

2m11.3016.6

Université de Montréal

**Liberté et représentation chez Montesquieu et Rousseau**

Par

Simon Gravel

Département de philosophie  
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de  
Maître ès arts (M.A.)  
en philosophie

avril, 2002

© Simon Gravel, 2002



B

29

U54

2002

V.017

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

**Liberté et représentation chez Montesquieu et Rousseau**

Présenté par :

Simon Gravel

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

M. Jean Roy  
président-rapporteur

M. Daniel Weinstock  
directeur de recherche

M. Michel Seymour  
membre du jury

## Résumé

La philosophie politique de Montesquieu et celle de Rousseau ont en commun le projet de réconcilier l'autorité de la loi et la liberté individuelle. Ils exposent chacun une théorie législative susceptible d'opérer cette réconciliation. La représentation politique est alors amenée par Montesquieu comme une solution à cette union. Dans la théorie de Rousseau, elle la rend, au contraire, impossible. Notre mémoire interroge les deux théories afin de comprendre pourquoi, dans un même but, la représentation ne jouit-elle pas du même accueil. Ayant pour point de départ cette interrogation, nous suggérons l'hypothèse suivante : le concept de représentation est reçu de façon diamétralement opposée, chez Montesquieu et Rousseau, en raison de divergences inhérentes à leur méthodologie philosophique.

Pour soutenir cette hypothèse, le texte alloue un chapitre à l'analyse de chacun des discours. L'étude montre en quoi la relation entre l'idée de liberté et de représentation est déterminée par leur fondement philosophique. Ces analyses révèlent que l'accueil de la représentation, dans le modèle législatif des deux penseurs, est effectivement déterminé par l'origine idéologique de leur discours. Les sources de cette analyse sont principalement *L'Esprit de lois* de Montesquieu et le *Contrat social* de Rousseau. Nous comparons, dans un troisième chapitre, les traits distinctifs que nous avons identifiés en montrant que ces distinctions éloignent nos protagonistes l'un de l'autre dans les solutions qu'ils apportent pour réconcilier la loi et la liberté.

Mots clés : Philosophie, politique, droit, législation, lois, souveraineté

## Abstract

The political philosophies of Montesquieu and Rousseau attempt to reconcile the authority of law with individual freedom. They both propose theories of legislative process that would produce such a reconciliation. Montesquieu proposes Political representation as a solution to this union. Rousseau's theory, to the contrary, says Political representation renders this union impossible. This essay probes both theories in order to understand why, with the same intent, representation is not seen in the same way. Based on this question, the following hypothesis is suggested : The concept of representation is viewed in diametrically opposite ways by Montesquieu and by Rousseau because of inherent differences between their philosophies.

In support of this hypothesis, the first two chapters analyse the discourse of each of the two philosophers. The analysis demonstrates how the relation between the concept of liberty, and of representation, is determined by the foundations of their respective philosophies. These analyses reveal that how representation is envisioned is determined by the ideological origin of their discourse. The sources for these analyses are mainly Montesquieu's *L'Esprit des lois* and Rousseau's *Contra social*. The third chapter, compares the distinctive identified traits; that is to say, Montesquieu's objectivism, and Rousseau's idealism, and demonstrates that these distinctions separate both parties in the solutions they bring to reconcile law and liberty.

Key words : Philosophy, politics, legislation, law, sovereignty

## Table des matières

Résumé.....	i
Abstract.....	ii
Table des matières.....	iii
Liste des tableaux.....	v
Références et sigles.....	vi
<b>Introduction.....</b>	<b>1</b>
<b>Chapitre 1 : Liberté et représentation chez Montesquieu.....</b>	<b>5</b>
1.1 L'idée de liberté chez Montesquieu.....	6
a) Un langage de liberté.....	7
b) Une théorie de la liberté.....	12
Un désir d'objectivité.....	14
Un désir de synthèse.....	17
c) La liberté politique.....	22
d) La loi : impératif de la liberté.....	24
1.2 L'idée de représentation chez Montesquieu.....	26
a) Un monde psychologique.....	27
b) Un monde d'équilibre.....	32
Un monde constitutionnel.....	33
L'Esprit d'un peuple.....	39
<b>Chapitre 2 : Liberté et représentation chez Rousseau.....</b>	<b>43</b>
2.1 L'idée de liberté chez Rousseau.....	45
a) La liberté naturelle.....	46
b) La liberté morale.....	50
c) La liberté civile.....	54
2.2 L'idée de représentation chez Rousseau.....	59
a) Le Contrat social.....	60
Volonté.....	60
Souveraineté.....	65
Loi.....	67
b) L'exercice du pouvoir.....	69
Le pouvoir législatif.....	69
Le pouvoir exécutif.....	73

<b>Chapitre 3 : De la proximité à la différence.....</b>	<b>77</b>
3.1 Traits distinctifs.....	78
3.2 Entre loi et liberté.....	83
3.3 Liberté et représentation.....	90
<b>Conclusion.....</b>	<b>97</b>
<b>Bibliographie.....</b>	<b>101</b>

## Liste des tableaux

Tableau I.....	80
Tableau II.....	82

## Références et sigles

L'ensemble des ouvrages et des articles auxquels nous avons référé dans ce mémoire figure dans la bibliographie mise à la fin du texte.

Nous tenons tout de même à préciser que bien que nous avons utilisé pour notre travail des éditions complètes et commentées des œuvres de Montesquieu et de Rousseau, pour des raisons pratiques les références aux deux principaux textes à l'étude sont tirées d'éditions plus modestes.

Pour *l'Esprit des lois*, nous nous référons à l'édition en deux volumes publiée par Garnier-Flammarion et présentée par Victor Goldschmidt (1979). Pour le *Contrat Social*, nous nous référons à une publication de la même maison ici établie par Pierre Burgelin (1992).

## Introduction

« Ma pensée est couleur de lumières lointaines »

Émile Nelligan, *Clair de lune intellectuel*

Le Siècle des Lumières n'a pas cessé d'inspirer la recherche philosophique. Les hommes ont animé la pensée, à cette époque, à un tel point où une turbulence naquit et engendra, dans la mer des idées, de grands remous écumeux. Depuis, ces remous ont pris lieu et tourmentent encore la réflexion sur les sujets les plus fondamentaux. *La liberté* est l'un de ces thèmes qui inévitablement est appelé à s'aventurer sur cette mer agitée.

La liberté fut, dans ce siècle fertile, un terme récalcitrant à l'absolutisme qui régnait sur l'Europe. Rétifs à l'asservissement, nombreux ont été les hommes prêts à lutter contre une autorité accablante. Certains ont combattu, au péril de leur vie, armés d'espoir et de fusils. D'autres, avec autant d'espérance, ont pris les armes de l'argumentation. Cette dernière artillerie est encore astiquée aujourd'hui pour défendre le droit des hommes et affronter ceux qui les menacent. En ceci, la pertinence idéologique du 18<sup>e</sup> siècle est incontestable et pose ici, sur l'échelle du temps, le sujet du mémoire soumis en ces pages.

La liberté, au siècle de Montesquieu, Voltaire, Diderot, Rousseau, D'Alembert, Helvétius, mais aussi de Hume, Wolff, Lessing, Kant et plusieurs autres, est vraisemblablement un sujet riche et inépuisable. Mais il est possible d'isoler une multitude de problématiques et de les traiter dans le cadre d'un court essai. Notre travail découle de ce bon sens. La relation entre *liberté* et *représentation* est particulièrement ce qui retient notre attention et entraîne le mouvement de notre réflexion. Les écrits politiques de Montesquieu et Rousseau délimitent notre champ d'investigation.

Montesquieu et Rousseau, parce qu'ils ont ouvert des voies substantielles pour le développement de la pensée. Incontestablement, leur œuvre est imprégnée du souffle impétueux d'une époque qui s'avéra charnière dans l'histoire des idées. Cependant, s'ils furent tous deux des acteurs incontournables du 18<sup>e</sup> siècle philosophique, c'est davantage par l'inédit et l'originalité de leurs écrits que par leur filiation à *l'Esprit des Lumières*. Ils se détachent, en effet, de cet esprit dominant, car ils portent un regard nouveau sur la raison. *La raison en l'homme*, qui était pour les *Encyclopédistes* l'autorité exclusive du savoir, est redéfinie par nos protagonistes. Leurs discours transgressent ainsi les règles dogmatiques de la méthode philosophique admise et expriment une fraîcheur qui a transcendé les saisons pour se porter jusqu'à nous.

Les thèses de Montesquieu et Rousseau sont d'à-propos pour quiconque veut situer sa réflexion dans leur espace historique. Elles sont d'autant plus convenables à notre sujet puisqu'il trouve en ces discours un contenu incontournable et d'une immense richesse intellectuelle. Le dynamisme entre liberté et représentation se trouve effectivement traité par ces auteurs de façon pénétrante et nous lègue un questionnement des plus intéressants.

Initialement la problématique de la liberté est commune et centrale chez les deux philosophes. Leur quête est celle d'un fondement sur lequel la liberté des hommes pourra trouver refuge et s'y construire une niche capable de résister aux intempéries qui la menacent constamment. Ils semblent aussi aller de concert dans le choix du terrain qu'ils scrutent pour déterrer ses assises. Le sol des idées politiques apparaît, à leur sagesse, le plus opportun. Car, c'est de la politique que découle le pouvoir et si c'est lui qui peut menacer la liberté, c'est aussi de la force de ses mains qu'un refuge peut lui être construit.

Or, le déficit conceptuelle qui s'avance est l'organisation de la sphère politique de façon à ce qu'elle garantisse la liberté. Le déficit invoque la bravoure, car il est parsemé de mille cloisons tant pratique que théorique. Mais nos hommes sont audacieux et ils s'avancent à grand pas en proposant d'emblée des politiques érigées à partir de systèmes législatifs aptes à réconcilier l'autorité de la loi et la liberté de l'individu. Jusque là, Montesquieu et Rousseau ont le même horizon. Néanmoins, comme des navigateurs à la recherche de terre nouvelles, ils prendront des caps opposées qui les mèneront en des lieux distinctif. C'est ainsi que, dans leur projet commun, l'idée de la représentation ne recevra pas le même accueil.

Notre questionnement naît de cette dernière observation. Suite à un premier regard aux ouvrages de Montesquieu et de Rousseau, il fut étonnant pour nous de voir que dans une intention analogue la représentation est effectivement reçu de façon diamétralement opposée. Pour Montesquieu la représentation sera intégré au système qu'il propose et vu comme une nécessité naturelle à la réconciliation entre la loi et l'idée de liberté. Par contre, l'idée de liberté chez Rousseau est incompatible à la représentation à l'intérieur de la sphère législative. Le peuple doit se représenter lui-même dans l'action de se donner des lois, c'est un impératif. Comment entendre cette opposition chez des philosophes qui ont tant à cœur la liberté et qui voit tout deux en la politique la clé du salut?

Le questionnement est d'envergure, car les termes *représentation* et *liberté* doivent être appréhendés ici à partir des fondements philosophiques respectif. Montesquieu et Rousseau construisent en effet leur discours dans une structure bien définit, que le lecteur doit saisir pour comprendre le sens des mots. En fait, ces structures donnent naissance à des langages spécifiques ayant leur propre règles. Par analogie parlons de règles tout aussi importante que la grammaire et la syntaxe d'une langue. Nous croyons donc que l'étude des fondements méthodologique, ou encore du code

langagier de chacun des auteurs, nous dévoilera les raisons de leur opposition. En fait, c'est une hypothèse que nous suggérons et que nous pouvons traduire en ces mots : *le concept de représentation est reçu de façon diamétralement opposée, chez Montesquieu et Rousseau, en raison de divergences inhérentes à leur langage philosophique.*

« Il faut plonger les termes dans leur histoire, l'état de la langue, mais aussi dans leur discours autant que dans leur enjeux de pensée. »<sup>1</sup> Jean-Patrice Courtois exprime par cette phrase la source de notre méthodologie. Mais cette inspiration n'est pas toutefois sans danger, car les œuvres que nous proposons d'étudier sont immense, non pas tant par leur volume que, justement, par leur enjeux et l'infinité de traitement qu'ils ont reçu. Nous n'oserions donc pas prétendre à un traitement exhaustif de ses œuvres. Nous prétendons plus modestement de saisir une parti suffisante à l'articulation de notre hypothèse. *L'Esprit et des lois* de Montesquieu et le *Contrat social* de Rousseau seront les principaux textes soumis à l'analyse dans ce mémoire. Et nous ferons appel à de nombreux commentaire pour nous accompagner dans la solitude de notre lecture. Nommons Althusser, Aron, Courtois, Goyard-Fabre, Cassirer et Goldschmidt.

Enfin, Nous suggérons une analyse comparative débutant par l'étude de l'idée de liberté et de représentation chez Montesquieu (chapitre 1) à travers laquelle nous tachons d'exposer les sources philosophiques qui détermine la relation entre ces termes. Nous ferons le même exercice à l'intérieur de la pensée de Rousseau (chapitre 2) pour nous amener à identifier les *traits distinctifs* qui nous permettent de saisir les raison qui éloigne ces deux aventuriers l'un de l'autre dans les solution qu'ils apportent pour réconcilier la loi et la liberté (chapitre 3).

---

<sup>1</sup> COURTOIS, Jean-Patrice, *Inflexion de la rationalité dans «L'esprit des lois»*, P.U.F., 1999, p. 10.

## Chapitre 1 : Liberté et représentation chez Montesquieu

La représentation, dans la pensée de Montesquieu, permet l'équilibre des pouvoirs garants de la liberté. Nous devons voir quel sens donne l'auteur à la liberté et à la représentation, et par quelle méthode l'auteur réunit ces termes. Le défi réside dans l'identification de sa position philosophique pour comprendre sa démarche et le sens qu'il donne aux termes. Cette identification est sans équivoque la pierre d'achoppement de sa pensée. Tour à tour, des lecteurs lui ont donné un sens divers qui rend difficile d'y voir clair et de saisir le sens réel et la portée du projet de *L'Esprit des lois*. Les raisons de cette diversité et de cette opposition des interprétations trouvent toutefois leur sens et nous livrent du fait même la clé de l'Énigme.

En effet, comment pouvons-nous lire dans une même pensée tant d'affinités avec des idées antagonistes, si ce n'est que cette pensée tend à réconcilier une dualité apparente dans une philosophie unitaire. Il y aurait chez Montesquieu un désir de synthèse, souvent négligé, qui détermine le sens de son langage. Un désir de synthèse entre l'autonomie de l'homme et l'autorité politique qui régit sa vie. Ce désir ne dénote aucune originalité chez le philosophe. Le projet anime, en effet, tout un siècle de philosophie. La voie qu'emprunte Montesquieu exprime, quant à elle, une originalité indéniable. Elle ouvre même la voie à tout un champ d'investigation en donnant naissance à un langage nouveau. Ce langage a-t-il su réunir les antagonistes? La question mériterait une longue attention. Nous ne proposons pas ici d'y répondre. Nous ferons l'analyse du langage philosophique en question afin d'y saisir les fondements et les outils pour comprendre comment peut s'effectuer la relation entre des termes qui semblent à première vue porter en eux des oppositions irréconciliables.

## 1.1 L'idée de liberté chez Montesquieu

Portant son regard vers l'horizon, Montesquieu a vu, dans le bleu où s'unissent le ciel et l'océan, le lieu de la liberté. Ce lieu est celui où une conception traditionnelle du monde s'effondre en faisant cohabiter ce qui semblait jusqu'alors s'opposer. En ce lieu, se réconcilient les tumultes de la mer et la rage du temps. La liberté réside, aux yeux du philosophe, là où les antagonismes se réunissent dans une couleur unique, mais propre à chacun. Trouver le ton juste de cette couleur de l'équilibre dans les sociétés humaines, telle sera la quête incessante de Montesquieu.

La liberté, chez l'auteur de *l'Esprit des lois*, appelle l'équilibre. Les extrêmes, quels qu'ils soient, ne portent, en aucun temps, de liberté. Ce qui s'oppose se combat jusqu'à trouver la mort ou un lieu de réconciliation permettant la vie. Menacé de mort, l'homme n'est jamais libre. Sa liberté n'est possible que là où ce spectre ne contraint pas chacun de ses gestes. Pour éliminer cette menace, les individus doivent donc se donner des restrictions qui régiront le comportement de chacun.

L'idée de liberté que rencontre le lecteur dans la philosophie étudiée porte en elle deux caractéristiques particulières : elle est définie à la fois par la nécessité et la contingence. Une telle idée peut sembler porteuse de contradictions et présenter des thèses paradoxales. Mais il n'en est rien. Ce qui semble s'opposer ne forme en fait qu'une unité. Pour dépasser les paradoxes apparents, il faut que le lecteur saisisse la syntaxe du langage de Montesquieu. Un langage original qui présente une idée de la liberté non pas comme une idée philosophique abstraite et spéculative, mais comme une idée qui peut avoir un visage réel dans le monde des hommes.

De quelle façon le lecteur peut-il comprendre ce langage qui parle de liberté? Et par quel moyen une liberté qui ne s'oppose pas à la contrainte

peut-elle poser son langage concrètement dans la société? Les réponses à ces questions feront dégager l'originalité et le paradigme philosophique particulier dans lequel bascule le lecteur à la rencontre des premières pages de *L'Esprit des lois*.

### **a) Un langage de liberté**

Au 18<sup>e</sup> siècle, comme aujourd'hui, le mot liberté souffrait d'une polysémie accablante. Montesquieu nous dit d'ailleurs : « Il n'y a point de mot qui ait reçu plus de différentes significations, et qui ait frappé les esprits de tant de manières, que celui de *liberté*. »<sup>1</sup> Dans la mesure où nous accordons un caractère philosophique aux problématiques du langage, il semble en ceci y avoir un problème philosophique inhérent au terme même de *liberté*. Quoi de plus difficile à surmonter pour le philosophe que le sens des mots?

Quoi qu'il en soit, face aux différentes acceptions du terme, Montesquieu s'applique à définir ce qu'est, pour lui, la liberté. De ce point de vue, la problématique peut apparaître au lecteur facile à surmonter. Les définitions du terme, que nous donne explicitement la lettre, peuvent être perçues comme étant la voix d'accès à la compréhension de l'ouvrage et des thèses soutenues. En approchant de cette façon la pensée du philosophe, le lecteur trouverait refuge dans une voie empruntée par plusieurs, qui mène toutefois dans un impasse intellectuelle et qui ne permet pas de comprendre et de situer la pensée de l'auteur.

Comprendre et situer la pensée du philosophe, telle est plutôt la tâche que le lecteur doit se donner afin de saisir le sens accordé aux définitions de la liberté. En d'autres termes, la liberté sous-tend tout un langage philosophique dont le lecteur doit apprendre l'alphabet pour en comprendre les mots et leur signification. Le chemin inverse ne mène nulle part, sinon que dans l'incompréhension et l'erreur.

---

<sup>1</sup> MONTESQUIEU, *L'Esprit des lois*, Paris, GF-Flammarion, 1979, p. 292.

D'ailleurs, la diversité des interprétations faites de la pensée de Montesquieu en témoigne. On l'a tour à tour qualifié de révolutionnaire et de réactionnaire, de conservateur et de libéral, d'universaliste et de particulariste. On l'a qualifié aussi de philosophe, de sociologue, de juriste. On lui a attribué le titre de Père de la sociologie, du positivisme, du constitutionnalisme. Bref, il semble avoir eu tous les éloges et tous les blâmes. Certains ont voulu en faire un ennemi, d'autres un allié. Toujours, on donnait un sens à sa pensée que l'on peut aujourd'hui, à la lumière de toutes ces tentatives de compréhension, qualifier à la fois de juste et d'injuste.

Nous pouvons en effet attribuer toutes ces interprétations divergentes à la pensée du philosophe de la Brède, parce qu'elle les contient toutes dans un effort titanesque et original de les réconcilier dans une philosophie unitaire et humaine. C'est à partir de différentes interprétations et d'indices à même le texte que le lecteur peut en arriver à cette conclusion qui donne la clé de l'intelligibilité d'une philosophie qui offre encore de grands défis. Une clé qui permet au lecteur de comprendre ce langage philosophique, ce langage de liberté.

Si *L'Esprit des lois* a fait planer un spectre sur l'Europe de l'absolutisme, c'est le spectre de la liberté. Une liberté qui parle un langage nouveau capable de s'attaquer à l'irrationnel et aux difficultés réelles de la *Vieille Europe* qui réclame un souffle nouveau. Ce langage s'inspire de l'objectivité scientifique de la méthode épistémologique introduite par Galilée et Newton. Langage qui, au dire de Louis Althusser dans son ouvrage majeur intitulé *Montesquieu : la politique et l'histoire*,<sup>2</sup> se détache de la spéculation philosophique idéalisante pour se pencher sur la réalité des relations humaines et y fonder un discours empreint d'objectivité.

