

## La politique Un peuple peut-il être souverain ?

Michel Nodé-Langlois

Philopsis : Revue numérique  
<http://www.philopsis.fr>

---

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez *citer* librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

La notion de souveraineté populaire est un lieu commun de la philosophie politique moderne. L'on n'entend pas par là une *hégémonie*, soit la domination qu'un peuple acquiert sur un autre par voie de conquête. La notion caractérise bien plutôt pour nous ce que nous appelons la *démocratie*, et constitue la raison pour laquelle nous considérons ce régime comme le plus universellement souhaitable d'un point de vue politique. Marx allait jusqu'à déclarer que « la démocratie est *l'essence de toute constitution politique* »<sup>1</sup>, ce qui paraît bien signifier qu'en dépit d'apparences souvent opposées, il n'est pas de vie politique dans laquelle le peuple (*démos*) – non pas au sens de la classe populaire, mais comme ensemble des citoyens – n'exerce un certain pouvoir (*kratos*) : comme écrit Tite-Live, « la force de tout pouvoir réside dans le consentement de ceux qui lui obéissent ». Pour autant, on peut éprouver quelque difficulté à admettre qu'un tel pouvoir soit une souveraineté. L'expression *souveraineté populaire* apparaît bien comme le transfert à la collectivité des citoyens de ce qui était antérieurement la prérogative d'un monarque, dont les autres individus étaient les sujets. La question est de savoir si ce transfert pourrait être mieux que purement verbal, et ne pas dissimuler sous des mots une absence de conception cohérente : s'il est clair qu'un roi exerce son pouvoir souverain sur l'ensemble de ses sujets, en commandant et en obtenant leur obéissance, il l'est beaucoup moins qu'un tel ensemble puisse exercer le même pouvoir sur lui-

---

<sup>1</sup> Marx, *Critique de l'état hégélien*, in *Marx/Engels Werke*, Dietz 1956, p.231.

même, c'est-à-dire être à la fois souverain et sujet, commandant et obéissant. Que des peuples soient assujettis au point d'être dépourvus de toute souveraineté est un fait patent, mais le problème n'est pas tant de savoir s'ils ont des moyens réels de la conquérir : il est plutôt de savoir s'il y a un sens à vouloir, c'est-à-dire d'abord à penser qu'un peuple puisse être souverain de lui-même, étant le seul objet possible de sa supposée souveraineté.

\*

En tant que prédicat de la question, la notion de *souveraineté* en détermine le sens. On peut l'explicitier d'abord en référence à l'étymologie. Ce terme traduit l'expression latine *suprema potestas* : la souveraineté, c'est la *suprématie* dans la relation de *pouvoir* et l'exercice du pouvoir. Pris au sens large, ce dernier terme désigne toute puissance effective de produire un effet (*potentia activa*), soit ce qui définit une cause en tant que telle : il y a ce qu'elle peut (pour le feu : consumer), et ce qu'elle ne peut pas (pour le feu : congeler). Pris au sens restreint, le terme de *pouvoir* renvoie à la sphère politique. La relation de causalité qui s'y exerce n'est pas, en termes aristotéliens, la consécution d'une *puissance irrationnelle*, soit d'une cause simplement naturelle, et de son effet, mais au contraire l'efficace d'une *puissance rationnelle*, soit d'une cause à la fois naturelle et volontaire : il y a relation de pouvoir là où la décision et le commandement (*imperium*) de l'un détermine l'action d'un autre, soit son obéissance volontaire – que celle-ci provienne d'une reconnaissance du droit qu'a la puissance ordonnatrice de s'exercer (la *potestas* est alors une *auctoritas*), ou d'une soumission à contrecœur à une force coercitive.

Ce qui distingue la souveraineté des autres pouvoirs d'ordre rationnel, ce n'est pas tant une différence de nature qu'une différence de degré : un pouvoir souverain (*superanus*) est distingué par son caractère *suprême*, soit par le fait que son commandement n'est lui-même déterminé par aucun commandement antérieur. L'histoire peut ici compléter l'étymologie. Dans la société féodale, des seigneurs voisins sur un même territoire rendaient *l'hommage*, c'est-à-dire faisaient *allégeance* à un *suzerain* dont ils se faisaient les vassaux, et devenaient chacun un *féal sujet* : cette relation instituée par le *serment* fonde l'*auctoritas* du suzerain. Elle est aussi relative en ce que chaque suzerain peut être le vassal d'un autre. Le *souverain* peut alors être défini comme un suzerain qui n'est le vassal de personne : c'était le cas du *roi* ou de l'*empereur*. La souveraineté s'entend donc comme l'exclusion de toute forme d'*assujettissement*. Un roi pouvait être le vassal d'un autre, par le jeu des alliances matrimoniales, tel le roi d'Angleterre, duc de Guyenne, à l'égard du roi de France, jusqu'à la Guerre de Cent ans ; mais une telle allégeance doit être distinguée des alliances politiques que des souverains peuvent passer entre eux, et qui n'impliquent aucune forme d'allégeance. C'est dans le même sens qu'on parle aujourd'hui d'*États souverains*.

De cette notion de pouvoir suprême, Jean Bodin a déduit qu'un tel pouvoir devait avoir pour caractéristiques d'être *absolu* et *séparé*. Bien que

son traité *De la République* (1583) vise à fonder philosophiquement la monarchie absolue, la définition qu'il donne de la souveraineté ne renvoie pas d'abord à la personne individuelle du monarque : « La souveraineté est la puissance absolue et perpétuelle d'une République »<sup>2</sup>. Le deuxième qualificatif signifie que la souveraineté est coextensive à la durée, soit à l'existence même d'une *res publica*, c'est-à-dire d'une société politiquement organisée. Le premier signifie que la souveraineté n'est rien d'autre que l'*indépendance* d'une telle société : absolu veut dire *délié*, et le propre d'un absolu est de n'avoir de rapport qu'à soi. Ce sens général est toutefois purement négatif. La question est de savoir comment cette souveraineté peut exister positivement, par l'exercice effectif d'un pouvoir indépendant, soit d'une instance qui n'ait à s'en rapporter qu'à elle-même et à elle seule pour prendre ses décisions impératives : il faut qu'il y ait quelqu'un pour exercer le commandement. C'est pourquoi Bodin en conclut que le pouvoir souverain, pris en son sens positif, doit être la prérogative d'un « monarque souverain »<sup>3</sup> : en grec, *monos* signifie *seul*, et un souverain ne peut être qu'un monarque puisqu'il lui revient de décider seul, non pas au sens où il le ferait dans la solitude, mais au sens où sa décision ne relève, en tant que telle, d'aucun autre que lui. Cela ne va pas pour Bodin sans supposer une condition, et entraîner une conséquence, virtuellement conflictuelles. La première est que « le peuple s'est dessaisi et dépouillé de sa puissance souveraine, pour [en] investir »<sup>4</sup> son souverain. La seconde est que « le Monarque est divisé du peuple »<sup>5</sup>, car sans cette *séparation* du souverain, il ne serait pas en position d'exercer son commandement. L'une et l'autre reviennent à dire qu'un souverain ne peut être institué que comme un pouvoir absolu.

Hobbes et Spinoza ont donné aux idées de Bodin un fondement philosophique en pensant l'*état civil* comme fondé sur un pacte commun d'*allégeance* envers d'un souverain dégagé de toute obligation à l'égard de qui que ce soit. Il s'agit bien pour eux d'un transfert de souveraineté au sens où dans l'hypothétique *état de nature*, conçu comme état d'indépendance, « *natura dedit unicuique jus in omnia* »<sup>6</sup>, soit un « droit souverain » qui « s'étend jusqu'où s'étend la puissance déterminée qui lui appartient »<sup>7</sup>, et n'a donc d'autres limites que la puissance de chacun en butte à celle des autres. Pour échapper à cette situation précaire et à la crainte qu'elle engendre, « il faut que l'individu transfère à la société toute la puissance qui lui appartient, de façon qu'elle soit seule à avoir sur toutes choses un droit souverain de Nature, c'est-à-dire une souveraineté de commandement à laquelle chacun sera tenu d'obéir, soit librement, soit par crainte du dernier

---

<sup>2</sup> Bodin, *De la République*, Livre I, ch.8.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> Hobbes, *Du citoyen*, ch.I, § 10.

<sup>7</sup> Spinoza, *Traité théologico-politique*, ch.XVI, GF p.262.

supplie »<sup>8</sup> ; autrement dit, que les hommes « confèrent tout leur pouvoir et leur force à un seul Homme, ou à un seule Assemblée d'hommes (...). Et celui qui porte ainsi la Personne de tous est appelé SOUVERAIN et est dit posséder le POUVOIR SOUVERAIN ; et tous les autres sont ses sujets »<sup>9</sup>. L'état civil est alors conçu comme un assujettissement à la fois général et total : car « le souverain n'est tenu par aucune loi », et « tous lui doivent obéissance pour tout »<sup>10</sup>. Le pouvoir souverain est donc bien, comme le voulait Bodin, absolu et séparé, et comme tel condition *sine qua non* de l'existence d'une collectivité politique, soit de l'existence de ce qu'on appelle, au sens politique du terme, un *peuple* : il faut en effet entendre par là non pas seulement une population, non plus qu'une classe sociale particulière, mais une réunion d'êtres humains sous une autorité commune. Selon Hobbes et Spinoza, c'est un pacte de soumission qui fonde et opère une telle réunion.

