen et de la démocratie. En effet, le citoyen ne sera plus déterminé par le silence et la solitude mais par la communication et le rassemblement, et la démocratie ne renvoie pas simplement à l'affirmation de la souveraineté du peuple, mais aussi à celle de l'exercice d'un droit de résistance.

---

51. *Discours sur l'inégalité*, Note XV, p. 219.

52. *Contrat Social*, IV, I, p. 438.

53. *Lettres écrites de la montagne*, Lettre 9, p. 889.



## 5. Le citoyen loquace et la démocratie en continu

Il faut souligner une idée importante présente à titre de postulat dans la pensée de Rousseau. Rousseau ne veut pas construire avec le *Contrat Social* une cité idéale qui aurait l'insigne privilège d'être préservée des vicissitudes du temps. À cet égard, Rousseau est catégorique puisqu'il affirme qu'il ne faut pas « reléguer le *Contrat Social* avec la *République* de Platon et l'*Utopie* »<sup>54</sup>. Le postulat sur lequel repose le *Contrat Social* est qu'aucun Etat politique légitime n'est capable de durer par ses propres forces. Ainsi, pour Rousseau, les institutions politiques, Souverain, Gouvernement et leur pouvoir respectif, législatif et exécutif ne conservent pas par eux-mêmes leur fonction légitime. Rousseau nous aide à distinguer deux choses dans l'analyse des institutions politiques. Premièrement, leur légitimité, leur fondement et leurs fins politiques qui correspondent à ce fondement. Deuxièmement, les effets politiques produits par ces institutions. Rousseau affirme que se produit un décalage entre la fin et les effets des institutions. La législation ne déroge pas à cette logique du politique. La fin de tout système de législation, comme l'affirme Rousseau, est « la liberté et l'égalité »<sup>55</sup>. Mais dans ces effets, la législation « sert à la fois au puissant d'arme offensive et de bouclier contre le faible »<sup>56</sup>. Réfléchir sur la loi, c'est aussi réfléchir à son décalage entre son but et ses effets politiques. C'est bien en ces termes que Rousseau y réfléchit : « C'est précisément parce que la force des choses tend toujours à détruire l'égalité, que la force de la législation doit toujours tendre à la maintenir »<sup>57</sup>.

Si l'on veut éviter que les effets illégitimes de la loi ne deviennent les nouvelles fins du politique, il faut donner une force à la loi. Mais, cette force n'est pas simplement celle de son application, elle ne renvoie pas simplement aux moyens que le pouvoir exécutif met en œuvre pour faire appliquer la loi. La raison en est que le gouvernement est, chez Rousseau, le principal opérateur du décalage entre la fin et les effets de la loi. Nous ne développerons pas ce point qui nous éloignerait de notre propos. Nous pouvons juste dire que le gouvernement, tout en étant une institution légitime et nécessaire, est lui aussi pris dans le décalage de sa fin et de ses effets : de pouvoir subordonné au Souverain, il devient un pouvoir autonome.

Cette force, Rousseau la définit comme le pouvoir donné aux citoyens d'intervenir dans les institutions politiques.

Dans les *Lettres écrites de la montagne*, surtout les lettres 8 et 9, Rousseau complète la définition du citoyen, contenue dans le *Contrat Social*. Il affirme que « hors des assemblées, le peuple souverain n'est pas anéanti ; ses membres sont épars, mais ils ne sont pas morts ; ils ne peuvent parler par des lois, mais ils peuvent toujours veiller sur l'administration des lois ; c'est un droit,

54. *Ibid.*, lettre 6, p. 810.

55. *Contrat Social*, II, 11, p. 391.

56. *Economie Politique*, p.- 258.

57. *Contrat Social*, II, 11, p. 392.