---

<sup>2</sup> ALTHUSSER, Louis, *Montesquieu : la politique et l'histoire*, Paris, PUF, 1959.

Ce désir d'objectivité se rattache à la création des bases de la science politique. Montesquieu en est-il le fondateur? Althusser semble le croire. « Mais, dit-il, il faut prendre peut-être quelque recul pour le distinguer de ses ancêtres, et pénétrer ce qui l'en distingue. »<sup>3</sup> En effet, ramener l'étude des choses humaines sur la terre ferme n'est pas une idée propre et exclusive. Plusieurs ont vu la possibilité et la pertinence de se détacher de la philosophie strictement spéculative et de fonder un langage exprimant l'essence des choses humaines à partir des phénomènes de la vie concrète. Ainsi, la voie de la connaissance scientifique du monde humain n'évoque pas pour elle-même l'originalité de l'auteur. Hobbes et Spinoza avaient déjà emprunté ce chemin de l'étude des rapports humains dans une prétention scientifique. Althusser nous invite ici à lire les pages qui introduisent au *Traité politique*, où, nous dit-il, « Spinoza dénon[ce] les pures philosophies qui, tels les aristotéliens sur la nature, jette sur la politique l'imaginaire de leurs concepts ou de leur idéal, propose en place de leurs rêves la science réelle de l'histoire. »<sup>4</sup>

La spécificité de Montesquieu réside plutôt dans la présence à l'intérieur de sa pensée des révolutions qui marquèrent l'histoire. Une double révolution a transformé le monde au 15<sup>e</sup> et 16<sup>e</sup> siècle. Le mot terre a pris un sens nouveau à la fois par une nouvelle dimension géographique et par une nouvelle dimension humaine. *L'espace et la structure* du monde, témoigne Althusser, se sont transformés à jamais et n'ont cessé de défier la pensée depuis lors. Un monde nouveau demande à être pensé; un monde entier.

Penser le monde dans sa totalité : tel est ce qui distingue profondément le geste intellectuel de Montesquieu de ses ancêtres et de ses contemporains. En appréhendant le monde comme *objet* d'étude scientifique, en affirmant que *l'Esprit des lois* « a pour objet les lois, les coutumes et les

---

<sup>3</sup> *Ibid.* p.11.

<sup>4</sup> *Ibid.* p.13.

divers usages de tous les peuples de la terre »<sup>5</sup>, il montre son désir de faire une théorie de la société et se distingue par le fait même de ses contemporains qui présentent au contraire une théorie de l'essence de la société dans un langage toujours emprunt d'idéal et d'abstraction.

Les lois, les coutumes, les mœurs, ces faits, il les étudie pour en dégager leurs lois afin d'y voir une physique sociale. Ses prédécesseurs et ses contemporains partent de lois posées *a priori* afin de dessiner les contours des faits sociaux. Le projet est commun, mais la méthode est contraire. Il emprunte le modèle expérimental de Newton et les autres s'introduisent plutôt dans la physique spéculative cartésienne.

À partir de cette observation, Althusser accorde à Montesquieu l'originalité de s'introduire dans l'esprit de la physique nouvelle, celle de Newton : « Si Montesquieu n'est pas le premier qui conçut l'idée d'une physique sociale, il est le premier qui voulut lui donner l'esprit de la physique nouvelle, partir des faits, et de ces faits dégager leurs lois. »<sup>6</sup> *Une révolution dans la méthode?* Tout à fait. Althusser a vu juste. Un objet nouveau, le monde entier; une méthode révolutionnaire, celle de la physique expérimentale appliquée à la physique sociale. Ainsi sera créé l'alphabet d'un nouveau langage, celui des sciences sociales.

Combattre les abstractions des langages passés apparaît comme l'élan de notre protagoniste vers un nouveau front. En jeu, rien de moins que la liberté humaine. Le temps appelle un nouveau discours qui donnera à la liberté son caractère véritable. La vérité semble, en effet, être sa principale préoccupation. Philosophe, l'intelligibilité du réel le préoccupe davantage que la transformation du monde. En cela, Simone Goyard-Fabre, voit en lui un

---

<sup>5</sup> MONTESQUIEU, *op. cit.*, T.II, p. 485.

<sup>6</sup> ALTHUSSER, *op. cit.*, p. 15.

chef de file de la philosophie des Lumières.<sup>7</sup> Étudions le monde, pourrait-il nous dire, cherchons à le connaître, à y voir plus clair, cherchons dans ce qui se livre à nous le lien entre les diverses choses et nous trouverons dans ces liens, dans ces rapports, les lois qui existent entre elles. Ces lois trouvées, nous pourrions prétendre à leur vérité, car elles ne seront pas venues du ciel mais des choses mêmes, de leur effectivité la plus concrète.

« L'homme, comme être physique, est, ainsi que les autres corps, gouverné par des lois invariables. »<sup>8</sup> Dans la recherche de ces lois, Montesquieu veut palper une vérité. Dans ce qui peut ne nous apparaître encore qu'un tâtonnement, Montesquieu introduit une démarche épistémologique qui s'attaque aux abstractions spéculatives d'un courant de pensée qui domine son temps. Il réclame l'objectivité et parle en ceci un langage de liberté pour deux raisons réunies. D'abord, son geste tend à la *conscience de soi* de l'humanité, c'est-à-dire que par la découverte de vérités objectives l'homme se voit tel qu'il est dans son existence réelle et se détache d'une essence autre et absente du monde. Et dans cette transformation de la conscience et de la perspective de l'unité du monde humain, l'homme peut prétendre ensuite à l'intelligibilité de la démarche du monde et y voir ainsi les raisons et les lois susceptibles de le rendre maître de sa liberté.

Le langage, voilà donc, dans le projet commun de faire une science des choses humaines, ce qui distingue Montesquieu de ses contemporains. Son langage est celui de sa méthode. Une méthode qui annonce une théorie de la connaissance à partir de laquelle plusieurs prétendront, après lui, nous

---

<sup>7</sup> GOYARD-FABRE, Simone, *La philosophie du droit de Montesquieu*, Paris, Librairie C. Klincksieck : «Le traitement des matériaux accumulés par la recherche vise à l'intelligibilité du monde des hommes, non à sa transformation. C'est en cela que la double révolution dans la méthode opérée par Montesquieu se révèle posséder une portée plus que méthodologique. C'est même en cela qu'elle est la plus originale et qu'elle contribue, en même temps que la philosophie voltairienne et avant la vague encyclopédiste, en modifiant le champ épistémologique, à remanier profondément les structures mentales. Telle est la troisième révolution accomplie par Montesquieu, et qui le situe parmi les chefs de file de la philosophie des Lumières.» p. 67.

<sup>8</sup> MONTESQUIEU, *op. cit.*, p. 125.

livrer les vérités du monde. Un langage par lequel il peut dire la liberté en l'attachant à une réalité concrète et à une conscience d'elle-même dans l'unité du lieu où elle se trouve. Mais ce lieu est encore à découvrir. Et le défi est d'autant plus grand qu'un paradoxe inhérent semble surgir du langage qui prétend pouvoir dire la liberté. Il semble en effet difficile pour le lecteur de réconcilier la nécessité de l'ordre naturel et la liberté humaine. La difficulté n'est toutefois pas insurmontable et la grandeur de Montesquieu réside justement, en grande partie, dans l'effort soutenu de dépasser cette antinomie propre à tout un siècle.

### **b) Une théorie de la liberté**

Comment réconcilier nécessité et contingence? Cette question pose la problématique entière de ce que le lecteur peut voir chez Montesquieu comme une théorie de la liberté. La difficulté de cette réconciliation est grande, car elle fait face à une dualité structurale qui domine la pensée pour caractériser ainsi les philosophies dans leur lieu respectif. Le destin de l'humanité est-il inscrit dans les étoiles? Ou, l'homme n'a-t-il pas plutôt son devenir entre ses mains? À partir de ces questions, Montesquieu pose une théorie réconciliant cette dualité dans une vue unitaire des particularités humaines et de l'universalité de la nature.

Cet effort de réconciliation trouve son articulation dans l'élaboration d'une idée de loi nouvelle intégrant un langage philosophique original :

« Les lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses; et, dans ce sens, tous les êtres ont leurs lois, la divinité a ses lois, le monde matériel a ses lois, les intelligences supérieures à l'homme ont leurs lois, les bêtes ont leurs lois, l'homme a ses lois. »<sup>9</sup>

Cette définition nous plonge dans un univers juridique, dans lequel le lecteur doit chercher l'apport dans l'élaboration d'une théorie unitaire.

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 123.

À la lecture de cette définition, on y voit rapidement les bases d'un terrain connu. Nous pensons aux thèses jusnaturalistes de Grotius et de Pufendorf. Les lois vues comme dérivant de la nature des choses évoquent cette tradition juridique particulière et courante au 18<sup>e</sup> siècle. En ceci, le lecteur pourrait hâtivement attacher cette définition à la participation de l'articulation contemporaine d'une théorie du droit naturel. Toutefois, l'erreur serait grande et l'ambivalence des thèses étudiées face à une telle prémisse serait insurmontable. Il faut bien voir le sens réel de cette définition pour comprendre la distance que Montesquieu prend vis-à-vis de ses prédécesseurs et l'intelligence de la théorie qui en suit.

« Nous sommes toujours fils de notre siècle » disait Hegel. Montesquieu ne fait pas exception. Il est imprégné du temps et du courant qui portent les idées de son époque. Toutefois, si l'on retrouve la présence des thèses courantes dans cette définition de loi, le sens et la portée qu'en donne l'auteur expriment une direction nouvelle de la pensée.

« Ceux qui ont dit qu'une fatalité aveugle a produit tous les effets que nous voyons dans le monde, ont dit une grande absurdité: car quelle plus grande absurdité qu'une fatalité aveugle qui aurait produit des êtres intelligents? Il y a donc une raison primitive; et les lois sont les rapports qui se trouvent entre elle et les différents êtres, et les rapports de ces divers êtres entre eux. »<sup>10</sup>

Dans ce passage de la première page du premier livre de *L'Esprit des lois*, résident toute l'ambiguïté et la difficulté pour le lecteur de situer et comprendre la pensée de son auteur. Nous y retrouvons d'un côté, l'idée traditionnelle d'un ordre antérieur aux constructions et à la pensée humaine. Il y a, peut-on lire, une raison primitive. Toutefois, l'auteur n'accorde pas un déterminisme absolu à cette raison primitive. Il rompt, radicalement avec l'idée annoncée, en n'accordant pas totalement à la loi le statut normatif découlant d'une vision hiérarchisante fondée sur la dualité du bien et du

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p.123.

mal,<sup>11</sup> mais en lui accordant plus fortement une valeur descriptive pouvant être traitée comme des faits, afin d'en saisir le sens et la rationalité.

D'un côté réside dans cette idée de loi, un aspect normatif et universaliste et de l'autre, un aspect descriptif et particulariste. Tradition et modernité cohabitent dans ces lignes en témoignant d'une grande ambivalence<sup>12</sup> peut-être, mais aussi d'un désir de synthèse et d'objectivité. Un désir d'objectivité d'abord, parce qu'en amenant l'idée de *loi-rapport*, c'est un défi à l'irrationnel et un schème épistémologique nouveau que Montesquieu introduit.

#### Un désir d'objectivité

C'est en effet l'idée de rapport qui vient révolutionner l'acception du mot loi. Vues comme rapports, les lois posent un lien causal nécessaire entre toutes choses et se dégagent par le fait même de leur structure traditionnelle emprise dans une conception divine et hiérarchique. La loi était, en effet, jusqu'alors, empreinte de la volonté de Dieu. « La loi était commandement ». <sup>13</sup> Le commandement, relatif à une fin, trouvait sa source en Dieu et toute loi, naturelle et humaine, s'intégrant dans une même fin, découlait de la volonté première. Métaphysique donc, la loi dans son idée traditionnelle, trouvait sa légitimité par une spéculation dépourvue d'objectivité. Le commandement venait d'un sujet abstrait et insaisissable. C'est face à cette abstraction (irrationnelle) que l'idée de *loi-rapport* vient imposer son désir moderne de saisir de façon concrète les choses du monde humain.

---

<sup>11</sup> Nous pouvons lire dans *Montesquieu, une biographie critique* de Robert Shackleton que Grotius définissait la loi comme étant une règle des actions morales qui oblige à ce qui est bon et louable, et que pour Pufendorf la loi était une volonté d'un supérieur, par laquelle, il impose à ceux qui dépendent de lui d'agir d'une certaine manière qu'il leur prescrit.

<sup>12</sup> Voir Simone Goyard-Fabre, *op. cit.*, p. 78.

<sup>13</sup> ALTHUSSER, *op. cit.*, p. 29.

Nous avons vu la révolution que Montesquieu opère par son langage nouveau inspiré des thèses newtoniennes. C'est précisément par la nature de ce langage que la pensée peut combattre l'irrationnel et prétendre à l'objectivité et l'effectivité de ses connaissances. Pour bien voir où réside la source d'objectivité en cette idée de loi-rapport, le lecteur doit saisir de quelle façon les principes de la physique newtonienne sont appropriés à ce que l'on a appelé *la physique du monde humain et moral*.

Pour Newton, l'univers est régi par des lois invariables.

« Ces règles, enseigne Montesquieu, sont un rapport constamment établi. Entre un corps mu et un autre corps mu, c'est suivant les rapports de la masse et de la vitesse que tous les mouvements sont reçus, augmentés, diminués, perdus; chaque diversité est *uniformité*, chaque changement est *constance*. »<sup>14</sup>

C'est ici que le lecteur peut trouver ce qui caractérise l'idée de *rapport* : *uniformité* et *constance*. Ces caractéristiques, on les retrouve dans l'observation des phénomènes physiques. Observation à partir desquelles on en déduit des lois empreintes de ces caractères inhérents au rapport entre les choses. Des *lois-rapports* qui posent l'objectivité des connaissances déduites de cette méthode.

Mais s'il en est ainsi pour le monde physique, la chose est bien intelligible, mais qu'il en soit ainsi, c'est-à-dire que les lois qui régissent les conduites du monde humain soient constituées de règles invariables, comme celles de la nature, est difficile à comprendre et à accepter pour la tradition épistémologique établie au 18<sup>e</sup> siècle. Comment, dans le tumulte et la grande diversité des choses humaines, pourrait-on prétendre à l'existence de rapports ainsi établis?

---

<sup>14</sup> MONTESQUIEU, *op. cit.*, p. 124.

Montesquieu voit la difficulté et l'évoque d'emblée : « Il faut bien que le monde intelligent soit aussi bien gouverné que le monde physique. Car, quoique celui-là ait aussi des lois qui par leur nature sont invariables, il ne les suit pas constamment comme le monde physique suit les siennes. »<sup>15</sup> « Il ne les suit pas constamment », la problématique est posée et résident ici tous les enjeux de la liberté. Nous y reviendrons. « Il ne les suit pas », mais elles existent, ces lois, et nous pouvons les connaître comme nous pouvons connaître celles de la physique. Telle est la prétention nouvelle de Montesquieu.

En observant les faits sociaux, en les traitant de la façon expérimentale, se dévoile à nous une structure rationnelle qui régit le rapport entre les différents faits. Ainsi, cette structure observable prouve l'hypothèse de la présence de *constance* et *d'uniformité* dans les faits sociaux. Montesquieu observe que la géographie du pays et le climat, par exemple, sont des variables en rapport avec les mœurs et les coutumes d'un peuple. De ces variables en relation les unes avec les autres découlent des lois humaines propres à la spécificité du rapport compris dans la nature des choses. Il y a, en ceci, un fait observable qui présente une loi *constante* et *universelle* d'une structure rationnelle du monde humain. Cette loi de toutes les lois révolutionne la pensée en posant *l'unité* et la *constante* dans la *diversité*. La diversité, empruntons l'expression d'Althusser, est *l'objet de l'investigation scientifique*.<sup>16</sup> Cette diversité s'observe comme une *réalité phénoménale*<sup>17</sup> dans les lois positives des sociétés humaines. Et dans l'étude de cette diversité se dégage la loi scientifique de leur constitution. La loi des lois, c'est-à-dire la forme universelle et nécessaire, ce que le philosophe appelle précisément *l'Esprit des lois*. « C'est ce que j'entreprends de faire

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>16</sup> ALTHUSSER, *op. cit.*, p. 33.

<sup>17</sup> Voir Gayard-Fabre, Simone, *op. cit.*, p. 84.

<sup>18</sup> MONTESQUIEU, *op. cit.*, p. 129.

dans cet ouvrage, annonce-t-il. J'examinerai tous ces rapports: ils forment tous ensemble ce que l'on appelle l'Esprit des lois. »<sup>18</sup>

*L'Esprit des lois* se pose comme principe scientifique introduisant un schème épistémologique d'inspiration newtonienne qui accorde une objectivité à l'investigation des lois qui régissent le cours des choses humaines. Toutefois, si le lecteur voit la mécanique méthodologique qui permet au philosophe de prétendre cette objectivité, une difficulté persiste. En effet, comment l'auteur parvient-il, en introduisant ainsi le particulier dans une sphère universelle, à opérer, comme nous l'avons annoncé, la synthèse entre ces termes et les oppositions qu'ils sous-tendent? En d'autres mots, comment entendre que, d'une part, l'étude des faits humains permette de déduire ces lois, mais que, d'autre part, il existe bien une raison primitive, c'est-à-dire un être créateur dans lequel est fondée une loi universelle?

#### Un désir de synthèse

Ce questionnement nous introduit dans un débat d'interprétation où nombreuses sont les opinions divergentes. Certains ont vu ici le fondement d'un paradoxe omniprésent dans l'œuvre en question. D'autres y ont plutôt vu le désir de l'auteur d'unifier la *contingence humaine* et la *nécessité divine* dans une raison commune. Cette problématique appelle toute la complexité et la profondeur de *L'Esprit des lois* dans son ensemble. Pour voir clairement l'intention réelle, il faudrait une vue des plus pénétrantes de l'œuvre, et encore l'équivoque pourrait s'avérer insurmontable. Quoi qu'il en soit, l'idée de synthèse serait peut-être injustement accolée au propos si nous ne pouvons pas en démontrer concrètement le résultat. Toutefois, à la lumière de ce que nous avons vu jusqu'à maintenant, notre lecture nous amène à entendre davantage un désir d'unité, qu'un paradoxe insurmontable témoignant de l'ambivalence d'un philosophe à cheval sur deux époques.

---

Cette vue d'un désir d'unité réside, encore une fois, dans la compréhension du langage philosophique. Montesquieu parle, rappelons-le, une langue étrangère à celle de ses contemporains : le langage d'une méthode descriptive permettant de saisir, par ce qui se livre à nous, le sens des lois humaines. Par l'observation de ce qui est, en se dégageant de nos préjugés d'*a priori* spéculatifs, nous pouvons prétendre à l'objectivité scientifique de nos connaissances. Cependant, si Montesquieu pose clairement ce projet en affirmant entre autre : « Je n'ai point tiré mes principes de mes préjugés, mais de la nature des choses », <sup>19</sup> par ailleurs, il affirme ce qui peut être entendu justement comme un préjugé du type de ceux qu'il combat :

« Avant qu'il y eût des lois faites, il y avait des rapports de justice possibles. Dire qu'il n'y a rien de juste ni d'injuste que ce qu'ordonnent ou défendent les lois positives, c'est dire qu'avant qu'on eût tracé de cercle, tous les rayons n'étaient pas égaux. » <sup>20</sup>

À cette lecture, le système empirique promis semble laisser place à un système moral. En ceci, nombreux lecteurs ont été désolés de ne pas trouver en *L'Esprit des lois* le projet annoncé. Mais encore faut-il accorder à l'auteur la grâce qu'il formule lui-même :

« Je demande une grâce que je crains qu'on ne m'accorde pas; c'est de ne pas juger, par la lecture d'un moment, d'un travail de vingt années; d'approuver ou de condamner le livre entier, et non pas quelques phrases. Si l'on veut chercher le dessein de l'auteur, on ne le peut bien découvrir que dans le dessein de l'ouvrage. » <sup>21</sup>

Ceci dit, nous pourrions croire que l'auteur invite le lecteur à voir l'unité de l'œuvre et à ne pas prétendre en saisir une partie, sans en saisir le tout. Mais une question demeure, quel sens accorder, dans la perspective globale de l'ouvrage, à une telle affirmation qui apparaît s'opposer à tant d'autres?