Rousseau objecte à cela que dans ce cas rien ne distinguerait un peuple d'un troupeau, soit d'une multitude assujettie par la force à un maître (*despotès*) distinct d'elle, tel un berger avec ses chiens. La logique de Hobbes et de Spinoza est en effet une logique de la force, qui est toute l'essence du droit de nature : c'est sa capacité effective de contrôler les forces individuelles – ce que Max Weber appelle le *monopole de la contrainte légitime* – qui donne au souverain tout son droit, et c'est bien pourquoi Spinoza dit que l'état civil est « la continuation de l'état de nature »<sup>11</sup>. S'il est vrai qu'« il n'est personne qui ne désire vivre à l'abri de la crainte autant qu'il se peut »<sup>12</sup>, il y a quelque contradiction à justifier par là l'institution « d'un commun Pouvoir qui les tient dans la crainte »<sup>13</sup>. D'une telle logique résulte tout au plus un état de « servitude volontaire » dénoncé par La Boétie dans sa critique de l'absolutisme royal : « Que des hommes épars soient successivement asservis à un seul, en quelque nombre qu'ils puissent être, je ne vois là qu'un maître et des esclaves, je n'y vois point un peuple et son chef ; c'est si l'on veut une agrégation, mais non pas une association ; il n'y a là ni bien public ni corps politique »<sup>14</sup>. Loin de trouver chez Hobbes et Spinoza la fondation authentique d'un ordre public légitime, Rousseau ne voit dans leur conception que la consécration philosophique du pseudo-droit *du plus fort*. Mais on voit du même coup ce qui permettrait d'éviter que l'assujettissement soit un asservissement. Si l'on va jusqu'au bout de la logique de Bodin, on dira qu'un peuple ne saurait s'assujettir – soit transférer sa souveraineté – qu'à la condition d'exister d'abord comme peuple : l'engagement à obéir ne peut être un *commun accord* que si la communauté existe déjà, sauf à faire résulter celle-ci d'un asservissement collectif par la force, comme c'est le cas chez Hobbes et Spinoza. Si d'autre

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p.266.

<sup>9</sup> Hobbes, *Léviathan*, 2<sup>ème</sup> partie, ch.XVII.

<sup>10</sup> Spinoza, *loc. cit.*

<sup>11</sup> *Id.*, Lettre L à Jarig Jelles du 2 juin 1674.

<sup>12</sup> *Id.*, *Traité théologico-politique*, ch.XVI, GF p.265.

<sup>13</sup> Hobbes, *Léviathan*, 2<sup>ème</sup> partie, ch.XVII.

<sup>14</sup> Rousseau, *Du contrat social*, I, 5.

part on admet avec eux que l'état de société n'est pas un fait de nature, mais une institution volontaire, on admettra « qu'il faut toujours remonter à une première convention » : « Avant (...) que d'examiner l'acte par lequel un peuple élit un roi, il serait bon d'examiner l'acte par lequel un peuple est un peuple. Car cet acte étant nécessairement antérieur à l'autre est le vrai fondement de la société »<sup>15</sup>. D'où la notion de contrat *social*.

L'acte en question ne saurait en effet être un pacte unilatéral de soumission : il doit être au contraire un pacte réciproque d'association. Car il serait absurde de supposer que les individus s'accordent volontairement, si cet accord avait pour objet et pour effet la suppression de la liberté qui est à son principe : il s'agit au contraire de « trouver une forme d'association (...) par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant »<sup>16</sup>. Seul un acte commun de libre association « produit un corps moral et collectif », qu'on peut appeler aussi une « personne publique »<sup>17</sup>. L'assujettissement qui en résulte n'est pas moindre, ni la souveraineté moins absolue, que dans le modèle rejeté par Rousseau : les « clauses » du pacte « se réduisent toutes à une seule, savoir l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté (...). Car s'il restait quelques droits aux particuliers, comme il n'y aurait aucun supérieur commun qui pût prononcer entre eux et le public, chacun étant en quelque point son propre juge prétendrait bientôt l'être en tous, l'état de nature subsisterait et l'association deviendrait nécessairement tyrannique ou vaine »<sup>18</sup>. C'est donc bien l'institution d'une souveraineté qui fait vraiment sortir de l'état de nature, mais *le souverain ainsi institué est le peuple lui-même* : la collectivité unifiée qui résulte du pacte prend le nom « de République ou de *corps politique*, lequel est appelé par ses membres *État* quand il est passif, *Souverain* quand il est actif (...)». À l'égard des associés ils prennent collectivement le nom de *peuple*, et s'appellent en particulier *Citoyens* comme participants à l'autorité souveraine, et *Sujets* comme soumis aux lois de l'État »<sup>19</sup>. Au sens politique du terme, un peuple n'est autre chose qu'une communauté de citoyens, c'est-à-dire d'individus qui consentent volontairement à s'en remettre à la communauté qu'ils forment, pour la détermination de leurs droits et des conditions de leur exercice. C'est à une telle communauté et à elle seule que peut être reconnue la souveraineté, en tant qu'elle est le principe de toute légitimité dans l'exercice d'un quelconque pouvoir, faute de quoi ce dernier serait seulement l'effet d'un arbitraire individuel, et serait en cela même d'essence tyrannique. La souveraineté populaire signifie d'abord qu'un peuple n'existe comme tel que par une décision qui, en tant qu'originale et radicale, peut être considérée comme souveraine, ne découlant encore d'aucun impératif antérieur, et s'instituant comme source de tout pouvoir ultérieur de

---

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Op.cit.*, I, 6.

<sup>17</sup> *Op.cit.*, I, 6.

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> *Ibid.*

commandement : c'est pourquoi « si (...) le peuple promet simplement d'obéir, il se dissout par cet acte, il perd sa qualité de peuple ; à l'instant qu'il y a un maître il n'y a plus de Souverain, et dès lors le corps politique est détruit »<sup>20</sup>. Autrement dit : un peuple ne peut être un peuple qu'en étant souverain.

Il apparaît du même coup que seul un peuple peut être souverain, car il y a souveraineté à partir du moment où et du seul fait qu'il y a communauté volontairement instituée. La citoyenneté, soit l'appartenance volontaire à un peuple, consiste en effet avant tout dans l'assujettissement de la volonté individuelle – ou « particulière » – à la *volonté générale* : « Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale ; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout »<sup>21</sup>. La communauté qu'est le peuple est en effet fondée pour autant qu'elle constitue en tant que telle un bien intelligible pour les individus qui décident de l'instituer : or le bien en général est l'objet naturel de la volonté, ce à quoi elle tend par nature, et lorsque le bien en question est une existence communautaire, la volonté qui le vise doit pouvoir être considérée comme commune, c'est-à-dire comme volonté non pas de telle personne considérée singulièrement, mais de n'importe quelle personne en tant qu'elle appartient à la communauté. Bref, sauf à être un esclavage tyrannique, l'appartenance à une communauté n'a un sens du point de vue d'une liberté raisonnable que si elle est ordonnée à un *bien commun*, autrement dénommé *intérêt général* ou « intérêt commun »<sup>22</sup> : « s'il n'y avait pas quelque point dans lequel tous les intérêts s'accordent, nulle société ne saurait exister »<sup>23</sup>. Formellement définie, la volonté générale n'est rien d'autre que la visée rationnelle du bien commun : elle représente donc ce qui peut et doit être voulu par tout membre de la communauté en tant qu'il veut bénéficier de celle-ci, et c'est à ce titre qu'elle est ce en quoi et par quoi la communauté est souveraine par rapport à chacun de ses membres : « la volonté générale peut seule diriger les forces de l'État selon la fin de son institution, qui est le bien commun »<sup>24</sup>. C'est pourquoi Rousseau va jusqu'à affirmer que « la volonté générale est indestructible »<sup>25</sup>, « toujours constante, inaltérable et pure »<sup>26</sup>, en ce sens qu'elle existe aussi longtemps que le peuple lui-même parce qu'elle en est constitutive, et même si la pratique politique lui donne une expression inadéquate en servant plutôt un intérêt particulier que l'intérêt général. La notion rousseauiste de volonté générale n'exprime rien d'autre que le caractère *autotélique* qui servait chez les Grecs à qualifier une Cité comme

---

<sup>20</sup> *Op.cit.*, II, 1.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Op.cit.*, II, 3.

<sup>23</sup> *Op.cit.*, II, 1.

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> *Op.cit.*, IV, 1, titre.

<sup>26</sup> *Ibid.*

« communauté d'hommes libres »<sup>27</sup>. Pour caractériser la Cité grecque, Thucydide utilise le terme *autotélès*<sup>28</sup> : il correspond à la définition que donne Aristote de *l'homme libre* par opposition à l'esclave. Comme Thucydide et Aristote, et s'inspirant consciemment de l'histoire grecque, Rousseau étend cette définition de l'individu au peuple : la souveraineté populaire n'est en ce sens qu'un autre nom de la *liberté politique*.

Cette notion peut être précisée en recourant à celle de *loi*. Au sens moral du terme, une loi est une règle énonçant ce qui doit ou ne doit pas être voulu : elle a en tant que telle un double caractère de nécessité et d'universalité, ou du moins de généralité. C'est à ce titre qu'on peut considérer la loi comme l'expression de la volonté générale : « 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 [le peuple comme souverain] à l'objet entier sous un autre point de vue [le peuple comme État], 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 »<sup>29</sup>. La liberté politique, ou *civile*, peut dès lors être définie comme *autonomie* – le deuxième terme utilisé par Thucydide est *autonomos* –, c'est-à-dire faculté de se donner à soi-même sa loi : car « l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté »<sup>30</sup>, parce que cette obéissance est ce qui « garantit » le citoyen « de toute dépendance personnelle »<sup>31</sup>, soit de la soumission au vouloir de *quelqu'un d'autre*. Une telle liberté n'existe que là où et pour autant que le peuple est souverain : « il ne faut plus demander à qui il appartient de faire des lois, puisqu'elles sont des actes de la volonté générale ; ni si le Prince est au-dessus des lois, puisqu'il est membre de l'État ; ni si la loi peut être injuste, puisque nul n'est injuste envers lui-même ; ni comment on est libre et soumis aux lois, puisqu'elles ne sont que des registres de nos volontés »<sup>32</sup>. Les lois, à la différence d'un simple « décret »<sup>33</sup>, expriment en effet ce qui doit être voulu pour que la vie commune fondée sur le contrat social soit mise en œuvre et sauvegardée, autrement dit pour que la vie commune soit réellement un bien commun : « Les lois ne sont proprement que les conditions de l'association civile. Le Peuple soumis aux lois en doit être l'auteur ; il n'appartient qu'à ceux qui s'associent de régler les conditions de la société »<sup>34</sup>. Le Souverain, c'est donc le peuple en tant que « la puissance législative (...) ne peut appartenir qu'à lui »<sup>35</sup>.