c'est même un devoir attaché à leurs personnes et qui ne peut leur être ôté dans aucun temps »<sup>58</sup>. Ce passage distingue deux actes du citoyen qui correspondent à ses deux déterminations fondamentales. Le premier acte correspond à la participation de chaque citoyen au pouvoir législatif. En vertu de ce pouvoir, les citoyens « parlent par des lois », même si cette parole se fonde sur « un silence des passions ». Dans le deuxième acte, le citoyen n'est plus législateur, mais il veille à ce que les lois correspondent effectivement à leur fin : la création de l'égalité. Cette vigilance, exercée par le citoyen est aussi un acte de parole, non législatif, mais un recours contre la transgression des lois. Le citoyen dispose d'un droit de requête quand il estime que le gouvernement produit une mauvaise application des lois, c'est-à-dire quand il favorise non plus tous les citoyens, mais certains intérêts privés. Ce pouvoir de requête nous dit Rousseau est « un frein qui évite beaucoup d'iniquité »<sup>59</sup>. Le citoyen rousseauiste a le droit et même le devoir d'exprimer son désaccord avec l'application des lois opérée par le gouvernement. Cette expression politique ne repose pas sur un silence des passions. C'est bien au contraire par le silence de ce droit que s'installe l'illégitimité politique : « Si quiconque ose parler est écrasé dans l'instant même, où seront ceux qui voudront l'imiter, et quel sera l'organe de la généralité quand chaque individu gardera le silence »<sup>60</sup>. Chez Rousseau, la légitimité de la loi est circonscrite entre deux silences : celui de son fondement, le silence des passions, et celui de sa transgression ; faire silence sur la transgression des lois, c'est rendre possible l'installation de la domination. Ce silence signifie que des hommes « n'obéissent plus aux lois, mais en sont devenus les arbitres »<sup>61</sup>. Précisément, Rousseau voit dans ce droit de requête, qu'il dénomme, fidèle en cela à la constitution de Genève, le droit de représentation, un obstacle à l'avènement de la domination. Il faut bien souligner que ce n'est pas une simple velléité dont le citoyen dispose, mais un véritable droit qui ne doit pas simplement appartenir au langage politique, mais qui fait partie intégrante du dispositif politique d'une démocratie. Rousseau précise bien que « requérir pour un citoyen n'est pas seulement demander, mais demander en vertu d'un droit que l'on a d'obtenir »<sup>62</sup>. Le citoyen a le droit d'obtenir que le pouvoir mette fin à la transgression d'une loi.

C'est bien dans ces termes qu'il définit la nature du droit de représentation : « Le législateur existant voit l'effet ou l'abus de ses lois : il voit si elles sont suivies ou transgressées, interprétées de bonne ou mauvaise foi, il y veille ; il y doit veiller ; cela est de son droit, de son devoir, même de son serment. C'est ce devoir qu'il remplit dans les représentations »<sup>63</sup>.

---

58. *Lettres écrites de la montagne, lettre 8*, p. 845.

59. *Ibid.*, p. 849.

60. *Ibid.*, *lettre 9* p. 893.

61. *Ibid.*, p. 892.

62. *Ibid.*, *lettre 8*, p. 846, note.

63. *Ibid.*, p. 847.

Dans ce passage, Rousseau, en employant le terme d'effet, montre que ce droit de représentation mesure s'il existe un écart entre la fin d'une loi et son effet réel. Avec ce droit, le citoyen garde l'initiative des lois, initiative non législative, mais initiative d'intervenir quand l'écart, entre la fin de la loi et son effet, produit une transgression de cette dernière. Rousseau donne une précision importante sur l'étendue de ce droit de représentation et par conséquent sur la possibilité que le citoyen a d'intervenir politiquement en dehors de son pouvoir législatif : « Les représentations peuvent rouler sur deux objets principaux [...]. De ces deux objets, l'un est de faire quelque changement à la loi, l'autre de réparer quelque transgression à la loi »<sup>64</sup>.

Nous sommes en présence, dans ce texte, des deux causes principales qui produisent le décalage de la loi entre sa fin et ses effets et dont la conséquence est toujours la création de l'inégalité. Soit la loi est mal adaptée à la réalité sociale, soit elle a été transgressée. Ainsi, le citoyen intervient politiquement soit pour proposer une modification de la loi, soit pour exiger la fin de la transgression de la loi.

À l'issue de cette caractérisation de ce droit de représentation, qui est bien un droit d'intervention politique, Rousseau pose une question d'importance : comment éviter que ce droit soit illusoire et vain, comment éviter « qu'il n'apporte à la transgression des lois d'autre opposition, d'autre droit, d'autre résistance qu'un murmure inutile et d'impuissantes clameurs »<sup>65</sup>. Si effectivement, comme Rousseau le réaffirme ce droit de représentation « se borne à la rare prérogative de demander et ne rien obtenir », il ne donne alors aucune efficacité à l'intervention politique des citoyens.

Ce droit n'est pas vain car il le caractérise comme étant « l'appui de la République »<sup>66</sup> pour deux raisons essentielles.