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 115.

D'abord, il faut voir que Montesquieu s'occupe, dans les pages qui font notre sujet jusqu'à maintenant, de situer sa démarche dans un cadre épistémologique nouveau, et que, pour ce faire, il doit nécessairement situer cette démarche vis-à-vis la chose divine. Le lecteur doit considérer ici la situation historique de l'auteur et voir que la prétention de trouver les lois du monde humain dans l'observation de ce qui est risqué d'offenser l'autorité ecclésiastique et de lui nuire personnellement. Et quoiqu'il tenta tant bien que mal de détacher ses investigations du joug de la doctrine chrétienne, il fut accusé sévèrement et dut se défendre sur plusieurs fronts. Dans la *Défense de l'Esprit des lois*, il y articule entre autres cette justification :

« Quoique l'Esprit des lois soit un ouvrage de pure politique et de pure jurisprudence, l'auteur a eu souvent occasion d'y parler de la religion chrétienne : il l'a fait de manière à en faire sentir toute la grandeur; et, s'il n'a pas eu pour objet de travailler à la faire croire, il a cherché à la faire aimer. »<sup>22</sup>

Il est évident que la religion ne fait pas l'objet de l'étude, mais Montesquieu doit tout de même se situer par rapport à Dieu afin d'établir ses prémisses méthodologiques. C'est ainsi que Dieu se voit attribuer l'étiquette restrictive de créateur. Dieu est *raison primitive*. « Et les lois sont les rapports qui se trouvent entre elle et les différents êtres, et les rapports de ces divers êtres entre eux. »<sup>23</sup> Dieu lui-même est donc intégré dans le monde des lois. Il agit selon les règles qu'il a créées, sans quoi la création elle-même ne saurait être telle. L'existence du monde suppose donc *a fortiori* l'existence d'une raison universelle qui gouverne les choses du monde dans un ordre établi.

En ceci, le lecteur retrouve une double modalité de la loi qui, à la première lecture, vient obscurcir le propos en posant d'un côté une loi normative et découlant d'un ordre divin et de l'autre des lois descriptives posées par les hommes. Mais si cette observation obscurcit le propos à première vue, il ne le rend, par ailleurs, que plus lumineux. Éclairons.

---

<sup>22</sup> MONTESQUIEU, *op. cit.*, T.II, p. 419.

<sup>23</sup> *Ibid.*, T. I, p. 123.

L'être humain, Montesquieu l'affirme, *est un être borné et sujet à l'erreur*.<sup>24</sup> Face à cette condition humaine irrévocable, l'auteur affirme effectivement la nécessité d'une loi première qui le rappelle à son ordre. C'est ici que le lecteur ne doit pas s'arrêter à replonger le discours dans les méandres du passé. Car cette loi ne doit pas être comprise comme transcendante et posant les règles à proprement dit du bien et du mal. Il est plus juste de l'entendre comme la relation causale inhérente à tout mouvement humain : *la raison qui gouverne tous les peuples de la terre*. Cette loi universelle est celle qui trace le chemin que l'homme peut sembler perdre dans les tumultes de ses passions. Et si certains ont cru qu'il retombait ici « dans un monde de valeurs fixées au ciel pour détourner vers elles le regard des hommes »<sup>25</sup>, c'est faire parler Montesquieu un langage qui lui est étranger car, pour lui, le ciel est soumis aux mêmes lois de la création. Le philosophe se protège, nous l'avons vu, des accusations qui menacent son propos. Le monde réel reste pour autant ordonné selon des lois rationnelles. Les lois de la morale, comme les lois du monde physique, découlent également des relations causales entre le monde des hommes et les lois de sa création; pour ainsi dire qu'elles découlent de la nature, non comme forme abstraite, mais comme réalité concrète. Simone Goyard-Fabre l'a bien vu :

« Ce rapport du droit au fait, ou, plus précisément, ces rapports nécessaires et constants qui, d'une part, insèrent les lois humaines dans le déterminisme universel en les faisant relatives au physique du pays, au climat ou au terrain, et qui, d'autre part, les organisent en systèmes liés en les faisant interdépendantes, expriment donc la structure de toutes les lois. Ces rapports en sont l'explication dernière; ils en révèlent l'ultime raison et, sous la diversité des lois, se retrouve toujours leur unité structurelle. La loi de toutes les lois est bien leur forme relationnelle. »<sup>26</sup>

Ainsi compris, le paradoxe qui apparaissait grossier témoigne plutôt de l'unité dans la dualité entre le monde fondé sur une raison divine et la constance des lois du monde. Peut-on dire alors que la théorie de la loi chez

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>25</sup> ALTHUSSER, *op. cit.*, p. 39.

<sup>26</sup> GOYARD-FABRE, *op. cit.*, p. 83.

Montesquieu réussit la synthèse entre la contingence humaine et la nécessité normative d'un monde créé en raison? Nous n'oserions pas le prétendre. Car sous un autre angle, le lecteur peut voir dans un aspect de l'idée de loi un désir de garder un plain pied dans la tradition en ce qui a trait à la nécessité d'un rapport entre le divin et l'homme, impliquant ainsi un principe premier de justice. Comme si, pour le plaisir de citer le poète Alain Grandbois :

*Nous exigerions cependant encore  
Avec la plus véhémente maladresse  
Avec nos bouches marquées d'anonymat  
Le dur œil juste de Dieu<sup>27</sup>*

*(Rivages de l'homme)*

Nous n'examinerons pas cette autre perspective qui demanderait une étude plus vaste, mais permettons-nous de nous référer à l'ouvrage de Raymond Aron : *Les étapes de la pensée sociologique*, dans lequel il se penche sur cette problématique et conclut à la présence définitive chez Montesquieu de l'idée de *loi-commandement*. Aron voit ici un troisième type de loi sans toutefois s'opposer à la vue d'un désir d'unité que nous défendons.

La prétention d'une synthèse réussie est peut-être trop forte, mais le désir d'unité est bien réel et tisse la toile de toute la théorie du droit de Montesquieu. Le philosophe croit en l'unité du monde humain présent dans les phénomènes de la nature qui se révèlent à nous. Il suit les traces épistémologiques de la physique de Newton pour saisir l'unité et en montrer les lois. C'est ainsi que l'idée de *loi-rapport* se présente comme règle universelle présente dans toutes les relations entre les êtres et même entre les êtres et leur créateur. Voir *l'objectivité et l'unité* de ce principe de l'existence de toute chose, c'est emprunter un chemin nouveau vers la conscience de l'identité humaine. En ceci, la théorie juridique de Montesquieu est plus qu'une tentative de trouver les fondements légitimes de la loi, mais consiste dans l'ensemble à éveiller l'humanité à la conscience d'elle-même.

---

<sup>27</sup> GRANDBOIS, Alain, *Poèmes*, L'Hexagone, Montréal, 1963, p. 159.

Le langage de Montesquieu est constitué d'une syntaxe permettant d'accorder l'autonomie épistémologique à la conscience humaine. Cette règle langagière crée l'originalité de l'auteur. Elle imprègne son discours juridique de la dimension rationnelle en le dégageant des théories traditionnelles du droit naturel. Le destin de l'homme est remis entre ses mains. Sa liberté reste à faire.

### **c) La liberté politique**

Le paradigme méthodologique nouveau, présent dans le langage de Montesquieu, amène le lecteur à voir le terrain sur lequel se pose désormais la question de la liberté. En effet, dégagée des abstractions du passé, l'intelligence humaine échoue sur une île presque déserte. Un monde est à créer. Les fondements de ce monde nouveau demandent une solidité, non plus abstraite et tenant d'une force intérieure, mais une solidité bien réelle. Sur cette fondation, la liberté prend donc à son tour un sens bien manifeste. Elle ne doit plus être entendue comme état formel et idéal, mais à la fois comme un état civil extérieur à l'individu et un état établi sur une construction humaine. En ceci, la liberté philosophique laisse place à la liberté politique.

« La liberté politique ne consiste pas à faire ce que l'on veut. »<sup>28</sup> À partir de cette seule phrase il est aisé de voir la distance que prend Montesquieu face à une conception de la liberté qui pose l'absence de contrainte comme la condition de la liberté de l'individu. Il ne faut pas confondre, nous dit Montesquieu, le fait de jouir de l'indépendance et le fait d'être libre. Celui qui se croit libre par le seul fait de jouir du libre exercice de sa volonté s'illusionne au risque de perdre toute autonomie. C'est ce même raisonnement qui amène la pensée à confondre le pouvoir du peuple avec la liberté du peuple pour ainsi voir en la démocratie, où le peuple semble faire ce qu'il veut, le lieu ultime de la liberté. Aux yeux de Montesquieu, ce raisonnement est vulgaire. En paraphrasant l'auteur, nous pourrions dire ici

---

<sup>28</sup> MONTESQUIEU, *op. cit.*, p. 292.

que des poissons peuvent bien aller et venir sans contrainte, mais sans savoir toutefois qu'ils sont pris dans le filet d'un pêcheur.<sup>29</sup>

« La liberté est le droit de faire tout ce que les lois permettent. »<sup>30</sup>  
Dans cette phrase, le lien entre liberté et normativité est posé. L'idée contraignante de la loi comme aliénation de la liberté de l'individu y est dépassée. La contrainte devient une condition de possibilité de la liberté. En reprenant l'image des poissons, nous pourrions dire, avec Montesquieu, qu'une société de poissons qui s'interdirait par la loi de nager en zone de pêche ne perdrait en rien sa liberté. Au contraire, par la contrainte d'une telle loi, les poissons jouiraient d'une plus grande liberté car ils ne seraient pas, en tout temps, menacés par le filet du pêcheur. La sécurité des poissons, posée par la loi, est synonyme de liberté. Cette association de la sécurité et de la liberté contribue à la distinction entre ce que nous avons nommé *liberté politique* et une liberté plus abstraite : *liberté philosophique* ou *liberté pure*.

« La liberté politique, dans un citoyen, est cette tranquillité d'esprit qui provient de l'opinion que chacun a de sa sûreté; et, pour qu'on ait cette liberté, il faut que le gouvernement soit tel, qu'un citoyen ne puisse pas craindre un autre citoyen. »<sup>31</sup> La sûreté est donc une condition de la liberté. Pour que le citoyen ait ce sentiment, cette opinion de sûreté, des contraintes doivent être établies afin de régir le comportement des hommes les uns vis-à-vis des autres. Si les hommes ne se donnaient pas d'interdits, chacun, dans la société, serait une menace pour l'autre et nul ne serait libre, sinon qu'un être invincible et tout puissant.

Le lecteur doit remarquer que cette tension entre les hommes qui, dans l'absence de contrainte, leur fait perdre leur liberté n'est pas dans leur nature, mais découle des inégalités que la société instaure entre eux. La paix

---

<sup>29</sup> Voir : MONTESQUIEU, *Mes pensées*, in, *Œuvres complètes*, Gallimard, Pléiade, 1949, p. 1430.

<sup>30</sup> MONTESQUIEU, *L'Esprit des lois*, p. 292.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 294.

est dans la nature de l'homme et, s'il doit poser lui-même des lois pour conserver cette paix, cette liberté, c'est que des éléments extérieurs menacent de corrompre sa nature qu'il doit protéger par la force des lois. La liberté politique pose donc une exigence normative qui trouve sa source dans la loi.

#### **d) La loi : impératif de liberté**

Loi et liberté entretiennent entre eux une relation très intime. Le paradigme méthodologique étudié introduit une dimension effective à la liberté en la définissant, non plus comme une abstraction, mais comme un état civil concret médiatisé par la loi. La loi trace les contours du visage de la liberté. Elle la rend possible par une structure normative qui régit les rapports des êtres entre eux et des êtres vis-à-vis la structure elle-même. Soyons plus clairs en lisant l'auteur lui-même :

« Considérés comme vivants dans une société qui doit être maintenue, ils [les hommes] ont des lois dans le rapport qu'ont ceux qui gouvernent avec ceux qui sont gouvernés; et c'est le DROIT POLITIQUE. Ils en ont encore dans le rapport que tous les citoyens ont entre eux; et c'est le DROIT CIVIL. »<sup>32</sup>

*Droit civil et droit politique.* Voici posées des catégories de lois positives qui, toutes deux, jouent un rôle dans la médiatisation de la liberté. Tout un univers juridique demande à être exploré par le biais de ces catégories. Toutefois, nous devons nous restreindre à certaines limites et bien garder la visée initiale. Contentons-nous donc de voir que la loi devient médiatrice de la liberté à différents niveaux et cela toujours en posant les conditions de la réalisation de la liberté politique telle que définie par Montesquieu.

Le lecteur peut observer que l'idée d'une loi positive se posant comme médiatrice de la liberté n'est pas exclusive à l'auteur de *L'Esprit des lois* et ne

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 127.

s'intègre pas nécessairement dans une pensée révolutionnaire. Cette observation montre l'importance de saisir correctement la syntaxe du langage de Montesquieu. En effet, rappelons que l'idée de positivité de la loi n'implique pas, dans ce langage nouveau, une référence axiologique, mais une référence descriptive de la réalité humaine. Dans la loi se retrouve ainsi toute l'objectivité propre à créer une liberté concrète. La loi devient un impératif de la liberté.

Ces derniers propos amènent une problématique lourde d'implications. Théoriquement, nous réussissons à entendre un discours qui prétend par une méthode nouvelle fonder la légitimité de la loi en raison de façon scientifique, et que cette loi permet l'existence d'une liberté concrète. Mais comment ce beau système, s'il en est un, peut-il s'intégrer à une société vivante? Autrement dit, apparaît ici la problématique classique de la relation difficile entre théorie et pratique. Problématique qui s'entend, dans le langage de Montesquieu, à travers le terme : *représentation*. Terme sur lequel le lecteur doit maintenant se pencher.

## 1.2 L'idée de représentation chez Montesquieu

Le langage philosophique de Montesquieu est constitué d'une structure méthodologique permettant de penser les particularités factuelles des sociétés par l'universalité d'un principe qui témoigne de l'unité des choses : le principe de *loi-rapport*. L'originalité de ce langage permet à l'homme d'exprimer sa liberté dans une syntaxe lui accordant une relation nécessaire avec l'idée de loi. À travers toute la complexité de cette idée, le lecteur en conclut que la loi, dans sa qualité positive, devient un impératif de la liberté par son potentiel unificateur de la causalité et de la contingence de l'agir humain. Une telle théorie de la loi et de la liberté sous-tend toutefois une dimension pratique qui soulève la problématique de l'intégration.

En effet, si en théorie il est possible de saisir la loi présente dans les choses humaines et en déduire les lois auxquelles les sociétés doivent se contraindre afin de créer leur liberté et celle de leurs membres, la légitimation de ces lois exige, par ailleurs, un processus législatif concret susceptible de briser le mécanisme rationnel de la loi. La raison en est que la loi positive, par nature, n'accorde une légitimité à la contrainte que dans la mesure où elle est définie par les sujets de cette loi. En d'autres termes, la loi n'est porteuse de liberté que si elle n'est pas imposée, mais créée par les sujets qui s'y soumettent.

« Dans un État libre, écrit Montesquieu, tout homme qui est censé avoir une âme libre doit être gouverné par lui-même, il faudrait que le peuple en corps eût la puissance législative. »<sup>33</sup> La liberté se retrouve donc affaire de législation. Une procédure législative doit permettre l'intégration de la raison théorique en la raison pratique. Mais comment le peuple en corps peut-il, vis-à-vis son désir de liberté, se donner lui-même des lois? Ou encore, comment le citoyen peut-il se représenter dans la loi et la loi le représenter? Cette

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 297.

question appelle toute la problématique de la liberté et amène le lecteur à se pencher sur ce que nous pouvons nommer *la théorie de la représentation*.

Cette théorie est amenée, en effet, comme la tentative de résoudre la problématique présente dans la relation entre *liberté* et *législation*. En d'autres mots, ce que l'auteur tente d'articuler est une méthode pratique intégrant la théorie unissant l'idée de loi aux nécessités de la liberté. Le lecteur doit chercher à saisir les règles grammaticales de cette théorie afin de comprendre de quelle façon la représentation s'inscrit dans le langage de Montesquieu.

La saisie de ces règles langagières est en relation profonde avec le monde dans lequel elles s'inscrivent. C'est-à-dire que le monde comme objet du langage de Montesquieu est déterminant des règles qui permettent de voir la logique et l'intelligence du discours. *Un monde psychologique* (a) vient déterminer la relation entre les termes de *souveraineté* et d'*autorité*. *Un monde d'équilibre* (b) attache la représentation à la *nature* et au *principe* d'un gouvernement particulier ayant comme objet la liberté. Le monde, pour Montesquieu, détermine, par ses exigences de symétrie, la relation entre les différents pouvoirs d'une société qui accorde à la représentation un rôle dans l'établissement d'une égalité juridique entre les individus.

### **a) Un monde psychologique**

Une grande ambition structure l'ensemble du langage de Montesquieu : le monde des hommes, tout comme le monde physique, est gouverné par des lois invariables. Ces lois invariables témoignent d'un principe unitaire présent dans la nature des choses et « jamais, pour emprunter les mots d'Ernst Cassirer, l'hétérogénéité du donné ne doit nous éloigner de rechercher l'uniformité cachée. »<sup>34</sup> Un point fondamental vient toutefois obscurcir cette vision de l'uniforme et ce principe selon lequel le monde

---

<sup>34</sup> CASSIRER, Ernst, *La philosophie des Lumières*, Paris, Fayard, 1966, p. 247.

humain serait régi par des lois aussi rigides que celles qui régissent la course des planètes autour du soleil. L'homme est un être borné et, bien qu'il ait des lois dites invariables, il en déroge souvent.

Les lois, inhérentes aux choses, qui gouvernent les rapports entre toutes choses ou tous êtres, ne sont donc pas données ou imposées à l'homme. Celui-ci jouit d'une force qui le désunit en apparence au monde extérieur et qui lui permet de choisir l'appel d'une voix enfouie au fond de lui. Cette voix est celle de ses passions. Mille tentations, mille désirs à combler. Libre, celui qui assouvit ses fantaisies? Nullement. L'homme est tyrannisé dans le monde des passions. Tyrannisé par les siennes? Pas autant que par celles d'autrui. La liberté appelle tout autrement, nous l'avons vu, la raison présente à l'extérieur de l'homme, dans le monde qui l'entoure. La saisie de cette raison et son intégration dans les lois constituées par lui pour gérer les rapports entre les hommes est en soi le défi législatif auquel l'aspect borné de l'individu vient considérablement faire obstacle.

Les lois, dans le rôle fondamental qu'elles jouent envers la liberté, doivent, par nature, être constituées par le peuple en corps. Le peuple, fait d'individus multiples, se retrouve empreint du caractère des individus. Il est donc sujet à l'ignorance et à l'erreur. Borné, porté par ses passions, il se retrouve peu disposé à introduire dans les lois qu'il se donne le rationnel nécessaire à sa propre liberté. En ceci, la représentation trouve dans l'argumentation de Montesquieu des raisons que le lecteur peut qualifier de psychologiques.

Un deuxième aspect, ou caractère psychologique, s'introduit à l'argumentation pour appuyer plus solidement l'idée de représentation sur cette même base de la spécificité du peuple. « Le peuple, écrit Montesquieu, est admirable pour choisir ceux à qui il doit confier quelque partie de son

autorité. »<sup>35</sup> L'être humain en général est bon juge et sait voir en un individu son mérite. Il a le discernement essentiel pour se prononcer sur le choix d'un représentant. Encore une fois, c'est une réalité psychologique qui vient témoigner de la nécessité de la représentation. Il est important de noter ici que Montesquieu fonde ce caractère sur l'observation de faits historiques :

« Si l'on pouvait douter de la capacité naturelle qu'a le peuple pour discerner le mérite, il n'y aurait qu'à jeter les yeux sur cette suite continuelle de choix étonnants que firent les Athéniens et les Romains; ce qu'on n'attribuera pas sans doute au hasard. » Il ajoute: « On sait qu'à Rome, quoique le peuple se fût donné le droit d'élever aux charges les plébéiens, il ne pouvait se résoudre à les élire; et quoiqu'à Athènes on pût, par la loi d'*Aristide*, tirer les magistrats de toutes les classes, il n'arriva jamais, dit Xénophon, que le bas peuple demandât celles qui pouvaient intéresser son salut ou sa gloire. »<sup>36</sup>

À partir de ces deux remarques psychologiques, Montesquieu en arrive à la maxime suivante : « Le peuple qui a la souveraine puissance doit faire par lui-même tout ce qu'il peut bien faire; et ce qu'il ne peut pas bien faire, il faut qu'il le fasse par ses ministres. »<sup>37</sup> Nous avons vu qu'il est admirable pour choisir et juger ses représentants, mais point apte à voir lui-même les conditions de sa liberté.