La thèse complémentaire de celle qui attribue la souveraineté au peuple est celle qui la dénie au « Prince ». Ce terme – *princeps* – désigne le

---

<sup>27</sup> Aristote, *Politique*, III, 6.

<sup>28</sup> Cité par C. Castoriadis, *Domaines de l'homme*, p.287.

<sup>29</sup> Rousseau, *Du contrat social*, II, 6.

<sup>30</sup> *Op.cit.*, I, 8.

<sup>31</sup> *Op.cit.*, I, 7.

<sup>32</sup> *Op.cit.*, II, 6.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> *Op.cit.*, III, 1.

chef du *gouvernement*, soit de l'instance qui dispose du *pouvoir exécutif*. Or « la puissance exécutive ne peut appartenir à la généralité comme Législatrice ou Souveraine ; parce que cette puissance ne consiste qu'en des actes particuliers qui ne sont point du ressort de la loi, ni par conséquent de celui du Souverain, dont tous les actes ne peuvent être que des lois »<sup>36</sup>. Il en résulte que « le pouvoir exécutif (...), qui n'opère que par des actes particuliers, n'étant pas de l'essence de l'autre, en est naturellement séparé »<sup>37</sup>. On pourrait voir dans cette raison une limitation de la souveraineté populaire en ce qu'elle dit qu'il n'appartient pas au peuple souverain de prendre des décrets gouvernementaux. Mais elle signifie plutôt pour Rousseau l'essentielle subordination du pouvoir exécutif au pouvoir législatif, et une différence essentielle dans la manière dont ils sont institués. Car « l'institution du gouvernement n'est point un contrat »<sup>38</sup>, contrairement à l'institution du peuple ; ce qui signifie qu'il n'y a pas d'engagement réciproque au commandement et à l'obéissance : « il n'y a qu'un contrat dans l'État, c'est celui de l'association ; et celui-là seul en exclut tout autre »<sup>39</sup>. L'institution de l'exécutif est une délégation : commander est un « droit, indispensable pour faire vivre et mouvoir le corps politique, que le Souverain donne au Prince en instituant le Gouvernement »<sup>40</sup>. On retrouve quelque chose du transfert dont parlait Bodin, mais il ne peut pas s'agir d'un transfert de souveraineté : « l'autorité suprême ne peut pas plus se modifier que s'aliéner, la limiter, c'est la détruire. Il est absurde et contradictoire que le Souverain se donne un supérieur »<sup>41</sup>. La délégation du pouvoir exécutif répond en fait à une sorte de nécessité technique dans l'administration de l'État, car le Souverain ne peut en tant que tel rien décider au particulier, et il lui faut donc un organe administratif dans ce domaine : « Il faut à la force publique un agent propre qui la réunisse et la mette en œuvre selon les directions de la volonté générale, qui serve à la communication de l'État et du Souverain (...). Voilà quelle est dans l'État la raison du Gouvernement, confondu mal à propos avec le Souverain, dont il n'est que le ministre »<sup>42</sup>. Cela signifie évidemment que l'exécutif est responsable devant le législatif, mais aussi qu'il ne saurait y avoir de ministre délégué du pouvoir législatif : « Je dis (...) que la souveraineté n'étant que l'exercice de la volonté générale ne peut jamais s'aliéner, et que 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 »<sup>43</sup>. C'est pourquoi Rousseau juge que la souveraineté populaire exclut l'élection de « députés ou représentants »<sup>44</sup> du pouvoir législatif : « La Souveraineté ne peut être représentée, par la même

---

<sup>36</sup> *ibid.*

<sup>37</sup> *Op.cit.*, III, 16.

<sup>38</sup> *Ibid.*, titre.

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> *Op.cit.*, III, 1.

<sup>43</sup> *Op.cit.*, II, 1.

<sup>44</sup> *Op.cit.*, III, 15, titre.



raison qu'elle ne peut être aliénée ; elle consiste essentiellement dans la volonté générale, et la volonté ne se représente point (...). Les députés du peuple ne sont donc ni ne peuvent être ses représentants, ils ne sont que ses commissaires ; ils ne peuvent rien conclure définitivement. Toute loi que le Peuple en personne n'a pas ratifiée est nulle ; ce n'est point une loi. Le peuple Anglais pense être libre ; il se trompe fort, il ne l'est que durant l'élection des membres du Parlement ; sitôt qu'ils sont élus, il est esclave, il n'est rien »<sup>45</sup>. Il n'est de démocratie que directe, sans quoi la souveraineté du peuple est pour Rousseau réduite à néant : « à l'instant qu'un Peuple se donne des Représentants, il n'est plus libre ; il n'est plus »<sup>46</sup>.

\*

La doctrine rousseauiste de la souveraineté populaire passe pour la justification la plus achevée de la démocratie politique, bien que Rousseau se soit montré des plus pessimistes quant la possibilité de réaliser cette dernière : « À prendre le terme dans la rigueur de l'acception, il n'a jamais existé de véritable Démocratie, et il n'en existera jamais »<sup>47</sup>. Le terme de *démocratie* désigne un type de *régime* politique, soit une manière d'exercer le gouvernement d'un État, plutôt qu'un *principe* de légitimité comme la notion de souveraineté populaire. Mais ledit régime peut apparaître, et il est en général considéré comme la mise en œuvre la plus adéquate de ce principe. La « rigueur de l'acception » renvoie en effet à l'étymologie : que le peuple (*dèmos*) exerce lui-même le pouvoir au sens propre (*kratos*), c'est-à-dire le commandement et tout qui est nécessaire à son exécution. Selon toute apparence, « celui qui fait la loi sait mieux que personne comment elle doit être exécutée et interprétée. Il semble donc qu'on ne saurait avoir une meilleure constitution que celle où le pouvoir exécutif est joint au législatif »<sup>48</sup>. Cette réunion des deux pouvoirs impose toutefois une restriction quantitative : la démocratie « suppose (...) premièrement un État très petit où le peuple soit facile à rassembler et où chaque citoyen puisse aisément connaître tous les autres »<sup>49</sup> – ce qui peut paraître en contradiction avec le contrat social, et quant à sa motivation – « unir » les « forces »<sup>50</sup> humaines –, et quant à ses modalités : comment fixer une limite restrictive à l'union avant même qu'existe la collectivité en droit de poser une telle limite. À quoi s'ajoute une difficulté pratique : « On ne peut imaginer que le peuple reste incessamment assemblé pour vaquer aux affaires publiques, et l'on voit aisément qu'il ne saurait établir pour cela des commissions sans que la forme de l'administration change »<sup>51</sup>. Rousseau souligne que le gouvernement du peuple par le peuple ne va pas sans conséquences

---

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> *Op.cit.*, III, 15.

<sup>47</sup> *Op.cit.*, III, 4.

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> *Op.cit.*, I, 6.

<sup>51</sup> *Op.cit.*, III, 4.

inquiétantes, qu'il est le premier à désapprouver : « Chez les Grecs, tout ce que le Peuple avait à faire, il le faisait par lui-même ; il était sans cesse assemblé sur la place. Il habitait un climat doux, il n'était point avide, des esclaves faisaient ses travaux, sa grande affaire était la liberté. (...) (§) Quoi ! la liberté ne se maintient qu'à l'appui de la servitude ? Peut-être. (...) Pour vous, peuples modernes, vous n'avez point d'esclaves, mais vous l'êtes ; vous payez leur liberté de la vôtre »<sup>52</sup>. Bien que le Moyen Âge chrétien ait éliminé l'esclavage, Rousseau honnit l'idée de *représentation politique*, qu'il a léguée à sa postérité : « elle nous vient du Gouvernement féodal, de cet inique et absurde Gouvernement dans lequel l'espèce humaine est dégradée et où le nom d'homme est en déshonneur »<sup>53</sup>. Rousseau avait du moins l'honnêteté de reconnaître que, pour ne pas être un vain mot, la souveraineté populaire devrait s'accommoder de l'esclavage.

La nécessité d'une restriction quantitative se double dans la démocratie d'une exigence qualitative d'ordre éthique, celle d'« une grande simplicité de mœurs qui prévienne la multitude d'affaires et les discussions épineuses. Ensuite beaucoup d'égalité dans les rangs et dans les fortunes, sans quoi l'égalité ne saurait subsister longtemps dans les droits et l'autorité. Enfin peu ou point de luxe ; car, ou le luxe est l'effet des richesses, ou il les rend nécessaires ; il corrompt à la fois le riche et le pauvre, l'un par la possession, l'autre par la convoitise ; il vend la patrie à la mollesse, à la vanité ; il ôte à l'État tous ses Citoyens pour les asservir les uns aux autres, et tous à l'opinion »<sup>54</sup>. Rousseau retrouve ainsi le principe de Montesquieu selon lequel le principe d'un État républicain ne peut être que la *vertu*, c'est-à-dire le civisme, qui fait préférer le bien commun à l'intérêt particulier. Il précise seulement, contre Montesquieu, « que l'autorité Souveraine étant partout la même, le même principe doit avoir lieu dans tout État bien constitué »<sup>55</sup> : il est en effet impossible d'aller à l'infini dans le contrôle des contrôleurs, c'est-à-dire des agents de l'exécutif. Aucun régime ne peut donc se passer du civisme de ses membres, mais Rousseau rejoint Montesquieu en admettant que cette nécessité se vérifie « plus ou moins, (...) selon la forme du Gouvernement »<sup>56</sup>. Ce qui caractérise la démocratie, c'est qu'elle requiert une vertu plus répandue et plus exigeante que tout autre : elle requiert notamment « une égalité rigoureuse » dans les conditions socio-économiques, tandis qu'un régime aristocratique exige seulement « la modération dans les riches et le contentement dans les pauvres »<sup>57</sup>. C'est pourquoi Rousseau va jusqu'à conclure qu'un régime démocratique doit être jugé humainement irréalisable : « S'il y avait un peuple de Dieux, il se gouvernerait Démocratiquement. Un Gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes »<sup>58</sup>.