La première raison est que ce droit donne vie à une République car il donne sens et contenu à la notion d'opinion publique. Affirmer comme le fait Habermas que « la politique de Rousseau exclut la Publicité des discussions où le public fait usage de sa raison »<sup>67</sup>, c'est donner une vue partielle et partielle de la conception rousseauiste de l'opinion publique. Si, comme nous l'avons compris, Rousseau entretient une méfiance à l'égard de l'opinion publique pour produire la loi, cela ne veut pas dire qu'il ne lui accorde aucune fonction dans la législation et que les citoyens soient privés d'une parole publique. Le droit de représentation complète la définition de la République, présente dans le *Contrat Social* : « La République est un Etat régi par des lois [...], où la chose publique est quelque chose »<sup>68</sup>. Pour une

64. *Ibid.*, p. 846.

65. *Ibid.*, lettre 9, p. 871.

66. *Ibid.*, lettre 8, p. 850.

67. *L'Espace public, Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Chap. IV, Paris, Payot 1978, p. 107.

68. *Contrat Social*, II, 6, pp. 379-380.

République, la chose publique est quelque chose si les citoyens peuvent rendre publiques leurs revendications politiques. Le droit de représentation permet de donner une publicité aux observations politiques de tout citoyen. Rousseau, avec ce droit de représentation, affirme bien la nécessité politique d'une expression et d'une opinion publique auxquelles tout citoyen peut et doit participer : « l'effet des Représentations des particuliers [...] est de devenir la voix du public »<sup>69</sup>. Les citoyens, au moyen de « la voix du public qui s'élève »<sup>70</sup> créent un espace public qui est précisément celui de leur intervention politique. Cette intervention a pour but de contrôler le devenir des lois en rendant apparent, c'est-à-dire public, toute transgression des lois. Comme le dit Rousseau, avec le droit de représentation « toute transgression des lois devient une affaire publique »<sup>71</sup>. À cette occasion, nous pouvons préciser ce qui nous gêne dans l'interprétation rousseauiste d'Habermas ou dans celle que développe Pierre Manent dans son bel ouvrage *Naissances de la politique moderne*. Ces interprétations se fondent sur le principe que la cité du *Contrat Social* est dénuée d'espace intérieur. En donnant la parole à Pierre Manent, le profil de cette cité se définit ainsi : « En d'autres termes, il n'y a pas d'intérieur de la cité, de point de vue intérieur à la cité. [...] Le citoyen ne peut intervenir comme citoyen dans la cité, car il a déjà tout dit comme membre du Souverain et auteur complice de la volonté générale »<sup>72</sup>.

En reliant le *Contrat Social* avec les textes des *Lettres écrites de la montagne*, on réalise que le citoyen rousseauiste ne « dit pas déjà tout » comme membre du souverain. Rousseau dissocie deux paroles politiques, car il distingue deux temps du politique : celui de la décision et celui de la critique. La parole du citoyen n'est pas simplement législative, elle est aussi un pouvoir de nommer et de critiquer ce qu'elle considère être les conditions naissantes d'une limitation de sa liberté. Par conséquent, le citoyen rousseauiste intervient bien à l'intérieur de sa cité et il fait de cette intervention l'une des conditions de sa liberté politique. En effet, si la démocratie repose sur l'existence pratique de la liberté, cette dernière ne se réalise pas seulement par la production de lois qui lui sont favorables. Pour Rousseau, la démocratie acquiert une pleine réalité si les citoyens ont la possibilité d'exprimer et de combattre les causes qui menacent l'exercice de leur liberté. À ce sujet, il faut souligner que cette possibilité n'est pas sous-tendue par la question classique : les hommes ont-ils le droit de se révolter face à un pouvoir injuste ? Là n'est pas la question. Il s'agit de penser une légitimité démocratique qui donne aux citoyens des moyens institutionnels pour qu'ils puissent répondre au développement de la logique des privilèges. Cette réponse ne peut être efficace que si deux conditions sont réunies : la création d'un espace

69. *Lettres écrites de la montagne*, lettre 8, p. 850.

70. *Ibid.*, p. 850.

71. *Ibid.*, p. 850.

72. *Naissances de la politique moderne*, Paris, Payot, 1977, p. 193-194.

public capable de créer une résonance politique à toute transgression de la loi et l'existence d'une institution dont la seule fonction est de répondre politiquement aux transgressions signalées par les citoyens. Ces deux conditions, avec le Droit de représentation et le Tribunal, sont réalisées dans la cité rousseauiste.

La deuxième raison, qui démontre la nécessité du droit de représentation, permet de mieux définir la fonction de la critique politique.

La fonction de l'opinion publique n'est pas simplement de soumettre l'autorité politique au tribunal d'une critique rationnelle. Le droit de représentation n'est pas un simple droit d'expression, il ne se réduit pas à donner une publicité à l'avis des citoyens. Ce droit est celui d'obtenir une réaction, une intervention du politique. Ainsi, le droit de représentation n'est pas seulement une critique du pouvoir, mais organise un pouvoir de la critique. Cette organisation a deux caractères.