Cette conception psychologique du peuple sur laquelle repose en partie la justification de la représentation, exprime une anthropologie sociale particulière qui soulève des interrogations. En effet, si l'individu désigne dans l'ensemble le caractère du peuple, de quelle façon le représentant se retrouve-t-il dégagé de ce caractère pour le rendre apte à s'occuper et voir aux affaires politiques? La réponse réside dans le fait qu'il existe différentes classes sociales. Le terme peuple, s'il peut désigner l'ensemble des membres d'une société, désigne ici une classe particulière distincte de la classe à laquelle appartiennent les dits représentants. Ainsi, il faut entendre chez Montesquieu une distinction entre le peuple comme unité constituant une

---

<sup>35</sup> MONTESQUIEU, *op. cit.*, p. 132.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 132.

société, et le peuple (*petit peuple*) comme classe sociale particulière. Lorsque Montesquieu attribue une identité psychologique au peuple, c'est dans ce dernier sens qu'il faut entendre le terme. C'est un fait, pour lui, qu'il existe une hiérarchie entre les individus d'une même société, du moins pour ce qui a trait à la disposition à voir aux affaires publiques.

La souveraineté populaire délègue une partie de son autorité à des individus formant un corps politique autre que le peuple lui-même. Les représentants ne sont pas attachés à ceux qu'ils représentent. Ils jouissent, au contraire, d'une autonomie qui dégage le processus législatif des contraintes du peuple et rend plus actif la tâche représentative.

« Il n'est pas nécessaire que les représentants, qui ont reçu, de ceux qui les ont choisis, une instruction générale, en reçoivent une particulière sur chaque affaire,...] Il est vrai que, de cette manière, la parole des députés serait plus l'expression de la voix de la nation : mais cela jetterait dans des longueurs infinies, rendrait chaque député le maître de tous les autres; et, dans les occasions les plus pressantes, toute la force de la nation pourrait être arrêtée par un caprice. »<sup>38</sup>

La société n'est donc pas une unité organique indivisible comme l'entendra plus tard la Constitution de 1791, mais un groupe hétérogène tant par le pouvoir que par les capacités intellectuelles de chacun. Les uns se subordonnent aux autres dans une procédure permettant l'expression de leur souveraineté. Par là, la représentation joue un rôle de médiation de la souveraineté du peuple. L'autorité politique acquise par le représentant ne lui est pas transmise en tant que force exécutive, mais bien comme force législative dans le but de faire des lois qui témoigneront de l'originalité du peuple. « Il ne faut donc pas que les membres du corps législatif soient tirés en général du corps de la nation; mais il convient que, dans chaque lieu principal, les habitants se choisissent un représentant. »<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 297.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 297.

Le lecteur doit voir, en tout cela, la spécificité du langage de Montesquieu afin de bien saisir les implications de cette théorie. Rappelons que le philosophe inaugure, en appliquant à l'analyse qu'il fait du monde politique et humain en général, les principes de la science expérimentale. Les observations historiques de la psychologie du peuple offertes au lecteur tout au long de l'argumentation justifiant la représentation ne doivent pas être lues comme des justifications théoriques, mais bel et bien comme la raison naturelle de la représentation.

« Montesquieu n'entend-il pas montrer que l'idée de représentation s'intègre dans une démonstration de politique rationnelle, mais bien plutôt qu'elle s'inscrit dans le registre de cette sagesse politique que, après longue et mûre réflexion, l'on peut dégager des faits. »<sup>40</sup>

Les observations ont chez Montesquieu une prétention d'objectivité et d'effectivité. Elles permettent au philosophe d'en déduire les règles qu'elles sous-tendent. La représentation s'inscrit comme une nécessité positive déduite des règles qui découlent de l'ordre même des choses. C'est toute la méthode philosophique propre à Montesquieu qui est à l'œuvre dans le portrait qu'il dresse du pourquoi de la représentation. La psychologie sociale étant un fait, elle légitime d'elle-même la représentation. Elle porte en elle la nécessité de pallier à l'impossibilité du peuple en corps de faire lui-même ses lois.

La représentation joue un rôle de médiation entre la loi et le sujet de la loi. Médiation entre la norme et le fait, organisant de façon positive la nature du peuple. Le peuple accorde à un représentant la capacité de bien voir à intégrer dans la loi ses mœurs, ses manières, ses coutumes, afin que celle-ci porte dans son aspect contraignant les couleurs de sa liberté.

Le monde des hommes a des attributs qui ne disposent pas l'individu en général à se gouverner et à faire ses lois directement, sans intermédiaire.

---

<sup>40</sup> GOYARD-FABRE, Simone, L'idée de représentation dans l'Esprit des lois, *Dialogue*, 1981; 20, p. 7.

Il doit toutefois trouver une solution pour pallier à cette indisposition afin de répondre aux exigences de sa liberté qui demande, en toute logique, une présence de sa nature dans les lois qui contraignent son existence.

C'est ainsi qu'un individu doué de compétences intellectuelles supérieures, ou du moins d'une capacité à s'occuper des affaires publiques, se voit attribuer le rôle de représentant. Le rôle de rendre présent, non pas la voix du peuple, mais sa nature dans l'élaboration des lois. Les exigences de la liberté sont alors respectées, indirectement, et le peuple peut se vouer en toute quiétude à ses occupations jusqu'à ce que vienne le moment où il lui faut choisir ses représentants. « Il [le peuple] ne doit entrer dans le gouvernement que pour choisir les représentants. »<sup>41</sup> Outre cet instant, sa liberté se voit médiatisée par l'autorité qu'il délègue d'un acte souverain. Le représentant devient détenteur de la voix souveraine de la nation pour l'exercice de la puissance législative.

### **b) Un monde d'équilibre**

Dans la recherche de l'esprit des lois, Montesquieu voit que la nature de la liberté politique porte en elle l'exigence pratique qu'est la représentation. Exigence qui découle de la nature même des choses. D'une nature découle une norme qui prescrit l'agir. L'homme peut faire fi de cet aspect normatif et agir dans l'optique de ses seuls désirs. Toutefois, dans le monde descriptif de Montesquieu, la liberté même de l'homme est empreinte de cette normativité et contraint l'individu à son devoir au péril de son asservissement. Découle donc de la liberté, comme en toute chose, une déontologie, un *devrait être*, non pas transcendant mais en la nature de la chose elle-même. Dans cette perspective, la représentation est une nécessité éthique de la liberté.

À partir de ces derniers propos, le lecteur doit éclaircir deux faits. D'abord, il doit voir que si la représentation est nécessaire à la liberté dans la

---

<sup>41</sup> MONTESQUIEU, *op. cit.*, p. 297.

perspective d'un monde psychologique où l'homme est défini comme un être borné, elle n'en est pas pour autant garantie. Elle doit s'inscrire dans *un monde constitutionnel* particulier. Ensuite, il doit comprendre que ce monde constitutionnel, s'il apparaît porteur de liberté, ne peut être soumis à tous les peuples. La constitution est une affaire de cas et elle doit être relative à *l'esprit de ce peuple*. L'esprit d'un peuple n'est pas toujours conforme à celui de la liberté.

### Un monde constitutionnel

La représentation se fait outil de médiation entre le peuple et la législation. La logique ne peut entendre cette affirmation que dans une situation particulière, c'est-à-dire dans *un monde constitutionnel* défini. En d'autres termes, la représentation, si elle est une exigence de la liberté, nécessite également ses propres conditions de possibilité. Le lecteur doit en conclure que la représentation, garante de la liberté, doit s'inscrire dans un gouvernement particulier.

Plusieurs lecteurs peu attentifs ont fait de Montesquieu le théoricien de nos démocraties représentatives pour y voir un emblème de nos troubles actuels. En fait, il s'avère que la théorie de la représentation exposée dans *L'esprit des lois* est incompatible avec la démocratie. Dans son ouvrage *Principe du gouvernement représentatif*, Bernard Manin s'applique à montrer que les penseurs du 18<sup>e</sup> siècle jusqu'aux Pères Fondateurs de la constitution américaine opposaient l'idée démocratique à l'idée représentative. Manin expose un long parcours historique qui a fait en sorte qu'aujourd'hui ces deux idées se retrouvent, à tort ou à raison, réconciliées à l'intérieur d'une même forme de gouvernement.

« C'est le rapport entre représentant et représenté, nous dit Manin, qui est maintenant perçu comme démocratique. »<sup>42</sup> Ce rapport, bien qu'il puisse

---

<sup>42</sup> MANIN, Bernard, *Principe du gouvernement représentatif*, Calmann-Lévis, 1995, p. 305.

être pensé de façon démocratique, n'accorderait pas cet attribut à la définition du gouvernement chez Montesquieu. L'existence d'un gouvernement est effective dans le rapport qu'entretiennent entre eux la *nature* et le *principe* de ce gouvernement plus que dans le seul support de la souveraineté. « Sa nature est ce qui le fait être tel; et son principe, ce qui le fait agir. L'une est la structure particulière, et l'autre les passions humaines qui le font mouvoir. »<sup>43</sup> En ceci, l'État se trouve dégagé de l'idéal abstrait qu'en a fait toute une tradition philosophique, et devient, comme l'a bien vu Althusser, une totalité qui permet de penser la diversité concrète des institutions humaines.<sup>44</sup>

La nature de la démocratie consiste à ce que le peuple en corps ait la souveraine puissance. Son principe est la vertu. Dans la coexistence de la *nature* et du *principe*, le gouvernement est effectif. Si le peuple en corps n'a pas la souveraine puissance, ce qui arrive avec la représentation, il y a corruption de la nature du gouvernement pour ainsi dire annihilation de son existence. La représentation n'est donc pas affaire de démocratie.

Le lecteur doit entendre par *vertu* : l'amour de la patrie. Amour qui fait en sorte que le bien du gouvernement en général surpasse les désirs et les passions de l'individu pour ainsi faire agir celui-ci toujours dans la perspective de l'égalité et de la liberté de tous.<sup>45</sup> La représentation s'inscrit justement, nous l'avons vu, dans la perspective de résoudre les problèmes de la gouverne par le peuple. Les problèmes ici sont ceux qui entravent la liberté. Ils sont ceux présentés plus haut, relatifs à la psychologie de l'individu. Le lecteur peut conclure que, face à un individu borné et enclin à ses passions, la vertu politique ne semble pas correspondre au caractère de l'homme que

---

<sup>43</sup> MONTESQUIEU, *op. cit.*, p. 143.

<sup>44</sup> ALTHUSSER, *op. cit.*, p. 49.

<sup>45</sup> Voir MONTESQUIEU, *op. cit.*, p. 111 : « Ce que j'appelle la *vertu* dans la république, est l'amour de la patrie, c'est-à-dire, l'amour de l'égalité. Ce n'est point une vertu morale, ni une vertu chrétienne; c'est la vertu *politique*; et celle-ci est le ressort qui fait mouvoir le gouvernement républicain. »

Montesquieu connaît. C'est pourquoi encore, la représentation apparaît et définit par le fait même une nature étrangère à la démocratie.

La représentation comme médiatrice de la liberté appelle la nature d'un gouvernement qui se définit par *la modération*. « La liberté politique ne se trouve que dans les gouvernements modérés. Mais elle n'est pas toujours dans les États modérés. »<sup>46</sup> Le lecteur doit réussir à bien saisir ce *monde constitutionnel* principalement présenté dans le chapitre : *De la Constitution d'Angleterre*.

Nombreux sont les hommes qui ont posé leur regard sur le chapitre *De la Constitution d'Angleterre*. Les interprétations ont été diverses, mais une chose ne peut échapper aux regards : Montesquieu y articule, dans une analyse profonde de la relation entre les pouvoirs, une vue d'un monde politique pouvant institutionnaliser concrètement la liberté. La théorie de la représentation tient une place importante dans ce chapitre. Nous avons vu déjà en grande partie le fondement de cette théorie dans son rapport avec la nature des choses et la nécessité de l'intégrer dans le processus législatif. Toutefois, il faut voir aussi que cette méthode législative est intégrée dans une vue plus englobante d'une politique constitutionnelle. La représentation ne saurait être une garantie de la liberté si elle n'était pas intégrée dans une politique où « par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir. »<sup>47</sup>

Le pouvoir entier hébergé dans les mains d'un seul est contraire à la nature de la liberté politique. L'absolutisme qui plane sur l'Europe se retrouve donc à l'opposé du discours de *L'Esprit des lois*. Et cette opposition est bien lucide et constitue justement toute la lutte de l'auteur : combattre la tyrannie, au nom de la liberté des hommes par des moyens humains.

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 293.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 293.

Les pouvoirs doivent donc être ordonnés de façon à ce que la tyrannie de l'un ou de tous ne puisse trouver de visage légal. En ayant un ordre constitutionnel établi de façon à ce qu'aucun ne puisse jouir d'un extrême pouvoir, mais que les pouvoirs soient articulés afin qu'un équilibre soit maintenu constamment entre eux, une société peut espérer, par cette *politique de la modération*, vivre sans crainte. Le monopole du pouvoir est une mauvaise chose pour la liberté. Sa répartition ou sa distribution en est une garantie.

L'opposition entre le pouvoir partagé d'un côté et monolithique de l'autre représente bien l'opposition entre le sens des mots *modération* et *despotisme*. Dans un gouvernement modéré, il y a une pluralité de pouvoirs distribués dans une pluralité de mains. Le pouvoir des uns limite le pouvoir des autres. Et dans une complémentarité fonctionnelle des forces, celles-ci se modèrent et atteignent leur juste point sur la balance des pouvoirs. L'équilibre ainsi établi fait éloge et témoigne des équilibres naturels de l'univers.<sup>48</sup>

D'autre part, dans le despotisme, le pouvoir est unifié. « Dans le gouvernement despotique, le pouvoir passe tout entier dans les mains de celui à qui on le confie. »<sup>49</sup> Ce refus du partage est la raison du mal.<sup>50</sup> Le pouvoir monopolisé abolit tout espoir d'ordre et d'organisation. Il donne au despote une force ultime et aux sujets, une aliénation totale. En opposition à tout ordre naturel, le despotisme contre la modération annihile l'idée de liberté.

Toute la problématique de la liberté réside donc dans cette limitation du pouvoir dont Montesquieu tente de dresser un modèle constitutionnel. « Il

---

<sup>48</sup> GOYARD-FABRE, Simone, *Montesquieu et Diderot, combattant de la liberté*, Pouvoir et tyrannie, *Revue de l'université d'Ottawa*, 1986, vol. 56, n° 2, p. 36.

<sup>49</sup> MONTESQUIEU, *op. cit.*, p. 191.

faut que le gouvernement soit tel, qu'un citoyen ne puisse pas craindre un autre citoyen. » Et qu'on ne puisse pas craindre « que le même monarque ou le même sénat fasse des lois tyranniques, pour les exécuter tyranniquement. »<sup>51</sup> Ces conditions normatives découlant de la nature de la liberté ne peuvent trouver une assurance qu'étant organisées juridiquement dans la constitution d'un État.

Voilà l'objectif de toute la politique de la liberté de *L'Esprit des lois* : faire en sorte d'institutionnaliser l'équilibre des forces présentes dans une même société. Cet équilibre garanti par la loi, le pouvoir ne pourrait atteindre de seuil extrême rendant possible la tyrannie.

« Tout serait perdu, si le même homme, ou le même corps des principaux, ou des nobles, ou du peuple, exerçaient ces trois pouvoirs : celui de faire des lois, celui d'exécuter les résolutions publiques, et celui de juger les crimes ou les différends des particuliers. »<sup>52</sup>

Respectivement : le *pouvoir législatif*, le *pouvoir exécutif* et le *pouvoir juridique*. Ces trois pouvoirs doivent donc être séparés les uns des autres, mais non pas relégués chacun à leur fonction et leur autonomie respective, comme plusieurs l'ont interprété dans une *théorie de la séparation des pouvoirs*, mais dans un dynamisme créant une interdépendance entre les pouvoirs qui les contraignent les uns face aux autres.

Cette exigence normative qu'est l'équilibre des pouvoirs implique une structure constitutionnelle qui institue juridiquement un ordre approprié entre les pouvoirs. Le chapitre sur *la Constitution d'Angleterre* présente justement cette structure plus qu'elle n'en montre le fondement. L'expression du fondement et de la nécessité de cette politique réside dans la vue philosophique globale de *L'Esprit des lois*. Il est donc essentiel, encore une fois, de lire avec une compréhension adéquate du langage qui s'exprime. En

---

<sup>50</sup> TODOROV, Tzvetan, *Droit naturel et formes de gouvernement dans l'Esprit des lois*, *Esprit*, mars 1983, n° 75, vol 7, p. 47.

<sup>51</sup> MONTESQUIEU, *op. cit.*, p. 294.

ceci, la structure présentée dans ce chapitre se retrouve attachée aux exigences de la liberté et prétend à l'objectivité.

Mais quel visage a donc cette structure constitutionnelle? La question ne semble peut-être pas encore avoir été résolue dans nos propos. Une analyse présentant l'emplacement des différents organes de cette structure en dévoilerait sans doute davantage le profil. Toutefois, une telle analyse ne trouverait pas sa pertinence dans la visée de notre travail. La complexité technique de cette organisation a été présentée par plusieurs et encore aujourd'hui on s'y attarde et on réussit difficilement à cerner ce système constitutionnel dans toute son étendue. Mais ce système, si on peut chercher à le connaître de l'intérieur, nous n'en avons pas une compréhension moins éclairante, pour notre sujet, à y voir de l'extérieur l'objet de sa structure, c'est-à-dire *la modération*. La question à laquelle nous devons plutôt répondre consiste à savoir comment, précisément, la représentation joue-t-elle un rôle dans l'effectivité de cette modération? Ou encore, comment elle s'intègre dans le modèle constitutionnel présenté par Montesquieu.

Nous avons vu le fondement de la représentation politique et son rôle en partie dans la médiation de la liberté. Dans la constitution ayant pour objet la modération, la représentation s'introduit également dans la perspective de la promotion de la liberté des individus. Nous l'avons dit : *la liberté n'est pas toujours dans les États modérés*. Ainsi, la modération, bien qu'elle soit une condition rendant possible la liberté, n'est pas suffisante. La modération des pouvoirs ne garantit pas qu'on n'en abuse point. Une telle garantie apparaît pourtant être une condition aussi essentielle à la liberté. Le seul outil contre cet abus réside dans une législation contraignant le pouvoir aux bornes de l'équilibre.

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 295.

La législation se présente à nouveau comme fondamentale dans l'élaboration de *ce beau système*. Alors tout apparaît, la législation appelle le peuple entier, le peuple appelle ses représentants capables de promouvoir dans la loi sa liberté entière. Toutefois, comme cette liberté du peuple ne saurait être celle des nobles, ceux-ci se voient à leur tour représentés dans une assemblée législative particulière. Ces deux assemblées faisant des lois par la médiation de leurs représentants délibèrent dans la perspective de leurs intérêts respectifs et, dans un jeu de la faculté de *statuer* et *d'empêcher*, les lois qui en émergent sont imprégnées de l'équilibre nécessaire à la liberté politique de tous.

« Il y a toujours, dans un État, des gens distingués par la naissance, les richesses ou les honneurs : mais, s'ils étaient confondus parmi le peuple, et s'ils n'y avaient qu'une voix comme les autres, la liberté commune serait leur esclavage, et ils n'auraient aucun intérêt à la défendre; parce que la plupart des résolutions seraient contre eux. La part qu'ils ont à la législation doit donc être proportionnée aux autres avantages qu'ils ont dans l'État; ce qui arrivera, s'ils forment un corps qui ait droit d'arrêter les entreprises du peuple, comme le peuple a le droit d'arrêter les leurs. »<sup>53</sup>

*Équilibre des pouvoirs, modération, représentation*, autant de termes différents mais toutes des conditions essentielles à la liberté politique. Ces termes s'intégrant dans une unité constitutionnelle particulière seule susceptible de libérer l'homme de la menace du tyran. Mais encore faut-il que cette menace soit un obstacle à la vie et non point une condition. Ce qui nous amène à voir, en dernier lieu, que la liberté politique, si elle se présente dans une constitution particulière, le peuple qui la reçoit n'est pas moins dépourvu de particularités.