---

<sup>52</sup> *Op.cit.*, III, 15.

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> *Op.cit.*, III, 4.

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> *Op.cit.*, III, 5.

<sup>58</sup> *Op.cit.*, III, 4.

Par-delà ces difficultés matérielles et morales, l'idée d'un gouvernement du peuple par le peuple se heurte selon Rousseau à une objection de principe : « c'est cela même qui rend ce Gouvernement insuffisant à certains égards, parce que les choses qui doivent être distinguées ne le sont pas, et que le Prince et le Souverain n'étant que la même personne, ne forment, pour ainsi dire, qu'un Gouvernement sans Gouvernement »<sup>59</sup>. La démocratie est ici caractérisée comme un régime *confus*, dans lequel l'attribution de la compétence à diriger n'est pas suffisamment déterminée : si tout le monde commande, personne ne commande, et « Il est contre l'ordre naturel que le grand nombre gouverne et que le petit soit gouverné »<sup>60</sup>. Il faut plutôt distinguer les compétences : « il n'est pas bon que celui qui fait les lois les exécute, ni que le corps du peuple détourne son attention des vues générales, pour la donner aux objets particuliers »<sup>61</sup>. Si la souveraineté populaire exige la distinction entre « deux personnes morales très distinctes, savoir le Gouvernement et le Souverain »<sup>62</sup>, il semble qu'elle doive paradoxalement se trouver réalisée plutôt dans des régimes non démocratiques. On peut penser que la *monarchie* « n'est convenable qu'aux grands États »<sup>63</sup>, qui ont d'autant plus besoin d'un pouvoir centralisé qu'ils sont plus grands. Or ils sont par là-même exposés aux abus de pouvoir locaux des délégués du monarque – ceux que La Boétie appelait les *tyranneaux* : le risque d'une « si grande nation » est « que les chefs épars pour la gouverner puissent trancher du Souverain chacun dans son département, et commencer par se rendre indépendants pour devenir enfin les maîtres »<sup>64</sup>, tels les fermiers généraux de notre Ancien Régime. L'avantage de l'*aristocratie*, gouvernement de l'*élite*, est qu'elle n'exige « ni un État si petit ni un peuple si simple et si droit que l'exécution des lois suive immédiatement de la volonté publique, comme dans une bonne Démocratie »<sup>65</sup>. En dépit de sa haine pour le pouvoir représentatif, Rousseau ne cache pas sa préférence pour le régime aristocratique : « c'est l'ordre le meilleur et le plus naturel que les plus sages gouvernent la multitude, quand on est sûr qu'ils la gouverneront pour son profit et non pour le leur ; il ne faut point multiplier en vain les ressorts, ni faire avec vingt mille hommes ce que cent hommes choisis peuvent faire encore mieux »<sup>66</sup>. Rousseau juge assurément que l'aristocratie est compatible avec le principe de la souveraineté populaire : « bien que le Gouvernement puisse régler sa police intérieure comme il lui plaît, il ne peut jamais parler au peuple qu'au nom du Souverain, c'est-à-dire au nom du

---

<sup>59</sup> *Ibid.*

<sup>60</sup> *Ibid.*

<sup>61</sup> *Ibid.*

<sup>62</sup> *Op.cit.*, III, 5.

<sup>63</sup> *Op.cit.*, III, 6.

<sup>64</sup> *Op.cit.*, III, 5.

<sup>65</sup> *Ibid.*

<sup>66</sup> *Ibid.*

peuple même »<sup>67</sup>. Mais il faut en conclure aussi qu'un peuple ne peut être effectivement souverain qu'à la condition de ne pas se gouverner lui-même.

La souveraineté du peuple paraît problématique non seulement quant à ses conditions de réalisation, mais tout aussi bien quant à son principe. Dans sa définition formelle, la volonté générale n'est qu'une abstraction, et la question est de savoir comment lui donner une existence concrète pour qu'elle puisse effectivement régir la vie collective, et rendre par là-même effective la souveraineté du peuple. Le problème est précisément ici que la volonté générale n'est la volonté de personne et n'a donc, à la différence de la volonté particulière aucun organe pour l'exprimer : la notion de *corps politique* est à tout jamais une métaphore, au mieux une analogie. Toutefois, dans la mesure où la volonté générale est ce en quoi doivent converger les volontés particulières, il paraît logique de recourir à l'expression des secondes pour rendre la première exprimable. La forme concrète de cette expression est le vote de la loi par le peuple assemblé, en tant que moyen de vérifier sur quoi les volontés particulières convergent : « Quand on propose une loi dans l'assemblée du Peuple, ce qu'on leur demande [aux citoyens] n'est pas précisément s'ils approuvent la proposition ou s'ils la rejettent, mais si elle est conforme ou non à la volonté générale qui est la leur ; chacun en donnant son suffrage dit son avis là-dessus, et du calcul des voix se tire la déclaration de la volonté générale »<sup>68</sup>. Rousseau ne voit pas là une pure mécanique quantitative, car « ce qui généralise la volonté est moins le nombre des voix, que l'intérêt commun qui les unit : car dans cette institution chacun se soumet nécessairement aux conditions qu'il impose aux autres ; accord admirable de l'intérêt et de la justice qui donne aux délibérations communes un caractère d'équité qu'on voit s'évanouir dans la discussion de toute affaire particulière, faute d'un intérêt commun qui unisse et identifie la règle du juge avec celle de la partie »<sup>69</sup>. La solution du problème relève donc pour Rousseau d'une logique de la motivation : quand un citoyen énonce ce qu'il veut en tant que tel, c'est-à-dire en tant qu'il est concerné par le bien public, il doit envisager son énoncé comme une règle potentielle qui s'imposera à lui autant qu'aux autres. En quelque sorte : dès lors que le citoyen délibère avec tous les autres, le civisme, c'est-à-dire la préférence accordée à l'intérêt général doit logiquement s'imposer à lui du point de vue même de son intérêt particulier.

Reste que, pratiquement, c'est bien « le nombre des voix » qui est déterminant, en tant que manifestation de « l'intérêt commun » dont il doit logiquement résulter. C'est pourquoi Rousseau recourt à un artifice mathématique pour montrer comment l'expression de la volonté générale peut sortir du suffrage. Le problème est en effet que la volonté générale ne peut être identifiée à la « volonté de tous », et cela à un double titre : en droit

---

<sup>67</sup> *Ibid.*

<sup>68</sup> *Op.cit.*, IV, 2.

<sup>69</sup> *Op.cit.*, II, 4.

parce que cette dernière « n'est qu'une somme de volontés particulières »<sup>70</sup>, et en fait parce que l'unanimité n'est jamais le cas dans la mesure même où chacun juge de la volonté générale de son propre point de vue, qui n'est jamais identique à celui d'autrui. Comment dès lors une unique volonté générale peut-elle surgir d'une multitude disparate de volontés particulières ? Pour le faire comprendre, Rousseau use métaphoriquement et d'une manière assez approximative d'une notion empruntée au *calcul intégral*, d'acquisition récente à son époque : « ôtez de ces mêmes volontés [particulières] les plus et les moins qui s'entredétruisent, reste pour *somme des différences* la volonté générale »<sup>71</sup>. S'il s'agissait d'un simple comptage des voix, on n'aurait affaire qu'à une *somme arithmétique*, une addition. Mais ici, le comptage est le moyen technique pour obtenir un résultat plutôt qualitatif que quantitatif, à savoir une volonté qui n'est aucune des volontés particulières en tant que telles, mais qui les englobe et les représente toutes. En ce sens, la volonté générale est ici pensée comme *somme intégrale* ou intégration des volontés particulières. Ce en quoi des volontés divergent ne saurait – tautologiquement – exprimer leur convergence : cette dernière ne peut au contraire apparaître que si l'on considère que les volontés s'annulent mutuellement en tant et pour autant qu'elles divergent. Or il résulte de là que les volontés s'annulent d'autant plus qu'elles sont plus divergentes, plus opposées. C'est pourquoi les plus extrêmes s'éliminent d'elles-mêmes ; et au contraire, les volontés moyennes, dans la mesure même où elles s'opposent moins, ont vocation à exprimer la volonté générale. Pour résoudre le problème de l'expression de la souveraineté populaire, Rousseau en vient donc à concevoir et formuler un principe *médiocratique*.

Ainsi la souveraineté populaire se ramène concrètement au triomphe consenti de la volonté majoritaire sur les volontés minoritaires. Or ce recours à la majorité repose sur un présupposé qu'en même temps il contredit. Bien qu'il ait pour raison d'être l'absence d'unanimité toujours constatable dans le corps social, il suppose l'unanimité du contrat social : « Il n'y a qu'une seule loi qui par sa nature exige le consentement unanime. C'est le pacte social (...). (§) Hors ce contrat primitif, la voix du plus grand nombre oblige toujours tous les autres ; c'est une suite du contrat même »<sup>72</sup>. Or le contrat est un acte aussi fictif que l'état de nature auquel il répond. C'est pourquoi Rousseau s'efforce de lui donner une signification concrète, celle d'un engagement implicite : « Quand l'État est institué le consentement est dans la résidence ; habiter le territoire c'est se soumettre à la souveraineté »<sup>73</sup> – ce qui paraît impliquer qu'il ne puisse y avoir d'« étrangers parmi les Citoyens »<sup>74</sup>, et que tous les résidents à demeure ont à la fois les droits et les devoirs de ces derniers. Or, d'une part, une telle interprétation de l'obéissance civile présuppose l'existence de l'État plutôt qu'elle ne

---

<sup>70</sup> *Op.cit.*, II, 3.

<sup>71</sup> *Ibid.*

<sup>72</sup> *Op.cit.*, IV, 2.