Premier caractère. Le droit de représentation n'est pas une requête que le pouvoir se dispense d'écouter, car la démocratie par sa nature s'oblige à écouter la voix de ses citoyens. C'est ce que dit expressément Rousseau :

Dans les représentations, l'avis des citoyens n'est que celui d'un particulier ou de plusieurs, mais ces particuliers étant membres du Souverain et pouvant le représenter quelquefois par leur multitude, la raison veut qu'alors on ait égard à leur avis, non comme à une décision, mais comme à une proposition qui la demande, et qui la rend quelquefois nécessaire<sup>73</sup>.

Ainsi, dans une démocratie, les revendications politiques des citoyens, loin d'être des murmures inutiles, ont la possibilité de devenir des décisions politiques. Pour juger si la proposition des citoyens doit se transformer en décision politique, Rousseau définit une organisation spécifique du souverain et la nécessité de l'intervention d'une autre institution : le Tribunal. Cette affirmation nous introduit au deuxième caractère du pouvoir de la critique.

Deuxième caractère. Par conséquent, il existe un mode de fonctionnement des institutions politiques qui ne peut s'activer qu'avec le droit de représentation, preuve s'il en est qu'aux yeux de Rousseau ce droit n'est pas une formalité vide. L'examen du droit de représentation se fait au sein de l'assemblée du peuple. Ce droit a donc une conséquence politique majeure car il a la possibilité de convoquer la plus haute puissance politique et de suspendre l'activité du gouvernement : « A l'instant, que le Peuple est légitimement assemblé en corps souverain, toute juridiction du Gouvernement cesse, la puissance exécutive est suspendue »<sup>74</sup>. Nous assistons alors à une distinction dans les motifs de réunion du Souverain. Le peuple se réunit soit pour légiférer, soit pour examiner et décider de la nature des conséquences

73. *Lettres écrites de la montagne*, lettre 8, p. 845.

74. *Contrat Social*, III, 14, p. 427.

politiques à donner aux requêtes des citoyens. Rousseau affirme la nécessité d'assemblées du peuple « périodiques qui se bornent aux plaintes mises en représentations » et dans lesquelles précise-t-il « il n'est pas permis d'y porter aucune autre question »<sup>75</sup>. Le droit de représentation organise bien un pouvoir de la critique car il est à l'origine de décisions et d'actes politiques spécifiques.

Mais, ces actes, qui ont pour but de remédier à une transgression de la loi ne peuvent pas être accomplis par le souverain lui-même, car ils relèvent de la particularité. Rappelons que Rousseau affirme bien : « toute fonction qui se rapporte à un objet individuel n'appartient point à la puissance législative »<sup>76</sup>. Elle ne peut pas être réalisée par le gouvernement car il est le plus souvent la cause de la transgression de loi. De plus, en étant juge et partie, il n'aurait que trop tendance à faire perdre sa force au droit de représentation. Il faut donc recourir à un troisième pouvoir, situé entre le souverain et le gouvernement : le Tribunal. Dans le cadre de cet article, nous n'avons pas le temps de développer la nature de ce pouvoir supplémentaire, défini dans le chapitre V du quatrième livre du *Contrat Social*. Ce pouvoir est particulier « il ne peut rien faire, mais il peut tout empêcher »<sup>77</sup>. Sa raison d'être politique n'est ni de légiférer, ni d'appliquer la loi, mais de répondre à la transgression de la loi. C'est pour cela qu'il est « le conservateur des lois »<sup>78</sup> ajoute Rousseau.

Nous voudrions pour finir cette partie, réfléchir sur le lien entre le droit de représentation et la démocratie en continu.

Selon Rousseau, ce n'est que dans une démocratie qu'existe ce droit de représentation : « C'est dans une démocratie qu'on donne authentiquement aux citoyens, aux membres du souverain, la permission d'user de ce droit »<sup>79</sup>. L'usage authentique de ce droit donne à la démocratie la caractéristique de démocratie en continu. Si cette dénomination est absente de l'œuvre de Rousseau, l'idée y est présente, idée qui peut se résumer par cette exigence politique : les citoyens ne doivent jamais perdre le droit d'être en activité, c'est-à-dire d'avoir le droit d'intervenir dans les institutions politiques. Cette intervention ne se réduit pas au pouvoir législatif, elle s'effectue par le contrôle sur l'action des gouvernants, contrôle représenté par la possibilité, offerte à chaque citoyen, de rendre public toute transgression de la loi. Les citoyens mesurent leur pouvoir, non seulement en participant à l'établissement des lois, mais aussi en manifestant leur opinion qui rend public et apparent tout abus de pouvoir. Mais, si pour cette démocratie, l'opinion de chaque citoyen est un pouvoir, il faut qu'existe un pouvoir de l'opinion.