#### L'esprit d'un peuple

« Plusieurs choses gouvernent les hommes, le climat, la religion, les lois, les maximes du gouvernement, les exemples des choses passées, les mœurs, les manières, d'où il se forme un esprit général qui en résulte. »<sup>54</sup>

---

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 298.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 461.

L'esprit général ou l'esprit d'un peuple doit constituer pour Montesquieu le souci le plus présent dans l'élaboration des lois. Le législateur doit voir en tout temps à donner au peuple les lois qu'il peut intégrer aux différentes variables qui définissent son mode d'existence ou son *esprit*. Certaines lois particulières peuvent s'avérer insupportables pour un peuple particulier. La thèse est forte chez Montesquieu, déjà présente dans les *Considérations* lorsqu'il évoque que tout le génie de Rome était de donner au peuple conquis des lois compatibles à l'esprit de ce dernier tout en sachant l'intégrer au sein de l'empire, elle traverse toute l'argumentation de l'*Esprit des lois* qui tend à montrer l'influence de différentes variables du monde sur le comportement des hommes. Autrement dit, le rapport de l'esprit des lois avec les lois humaines.

C'est donc une chose de faire des lois permettant la liberté, mais cela en est une autre de donner à un peuple des lois dont il puisse souffrir. Nous pouvons imaginer alors que la liberté ne sera pas affaire de tous les peuples. À titre d'exemple, Montesquieu évoque la situation asiatique afin de montrer qu'il y règne l'esprit de servitude causé par la nature même du terrain.

« C'est que l'Asie que nous connaissons a de plus grandes plaines; elle est coupée en plus grands morceaux par les mers; et, comme elle est plus au midi les sources y sont plus aisément tariées, les montagnes y sont moins couvertes de neiges, et les fleuves moins grossis y forment de moindres barrières. La puissance doit donc être toujours despotique en Asie. Car, si la servitude n'y était pas extrême, il se ferait d'abord un partage que la nature du pays ne peut pas souffrir. »<sup>55</sup>

La liberté ne peut pas s'introduire par les lois à l'intérieur de toutes les nations. Nous avons vu les conditions législatives et constitutionnelles de la liberté. Ces conditions ne sauraient avoir un rapport avec toutes les variables agissant sur un peuple. La liberté peut s'avérer à l'encontre des mœurs et des coutumes, comme elle peut être incompatible avec le climat et le physique du terrain.

---

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 431.

Le lecteur ne peut donc pas conclure que la liberté soit strictement affaire de constitution ou encore de loi. Il ne peut conclure davantage qu'elle soit affaire de représentation. La représentation s'inscrit dans un modèle législatif particulier qui s'intègre à une constitution particulière pour un type de peuple tout aussi spécifique. La liberté serait pour ainsi dire une affaire de cas. Les structures et les lois qui peuvent la rendre effective dans une société ne peuvent être les mêmes d'une nation à une autre.

Toutefois, c'est un fait que la loi n'est porteuse de liberté que si elle correspond au désir de ceux qui s'y soumettent. Cette problématique entre lois et liberté appelle toute une démarche législative qui aboutit, dans le contexte particulier qu'est celui de Montesquieu, à une théorie de la représentation qui établit un modèle de délibération permettant l'intégration de *l'esprit de la nation* dans la loi. Cette intégration se découvre comme étant la condition universelle de la liberté des peuples, la représentation en est l'outil spécifique approprié à un monde psychologique et constitutionnel duquel découlent les exigences de sa liberté.

En guise de conclusion à ce chapitre, disons que la nature du monde humain apparaît être d'une grande complexité et que plusieurs ont vu chez Montesquieu une démarche méthodologique permettant de la saisir et de la rendre intelligible. La forme de *L'Esprit des lois* elle-même amène le lecteur à encaisser cette interprétation. Le propos y est lourd et parfois fragmentaire, l'argumentation par moment essoufflante et d'une profondeur témoignant d'une certaine obscurité susceptible d'assombrir la vue du lecteur. Tout par la forme mène à cette interprétation. Toutefois, nous croyons que la méthode présentée par *L'Esprit des lois* nous offre au contraire la voie à emprunter pour voir en toute chose ce qui en apparence peut lui sembler étrangère : *la simplicité*. Une simplicité intrinsèque qui permet justement d'effacer la complexité apparente mais futile et impropre aux choses. Une simplicité qui

combat l'inintelligible et l'irrationnel, voilà la source du langage que nous avons étudié.

Le langage de Montesquieu n'a en fait que ce seul souci : prendre comme sujet le monde entier, en connaître les *nuances* pour en démontrer le *bon sens* dans toute la simplicité d'un Esprit unique, *L'Esprit des lois*.

## Chapitre 2 : Liberté et représentation chez Rousseau

De prime abord, la pensée de Jean-Jacques Rousseau introduit le lecteur dans une énigme. Homme de lettre, philosophe, polémiste, botaniste à ses heures, solitaire, il légua à l'humanité l'œuvre d'une vie. Théâtre, musique, récits, discours politiques, discours poétiques, rien n'échappa à sa plume. Qui est Rousseau? Les biographies sont nombreuses, les études pratiquement innombrables, mais la question demeure encore. Une chose toutefois semble faire l'unanimité : au-delà des paradoxes trompeurs, sa pensée est indissociable de son existence. Ainsi, de mot en mot, le lecteur s'approche toujours un peu plus, non pas seulement de la connaissance de l'individu, mais d'une philosophie entière. Entière? La pensée de Rousseau a-t-elle une articulation systématique? Une unité? Le débat découlant de cette question a marqué l'histoire des idées. Et encore aujourd'hui, si d'une part, depuis les travaux de Cassirer, l'unité de la réflexion rousseauiste semble incontestée, d'autre part, la méthode employée pose encore problème. En effet, sur le tableau des idées : où est Rousseau?

Cette dernière question pose le défi du lecteur et définit, par le fait même, l'horizon de notre propos. Horizon que nous pointons évidemment dans les limites de la perspective et de l'objectif annoncé. Comme nous avons tenté dans le chapitre précédent de situer l'œuvre de Montesquieu vis-à-vis la problématique de *la liberté et de la représentation*, nous tâcherons, dans ce second chapitre, d'effectuer le même travail. Situer la pensée du philosophe, voilà encore une fois le chemin qui nous appelle afin de saisir la relation entre les termes qui font l'objet de notre recherche.

Toujours sur la trace du même objet, nous voilà donc face à un sujet nouveau. Nous gardons la même méthode d'analyse, la même prétention d'arriver à connaître le sens de la pensée de l'auteur par l'étude de son

langage. Cherchons à comprendre le langage philosophique de Rousseau, et nous saurons accorder le sens juste aux mots qu'il emploie.

Commençons par dire que chez le plus célèbre des citoyens de Genève, la question de la liberté ne peut se traiter en dehors de la politique. La politique est englobante. Dans ce monde, l'homme n'est plus authentique, il est dominé par cette sphère qui définit les relations des individus entre eux. « Tout tient radicalement de la politique. »<sup>1</sup> Cette conviction profonde que le philosophe confesse oriente, ou plutôt illumine, dès le début, toute sa pensée. Ses premiers *Discours* témoignent de cette orientation en faisant de la politique la principale responsable de la liberté de l'individu. L'individu doit fonder ses espoirs sur la politique, c'est ce qui se dégage de *l'idée de liberté* (2.1) dans la philosophie de Rousseau. La *liberté naturelle* (a) perdue, l'homme doit affirmer sa *liberté morale* (b) en fondant, par la politique, une *liberté civile* (c).

Dans l'expression du mouvement de ces termes, Rousseau exprime profondément le sens de sa philosophie de la liberté. Ce premier abord avec cette pensée politique, au plus jeune de son articulation, montrera, dans la fraîcheur de son discours, toute l'originalité de Rousseau. Ceci nous amènera sur les traces d'un univers politique particulier où nous y rencontrerons une relation entre *liberté* et *représentation* propre à un langage d'exception.

---

<sup>1</sup> ROUSSEAU, *Confessions*, Paris, Pléiade, t. I, livre IX, p. 404.

## 2.1 L'idée de liberté chez Rousseau

Qui suis-je? Qui sommes-nous? Quel intérêt avons-nous à nous connaître nous-mêmes? Ces questions, peut-être initiatrices de toute philosophie, dressent le schéma réflexif de la pensée de Rousseau. Le précepte de Delphes, affirme-t-il dès le deuxième *Discours*, est de la plus haute importance. Précisément : «La plus utile et la moins avancée de toutes les connaissances humaines me paraît être celle de l'homme»<sup>2</sup>. Or la recherche de la *nature humaine* deviendra pour Rousseau la quête philosophique susceptible de dévoiler la vérité des choses c'est-à-dire la véritable liberté. Cette recherche de la liberté dans la nature, n'évoque pour elle-même aucune originalité du célèbre lauréat de l'Académie de Dijon. La tradition jusnaturaliste qui cherche à fonder la liberté sur les assises du droit naturel est initiatrice de ce type de pensée. Toutefois, si d'une part, comme le montre Robert Derathé dans son ouvrage sur *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Rousseau n'amène aucune originalité à ce qui a trait à la recherche de *l'état de nature*, d'autre part, la méthode qu'il emploiera ouvrira des voies nouvelles.

Méthode? Le mot peut-être trompeur. L'auteur n'a pas de prétention méthodologique au sens strict. Au contraire, il tente, tant bien que mal, de se dégager des cadres rigides de la pensée systématique à laquelle il s'en prend vigoureusement. Ernst Cassirer, dans *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, nous dit d'ailleurs que l'œuvre entière s'attaque à la forme figée qu'a prise la pensée au 18<sup>e</sup> siècle en ébranlant les assises mêmes des prétentions de la raison humaine. Il n'y a rien de statique chez Rousseau. Sa pensée est en mouvement. Dynamique, elle appelle sans cesse le sentiment enfoui au fond de son être. Ce qui est fixe, nous dit Cassirer, ce serait justement cette « impulsion à laquelle il obéit. »<sup>3</sup> Alors, s'il y a méthode, elle n'appelle en rien

---

<sup>2</sup> ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, Paris, Pléiade, t. III, p. 122.

<sup>3</sup> CASSIRER, Ernst, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Hachette, 1987. p. 9.

la raison dogmatique, mais plutôt cette constance en mouvement qu'est le sentiment, qui demande à laisser de côté les livres scientifiques<sup>4</sup> afin « de rentrer en soi-même et d'écouter la voix de sa conscience dans le silence des passions. » « Voilà la véritable philosophie. »<sup>5</sup>

Devons-nous maintenant exclure Rousseau de tout rationalisme et d'emblée le situer, sur le tableau des idées, dans la case fermée du sentimentalisme? Nullement. Si Rousseau va à contre courant de la pensée qui domine son époque en appelant le sentiment, la conscience enfouie en soi-même, l'entendement n'est pas exclu de sa pensée. C'est davantage l'objet de l'investigation qui le rebute que la raison elle-même. Nous verrons, dans le mouvement de sa réflexion, que s'articule une *anthropologie philosophique* qui, bien qu'elle prenne ses distances de la tradition jusnaturaliste, n'a pas moins pour objectif de fonder la liberté humaine et de sortir l'homme « hors de l'état de tutelle dont il est lui-même responsable. »<sup>6</sup>

#### a) La liberté naturelle

« L'homme est né libre » ces premiers mots du *Contrat social* énoncent ce que nous pouvons appeler ici une *liberté naturelle*. Bien que cette idée de liberté inhérente à l'existence humaine se présente comme prémisse initiale de l'ouvrage cité, le lecteur n'y trouve pas les fondements théoriques ou plutôt la présentation même de cette idée. Rousseau construit le *Contrat social* à partir de principes philosophiques développés dans ses premiers écrits. Les premiers *Discours* de Rousseau se présentent, en effet, comme effigies de son langage philosophique. Il y trace les contours du dessin qu'il ne cessera jamais de peaufiner et d'éclaircir.

---

<sup>4</sup> ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, p. 125.

<sup>5</sup> ROUSSEAU, *Discours sur les sciences et les arts*, Paris, Pléiade, t. III, p. 30.

<sup>6</sup> KANT, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, Paris, GF Flammarion, 1991, p. 43.

Dans le premier *Discours*, soit le *Discours sur les sciences et les arts*, le concept de *liberté naturelle* se dévoile pleinement. Dans une argumentation contre l'aspect extérieur que l'homme cultive dans l'avancement des sciences et des arts, il affirme que par là, les hommes étouffent en eux le sentiment de leur liberté originelle<sup>7</sup>. L'homme jouit à sa naissance de la liberté d'être et d'affirmer la pleine authenticité de son existence. Les sciences, les lettres et les arts cultivent des vertus étrangères à notre nature qu'il nomme des politesses. Ces politesses sont apparentes et éloignent l'homme, dans son agir, des vertus et des mœurs étouffées en lui-même. « On n'ose plus paraître ce qu'on est ».<sup>8</sup> Ceci dit, l'idée de *liberté naturelle* présente, dès le départ, une prémisse fondamentale de la pensée de l'auteur : l'être est libre dans l'authenticité de son existence, dans sa *transparence*, dans sa nudité.

Ce qui nous concerne ici, n'est pas tant l'argumentation du *Discours*, que le paradigme philosophique de l'auteur qui nous permet de saisir toutes les implications de la prémisse évoquée. Or, ce qui caractérise cette démarche, ou cette méthode, est à première vue l'appel de l'état de nature comme source du droit. Toutefois, cet appel opère un jugement sévère vis-à-vis la démarche elle-même. Si, comme nous l'avons dit plus haut, Rousseau semble s'introduire dans la tradition du droit naturel, il n'en critique pas moins les fondements et tente de renouveler considérablement cette approche. Est-ce que Rousseau trace, comme l'affirment Renaut et Savidan<sup>9</sup>, les contours d'un moment criticiste dans l'histoire de la philosophie politique ? Tout semble nous le laisser croire.

---

<sup>7</sup> ROUSSEAU, *Discours sur les sciences et les arts*, p. 7.

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

<sup>9</sup> RENAUT, Alain, et SAVIDAN, Patrick, *Les lumières critiques : Rousseau, Kant et Fichte*, in *Histoire de la philosophie politique, Lumière et romantisme*, T. III, Paris, Calmann-Lévy, 1999, p. 159.

« Commençons donc par écarter tous les faits. »<sup>10</sup> Par cette seule phrase, Rousseau proclame toute son originalité et sa distance avec la tradition du droit naturel. Avant lui, la voie d'accès à une identité primitive apparaissait être la recherche empirique. Établie sur les bases de la logique hypothético-déductive, cette recherche prétendait à une connaissance objective de l'homme à son état premier. Rousseau ne dément pas l'importance d'une telle connaissance pour la fondation du droit, mais sa recherche ne se fera pas sur le même terrain :

« Car ce n'est pas une légère entreprise de démêler ce qu'il y a d'originaire et d'artificiel dans la nature actuelle de l'homme, et de bien connaître un État qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais, et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des notions justes pour bien juger de notre état présent. »<sup>11</sup>

Rousseau laisse donc de côté les livres scientifiques mais s'attaque tout de même au problème. Il introduit alors des raisonnements nouveaux dans cette approche. « Des raisonnements hypothétiques et conditionnels; plus propres à éclaircir la nature des choses qu'à montrer la véritable origine. »<sup>12</sup> C'est tout un monde qui est alors renversé et un langage nouveau qui affirme sa syntaxe. La nature de l'homme n'est plus un fait à définir pour la légitimation du droit, mais une hypothèse, une norme, susceptible au contraire d'éclairer les faits, les réalités humaines actuelles et celles à venir. Il ne s'agit donc plus d'étudier le droit par les faits, mais « d'examiner ainsi les faits par le droit. »<sup>13</sup>

Ce renversement nous amène à voir la liberté naturelle non plus comme une réalité des temps éloignés, mais comme un modèle hypothétique, une norme de la liberté humaine. Une norme immédiate de par la possibilité de la reconnaître dans l'écoute de la voix enfouie au fond de notre propre nature. Inspirés par le langage kantien, plusieurs ont fait de la

---

<sup>10</sup> ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, p. 132.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 182.

liberté naturelle un *a priori transcendantal*, voir un *concept pur* se posant comme idéal transparent du devenir humain<sup>14</sup>. Mais restons sur la voie du langage rousseauiste et ajoutons que la liberté naturelle ne se trouve pas à l'extérieur de l'homme, mais bien à l'intérieur, dans l'abîme de la conscience. La conscience voilée par la facticité du monde extérieur, nous pouvons retrouver l'origine de notre nature et de notre liberté seulement dans la mise à nu de notre *être*. « La connaissance de soi et la réflexion sincère qu'on fait sur soi-même »<sup>15</sup>, voilà la source où puiser le savoir de ce qui est naturel. « En un mot, dit Rousseau juge de Jean-Jacques, il fallait qu'un homme se fût peint lui-même pour nous montrer ainsi l'homme primitif. »<sup>16</sup>

Enfin, les deux questions initiatrices des célèbres *Discours* posent une problématique philosophique que Rousseau traduit en ces termes : « Qu'aurait pu devenir le genre-humain, s'il fût resté abandonné à lui-même? »<sup>17</sup> Sans les arts et les sciences, sans les sociétés qui nous corrompent, sans les masques qui cachent notre vrai visage, quelles seraient nos mœurs, nos manières, nos sociétés? Bref, qui sommes-nous derrière le voile cachant l'authenticité de notre être? La question est fondamentale et la réponse de Rousseau étonne : Nous sommes des êtres *perfectibles*.

Nous ne sommes point philosophes avant la lettre, mais « L'homme est par nature presque infiniment perfectible »<sup>18</sup>. Si, dans le grand tourbillon de l'histoire « les différents hasards qui ont pu perfectionner la raison humaine »<sup>19</sup> ont amené l'homme à s'éloigner de sa propre nature, il n'en reste pas moins que cette *perfectibilité* sous-tend toute son autonomie face à

---

<sup>14</sup> Par exemple, GOYARD-FABRE, Simone, Le sens de la révolution méthodologique introduite par Rousseau dans la science politique, *Laval théologique et philosophique*, 1991: «Il faut concevoir idéellement "l'homme originel", donc, changer de point de vue et lui assigner comme point d'ancrage un horizon pur et transcendantal.» p. 152.

<sup>15</sup> CASSIRER, *op. cit.*, p. 26.

<sup>16</sup> ROUSSEAU, *Rousseau juge de Jean-Jacques*, Paris, Pléiade, t. I, p. 936.

<sup>17</sup> ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, p. 133.

<sup>18</sup> STRAUSS, Leo, *Droit naturel et histoire*, Paris, Flammarion, 1954, p. 234.

<sup>19</sup> ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, p. 162.

son destin. « Ce n'est donc pas tant l'entendement qui fait parmi les animaux la distinction de l'homme que sa qualité d'agent libre (...) et c'est surtout dans la conscience de cette liberté que se montre la spiritualité de son âme. »<sup>20</sup> Pour ainsi dire, sa *liberté morale*.

### b) La liberté morale

L'idée de *liberté naturelle* nous dévoile avec subtilité le paradigme philosophique de Rousseau. Toutefois, en acceptant qu'une recherche réflexive en soi permette de poser de façon normative une idée de ce que *devrait être* l'homme en fonction de ses origines, le lecteur fait face au problème de la validité de la norme. L'*être* et le *devrait être* introduisent en effet une métaphysique dualiste dont Rousseau pourrait paraître imprégné. Mais pourtant il évite ce piège et trouve un solide appui en donnant soudainement un sens concret à la liberté. La liberté devient synonyme de *perfectibilité*.

La *perfectibilité* humaine ne présente plus, dans l'argumentation de Rousseau, une idée hypothétique. « Il ne peut y avoir de contestation »<sup>21</sup> la *perfectibilité* s'affirme comme faculté que l'espèce humaine a reçue *en puissance* et qui la distingue des autres espèces. Cette distinction élève l'être humain au-delà de la seule nature. Peu à peu, l'homme sort de son état primitif et affirme un potentiel nouveau de son existence : un potentiel moral.