<sup>73</sup> *Ibid.*

<sup>74</sup> *Ibid.*

l'explique, et d'autre part, elle ne résout pas totalement le problème : car « on demande comment un homme peut être libre, et forcé de se conformer à des volontés qui ne sont pas les siennes. Comment les opposants sont-ils libres et soumis à des lois auxquelles ils n'ont pas consenti ? »<sup>75</sup>. La réponse de Rousseau est que tout citoyen consent d'avance à admettre qu'il était dans l'erreur si son opinion particulière s'est révélée contraire à ce qui a été voté comme exprimant la volonté générale : « Je réponds que la question est mal posée. Le Citoyen consent à toutes les lois, même à celles qu'on passe malgré lui, et même à celles qui le punissent quand il ose en violer quelqu'une. La volonté constante de tous les membres de l'État est la volonté générale ; c'est par elle qu'ils sont citoyens et libres. (...) Quand donc l'avis contraire au mien l'emporte, cela ne prouve autre chose sinon que je m'étais trompé, et que ce que j'estimais être la volonté générale ne l'était pas »<sup>76</sup>. Dire que l'opinion minoritaire est dans l'erreur suppose évidemment que l'opinion majoritaire est dans la vérité. Mais qu'est-ce qui prouve que la majorité est dans le vrai ? Si l'on répond que c'est le fait même qu'elle est majoritaire, on doit reconnaître, abstraction faite de tous les contre-exemples qu'on pourrait donner, qu'on a affaire ici à une autojustification circulaire : la souveraineté populaire doit alors apparaître, à l'opposé des intentions de Rousseau, comme la véritable forme du *droit du plus fort*, puisque la forme sociale de la force, la seule qui importe ici, c'est le *nombre*. La souveraineté populaire n'est qu'une dictature de la majorité, ou plutôt de la collectivité identifiée à sa majorité, soit une forme de despotisme dont il y a lieu de se demander si elle est meilleure que les autres, tyranniques ou oligarchiques, plutôt que pire.

La conception rousseauiste de la souveraineté populaire comporte une présupposition fondamentale : *l'infailibilité* de la volonté générale. Se demandant « si la volonté générale peut errer »<sup>77</sup>, Rousseau répond que « la volonté générale est toujours droite et tend toujours à l'utilité publique »<sup>78</sup>. La volonté générale est en effet la volonté du peuple en tant que peuple, et si ce dernier n'est rien d'autre que l'ensemble des citoyens, c'est-à-dire des individus en tant qu'ils veulent civiquement en commun l'intérêt général, il paraît tautologique qu'une telle collectivité veuille son bien, parce que c'est toujours au bien que tend la volonté. C'est pourquoi il faut dire que « jamais on ne corrompt le peuple »<sup>79</sup> : son intention à l'égard de lui-même ne peut être que droite, contrairement à celle d'un monarque ou d'une oligarchie. La question est toutefois de savoir si une telle *idée* du peuple se traduit toujours et d'elle-même dans les faits. Rousseau donne toutes les raisons de penser le contraire : « En effet chaque individu peut comme homme avoir une volonté particulière contraire ou dissemblable à la volonté générale qu'il a comme

---

<sup>75</sup> *Ibid.*

<sup>76</sup> *Ibid.*

<sup>77</sup> *Op.cit.*, II, 3, titre.

<sup>78</sup> *Ibid.*

<sup>79</sup> *Ibid.*

Citoyen. Son intérêt particulier peut lui parler tout autrement que l'intérêt commun »<sup>80</sup>. C'est d'après ce même principe que Rousseau mettra en évidence la menace « de l'abus du gouvernement et de sa pente à dégénérer »<sup>81</sup> : « Comme la volonté particulière agit sans cesse contre la volonté générale, ainsi le Gouvernement fait un effort continuel contre la Souveraineté »<sup>82</sup>, et, souligne Claude Lefort, « il n'y a pas de garantie objective contre l'abus de pouvoir »<sup>83</sup>. Or ce qui autorise à soupçonner le manque de civisme des gouvernants doit faire douter aussi de celui des citoyens, lorsqu'ils doivent exprimer par leur suffrage l'opinion qu'ils ont de la volonté générale. Comment dès lors penser qu'on peut dégager une volonté générale infaillible à partir de la collation d'opinions qui sont toujours tributaires d'un éventuel manque de civisme ?

Il est formellement vrai que c'est toujours le bien qu'on veut. Mais il s'ensuit qu'on ne peut faire ce que l'on veut qu'à la condition de savoir en quoi ce bien consiste. Or à supposer qu'un peuple en tant que tel soit incorruptible dans son intention, il faut reconnaître que « souvent on le trompe, et c'est alors seulement qu'il paraît vouloir ce qui est mal »<sup>84</sup>. Le problème n'est pas tant de vouloir – la *bonne volonté* – mais de savoir quoi vouloir : « Comment une multitude aveugle qui souvent ne sait ce qu'elle veut, parce qu'elle sait rarement ce qui lui est bon, exécuterait-elle d'elle-même une entreprise aussi grande, aussi difficile qu'un système de législation ? De lui-même le peuple veut toujours le bien, mais de lui-même il ne le voit pas toujours. La volonté générale est toujours droite, mais le jugement qui la guide n'est pas toujours éclairé »<sup>85</sup>. Rousseau rejoint ici Platon, qui jugeait la multitude des hommes, livrée à l'opinion, incapable de se doter des lois vraiment susceptible d'assurer son bien collectif : formellement, la puissance législative est réservée au peuple, mais cette attribution formelle ne fait que recouvrir l'incapacité réelle de la plupart à bien légiférer. Ainsi il ne sert à rien qu'un peuple soit souverain sans « des lumières publiques » qui fassent « l'union de l'entendement et de la volonté dans le corps social (...). Voilà d'où naît la nécessité d'un Législateur »<sup>86</sup>. Or ce dernier « est à tous égards un homme extraordinaire dans l'État »<sup>87</sup>. D'abord parce que, pour bien légiférer, « il faudrait une intelligence supérieure, qui vît toutes les passions des hommes et qui n'en éprouvât aucune, qui n'eût aucun rapport avec notre nature et qui la connût à fond, dont le bonheur fût indépendant de nous et qui pourtant voulût bien s'occuper du nôtre », bref, « il faudrait des Dieux pour donner des lois aux hommes »<sup>88</sup>. Ensuite parce que « cet emploi, qui constitue la république,

---

<sup>80</sup> *Op.cit.*, I, 7.

<sup>81</sup> *Op.cit.*, III, 10, titre.

<sup>82</sup> *Ibid.*

<sup>83</sup> Claude Lefort, *Un homme en trop. Essai sur l'archipel du Goulag*.

<sup>84</sup> *Op.cit.*, II, 3.

<sup>85</sup> *Op.cit.*, II, 6.

<sup>86</sup> *Ibid.*

<sup>87</sup> *Op.cit.*, II, 7.

<sup>88</sup> *Ibid.*

n'entre point dans sa constitution » : car « celui qui rédige les lois (...) ne doit avoir aucun pouvoir législatif »<sup>89</sup>. Le peuple reste ici souverain en tant qu'il lui revient de ratifier la législation qui lui est proposée : « on ne peut jamais s'assurer qu'une volonté particulière est conforme à la volonté générale qu'après l'avoir soumise aux suffrages libres du peuple »<sup>90</sup>. Platon se demandait toutefois comment une multitude ignorante pourrait reconnaître le bien-fondé des lois qu'on lui propose, et il jugeait plus vraisemblable de convertir un roi à la philosophie qu'un peuple entier. La démocratie moderne a fait le pari inverse, mais il paraît clair qu'un peuple ne saurait revendiquer la souveraineté sans exiger de lui-même la même compétence que Platon attribuait au philosophe-roi, et Rousseau au législateur.

L'exigence de ne pas fausser la volonté générale avait pour Rousseau une conséquence immédiate, de l'ordre de la pratique politique proprement dite, à savoir l'interdiction des *partis* : « 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'État ; on peut dire alors qu'il n'y a plus autant de votants que d'hommes, mais seulement autant que d'associations. Les différences deviennent moins nombreuses et donnent un résultat moins général. Enfin quand une de ces associations est si grande qu'elle l'emporte sur toutes les autres, vous n'avez plus pour résultat une somme de petites différences, mais une différence unique ; alors il n'y a plus de volonté générale, et l'avis qui l'emporte n'est qu'un avis particulier. (§) Il importe donc pour avoir bien l'énoncé de la volonté générale qu'il n'y ait pas de société partielle dans l'État et que chaque Citoyen n'opine que d'après lui »<sup>91</sup>. L'« unique différence » dont parle Rousseau correspond à la situation des régimes politiques où domine un bipartisme. Mais d'une manière générale, l'existence de partis ne peut selon lui que fausser le jeu majoritaire, et empêcher par là-même l'exercice de la souveraineté populaire. Leur interdiction paraît néanmoins contredire le principe de libre association qui est au fondement même de l'institution politique, et il n'est pas évident qu'elle soit en pratique plus favorable à la souveraineté populaire que leur autorisation : historiquement, les partis politiques, par les libertés reconnues d'opinion, d'expression et d'association, ont permis le développement de *l'opinion publique*, soit du seul moyen d'influencer le gouvernement en dehors de sa sanction institutionnelle par l'assemblée du peuple. Interdire les partis politiques, c'est n'admettre d'autre corps politique constitué que le gouvernement lui-même, et c'est donc exposer d'autant plus le peuple soi-disant souverain à la « pente à dégénérer » de ceux qui le gouvernent : c'est bien pourquoi l'interdiction des partis politiques a été un trait caractéristique de tous les régimes dictatoriaux. La logique politique de Rousseau paraît ici encore échouer devant les réalités historiques, et l'on

---

<sup>89</sup> *Ibid.*

<sup>90</sup> *Ibid.*

<sup>91</sup> *Op.cit.*, II, 3.



peut dès lors se demander si un peuple, faute de pouvoir jamais être souverain comme Rousseau l'entendait, ne doit pas plutôt renoncer à l'être, et n'en assurer que mieux par là-même son bien commun.