---

75. *Lettres écrites de la montagne, lettre 8*, p. 854.

76. *Contrat Social*, II, 6, p. 379.

77. *Ibid.*, IV, 5, p. 454.

78. *Ibid.*, IV, 5, p. 454.

79. *Lettres écrites de la montagne, lettre 8*, p. 844.

L'opinion publique d'une telle démocratie ne signifie pas simplement le fait de s'exprimer librement sur la place publique, mais à l'issue d'une discussion libre et publique de rendre manifeste un abus de pouvoir auquel doit répondre l'institution politique. Aux yeux de Rousseau, il n'y a pas de démocratie plus légitime que celle qui permet de ménager aux requêtes politiques des citoyens une issue publique, c'est-à-dire tout à la fois leur donner libre cours et leur donner une réponse institutionnelle. La valeur d'une démocratie se mesure à la fois au nombre de droits politiques que possède le citoyen et aux moyens réels qu'il peut mettre en œuvre pour mesurer que ses droits sont autant de pouvoirs politiques.

Au travers de ces deux définitions du citoyen que nous soumet Rousseau, nous devons refuser la division du travail politique que nous propose nos gouvernants : aux citoyens de s'indigner, aux gouvernants de réfléchir et d'agir politiquement. Nos gouvernements peuvent même encourager l'indignation, mais en souhaitant qu'elle reste lyrique. Pour Rousseau, la démocratie ne relève pas simplement de la possibilité qui est offerte aux citoyens de s'indigner, mais d'un droit de critiquer qui donne aux citoyens une réelle possibilité d'intervenir dans les institutions politiques. Rousseau donne deux visages à l'intervention politique des citoyens : celui de la production de la loi dans le silence des passions et celui de la critique loquace du pouvoir avec le droit de représentation et l'existence du Tribunat. Cette détermination possède une conséquence politique importante. En acceptant ces deux définitions corrélatives du citoyen, une démocratie accepte la possibilité d'un déplacement de ses lieux de pouvoir. En effet, lorsque les citoyens ne reconnaissent plus, dans l'application de la loi, l'esprit d'égalité et de liberté qu'ils avaient tenté de lui communiquer, c'est dans la critique politique que se déplace, pour les citoyens, le pouvoir d'exprimer les conditions de l'égalité et de la liberté.

Par conséquent, le problème de la démocratie n'est pas réglé en affirmant que le peuple détient la souveraineté. Il faut le compléter par cette question : les citoyens disposent-ils de moyens institutionnels pour critiquer et répondre à la création de l'inégalité politique ? C'est pour cette raison qu'une démocratie fait de ce droit de représentation un droit central de son dispositif politique, car il maintient ouverte la question de la légitimité politique en étant le moyen institutionnel dont dispose la démocratie pour répondre à la création de sa propre illégitimité.

## 6. Conclusion

La loi chez Rousseau convoque deux définitions du citoyen : un citoyen silencieux et un citoyen loquace. Ces deux définitions ne sont pas contradictoires car elles sont solidaires de deux fonctions politiques différentes. La première étant législative, nécessite un citoyen silencieux, la seconde, renvoyant

au problème de l'abus de pouvoir, nécessite la mobilisation de « la voix du public ».

Ces deux définitions nous invitent à réfléchir à l'évaluation que nous portons sur notre démocratie. Elles nous engagent à ne pas réduire la légitimité d'une autorité à être celle d'une autorité consentie. La démocratie doit se penser dans une perpétuelle épreuve avec elle-même et doit accepter une mise à l'épreuve de ses pouvoirs et de sa législation. Cette mise à l'épreuve ne peut être effective que si les citoyens disposent de réels moyens d'une part, pour critiquer tout abus de pouvoir et d'autre part, pour participer aux différentes institutions politiques. Réfléchir à de tels moyens politiques, c'est essayer de réduire la dissociation entre la légitimation du pouvoir et l'exercice réel du pouvoir. Seule cette réflexion pourrait répondre à cette contradiction de nos régimes politiques : faire du peuple le souverain absolu, la source de toute légitimation du pouvoir et exclure la plus grande partie du peuple de toute participation au pouvoir.