En effet, c'est bien dans la *perfectibilité* de l'homme que naît la *spiritualité de son âme*. L'homme primitif n'a nullement conscience du bien et du mal. Il jouit d'une liberté qui est attachée à son ignorance et à sa satisfaction de l'assouvissement de ses désirs restreints. Accoler à cette nature hypothétique, une *perfectibilité* incontestable sort l'homme de la passivité et il devient acteur face à l'existence qui se présente à lui. De la

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 142.

passivité de l'homme primitif dans laquelle il jouit d'une liberté naturelle, l'espèce humaine devient active s'accordant ainsi une identité étrangère à son état premier : une identité artificielle. Cette identité nouvelle, ce corps orné de voiles, est celui de l'homme moderne.

Le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité* dresse un schéma du progrès qui a pu amener l'homme au désastre de l'inégalité et de la tyrannie. Ce qui nous intéresse toutefois n'est pas tant ce schéma, que de voir comment Rousseau a fondé sur des observations, dites *incontestables*, la légitimité d'un idéal moral susceptible de fonder la liberté de l'homme. Le fondement philosophique de cet idéal constitue l'une des grandes difficultés de cette pensée. Pour nous éclairer, nous jugeons bon ici de suivre l'interprétation pénétrante qu'est celle d'Ernst Cassirer.

Dans l'ouvrage, tardivement traduit, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, Cassirer exprime en effet une interprétation éclairante pour notre sujet. D'abord, il nous fait voir que si, chez Rousseau, le sentiment fonde l'hypothèse de l'homme naturel contrairement à la prétention empirique de ses contemporains, « le sentiment est exclu du principe fondateur de la morale »<sup>22</sup>. Étonnant et encore une fois original, car le sentiment moral était en général, au 18<sup>e</sup> siècle vu comme la source de son fondement théorique. Il suffit de citer Hutcheson, Smith, ou encore Diderot pour montrer l'étendue du courant de pensée qui voyait en un sentiment propre à la nature humaine les assises de sa morale. En l'occurrence, le *sentiment de sympathie* leur apparaissait comme une donnée suffisante pour faire découler tout un système moral trouvant encore une foi sa légitimité dans la nature.

À partir de là, Cassirer montre la critique sévère qu'articule Rousseau face à cette démarche. Premièrement, le lien de sympathie est inexistant à ses yeux. Les hommes ne sont aucunement liés les uns aux autres par un

---

<sup>22</sup> CASSIRER, *op. cit.*, p. 87.

quelconque sentiment. Deuxièmement, son indifférence et son apathie font de lui un être profondément individualiste. Il n'y a rien en lui d'émotionnel qui pourrait le rendre social. Le fondement de la société et l'origine de la morale tel que le concevait la tradition jusnaturaliste depuis Grotius, est donc aux yeux de Rousseau basé sur une fausse conception de la nature humaine. Cassirer nous met bien en garde ici de ne pas faire plonger Rousseau dans un *pessimisme théologique*, ce qui irait à l'encontre de toute sa philosophie. Au contraire, toute son originalité se retrouve dans les implications nouvelles, qu'il expose, de la bonté originelle de l'homme. Cette bonté, dit Cassirer, n'est pas fondée sur un caractère psychologique qu'est la sympathie, mais sur la faculté qu'est l'*autonomie*.<sup>23</sup>

« L'homme est "naturellement bon", pour autant néanmoins que cette nature ne soit pas commandée uniquement par les impulsions des sens, mais sache s'élever d'elle-même et sans aide extérieure à l'idée de la liberté. »<sup>24</sup>

La bonté de l'individu apparaît ainsi être fondée sur son potentiel *perfectible*. Source de tous les espoirs et de tous les malheurs, le potentiel infini de l'homme lui accorde nécessairement une bonté tout aussi vaste. Originellement pourvu du potentiel de faire le bien, l'homme jouit de la faculté *d'orienter* et de *définir* librement les finalités de son existence. Potentiellement vers le bien qui est en lui, mais aussi vers le mal tout aussi présent. Ce qui caractérise l'homme, chez Rousseau, n'est donc pas la raison comme le veut la pensée dominante de l'époque, mais bien une perfectibilité, une autonomie qui, peut-on dire avec Léo Strauss, fait de Rousseau l'initiateur d'une véritable *philosophie de la liberté*.<sup>25</sup>

Le potentiel de liberté est donc intrinsèque à la nature humaine. Et plus qu'une liberté naturelle, qui ne désigne en fait que la pureté de l'idée, une liberté consciente d'elle-même accorde à l'homme un rôle créateur dans

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>25</sup> STRAUSS, *op. cit.*, p. 241.

sa destinée. C'est encore ici par le *sentiment* que la conscience de cette liberté peut être acquise. C'est cette conscience, nous l'avons dit, qui accorde un caractère moral à la liberté de l'individu.

« Conscience ! conscience ! instinct divin, immortelle et céleste voix, guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre; juge infaillible du bien et du mal, qui rend l'homme semblable à Dieu; c'est toi qui fait l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions; sans toi, je ne sens rien en moi qui m'élève au-dessus des bêtes que le triste privilège de m'égarer d'erreurs en erreurs à l'aide d'un entendement sans règle et d'une raison sans principe. »<sup>26</sup>

Ce passage célèbre de la *Profession de foi confession du vicaire savoyard* nous donne les clés du langage Rousseauiste. La moralité trouve sa source dans la *conscience*. La conscience ne désigne point ici un mécanisme logique de l'entendement, mais un *instinct*, un *instinct divin*, pour ainsi dire naturel et présent en l'homme. En son essence l'homme a donc un instinct moral qui l'élève de l'état primitif par la force *active* qu'elle lui accorde. La liberté, comme norme de ses actions, trouve ainsi sa légitimité à même sa nature morale. Pour en arriver là, il faut bien voir que la conscience, comme *sentiment* élevant l'homme à une *volonté* morale, ne doit pas être confondue avec le calme *sentiment* de *l'existence*. Ce trait particulier propre au langage de Rousseau est bien, comme le dit Cassirer, une difficulté terminologique pour la compréhension de cette philosophie<sup>27</sup>. Car en effet, le terme *sentiment* possède ces deux différentes acceptions.

Quoi qu'il en soit, le *sentiment*, comme volonté morale, pose la liberté entre les mains de l'homme. Entre les mains d'un être autonome conscient de sa force, mais aussi conscient de la nécessité de fonder cette liberté en dehors de lui afin qu'elle puisse être garantie par la solidité du droit qu'elle appelle. Ce n'est donc pas un *sentiment de sympathie* ou une quelconque nature psychologique qui pousse l'homme à l'idée de société, mais bien une volonté morale, une force divine.

<sup>26</sup> ROUSSEAU, *Émile ou de l'éducation*, Paris, Pléiade, t. IV, p. 601.

<sup>27</sup> CASSIRER, *op. cit.*, p. 99.

### c) La liberté civile

À la naissance de la conscience, apparaît en l'homme un devoir de construire sa liberté. La liberté est en fait le destin même de l'homme. Plus importante que la vie aux yeux de Rousseau, car l'existence de l'individu n'est pas possible sans elle. Être soi-même c'est être libre et la liberté c'est être soi-même. *Liberté* et *individualité* sont donc deux termes indissociables. L'homme ne peut renoncer à sa liberté sans renoncer à lui-même. L'acte moral, le bien, sera alors l'accomplissement de cette destinée. Comment alors accomplir un devoir qui fonde sa légitimité dans la seule connaissance intuitive du bien et du mal? Comment rendre effective une liberté morale dans un monde extérieur à l'individu? Ces questions introduisent un conflit à première vue insurmontable entre individu et société. Nous verrons que le langage étudié nous offre les outils nécessaires à la compréhension de ce conflit par l'intermédiaire de l'idée de *liberté civile*.

Fonder la liberté dans l'État civil, pour ainsi dire une *liberté civile*, représente un point décisif dans le cheminement philosophique de Rousseau. Un point particulièrement développé dans le *Contrat social* que certains ont associé à un revirement vis-à-vis les thèses développées dans les premiers *Discours*. D'autres voient plutôt dans ce projet la continuité et l'aboutissement d'une démarche annoncée. Nous croyons cette dernière vue plus juste et plus respectueuse des dires mêmes du philosophe qui s'est toujours défendu d'avoir en tout temps respecté les mêmes principes et élaboré une pensée unitaire.<sup>28</sup> Nous devons toutefois admettre, qu'il est difficile à première vue de ne pas voir une grande contradiction entre d'une part la critique sévère qu'il adresse, dans ses premiers *Discours*, à une société qui corrompt la nature humaine et annihile sa liberté et d'autre part, l'éloge qu'il adresse à l'état civil dans le *Contrat social* : « Il [l'homme] devrait bénir sans cesse l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais [de l'état primitif], et qui, d'un animal

---

<sup>28</sup> Voir DERATHÉ, Robert, *L'unité de la pensée de Jean-Jacques Rousseau*, in *Jean-Jacques Rousseau*, Neuchâtel, La Baconnière, 1962, pp. 203-218.

stupide et borné, fit un être intelligent et un homme. »<sup>29</sup> Mais si nous suivons bien l'ordre des choses, nous ne pouvons que concéder à Rousseau l'unité et la cohérence proclamées.

D'abord, il est essentiel de voir que l'État civil n'est pas le résultat d'une réflexion rationnelle qui amena l'homme à se sortir de l'état primitif. Ce principe est irrévocablement toujours présent. Si l'homme n'apparaît pas par nature être un *animal social*, il en est du moins prédisposé du fait qu'il partage avec ses semblables le soin de sa survie : « Le premier sentiment de l'homme fut celui de son existence, son premier soin celui de sa conservation. »<sup>30</sup> Ceci dit, peu à peu les difficultés à combler les besoins de son existence l'amènent à concevoir, « par un pressentiment aussi sûr et plus prompt que la Dialectique, »<sup>31</sup> l'assistance de ses semblables dans les visées communes, pour ainsi fonder, au fil du temps, une association permanente.

Le sentiment, comme instinct, est donc responsable de l'avènement de l'état civil. La raison n'y est pas pour autant exclue, et c'est ici que toute la difficulté de saisir le rationalisme de Rousseau apparaît. S'il est clair que pour Rousseau, l'association n'est pas comme pour Diderot le résultat d'une analyse rationnelle, c'est qu'en fait pour lui la raison apparaît justement dans le passage de *l'état de nature* à *l'état civil*. Son évolution accompagne le progrès humain et ne le précède pas. D'ailleurs, dans un chapitre de son ouvrage sur *Le rationalisme de J.-J. Rousseau*, Robert Derathé fait une analyse du développement de la raison chez l'auteur où il nous dit justement que : « Le développement de la raison et celui de la vie sociale vont de pair : ils sont pratiquement inséparables »<sup>32</sup>.

---

<sup>29</sup> ROUSSEAU, *Du contrat social*, Paris, Flammarions, 1992, p. 43.

<sup>30</sup> ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, p. 164.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>32</sup> DERATHÉ, Robert, *Le rationalisme de J.-J. Rousseau*, Paris, P.U.F., 1948, p. 14.

C'est le noble instinct de l'homme qui le sort de l'état primitif. La raison apparaît alors comme un outil d'organisation du progrès. L'instinct pousse l'homme vers l'avant et la raison se perfectionne au même rythme. La raison et le sentiment entretiennent donc une relation entre eux qui ne sera jamais négligée chez Rousseau et qui sera même, par moment, confondue dans un même mouvement. Nous ne pouvons pas ici faire le tour de cette relation entre raison et sentiment, mais les derniers propos nous amènent à voir qu'il y a bel et bien une place pour la raison dans le langage étudié. Une place qui d'ailleurs n'est pas à négliger, car elle viendra meubler le vide créé par le désordre de la société.

Il y a en effet, dans le passage de l'état de nature à l'état civil, un désordre irréversible qui se crée. C'est ce mal qui sera dessiné par Rousseau dans ses premiers écrits. Mal grandissant qui, justement faute de lumière, cultive une inégalité parmi les hommes qui ira jusqu'à s'instituer dans la loi. Car, dans l'obscurité du progrès, les uns réussissent à dominer les autres et à leur imposer des lois qui deviennent garantes de leur propre conservation au détriment des autres.

«Tous coururent au devant de leurs fers croyant assurer leur liberté; car avec assés de raison pour sentir les avantages d'un établissement politique, il n'avaient pas assés d'expérience pour prévoir les dangers; les plus capables de pressentir les abus étaient précisément ceux qui comptaient d'en profiter».<sup>33</sup>

Cette expérience qui faisait défaut au premier moment de la société, est justement ce que Rousseau prétend exposer. Cette expérience peut-être associée à la connaissance de l'homme qu'il s'efforce de fonder en dehors de la raison, mais dans le cœur humain. Alors seulement à partir de là nous pouvons en appeler de la raison pour organiser l'homme en société. Autrement dit, si la connaissance n'est pas spécifiquement un acte d'entendement, elle appelle toutefois la raison afin de s'extérioriser

---

<sup>33</sup> ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, p. 177.

convenablement dans la réalité du progrès. Mais en dehors de la connaissance de l'homme véritable, la raison ne peut qu'être tyrannique et engendre le désordre civil.

La raison éclairée se présente alors comme l'outil de la construction d'un ordre civil qui permettrait la liberté. Tous les espoirs de l'humanité résident donc dans la cause même de tous ses maux. Mais il n'y pas ici contradiction, parce qu'il y a dépassement des limites de la raison. La conscience de la volonté morale peut en appeler d'une raison éclairante afin de saisir l'ordre nécessaire au fondement d'une liberté authentique. Autrement dit, l'individu, dans la conscience de sa liberté, dans la volonté d'accomplir sa destinée, doit faire appel aux facultés développées en lui pour trouver un mode d'existence susceptible d'intégrer son individualité à l'intérieur d'une collectivité sans pour autant y perdre son autonomie. Une question politique devient alors *fondamentale* :

«Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant.»<sup>34</sup>

Cette question est fondamentale pour Rousseau, mais nous devons prendre soin de bien la comprendre. Le lecteur doit voir clairement que la recherche à laquelle elle invite n'est pas de l'ordre empirique. Rousseau n'a pas comme projet de créer un système politique susceptible de répondre à sa question. Il le précise d'emblée : « Je veux chercher si dans l'ordre civil il peut y avoir quelque règle d'administration légitime et sûre, en prenant les hommes tels qu'ils sont, et les lois telles qu'elles peuvent être. »<sup>35</sup> Il reste donc conséquent avec le terrain d'investigation sur lequel il s'est toujours situé : celui des idées. Il ne cherche pas à être législateur, mais cherche en bon philosophe les fondements de la société politique. L'association qu'il

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>35</sup> ROUSSEAU, *Du contrat social*, p. 27.

recherche est empreinte d'un idéalisme. Elle est ce qui *devrait être* dans la perspective d'une nature perdue, mais posant encore la norme du bien.

Le bien c'est la liberté. La liberté se pose donc comme l'idéal sur lequel repose la légitimité de la société. Ce que l'on recherche est donc le fondement légitime du passage de *l'état de nature* à *l'état civil*. L'on recherche ce qui *doit être*, ou encore, les conditions de possibilité de l'État. Comment l'individu peut-il garder sa liberté dans la communauté? Voilà la question fondamentale. Question qui pose la problématique centrale de notre propos, à savoir comment le langage de Rousseau résout-il le problème de la représentation de l'individu dans la loi?

Ceci nous amène à la deuxième partie de ce chapitre où nous verrons que c'est dans *l'idée de contrat social* (2.2,a) que Rousseau pourra articuler la possibilité d'une association politique préservant la liberté de chacun. Par l'expression de la *volonté générale*, le peuple, dans un acte d'absolu *souveraineté*, peut établir dans la *loi* les conditions de son existence, pour ainsi dire, de sa liberté. Le défi devient législatif. La légitimité de la loi, alors mesurée par sa fonction libératrice, exige une origine particulière : le peuple entier. Mais alors, cette exigence exclut-elle l'idée de représentation?

## 2.2 L'idée de représentation chez Rousseau

Chez Rousseau, nous l'avons dit, *tout tient de la politique*. La liberté même y est attachée. Son existence n'est pas seule garante de son effectivité. Elle n'est effective que dans le champ restreint des conditions la rendant possible. La liberté appelle donc un impératif. Par impératif, il faut entendre du concept qui prétend tout sous-tendre, une idée fondatrice, un principe premier déterminant les conditions d'existence du reste. Trouver ce principe, c'est poser l'horizon idéal de l'existence du monde humain. En d'autres mots, la recherche politique de Rousseau est celle d'un *devrait être*, juge de ce qui est et idée régulatrice des actions à venir.

Cette conception du politique, exprimée dans une phrase célèbre: « Il faut savoir ce qui doit être pour bien juger de ce qui est. »<sup>36</sup>, identifie la règle fondamentale du langage que nous cherchons à comprendre. Cette règle accorde au langage une valeur *d'idéalité*. Le langage de Rousseau, son langage politique en l'occurrence, ne porte pas sur la réalité empirique, mais bien sur l'idée, sur le *devrait être* c'est-à-dire sur les principes du droit politique. Le langage est donc hautement théorique et ne cherche pas à nommer ou construire un monde concret, mais à articuler, dans une forme pure et universelle, les conditions de possibilité de la liberté de l'homme. Dans cette perspective, une lecture pragmatique du *Contrat social* ne saurait rendre la portée du langage de Rousseau. L'ouvrage nous offre un discours des plus théoriques, certains diront même « une théorie pure du droit politique »<sup>37</sup>, que nous devons lire dans le respect de la syntaxe dictée.

Ceci dit, le dynamisme entre *liberté* et *représentation* ne peut se comprendre que dans l'investigation du langage philosophique de l'auteur. Nous avons jusqu'à maintenant entendu le sens que l'on peut accorder à

---

<sup>36</sup> ROUSSEAU, *Émile ou de l'éducation*, p. 836.

<sup>37</sup> GOYARD-FABRE, Simone, *op. cit.*, p. 149.

l'idée de liberté. Nous tâcherons ici de présenter de quelle façon le langage de Rousseau intègre la liberté au monde politique. En d'autres termes, tâchons de voir en quoi consistent ces conditions de possibilité de la liberté et nous pourrions en dégager l'espace attribué à l'idée de représentation.

### **a) Le contrat social**

Le contrat social est en quelque sorte l'idée englobante des conditions de possibilité de la liberté. L'idée est principalement articulée par Rousseau dans l'ouvrage du même nom. Plus qu'un texte inachevé, le *Contrat social* expose une théorie politique sans précédent. Bien que l'idée pour elle-même soit très populaire au 18<sup>e</sup> siècle, l'idéalité, la pureté et la prétention d'universalité qu'il lui attribue transportent Rousseau au-delà de la tradition contractualiste. Nous pourrions longuement nous attarder à cette idée pour elle-même, toutefois ce que nous devons y voir ce n'est pas tant sa portée historique que le mouvement actualisé par la pensée de Rousseau entre la liberté et la communauté civile. En d'autres termes, tâchons d'y voir l'articulation des différents termes permettant de penser la liberté et la politique à l'intérieur d'une même sphère. Ce dialogue interne au langage de Rousseau nous permettra d'entendre les conditions de possibilité de la liberté et d'y voir si la représentation y réside.

Trois termes constituent le dialogue mentionné : *Volonté, souveraineté* et *loi*. Le dialogue entre ces termes donne forme à l'idée de contrat social. Il exprime l'idée dans toute sa portée. Il pose, pour ainsi dire, les principes de la théorie du droit politique.

#### La volonté

Nous avons vu plus haut que le problème de la liberté réside, pour Rousseau, dans le passage de *l'état de nature* à *l'état civil*. Naturellement libre, l'homme est, par la société, dépravé de sa condition. Il y a donc un conflit inhérent entre liberté et société qui est d'ailleurs exprimé dès la

première ligne du Contrat social : « L'homme est né libre, et partout il est dans les fers. »<sup>38</sup> Ce conflit doit pourtant être surmonté, car l'état social apparaît maintenant nécessaire à la conservation de l'homme et la liberté, un impératif à sa propre existence. Comment donc réconcilier ces termes?

Cette dernière question constitue l'axe de tout le *Contrat social*. Trouver une association politique permettant la conservation de tous, mais aussi l'autonomie de chacun, exprime en effet le désir de réconcilier liberté et communauté. La tension est très grande et nombreux sont les paradoxes découlant d'une telle entreprise. Comme nous l'avons dit, il faut, malgré tout, trouver une solution. Il faut, en fait, trouver les principes permettant à l'homme de fonder une société dans le respect de la plus haute exigence : la liberté.