\*

En demandant si l'on pouvait attribuer le prédicat *souverain* au sujet *peuple*, on ne s'est pas demandé s'il y avait quelque chose à attribuer, c'est-à-dire si le terme de souveraineté, nominalement définissable comme n'importe quel autre, donne à penser quelque chose de réel, en d'autres termes s'il a non seulement une *signification*, mais aussi une *référence*. Il est assez clair que Rousseau, en faisant la théorie de la souveraineté populaire, a transféré au peuple ce qui était une prérogative royale, et il semble qu'il ait cherché là le moyen d'empêcher, en pratique comme en théorie, toute dérive du pouvoir politique vers un arbitraire tyrannique, bref de penser le politique avec la même intention que Hobbes, mais d'une manière qui ne finisse pas par annuler cette intention même. Un jugement de s. Augustin peut éclairer le propos de Rousseau : le premier enseignait que tout pouvoir corrompt – parce qu'il suscite chez son détenteur la tentation de faire à son profit ce que les autres n'ont pas le pouvoir de faire, soit de tirer de son pouvoir un profit personnel –, et qu'en conséquence un pouvoir est d'autant plus corrupteur qu'il est plus absolu. À cet égard, rien n'est plus contraire à la pensée d'Augustin que la conception classique de l'absolutisme royal, éventuellement appuyé sur l'idée d'un *droit divin*, censé interdire absolument toute forme de résistance civile aux ordres du souverain, désigné indépendamment de toute volonté exprimée par ses sujets. On peut penser que Rousseau voyait dans le transfert de la souveraineté au peuple la limite la plus sûre à la dérive absolutiste du pouvoir – « Les Rois veulent être absolus »<sup>92</sup> –, et par là-même à son effet corrupteur : « jamais on ne corrompt le peuple »... Mais on peut aussi noter que ce transfert ne change rien au contenu de ce qui est transféré, à savoir la souveraineté elle-même. Lorsque Spinoza pensait la souveraineté de l'État collectif institué par le pacte social, il en tirait la conséquence que « le souverain n'est tenu par aucune loi » et « tous lui doivent obéissance pour tout »<sup>93</sup>. Rousseau ne dit pas autre chose : « Il faut remarquer (...) que la délibération publique, qui peut obliger tous les sujets envers le Souverain, (...) ne peut (...) engager le Souverain envers lui-même, et que, par conséquent, il est contre la nature du corps politique que le Souverain s'impose une loi qu'il ne puisse enfreindre (...) : par où l'on voit qu'il n'y a ni ne peut y avoir nulle espèce de loi fondamentale obligatoire pour le corps du peuple, pas même le contrat social »<sup>94</sup>. Certes, le fait de fonder la souveraineté sur la convention collective paraît lui imposer des limites : « le pouvoir Souverain, tout absolu, tout sacré, tout inviolable qu'il est, ne passe ni ne peut passer les bornes des

---

<sup>92</sup> *Op. cit.*, III, 6

<sup>93</sup> Spinoza, *Traité théologico-politique*, ch. XVI.

<sup>94</sup> Rousseau, *op. cit.*, I, 7

conventions générales, et (...) tout homme peut disposer pleinement de ce qui lui a été laissé de ses biens et de sa liberté par ces conventions »<sup>95</sup>. Mais Rousseau note que c'est le Souverain qui décide de ses propres limites : « tout ce que chacun aliène par le pacte social de sa puissance, de ses biens, de sa liberté, c'est seulement la partie de tout cela dont l'usage importe à la communauté, mais il faut convenir aussi que le Souverain seul est juge de cette importance »<sup>96</sup>.

On peut se demander si, pour répondre à l'intention de Rousseau, il ne faut pas mettre en question la notion même de souveraineté plutôt que de se contenter d'en modifier l'attribution. Cette notion ne signifie en effet rien d'autre que celle de pouvoir absolu, et son attribution à une collectivité plutôt qu'à un homme n'y change rien. C'est clair chez Spinoza, et ça ne l'est pas moins dans la formule rousseauiste du contrat social comme « aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté »<sup>97</sup> : la collectivité ainsi instituée – c'est-à-dire en fait la majorité qui s'y dégage – reçoit un pouvoir absolu sur ses membres. Rousseau explicite assez clairement cette conséquence : « le Souverain n'étant formé que des particuliers qui le composent n'a ni ne peut avoir d'intérêt contraire au leur ; par conséquent la puissance Souveraine n'a nul besoin de garant envers ses sujets (...). Le Souverain, par cela seul qu'il est, est toujours tout ce qu'il doit être »<sup>98</sup>. On n'aura certes pas affaire à un arbitraire personnel, comme dans un régime tyrannique, despotique, ou dictatorial. Mais la question est de savoir si un pouvoir souverain peut échapper à l'arbitraire du seul fait qu'il est collectif. Ce problème est en fait celui de la justice des lois. « Sans la justice », disait encore s. Augustin, « la politique n'est que du brigandage à grande échelle », et il ajoutait que « des lois iniques ne sont pas des lois, mais des contraintes », parce qu'elles exigent et imposent ce qui ne doit pas être voulu. Or, tirant les conséquences de son principe, Rousseau conclut qu' « il ne faut plus demander (...) si la loi peut être injuste, puisque nul n'est injuste envers lui-même »<sup>99</sup> : l'autonomie politique revient à penser qu'il n'y a d'autre principe à la justice des lois que leur établissement par une *convention majoritaire* – ce qui était d'ailleurs le sens de la notion grecque de *nomos*. Rousseau sait pourtant que la démocratie athénienne elle-même vivait « à l'appui de la servitude », c'est-à-dire des lois sur l'esclavage, dans lequel il voit la quintessence de l'injustice : « le droit d'esclavage est nul, non seulement parce qu'il est illégitime, mais parce qu'il est absurde et ne signifie rien. Ces mots *esclavage* et *droit* sont contradictoires ; ils s'excluent mutuellement »<sup>100</sup>. C'était là dénoncer une institution qui avait été éliminée par le Moyen Âge chrétien, tellement honni par Rousseau, mais rétablie à l'époque moderne sous l'influence croissante de la bourgeoisie capitaliste, et qui fit la fortune

---

<sup>95</sup> *Op.cit.*, II, 4.

<sup>96</sup> *Ibid.*

<sup>97</sup> *Op.cit.*, I, 6.

<sup>98</sup> *Op.cit.*, I, 7.

<sup>99</sup> *Op.cit.*, II, 6.

<sup>100</sup> *Op.cit.*, I, 4.

de plus d'un philosophe « éclairé ». On en dirait autant des lois autorisant, au XIX<sup>ème</sup> siècle, l'exploitation industrielle du travail des enfants, et dénoncées, longtemps avant Marx, par les catholiques sociaux.

Pareilles dénonciations impliquent évidemment qu'une disposition légale ne saurait être considérée comme juste du seul fait qu'elle résulterait d'une convention majoritaire. Autrement dit : si un peuple peut légitimement décider de telles dispositions, c'est seulement dans la mesure où il ne saurait décider du principe d'après lequel elles peuvent être considérées comme justes. C'est ce qu'indique Rousseau dans sa réfutation du pseudo-droit d'esclavage : « Renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs. (...) Une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme »<sup>101</sup>. C'est là reconnaître que des conventions humaines peuvent fort bien instituer de fait des règles publiques qui sont en contradiction avec ce que Rousseau désigne comme le fondement non instituable de la justice des lois humaines, et que très logiquement il réfère à la *nature* plutôt qu'à la *volonté* : « Ces principes (...) dérivent de la nature des choses, et sont fondés sur la raison »<sup>102</sup>. Rousseau retrouve ainsi la distinction, héritée d'Aristote à travers Montesquieu et les *jusnaturalistes*, entre le *droit naturel* – soit ce qui est juste indépendamment de toute convention humaine volontaire – et le *droit positif* – soit ce qui ne devient juste que par une telle convention : de la première catégorie relèvent les Droits de l'Homme, « naturels et imprescriptibles » ; de la deuxième les règles du code de la route. Il est clair que Rousseau pose par là une limite à son propre conventionnalisme : « il n'est pas plus permis d'enfreindre les lois naturelles par le contrat social qu'il n'est permis d'enfreindre les lois positives par les contrats des particuliers, et ce n'est que par ces lois mêmes qu'existe la liberté qui donne sa force à l'engagement »<sup>103</sup>. Or cela revient à reconnaître qu'aucun pouvoir humain, qu'il soit individuel ou collectif, n'a de suprématie dans la fixation des normes fondamentales de justice : prétendre décider de l'humanité de l'autre est le principe de toutes les injustices, et le principe de la justice est d'abord de la reconnaître comme un fait de nature dont aucune volonté ne saurait décider. Il n'y a en ce sens pas de souveraineté humaine, parce que la justice des décisions humaines est toujours référable à une norme qui la transcende et dont elle ne décide pas. Rousseau souligne d'ailleurs que cette référence nécessaire n'invalide pas l'institution, mais au contraire la fonde : « Ce qui est bien et conforme à l'ordre est tel par la nature des choses et indépendamment des conventions humaines. Toute justice vient de Dieu, lui seul en est la source ; mais si nous savions la recevoir de si haut nous n'aurions besoin ni de gouvernement ni de lois. Sans doute il est une justice universelle émanée de la raison seule ; mais cette justice pour être admise entre nous doit être réciproque. À considérer humainement les choses, faute de sanction naturelle les lois de la justice sont vaines parmi les hommes ; elles ne font que le bien du méchant

---

<sup>101</sup> *Ibid.*

<sup>102</sup> *Ibid.*

<sup>103</sup> *Id.*, 6<sup>ème</sup> *Lettre écrite de la Montagne*, Pléiade, t.III, p.807.

et le mal du juste, quand celui-ci les observe avec tout le monde sans que personne les observe avec lui. Il faut donc des conventions et des lois pour unir les droits aux devoirs et ramener la justice à son objet »<sup>104</sup>. D'un droit naturel, on peut décider de la formulation, mais non pas du contenu formulé.