L'idée de volonté se présente justement à nous comme un principe fondamental à ce projet de réconciliation. Il est possible, par ce principe, à la fois de comprendre le conflit en question, et d'y trouver la solution. Pour ce faire, Rousseau nous invite à voir deux types de volonté : *générale* et *particulière*. La *volonté particulière* nous permet de comprendre les causes du conflit et la *volonté générale* s'impose comme résolution à une difficulté en apparence inéluctable. L'idée est donc incontournable, mais au regard de la grande diversité des interprétations, elle semble aussi très énigmatique. C'est pourquoi nous tâcherons ici de bien insérer notre lecture dans les balises du langage philosophique défini jusqu'à maintenant.

La *volonté particulière* se présente, comme nous l'avons annoncé, au centre du conflit entre l'individu et la communauté. Elle définit le désir individuel de voir à ses propres intérêts. Ces intérêts peuvent être partagés par d'autres ou encore, nous pouvons additionner les intérêts de chacun dans une même idée de volonté, mais tant que cette volonté se rapportera à

---

<sup>38</sup> ROUSSEAU, *Du contrat social*, p. 29.

l'intérêt individuel, elle ne constituera jamais qu'une volonté particulière. Cette volonté, dans la solitude primitive de l'homme, consiste principalement à voir à sa propre conservation. Seul avec ses désirs, l'homme primitif jouit de la liberté naturelle de les assouvir. Il est, en ceci, seul maître de sa destinée. Toutefois, sa nature *perfectible* le transporte peu à peu en dehors de cette solitude et de son autonomie face à ses désirs :

«Je suppose les hommes parvenus à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature l'emportent par leur résistance sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état. Alors cet état primitif ne peut plus subsister, et le genre humain périrait s'il ne changeait sa manière d'être.»<sup>39</sup>

La volonté de chacun, son désir de conservation, appelle ainsi les hommes à s'unir les uns aux autres. Tel est le constat de Rousseau qui l'amène à voir en l'union des forces de chacun la solution au problème. Mais cette union, si elle s'avère la solution, pose aussi le problème central que nous avons défini car : « la force et la liberté de chaque homme étant les premiers instruments de sa conservation, comment les engagera-t-il sans se nuire, et sans négliger les soins qu'il se doit? »<sup>40</sup> C'est ici que la source de l'antinomie conceptuelle entre *état de nature* et *état civil* jaillit. À l'état de nature, l'homme n'obéit seulement qu'à lui-même, ce qui définit une liberté sans borne. Maintenant, on lui propose d'abandonner cette liberté pour une association qui transforme sa destinée. Rousseau propose, en fait, rien de moins que « l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté. »<sup>41</sup> Comment, de sorte, adhérer à cette communauté sans pour autant nier sa propre volonté? Le concept de *volonté générale* répond à cette question.

Tout le souci politique de Rousseau réside dans le désir de trouver une forme d'association légitime. Il expose d'abord en quoi la force ou une

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 39.

quelconque autorité naturelle ne peut être le terrain des fondements d'un pouvoir légitime et que le renoncement de sa volonté face à une autorité qui se proclame absolue est un acte de folie (ici, Rousseau voile son propos, mais si peu). Seule la convention lui apparaît alors susceptible de fonder une autorité légitime entre les hommes.<sup>42</sup>

Il est possible aux hommes de s'unir les uns aux autres en créant par la pluralité de leur accord une première convention qui se définit par la seule volonté de chacun à y adhérer librement. Cette union est la première convention, la première loi et ce que Rousseau appelle également le *pacte social*. Cette union « est l'acte du monde le plus volontaire »<sup>43</sup>. Elle témoigne du désir de chacun de substituer l'État de nature qui les menace par un état civil fondé sur le principe à l'intérieur duquel : « Chacun se donnant à tous ne se donne à personne, et comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquière le même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd, et plus de force pour conserver ce qu'on a. »<sup>44</sup> L'état civil est ainsi constitué par une convention qui lui attribue son caractère artificiel, mais qui repose sur un volontarisme universel, nécessaire à la légitimité du pacte, désirant de pallier aux oppositions entre les particularités par le désir commun d'un état nouveau. C'est ce volontarisme qui donne voix, chez Rousseau, à la *volonté générale*.

La *volonté générale* est relative à *l'intérêt commun*. Rousseau nous met bien en garde de ne pas comprendre la *volonté générale* comme la somme des intérêts particuliers ce qui ne forme qu'une *volonté particulière*. Il nous dira : « Ôtez de ces mêmes volontés (particulières) les plus et les moins qui s'entre-détruisent, reste pour somme des différences la volonté

---

<sup>42</sup> «Puisque aucun homme n'a une autorité naturelle sur son semblable, et puisque la force ne produit aucun droit, restent donc les conventions pour base de toute autorité légitime parmi les hommes.»

*Ibid.*, p. 33.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 39.

générale. »<sup>45</sup> La *volonté générale* transcende ainsi le particulier puisqu'elle y soustrait les contradictions afin d'obtenir un résultat unanime et positif qui représente *l'intérêt commun*. C'est ce passage, ou cette transcendance, du particulier au général qui cause les difficultés d'interprétations.

Il faut bien voir que Rousseau attribue un sujet, un *moi commun*, au groupe formant le corps civil. « Cet acte d'association produit un corps moral et collectif composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son *moi commun*, sa vie et sa volonté. »<sup>46</sup> Ainsi, en posant un *moi commun* né de l'acte d'association des particuliers, Rousseau lui accorde une volonté qui portera en elle la particularité de son sujet c'est-à-dire sa généralité.

La *volonté générale* n'est donc pas la volonté de tous. Rousseau insiste sur la nuance : « Il y a souvent bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale. »<sup>47</sup> Le général est posé en tant qu'entité distincte du tout. Certains y verront le problème métaphysique traditionnel du Multiple et de l'Un. Dans cette perspective, on accorde une transcendance divine à la somme des individus lui donnant une identité autre qu'elle-même, une identité métaphysique. Une telle lecture positionne l'idée de volonté générale dans un langage que Rousseau veut éviter à tout prix, et détruit, par le fait même, l'idée de toute la solidité que l'auteur façonne. En ceci, il est plus juste de voir en la *volonté générale* un idéal permettant l'association des individus sur la base d'un intérêt autre que celui de chacun, c'est-à-dire *l'intérêt commun* qui rassemble les hommes.

Enfin, nous voyons qu'à travers l'idée de volonté, Rousseau traite d'un problème politique fondamental, à savoir la réconciliation de l'autorité et de la liberté. En définissant la liberté comme une volonté autonome d'adhérer à un

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 54.

pacte social, la loi qu'est cette première convention s'avère non plus antinomique à la liberté mais le lieu où elle peut se réaliser. En effet, cette loi, en permettant à l'individu de s'unir à une communauté qui le protège des volontés et des intérêts particuliers, accorde à l'individu une liberté authentique du fait qu'il n'obéira jamais qu'à une autorité qu'il se donne lui-même. Tel est le principe de la formation d'un état social légitime que la *volonté générale* nous permet de penser en se faisant le principe unificateur des volontés de tous pour ainsi dire de la liberté de tous les membres du peuple.

« C'est qu'au lieu de détruire l'égalité naturelle, le pacte fondamental substitue au contraire une égalité morale et légitime à ce que la nature avait pu mettre d'inégalité physique en les hommes, et que, pouvant être inégaux en force ou en génie, ils deviennent tous égaux par convention et de droit. »<sup>48</sup>

### La souveraineté

À partir de ce que nous avons dit à propos de la naissance d'un *moi commun* et de sa disposition à représenter la *volonté générale*, nous pouvons lire que : « Cette personne publique qui se forme par l'union de toutes les autres prenait autrefois le nom de *Cité*, et prend maintenant celui de *République* ou de corps politique, lequel est appelé par ses membres *État* quand il est passif, *Souverain* quand il est actif. »<sup>49</sup> Les individus formant ce corps se retrouvent ainsi engagés dans un double rapport; envers autrui ils sont membres du souverain et membres de l'État envers le souverain. C'est ce double rapport qui permettra à Rousseau d'affirmer l'obligation du particulier à l'obéissance aux lois qu'il se donne. Autrement dit, nous devons comprendre que le souverain est le sujet exprimant la voix de la volonté générale.

Lorsque les individus s'unissent, il y a naissance du corps politique et de sa volonté. La force de cette union prend le visage du souverain qui

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 40.

devient le sujet autonome portant en lui les particuliers et leur unité. Il devient ainsi détenteur du pouvoir de commettre la *volonté générale*.

« Or 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 les sujets, parce qu'il est impossible que le corps veuille nuire à tous ses membres[...]. Le souverain, par cela seul qu'il est, est toujours tout ce qu'il doit être. »<sup>50</sup>

Il est donc bel et bien le visage authentique du corps politique. On appellera souveraineté le fait que le corps possède ce visage. Voyons-en les caractères.

Le premier point est le caractère inaliénable de la souveraineté. Nous avons vu que la *volonté générale* constitue en fait la volonté de faire le *bien commun*. Le souverain, visage de la *volonté générale*, ne peut donc agir que par cette volonté et pour le bien commun. La fin même de la société est l'accomplissement de ce bien et par lui le souverain existe. Alors, si une volonté autre que celle même qui anime le souverain dirige l'État, son existence disparaît aussitôt. Lisons : « 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>51</sup>

L'autonomie de la souveraineté doit donc être totale. Elle devra aussi être entière. Son indivisibilité est aussi l'un de ses caractères propres. La souveraineté est par la volonté générale. La volonté est générale ou elle ne l'est pas nous dit Rousseau. Désignant un corps entier, la souveraineté ne peut ainsi être attribuée à des parties, des groupes pour ainsi dire des intérêts particuliers. Elle est *une* et, au même titre que son autonomie, toute corruption de cette unité l'annihile dans l'instant.

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 51.

Ainsi, *inaliénable et indivisible*, nous pourrions dire que la souveraineté a en fait pour borne la nature même de son existence qui est la *volonté générale*. En dehors de cette volonté elle n'est que chimère.

Deuxième terme du pacte social, le geste souverain pose en convention la force de la *volonté générale*. Geste légitime, nous dira Rousseau, par le fait même qu'il a pour base le contrat social et tout le bien qui doit en résulter. Le souverain est le sujet propre à poser dans la loi la liberté de ses membres. Ceci nous amène directement au troisième terme du pacte social. Terme définitif qui dessine de façon concrète les contours de la souveraineté en rendant celle-ci effective. C'est par ce geste ultime que nous pourrions voir la liberté se loger dans l'intimité de la vie mondaine. Ce geste est l'établissement des lois.

#### La loi

Le corps politique naît au moment où les individus se réunissent. Une volonté transcende alors leurs particularités et le corps entier se revêt de l'habit du souverain. Authentique, ce souverain est la voix qui exprime ce qui doit être : le bien commun, la liberté. Pour que cette voix soit entendue, pour donner le mouvement au corps politique dira Rousseau, le souverain doit utiliser les mots de la loi. « Car l'acte primitif par lequel ce corps se forme et s'unit ne détermine en rien encore de ce qu'il doit faire pour se conserver. »<sup>52</sup> La loi apparaît donc comme l'outil de conservation du pacte original. Par elle, s'institue le *devoir être*. Elle orientera l'agir du particulier en fonction du bien commun.

Qu'est-ce qu'une loi? En posant cette question Rousseau suggère l'importance d'y répondre. Le lecteur doit comprendre la loi comme ce qui règle le rapport du peuple avec lui-même vis-à-vis sa volonté. La loi régit le

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 61.

corps politique en se rapportant à sa volonté générale. Elle a ainsi, en tout point, un statut général et ne concerne en rien le particulier. Lisons ce passage pour nous éclairer.

« Quand tout le peuple statue sur tout le peuple il ne considère que lui-même, et s'il se forme alors un rapport, c'est de l'objet entier sous un point de vue à l'objet entier sous un autre point de vue, sans aucune division du tout. Alors la matière sur laquelle on statue est générale comme la volonté qui statue. »<sup>53</sup>

Quatre types de lois sont définis dans l'État. 1) Les lois politiques ou fondamentales, sont celles qui définissent la constitution même de l'État pour ainsi dire le rapport du corps politique avec son tout. 2) Les lois civiles sont celles qui régissent le rapport des membres de l'État entre eux ou avec le corps entier. 3) Les lois criminelles sont celles qui régissent et qui sanctionnent la désobéissance à la loi elle-même. 4) Les lois morales les plus importantes de toutes nous dit Rousseau, sont celles des mœurs, des coutumes et de l'opinion. De ces quatre types de lois, se sont celles du premier type, à savoir celles-là mêmes qui définissent le contrat social, qui nourrissent le discours de Rousseau. Les lois politiques, conditions de l'association civile et découlant directement de la volonté générale par la voix du souverain, animent le corps politique dans sa marche vers la liberté.

*Volonté générale, souveraineté, loi*, sont trois termes qui entretiennent entre eux un dialogue dévoilant au lecteur la structure langagière d'une philosophie politique orientée vers l'idéal de la condition humaine. Ces trois termes permettent à Rousseau de penser l'individu et la communauté au-delà des contradictions inhérentes aux deux concepts. Rappelons toutefois que nous sommes ici dans un langage idéalisant. Si nous voulions lire cette théorisation du politique dans le but d'y trouver une application directe au monde, nous ne pourrions que dénoncer les failles du *Contrat social* et nous attrister devant l'utopique désir d'aller au-delà d'un paradoxe insurmontable.

---

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 62.

En effet, l'idéalité du projet rousseauiste entre en conflit avec différentes réalités du monde. Par exemple, la disposition mentale de l'individu qu'exige le schème social dessiné par Rousseau est celle d'un homme ayant une vertu bien peu présente dans le monde réel des hommes. Aussi, les dispositions techniques nécessaires à l'expression de la volonté générale sont presque impossibles. Face à ce constat, les conditions de possibilité de la liberté apparaissent irréalisables et Rousseau peut sembler dresser une philosophie défaitiste. La perfection ne convient pas à des hommes certes, mais l'homme doit en avoir une vue afin d'orienter son agir vers l'idéal qu'elle représente.

### **b) L'exercice du pouvoir**

La théorie développée dans le *Contrat social*, sur l'exercice du pouvoir, n'échappe pas à la visée idéaliste de l'œuvre entière. Le pouvoir, comme force d'organisation et d'action des sociétés, *doit être* attribué aux mains garantissant son exercice à l'intérieur du dynamisme permettant l'établissement des conditions de possibilité de la liberté humaine. Le *pouvoir législatif* et *pouvoir exécutif* sont donc présentés dans une logique définie par les concepts étudiés jusqu'à maintenant.

Or, c'est précisément dans la définition de l'exercice du pouvoir que l'on pourra enfin voir s'articuler le dynamisme entre l'idée de représentation et de liberté. Notons que, si nous arrivons tardivement à pouvoir identifier le lieu de la relation entre les deux termes de notre investigation, c'est qu'en fait seule la démarche effectuée ci-haut nous permet de saisir ce que nous annonçons.

#### **Le pouvoir législatif**

On appelle la force d'établir des lois, le pouvoir législatif. Le législateur, celui qui les fait ou qui les écrit. Cette distinction, dans le système de Rousseau, est d'une importance capitale. Nous devons en effet distinguer le

fait de voter ou d'établir une loi et le fait de la rédiger pour ainsi dire de la créer. En démontrant cette distinction, nous pourrions voir la particularité de la théorie de la représentation dans le contrat social.

Comme nous l'avons dit, pour des raisons techniques et pratiques, le corps politique ne peut rédiger lui-même les lois. Toutefois, il peut déléguer cette tâche à des individus disposés à l'exécuter; les législateurs. Ceux-ci sont des hommes propres à connaître et à exposer la volonté du peuple, ce qui est bien pour lui. Rousseau dira qu'il faudrait des Dieux pour donner des lois aux peuples. Faute d'entendre les lois des cieux, les hommes qui les écrivent doivent être dotés d'une intelligence et d'un génie presque divins. D'ailleurs, la force ultime du législateur peut se voir dans sa capacité à donner aux lois un fondement religieux. L'autorité de la loi se voit ainsi appuyée par la voix du ciel.

Le législateur doit être un être extraordinaire. La tâche est lourde. Elle consiste à faire en sorte que par les lois, les forces naturelles de chaque individu se retrouvent substituées par des forces nouvelles qui inclinent l'individu à s'unir pour préserver ses forces. La loi doit en effet faire en sorte que tout dispose le corps politique à rester un. Lourde tâche, d'autant plus que ceci doit être fait en toute impartialité. Il est essentiel que le législateur n'ait en rien intérêt particulier en la loi qu'il rédige. Il en va de soi car le contraire corromprait la loi. Ainsi, l'homme doit être d'une sagesse exemplaire et son détachement total du corps politique est d'autant plus souhaité dans la mesure qu'il connaît, plus que quiconque, les hommes de ce corps.

Le rôle du législateur se limite à faire les lois et il ne dispose en rien du pouvoir de les instituer. Ce rôle est celui du représentant de la volonté générale et seul le peuple lui-même dans son entier a le pouvoir d'agir au nom de la volonté générale. C'est précisément cet aspect du pouvoir législatif qui donne toute la particularité du système politique de Rousseau.

Pour bien saisir ce principe de représentation, nous devons reprendre quelques définitions données plus haut. D'abord, rappelons que les individus qui s'assemblent forment un corps civil dans lequel chacun abandonne sa particularité et se dispose à un bien plus grand et commun à tous exprimé par la volonté générale. La volonté générale est celle d'un moi commun qui trouve son expression dans la voix du peuple entier. Elle est indivisible et inaliénable de par l'entité unique de laquelle elle émerge : le peuple. De plus, seul le sujet d'une volonté peut l'exprimer de façon authentique. Ainsi, pour que la volonté du sujet commun s'exprime, tous les membres doivent être réunis. Nous avons donc un premier point à retenir : seul le peuple dans son ensemble peut rendre présente et agir au nom de la volonté générale.

Un deuxième point doit être observé pour la compréhension de la problématique. Rappelons que la loi est l'acte par lequel le peuple statue sur tout le peuple pour définir ainsi les rapports qui le régissent avec son entité entière. Ici apparaissent, dans la loi, les conditions de l'association. L'acte législatif suprême est donc l'acte de l'association, du pacte social. Cette loi n'est autre que l'expression même de la volonté générale. Le peuple se réunit dans une volonté qui doit s'établir dans la loi afin de la préserver. La loi est donc par définition l'expression même du général. Nul ne peut exprimer sa liberté dans une association dont il ne choisit pas les conditions.

À partir de ces deux remarques, nous pouvons comprendre la première partie des particularités de la théorie de la représentation chez Rousseau. Puisque les lois doivent découler directement de la *volonté générale* et que seul le peuple peut agir au nom de cette volonté, nous pouvons conclure, d'abord par la négative, qu'un particulier ne peut représenter la volonté. En aucun temps il ne peut choisir de loi. Ensuite, par

l'affirmative, en empruntant les mots de Rousseau : « Seul le peuple soumis aux lois en doit être l'auteur. »<sup>54</sup>

Ce que nous pourrions appeler une auto-représentation particularise la théorie de Rousseau et découle, comme nous l'avons vu, de la nature même du contrat social. La représentation, celle qu'un peuple accorde à un député, est impensable dans le système politique de Rousseau. Le chapitre XV du Livre III exprime bien l'opposition de l'auteur à un tel système représentatif. Dans ce chapitre, Rousseau évoque l'importance que les affaires de l'État soient la préoccupation première des individus qui le composent. Plus les citoyens se désintéressent des affaires publiques, plus ils s'éloignent de leur liberté. L'association initiale a pour fin première l'expression de la liberté des citoyens. Si les conditions de l'association s'éloignent de cette fin commune à tous, le peuple est perdu et l'individu s'expose à la tyrannie. Les plus nobles des tâches ne peuvent donc être que celles qui concernent le général. Lorsque le général laisse place au particulier, dans le cœur des hommes, le *moi commun* s'éteint peu à peu. Lisons la citation suivante qui résume bien notre propos :

« La souveraineté ne peut être représentée, par la même raison qu'elle ne peut être aliénée; elle consiste essentiellement dans la volonté générale, et la volonté ne se représente point : elle est la même, ou elle est autre; il n'a point de milieu. 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. »<sup>55</sup>

La seule représentation possible de la volonté générale est sa source même: le peuple. Ainsi, l'assemblée du peuple rend présente la volonté générale pour ainsi dire qu'elle représente. C'est une nuance sémantique qui peut nous permettre de distinguer la représentation dans le système de Rousseau. Il s'agit ici, comme nous l'avons dit, de rendre présent, qui est un sens accordé au mot représenter et s'oppose au fait qu'un particulier ait le

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 123.

pouvoir d'agir au nom d'un autre, ce qui définit également le fait de représenter ou d'être représentant. Quoi qu'il en soit, ce dernier sens est éliminé du système de Rousseau en ce qui a trait au pouvoir législatif. Nous devons voir maintenant ce qui a trait au pouvoir exécutif.