L'histoire du XXème siècle a produit des faits politiques que Rousseau pouvait sans doute difficilement imaginer, mais qui ont conduit les philosophes, à commencer par Hannah Arendt, à s'interroger sur la portée exacte de certaines de ses formules. Ce qui est en cause ici n'est pas l'orientation particulière de chaque régime totalitaire, qu'il ait été, pour faire bref, de droite ou de gauche, de race ou de classe, *aryen* et nationaliste, ou prolétarien et internationaliste. Ce n'est pas non plus la manière dont il a imposé son pouvoir : le totalitarisme nazi a été porté au pouvoir par le suffrage populaire ; le totalitarisme communiste par l'insurrection révolutionnaire. Ce qui importe plus c'est *l'idée totalitaire* elle-même, en tant qu'elle se vérifie également dans des régimes opposés qui se sont combattus après avoir été alliés. Cette idée peut apparaître comme *une version accomplie de la notion de souveraineté*, et plus exactement d'une souveraineté absolue de la collectivité sur ses membres, soit une conception qui n'aurait retenu de Rousseau que *l'aliénation totale* de l'individu à la communauté. Le totalitarisme est une clôture du politique dans laquelle l'État n'a pas d'autre fin que lui-même : c'est pourquoi on peut y voir une conséquence logique de la prétention à l'*autonomie* politique. Le totalitarisme signifie en effet que le pouvoir de l'État ne tire sa légitimité d'aucune autorité qui lui serait supérieure et qu'il devrait reconnaître comme telle, d'aucune loi dont il ne serait pas lui-même le principe : dans cette conception, *tout est politique* au sens où *l'État est le tout*, c'est-à-dire qu'il n'y a rien qui puisse revendiquer une extériorité, une transcendance par rapport à la sphère d'exercice du pouvoir d'État, qu'il s'agisse de la vie privée des individus, ou de ces *lois non-écrites* auxquelles Antigone se référerait pour contester le décret de Créon. Dans le nazisme, c'est l'idée même d'humanité qui est déniée, en tant que norme et fondement de la justice, de telle sorte qu'il appartienne au pouvoir de décider qui est homme et qui n'est que sous-homme (*Untermensch* chez Nietzsche). Hitler écrit : « l'homme n'est qu'un nombre ; ôtez ce nombre, il ne reste plus rien », signifiant par là que la réalité substantielle, c'est la collectivité, c'est-à-dire le peuple (*Volk*). Le peuple souverain se confond alors avec le *Herrenvolk*. Dans le bolchevisme, le parti prolétarien se prévaut d'une connaissance du sens de l'histoire, et d'une vocation messianique du prolétariat, pour discréditer ou éliminer ceux qui croient pouvoir s'y opposer parce qu'ils l'ignorent : Staline dénonçait les Droits de l'Homme comme une fiction idéologique bourgeoise au service de l'impérialisme américain. La souveraineté du peuple s'appelle alors *dictature du prolétariat*, c'est-à-dire du parti censé gouverner au nom et avec l'appui du prolétariat, même quand il réprime des prolétaires – ceux de *Solidarnosc* par exemple – avec son

---

<sup>104</sup> *Id.*, *Du contrat social*, II, 6.

armée et sa police politique. On pourrait certes objecter que ces régimes ont précisément bâillonné l'opinion publique et empêché le suffrage populaire, mais on devrait en conclure que la prétention à instituer un pouvoir souverain est en définitive incompatible avec ces deux modes d'expression du peuple, et que s'il y a quelque chose à instituer, c'est plutôt un pouvoir qui ne soit pas souverain.

Le principe totalitaire peut se vérifier paradoxalement là où apparemment le régime politique est tout le contraire d'un totalitarisme, soit dans ce que nous appelons *démocratie libérale*, par opposition aux démocraties populaires qui n'étaient ni démocrates ni populaires. Car il y a une autre manière d'éliminer toute norme transcendante de la justice des institutions, c'est de considérer que l'opinion en tant que telle a vocation à faire loi dès lors qu'elle est partagée par le plus grand nombre, et de dénoncer comme *politiquement incorrect* quiconque prétendrait contester une décision majoritaire au nom d'un principe de justice présenté comme non instituable, tels les Droits de l'Homme, ou plus généralement l'idée que l'on est une personne humaine moralement digne, c'est-à-dire sujet de droits et de devoirs, par nature, et non pas parce qu'une majorité en aurait décidé. Certains pensent que la démocratie n'est compatible qu'avec un relativisme moral, selon lequel il n'y aurait pas de vérité dans le domaine des jugements de valeur – position d'André Comte-Sponville –, ou inversement qu'il serait essentiellement antidémocratique de prétendre se référer à de vraies valeurs – des fins bonnes en soi, et non pas seulement parce qu'un certain nombre les jugent telles – pour juger de la justice des lois instituées. Il est pourtant clair que le relativisme moral se retourne contre lui-même et peut conduire à dévaloriser ce qu'on prétend fonder sur lui. Comte-Sponville fait tout ce qu'il peut pour dénoncer le racisme et conseiller à tout le monde d'être aussi humaniste et républicain que lui. Mais lorsqu'il affirme en outre qu'il n'existe aucune raison qui permettrait de dire que de telles positions sont vraiment les bonnes, du seul fait qu'elles sont de l'ordre du jugement de valeur, il donne la meilleure raison qui soit d'adopter les positions inverses. Aussi ne doit-on pas s'étonner qu'il en vienne à dire qu'« il ne s'agit pas ici d'avoir raison (puisque la raison n'est d'aucun camp), mais seulement d'être les plus forts »<sup>105</sup>, avouant que sa conception de la justice et du bien public se réduit à nouveau à l'expression d'un rapport de force, ce qui justifie aussi bien le totalitarisme que la démocratie, pour autant et aussi longtemps qu'il a la force de s'imposer : « il (...) gardera ce droit, eût écrit Spinoza, aussi longtemps qu'il conservera la puissance d'exécuter tout ce qu'il voudra »<sup>106</sup>. Il est important à cet égard que le totalitarisme ait échoué non pas seulement par la force des armes (1945), mais aussi par celle de la vérité (Soljenitsyne). Que l'opinion ait à référer ses jugements de valeur à des normes dont elle ne décide pas, c'est assurément un *déni de souveraineté* de l'opinion, mais ce déni apparaît nécessaire pour qu'on puisse espérer tirer de la confrontation des opinions, et plutôt même des convictions, un jugement sur le bien

---

<sup>105</sup> André Comte-Sponville, *Valeur et vérité*, p.46.

<sup>106</sup> Spinoza, *Traité théologico-politique*, ch. XVI.

commun qui ne tourne pas au détriment de ceux qui l'auront porté. S'il y a ici une rectitude politique, elle doit consister avant tout à refuser la tyrannie du politiquement correct : loin de pouvoir s'adosser à un relativisme éthique, la démocratie requiert plutôt que soit reconnu le principe qu'en matière de justice et de droit tout n'est pas négociable, tout n'est pas *instituable*, et que ce principe soit reconnu comme non négociable.

On récuserait difficilement l'idée d'une norme indépendante de l'opinion à l'époque où l'écologie fait reprendre conscience de certaines exigences qui s'imposent aux hommes du fait de leur enracinement dans la nature. Ce n'est pas seulement la communauté de nature humaine qui est ici concernée, en tant que principe directeur des relations entre humains, mais l'existence d'une nature qui est un monde commun, régi par des lois dont l'homme n'est pas le principe, et dont il ne peut pas ne pas tenir compte s'il veut éviter que son action sur la nature se retourne contre elle-même en détruisant ses propres conditions de possibilité, et se donner les moyens de ce que nous appelons désormais un *développement durable*. Aristote savait que « l'art imite la nature », c'est-à-dire n'est vraiment efficace qu'à la condition de savoir se conformer intelligemment à ses lois. De même, Castoriadis dénonce « l'absurdité (...) de l'idée de maîtrise totale qui forme le moteur caché du développement technologique moderne »<sup>107</sup>. Ce qui est ici dénoncé c'est l'illusion d'une *omnipotence de la technique*, soit d'une souveraineté de l'homme sur son environnement naturel. L'illusion consiste à croire qu'une telle puissance totale pourrait être atteinte par cumulation de puissances partielles, alors que celles-ci ont des effets latéraux qui contribuent à diminuer la puissance globale au lieu de l'augmenter : c'est ainsi que la lutte contre certaines pollutions – par exemple le rejet de gaz carbonique – en a entraîné d'autres – l'acidification des pluies. L'écologie fait ainsi retrouver l'idée grecque selon laquelle la nature donne à la volonté humaine à la fois ses moyens et ses limites : il n'est pas possible de considérer comme bonne n'importe quelle pratique, et cela en fonction d'un ordre des choses dont l'homme ne décide pas. La prétention à la souveraineté, c'est-à-dire à un exercice autonome de la volonté, apparaît ici aussi comme virtuellement autodestructeur, et qui plus est cause d'une injustice majeure, lorsque des collectivités ne veulent pas payer le prix de leur activité pour éviter d'imposer leurs effets indésirables aux autres habitants de la planète. Ici encore, en appeler à la responsabilité des peuples à l'égard des autres et à l'égard des générations futures, c'est un déni de la souveraineté politique dont certains se prévalent, pour refuser les mesures nécessaires à la sauvegarde du bien qui est commun à tous les hommes, et non pas seulement aux citoyens de tel peuple : la justice voudrait qu'un peuple se destitue plutôt de toute prétention à la souveraineté à l'égard de ce qui relève des droits de l'humanité en général.

Si la démocratie est justifiable, si on peut y voir, conformément à la formule de Marx, ce sans quoi il n'existe pas de constitution vraiment

---

<sup>107</sup> Castoriadis, *Domaines de l'homme*, p.149.

politique, ce n'est donc sans doute pas à partir d'une idée et d'une doctrine de la souveraineté populaire, mais plutôt parce qu'il s'agit toujours de faire obstacle en pratique à la dérive toujours possible du pouvoir politique vers une souveraineté inconcevable en théorie. Analysant la jeune démocratie américaine, Tocqueville apercevait que son risque propre était la dérive vers ce qu'il appelle « l'omnipotence », et même « la tyrannie de la majorité » : « Si jamais la liberté se perd en Amérique, il faudra s'en prendre à l'omnipotence de la majorité, qui aura porté les minorités au désespoir, et les aura forcées de faire un appel à la force matérielle. On verra alors l'anarchie, mais elle arrivera comme conséquence du despotisme »<sup>108</sup>. Tel que le comprend Tocqueville, le risque de la démocratie est l'antagonisme potentiel de ses deux principes fondamentaux d'*égalité* et de *liberté*, soit de l'affirmation de l'égalité des individus en tant que personnes moralement libres, par opposition à la division de la société d'Ancien Régime, en ordres distingués soit par la naissance (noblesse), soit par ordination sacrée (clergé). Ces deux principes sont caractéristiques de l'*individualisme* moderne, traduit philosophiquement dans les théories de l'état de nature et du contrat social. Comme Rousseau, Tocqueville voyait que l'institution d'une démocratie n'irait pas sans un certain égalitarisme, une *passion de l'égalité* qui conduit à revendiquer l'égalisation des conditions, et du même coup à renforcer le pouvoir central auquel les individus font appel dans le but d'obtenir les mêmes droits que les autres. Ce renforcement du pouvoir central issu du vote majoritaire apparaît à Tocqueville comme une menace pour la liberté, la démocratie risquant d'engendrer son propre despotisme, un despotisme *administratif*. Contre cette menace, l'expérience historique montre à Tocqueville un rempart possible, directement opposé à l'enseignement de Rousseau : la constitution au sein de l'État de *sociétés partielles*. Il ne s'agit pas seulement des partis politiques, qui ont leur propre rôle : « Il est clair que si chaque citoyen, à mesure qu'il devient individuellement plus faible, et par conséquent plus incapable de préserver isolément sa liberté, n'apprenait pas l'art de s'unir à ses semblables pour la défendre, la tyrannie croîtrait nécessairement avec l'égalité »<sup>109</sup>. Plus que des partis, qui « aux États-Unis ne forment qu'un détail au milieu de l'immense tableau que l'ensemble des associations y présente »<sup>110</sup>, il s'agit de toutes les associations constituant ce que nous appelons aujourd'hui la *société civile*, pour l'opposer à l'État en tant qu'organe central d'administration : « Les Américains de tous les âges, de toutes les conditions, de tous les esprits, s'unissent sans cesse. (...) Partout où, à la tête d'une entreprise nouvelle, vous voyez en France le gouvernement, et en Angleterre un grand seigneur, comptez que vous apercevrez aux États-Unis une association »<sup>111</sup>. Tocqueville voit dans le principe associatif le meilleur contrepois au centralisme démocratique, soit l'antidote tout à la fois à l'individualisme et au risque de sa dérive

---

<sup>108</sup> Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, t.I, ch. XV.

<sup>109</sup> *Op.cit.*, 2<sup>ème</sup> partie, ch. V.

<sup>110</sup> *Ibid.*

<sup>111</sup> *Ibid.*

despotique, et préfigure prophétiquement la destruction de la société civile par les États totalitaires : « Il est facile de prévoir que le temps approche où l'homme sera de moins en moins en état de produire par lui seul les choses les plus communes et les plus nécessaires à sa vie. La tâche du pouvoir social s'accroîtra donc sans cesse, et ses efforts mêmes la rendront chaque jour plus vaste. Plus il se mettra à la place des ces associations, et plus les particuliers, perdant l'idée de s'associer, auront besoin qu'il vienne à leur aide : ce sont des causes et des effets qui s'engendrent sans repos. L'administration publique finira-t-elle par diriger toutes les industries auxquelles un citoyen isolé ne peut suffire ? »<sup>112</sup>. C'est la dissémination du pouvoir qui est le meilleur rempart contre l'abus de pouvoir. C'est sa non-souveraineté qui est garante de la liberté du citoyen.

Ce principe de dissémination peut s'appliquer sur le plan proprement politique. La classification aristotélicienne des régimes, reprise par Rousseau, s'impose d'un point de vue formel, mais conduit surtout à l'aveu, comme c'est déjà le cas chez Aristote, qu'un régime concret ne réalise aucun des trois types dans sa pureté, parce que chacun d'eux répond à des exigences qui s'imposent en fait à tout État organisé : « À proprement parler il n'y a point de Gouvernement simple. Il faut qu'un Chef unique ait des magistrats subalternes ; il faut qu'un Gouvernement populaire ait un Chef. Ainsi dans le partage de la puissance exécutive il y a toujours gradation du grand nombre au moindre, avec cette différence que tantôt le grand nombre dépend du petit, et tantôt le petit du grand »<sup>113</sup>. Aussi Aristote en venait-il à l'idée, elle aussi reprise par Rousseau après Thomas d'Aquin, que le régime le plus souhaitable est celui qui réussirait à allier les avantages de chaque type, ce qui ne saurait sans doute aller sans tension, mais n'exclut pas forcément toute possibilité de cohérence organique : principe unificateur de la monarchie, principe méritocratique de l'aristocratie, principe consensuel de la démocratie. Il faut noter que la plupart des démocraties actuelles, telle notre 5<sup>ème</sup> République, répondent à ce principe, tout autant que les monarchies constitutionnelles encore existantes. Rousseau appelait « mixte » ce type de régime, préférable en pratique même si son manque de simplicité répugne à la théorie : « Le Gouvernement simple est le meilleur en soi, par cela seul qu'il est simple. Mais quand la Puissance exécutive ne dépend pas assez de la législative, c'est-à-dire quand il y a plus de rapport du Prince au Souverain que du Peuple au Prince, il faut remédier à ce défaut de proportion en divisant le gouvernement ; car alors toutes ses parties n'ont pas moins d'autorité sur les sujets, et leur division les rend toutes ensemble moins fortes contre le Souverain. (§) On prévient encore le même inconvénient en établissant des magistrats intermédiaires qui, laissant le Gouvernement dans son entier, servent seulement à balancer les deux Puissances et à maintenir leurs droits respectifs »<sup>114</sup>. C'est à un tel équilibre que visait aussi le principe, esquissé par Aristote et fortement affirmé par Montesquieu, de la

---

<sup>112</sup> *Ibid.*

<sup>113</sup> Rousseau, *Du contrat social*, III, 7.

<sup>114</sup> *Ibid.*



*séparation des pouvoirs* : une tentation majeure de l'exécutif est en effet de ne pas assurer à la Justice toute l'indépendance qui lui est nécessaire, et le propre du totalitarisme est entre autres de supprimer toute séparation réelle des pouvoirs, au moyen de la censure idéologique dans l'attribution des charges.

Il existe d'autres contre-pouvoirs institutionnels que ceux qui sont intérieurs à chaque État. L'Europe médiévale a connu l'autorité spirituelle et supranationale du pape, qui pouvait sanctionner les souverains – rois ou empereurs – en les excommuniant ou en jetant l'interdit sur leurs États, ou encore en déclarant la *trêve de Dieu* pour empêcher la poursuite d'une guerre. Ce fut le cas jusqu'à ce qu'Henri VIII se soustraie à l'autorité papale en se constituant chef de la *Church of England*, réunissant « les deux têtes de l'aigle »<sup>115</sup>, comme Rousseau louera Hobbes de l'avoir fait dans la théorie. L'idée d'une telle autorité supranationale pouvait paraître éliminée par là-même, et les États modernes visaient assurément cette élimination en revendiquant leur souveraineté. Mais les guerres du XX<sup>ème</sup> siècle ont provoqué l'institution, annoncée par Kant comme une conséquence logique de la rivalité aggravée entre les nations, d'organisations internationales visant à exercer un arbitrage appuyé sur une concertation (S.D.N., puis O.N.U.), puis à poursuivre et sanctionner éventuellement des responsables d'États coupables de *crimes contre l'humanité* (T.P.I.). La définition de cette notion, à partir des procès de Nuremberg, celle aussi depuis du *devoir d'ingérence humanitaire*, apparaissent comme un nouveau déni de la souveraineté des États à l'égard de ce principe non-instituable du droit qu'est l'humanité de l'homme. Les États signataires des chartes fondatrices de telles institutions ont certes pris leur décision en toute indépendance les uns des autres – souveraineté au sens ordinaire –, mais pour affirmer en commun leur essentielle subordination à des principes de justice politique dont aucun pouvoir humain ne saurait décider. Il faut d'ailleurs noter que le principe associatif a trouvé à s'appliquer dans ce domaine, témoin *Amnesty international*, dont on ne saurait nier l'efficacité réelle à infléchir les décisions de certains pouvoirs politiques par l'appel à la manifestation de l'opinion publique.

\*

« Je ne suis pas le souverain de vos consciences », répondait un roi de Pologne à ceux qui lui demandaient de sévir contre les membres d'une autre confession religieuse que la leur. C'était là assigner une limite infranchissable à son pouvoir, limite que les États totalitaires n'auront de cesse que de nier et de transgresser. C'était en vérité, de la part dudit souverain, dénier la souveraineté de son pouvoir. La question de savoir si un peuple peut être souverain à un meilleur titre qu'un roi était sans doute un faux problème, s'il est vrai que la souveraineté d'un pouvoir humain quelconque est une représentation au mieux illusoire, et au pire tyrannique et

---

<sup>115</sup> *Op. cit.*, IV, 8

homicide. La réflexion sur l'expérience moderne de la démocratie, et sur les tentatives pour l'éradiquer, peut conduire à l'idée qu'un peuple sauvegardera d'autant mieux la poursuite du bien commun, qui donne sens à son existence collective, qu'il renoncera au fantasme de la souveraineté, et tirera les conséquences théoriques et pratiques de cette renonciation. Il ne s'agit pas ici de récuser les institutions démocratiques dans lesquelles on veut voir ordinairement l'exercice d'une souveraineté populaire, mais plutôt de récuser l'idée qui est censée exprimer leur bien-fondé, alors qu'elle signifie avant tout une absolutisation du pouvoir contre laquelle de telles institutions visent plutôt à prémunir.