### Le pouvoir exécutif

« Nous avons vu que la puissance législative appartient au peuple, et ne peut appartenir qu'à lui. Il est aisé de voir au contraire, par les principes ci-devant établis, que 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>56</sup>

Le pouvoir législatif appartient au peuple. Le peuple se donne des lois qui sont les conditions de son association. Ces lois doivent être actives dans la société c'est-à-dire qu'elles doivent exécuter leur force auprès du particulier afin que la volonté générale soit toujours la visée première de chacun. Cette volonté générale ne peut toutefois statuer sur le particulier sans se dénaturer et s'annihiler. C'est pourquoi il doit y avoir un intermédiaire entre ce qui est d'ordre particulier et ce qui est général. Cet intermédiaire est le pouvoir exécutif. Ce pouvoir découle tout de même de la volonté générale et doit trouver son fondement dans la loi. Le peuple, comme il le fait avec toutes les lois, doit donc statuer sur la forme que prendra le pouvoir exécutif. On donne le nom de gouvernement à cet intermédiaire, posé par la loi, entre les sujets et la volonté générale.

« Dans une législation parfaite, la volonté particulière ou individuelle doit être nulle, la volonté de corps propre au gouvernement très subordonnée, et par conséquent la volonté générale ou souveraine toujours dominante et la règle unique de toutes autres. »<sup>57</sup>

La force du gouvernement dépend donc uniquement de ce que le peuple lui accorde et doit être vu comme un terme intermédiaire entre la

---

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 91.

volonté du peuple et les volontés particulières qui menacent l'authenticité de l'association. En exécutant la loi, le gouvernement a pour tâche de faire respecter la souveraineté de l'État. Le défi de sa constitution sera de trouver l'équilibre des forces entre ses pouvoirs et ceux du peuple pour permettre l'efficacité du gouvernement à exprimer la volonté générale.

La recherche de cet équilibre consiste donc à trouver le type de gouvernement propre à diriger le peuple duquel il voit le jour. Il peut donc y avoir autant de gouvernements qu'il y a de peuples. Ce principe découle du fait que la loi est toujours propre à la volonté générale qui est celle d'un peuple particulier qui, en elle, exprime ses mœurs et ses coutumes relatives à sa condition. Au-delà de toutes les particularités que peut avoir un gouvernement, Rousseau expose quatre types de gouvernements de façon générale: démocratique, aristocratique, monarchique et mixte. Nous pourrions étudier longuement ces types de gouvernements pour y voir où la liberté trouvera son nid. Contentons-nous de dire que le gouvernement démocratique sera le seul où la volonté générale pourra s'exprimer pleinement. Le seul à permettre le mouvement de la liberté.

Le pouvoir exécutif nécessaire à une société régie par des lois entraîne une tension constante entre les intérêts particuliers du gouvernement et la volonté générale de la souveraineté. Mal nécessaire, cette tension qui menace l'égalité, donc la liberté des individus, peut faire sombrer l'État dans la tyrannie par l'usurpation d'un pouvoir au détriment de l'autre. L'équilibre est en quelque sorte celui d'un manchot sur un fil d'acier. L'homme doit tenter la prouesse. Le gouvernement démocratique apparaît comme le seul, par sa forme propre à entendre la voix du peuple, à pouvoir exécuter les lois conformément à la volonté souveraine.

Le gouvernement est donc le représentant du peuple en ce qui a trait au particulier. La représentation est ici nécessaire mais toujours elle doit être

fidèle à sa constitution qui est elle-même établie par la loi. Aussitôt que le gouvernement déroge de sa fonction, le corps social se transforme et ce qui n'était que l'expression de la volonté du peuple devient son despote.

Le lecteur fait face, dans le système politique de Rousseau, à une double conception de la représentation. D'abord, un concept relatif au sens de rendre présent. Ainsi, la volonté générale ne peut qu'être rendue présente, sensible, que dans la réunion du peuple dans son entier. La volonté générale est indivisible et inaliénable. Elle est la volonté du peuple, seul le peuple peut donc la représenter. Le peuple se représente lui-même, ce qui suggère d'utiliser le terme d'auto-représentation pour surpasser la polysémie du mot.

Ensuite, le lecteur voit un sens autre accordé au mot. La représentation sera le fait de déléguer le pouvoir d'agir en son nom. Le terme est ici utilisé à sa plus commune expression. Cette représentation, impensable pour ce qui est du pouvoir législatif, devient essentielle au pouvoir exécutif. Le gouvernement devient donc le représentant de la volonté générale dans l'exercice de la loi.

Le gouvernement, par le pouvoir exécutif qu'il détient, voit à ce que les lois prennent forme de façon concrète. En ceci, il est représentant de la volonté générale auprès du particulier. Le pouvoir législatif, quant à lui, est en tout point entre les mains du peuple rassemblé à la nuance près qu'un législateur intervient dans la formulation de la loi. Il y a donc *auto-représentation* de la volonté générale car elle se représente par cela même qui la constitue. Ce sera seulement par cette auto-représentation que le législatif s'exerce et choisit les lois qui deviennent les conditions de l'association civile et de sa gouverne. La loi est l'acte authentique de la souveraineté : visage de la volonté générale.

Ajoutons l'essentiel en disant que cette théorie et procédure législative naît du mouvement de l'association des uns avec les autres dans l'objectif ultime d'établir les conditions de possibilité de leur liberté. Dans la théorie de Rousseau, la représentation apparaît tout de même comme un principe fondamental au système sans lequel celui-ci s'écroule entièrement. La théorie de la représentation appliquée à l'État devient le principe sur lequel s'assoient les conditions de possibilité.

En effet, c'est si et seulement si le peuple, concrètement, choisit les lois qui régissent les termes de l'association que la liberté civile peut apparaître et permettre la continuité de son mouvement vers la liberté morale qui est la fin ultime de l'homme. La voix du peuple, représentante ultime de sa volonté générale, est la seule à pouvoir faire entendre au monde entier le cri de sa liberté. Nous voyons qu'il faut parler ici *d'auto-représentation*, car l'idée de liberté et de représentation, à l'intérieur de la sphère législative, sont antinomiques.

### **Chapitre 3 : De la proximité à la différence**

Qu'est-ce que la liberté? Se définit-elle par la représentation? La représentation la garantit-elle? Ces questions, qui nous ont amenés à étudier les discours de Montesquieu et de Rousseau, ont trouvé, dans les analyses présentées, des éléments de réponses disparates. Le dynamisme entre liberté et représentation est en effet bien différent dans chacune des pensées respectives.

Nous avons d'abord vu que chez Montesquieu la représentation se posait comme un impératif à la liberté d'un peuple. Nous avons ensuite vu que cette même représentation est, dans la pensée de Rousseau, incompatible avec les plus hautes exigences de la liberté. La relation entre les termes est donc particulière à la pensée de chacun des auteurs étudiés. En d'autres mots, nous pourrions affirmer que les syntaxes des langages philosophiques étudiés ne possèdent pas les mêmes règles. Ainsi, liberté et représentation n'entretiennent pas entre eux un même rapport langagier, d'un point de vue philosophique, bien entendu. Tantôt l'un est impératif à l'autre, tantôt ils sont antinomiques.

Cette dernière observation nous amène à présenter dans ce chapitre une lecture comparative des analyses produites précédemment. Nous avons prétendu, dans ces analyses, à la possibilité de saisir le sens des termes étudiés par l'étude du langage philosophique de chacun des auteurs. La méthode s'est avérée adéquate et nous permet de poursuivre ici dans la même veine en désignant le langage philosophique comme la source de comparaison. C'est donc à partir des distinctions entre les fondements des deux différents langages que nous pourrions déduire le pourquoi d'une relation syntaxique, au sens où nous l'entendons, si dissemblable entre liberté et représentation.

Si cette méthode nous apparaît appropriée, c'est que les termes en question sont imprégnés profondément d'une orientation philosophique particulière. Nous ne pourrions pas les traiter indépendamment de leur orientation sans nous égarer du sens dont ces penseurs originaux ont voulu témoigner. Alors, comparons ces fondements philosophiques, ou encore cette méthode de travail (3.1) qui détermine le sens que ces auteurs attribuent d'abord à la liberté (3.2) et qui ensuite fait de la représentation un impératif de cette liberté d'un côté, et de l'autre, une ennemie de l'émancipation des hommes (3.3).

### 3.1 Traits distinctifs

Au Siècle des Lumières, la liberté fut un terme qui souffrait d'une polysémie remarquable. Tous et chacun lui accordaient un sens propre à des croyances et à des utilités particulières. D'ailleurs, Montesquieu écrit : « Chacun a appelé *liberté* le gouvernement qui était conforme à ses coutumes ou à ses inclinations. »<sup>1</sup> Certes, on s'entendait avec difficulté sur le sens du mot, mais tous voyaient l'importance et la primauté du concept. Outre ceux qui croyaient que l'émancipation des hommes n'était pas le destin que Dieu leur avait attribué, la liberté était dans tous les cœurs et tous les esprits. Montesquieu et Rousseau ne font pas exception. Pour ces deux philosophes, l'architecture du monde humain doit avoir pour objet sa liberté.

La tâche est alors de dessiner les plans d'un monde libre. Les dessins seront multiples et le lecteur s'étonne de voir que dans la proximité du désir de chacun des philosophes, les esquisses sont aux antipodes les unes des autres. Voyons quels sont donc les *traits distinctifs* dans les langages de

---

<sup>1</sup> MONTESQUIEU, *De l'Esprit des lois*, p. 292.

Montesquieu et de Rousseau qui nous permettent de comprendre une architecture aussi différente.

Comme l'architecte, justement, le philosophe érige une idée à partir d'un fondement et de matériaux particuliers. Le résultat final diffère en fonction de ces variables. Sans aller plus loin avec cette analogie, disons que c'est effectivement le fondement philosophique de ces deux auteurs qui nous offre les particularités susceptibles de nous faire comprendre les balises qui les distinguent.

Chez Montesquieu, le fondement philosophique, ou ce que nous avons appelé, tout au long de notre analyse, le langage philosophique, a pour point de départ la prétention de connaître les différentes lois du monde humain à partir de ce qui se livre à nous. Autrement dit, dans la lignée de la physique newtonienne, Montesquieu part des faits pour en dégager des lois. « L'homme, écrit-il, comme être physique, est, ainsi que les autres corps, gouverné par des lois invariables. »<sup>2</sup> Ces lois invariables, naturelles, gouvernent le monde humain, mais l'homme est un être borné. Il jouit de l'autonomie de se dégager de l'ordre naturel des choses et d'agir à sa guise, selon ses désirs et ses passions. Malheur! Car la passion éloigne l'homme de l'ordre naturel des choses à l'intérieur duquel seulement il peut s'accomplir et exprimer sa véritable identité. Enclin à ses passions, l'homme doit les maîtriser. Sur ce point, Rousseau emboîtera le pas à Montesquieu, mais c'est par la façon de pallier à l'aspect borné des hommes que chacun marchera d'un pas solitaire.

Pour Montesquieu, l'homme doit trouver autour de lui les lois de son existence afin de construire une société permettant son expression. Comprendre le monde, les lois qui le gouvernent afin de se connaître en tant qu'*homme au monde* et pouvoir ainsi prétendre à l'objectivité et au bien-fondé

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 125.

de l'agir humain, telle est à ses yeux la voie à suivre pour la véritable émancipation de l'espèce humaine. « Connais-toi, toi-même. » L'impératif célèbre, grande source de la philosophie occidentale, semble bien présent chez le penseur de La Brède qui prétend arriver à cette connaissance par l'étude « des rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses. »<sup>3</sup> Une telle étude appelle la plus noble des facultés de l'homme : la raison.

La raison ici, est l'outil de connaissance du monde. Elle diffère toutefois de ce qu'en a fait la pensée spéculative. Au contraire, Montesquieu s'attaque à la démarche cartésienne qui fonde la connaissance sur un *a priori* obscurci par ses origines métaphysiques. La raison, en l'homme, est plutôt outil d'interprétation du monde. Monde qui exprime une rationalité englobante. C'est en mettant en symbiose ces deux dimensions rationnelles que l'homme arrive à se connaître comme *être au monde*. De façon schématique (tableau I), nous pourrions dire que le *monde* dévoile une *rationalité* qui définit les *lois* de sa construction qui, à leur tour, définissent *l'identité* humaine.

<b>MONDE</b> → <b>RATIONALITÉ</b> → <b>LOIS</b> → <b>IDENTITÉ</b>
---

Tableau I

La quête de vérité et de la connaissance de soi suit donc chez Montesquieu un processus logique inspiré de la science expérimentale. Le monde entier est objet d'investigation scientifique. Le monde des êtres, comme le monde des choses, témoigne à même sa diversité de lois universelles dévoilant la nature véritable et l'unité de sa constitution. En ceci, Montesquieu est profondément philosophe. Il cherche la vérité. Il suit l'impératif inscrit au Temple de Delphes et dessine, à cette fin, une structure langagière originale susceptible de fonder une connaissance véritable

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 123.

détachée des abstractions métaphysiques infiniment éloignées du temps et de l'espace humain.

Le même précepte est aussi fondamental chez Rousseau et c'est justement dans la différence de le traiter que les deux philosophes s'éloignent l'un de l'autre. En effet, pour Rousseau, la connaissance de soi est, dès le début de son œuvre, la voie d'accès au chemin qui mène à l'autonomie de l'homme. Toutefois, cette connaissance ne peut s'acquérir en dehors de l'homme lui-même. Connais-toi, toi-même, chez lui veut dire par toi-même et en toi-même. Le monde n'est guère le reflet de la véritable identité de l'homme. Le monde est pervers. Ce qui est n'est pas nécessairement l'idéal à suivre. Au contraire, les faits sont un obstacle à la connaissance. Rousseau s'en prend à la prétention d'objectivité empirique de Montesquieu et inverse le fondement philosophique de la connaissance présent dans *l'Esprit des lois* en proclamant : «Commençons donc par écarter tous les faits.»<sup>4</sup> Cette phrase témoigne d'un langage contraire à celui de Montesquieu.

Écartons les faits, dit Rousseau, ils montrent une réalité voilée. Voilée par le progrès peu soucieux d'orienter sa marche vers le bien. Voilée par des lois imposées par la force et instituant une inégalité illégitime entre les hommes. Le monde est recouvert d'un voile qui ne permet pas de prétendre connaître ce qui est par sa seule observation. La connaissance scientifique est futile, car elle ne mesure que l'apparence. Voilà l'illumination de Rousseau, celle qu'il eut sur la route de Vincennes et qui le mena bien plus loin. Illumination qui le conduisit à l'expression d'une œuvre originale et qui a pour point de départ la nécessité d'établir des fondements capables de supporter l'architecture d'un langage dans lequel l'homme véritable pourra s'exprimer.

---

<sup>4</sup> ROUSSEAU, *Du contrat social*, p. 132.

Dans l'optique rousseauiste, le monde ne peut donc pas être objet d'investigation, c'est l'homme lui-même qui doit être posé comme objet de la recherche. Seule la connaissance de l'homme peut nous permettre de connaître le monde. «Il faut que l'homme ait d'abord trouvé en lui-même la loi stable et simple avant d'interroger les objets extérieurs et de chercher quelles sont les lois de l'univers.»<sup>5</sup> Le principe philosophique initial est opposé à celui de Montesquieu. Nous pourrions ici inverser le schéma vu plus haut et dire avec Rousseau que l'identité de l'homme est l'objet de la recherche et sa connaissance dévoile les normes de l'agir humain que la raison, comme outil, peut organiser afin de créer un monde à l'image de la nature humaine (tableau II).

IDENTITÉ → LOIS → RATIONALITÉ → MONDE
---------------------------------------

Tableau II

Ce reversement est lourd d'implications, car nous devons aussi y voir un sens nouveau apporté à la connaissance. En effet, si le fondement de la connaissance chez Montesquieu a des prétentions d'objectivité, chez Rousseau il est plutôt d'ordre hypothétique. Nous l'avons vu, la connaissance de l'homme naturel n'a aucune valeur objective au sens scientifique du terme, mais elle est posée comme hypothèse *a priori*, c'est-à-dire comme norme fondamentale à partir de laquelle il est possible de juger de ce qui est. Rousseau en appelle d'une *Idée* à valeur normative et construit à partir de ce fondement toute la structure de sa philosophie.

*Idéalité* et *objectivité* caractérisent donc respectivement Rousseau et Montesquieu, et par le fait même les opposent en accordant à l'un une altitude philosophique absente dans la pensée de l'autre qui accède par contre, par ses inspirations scientifiques, à un monde tangible qui glisse entre les doigts dénudés de la philosophie idéaliste de Rousseau.

---

<sup>5</sup> CASSIRER, *op. cit.*, p. 34.

D'un côté, le fondement philosophique de Montesquieu établit les bases d'un langage nous permettant de saisir à *l'extérieur* de nous les vérités du monde, pour ainsi connaître les lois à l'intérieur desquelles nous devons nous introduire afin d'être en harmonie avec notre propre nature. En prétendant à l'objectivité des connaissances du monde, la méthode de Montesquieu solidifie les fondements sur lesquels l'homme doit construire. De l'autre côté, face à la complexité du monde, face aux limites de la raison humaine qui peut difficilement en saisir l'ensemble, Rousseau appelle un retour à l'homme et évoque la conscience en lui, cet instinct divin, comme source déterminante de la valeur de son existence et de l'orientation de son agir. C'est à *l'intérieur* de soi que réside la clé du monde. En ceci, Rousseau est plus fidèle que Montesquieu à la devise socratique, car c'est en l'homme qu'il puise l'idée du bien. Idée absente chez Montesquieu puisque le bien n'est justement pas une idée, mais un fait présent dans l'ordre des choses, ou encore dans *L'Esprit des lois*.

Ainsi, *idéalité* et *intériorité* caractérisent la pensée de Rousseau contrairement à *objectivité* et *extériorité* qui définissent celle de Montesquieu. Ce sont, en partie, ces traits distinctifs entre les deux langages philosophiques étudiés qui nous permettent de comprendre les raisons de la divergence des deux auteurs face à la relation qu'entretiennent entre eux la liberté et la représentation. Voyons d'abord en quoi ils jouent un rôle dans le sens apporté à l'idée de liberté (3.2).

### 3.2 Entre loi et liberté

L'un des points les plus remarquables qui unit le travail de Montesquieu et celui de Rousseau est bien entendu le lieu où ces deux penseurs transportent la problématique de la liberté. Tous deux évitent la spéculation sur le sens philosophique du mot. Montesquieu annonce

d'emblée la polysémie du terme et spécifie que son discours porte non pas sur la liberté proprement dite philosophique, mais sur la liberté politique. Rousseau, dans la même veine, affirme clairement : « Le sens philosophique du mot liberté n'est pas ici de mon sujet. »<sup>6</sup> Le sujet en question est la politique, plus précisément les conditions légitimes qui la permettent. Rousseau, comme Montesquieu, transporte donc la problématique de la liberté au-delà de sa définition et en fait un problème profondément politique. La légitimité du politique devient une condition impérative de la liberté à tel point que, par moment, les termes liberté et légitimité s'entremêlent l'un et l'autre.

Chez nos protagonistes, la question de la liberté semble donc être dégagée du débat portant sur le sens du terme et se retrouve posée sur le terrain du politique. Cependant, ce lieu commun irrévocable n'annonce en rien une filiation dans le traitement de la question. Au contraire, si ce point nous permet de réunir les deux pensées dans un même lieu, ce n'est que pour mieux montrer la distance abyssale qui sépare les réponses données.

Sur le même terrain, celui que l'on peut appeler aujourd'hui philosophie politique, l'un et l'autre font face au même problème. Toutefois les traits distinctifs de leur langage ne leur offrent pas les mêmes armes pour attaquer les difficultés qui y sont attachées. Chacun s'en prend donc au problème d'une façon particulière et respective au fondement de sa pensée. Alors, prenons comme point de départ ce problème de la légitimité politique, qui est pour les deux penseurs une condition de la liberté, et voyons comment chacun est outillé pour y faire face.

D'abord, disons que la problématique en question est au 18<sup>e</sup> siècle d'une chaude actualité. Pour Montesquieu, comme pour Rousseau, la légitimité du pouvoir s'avère, en effet, être une question de premier ordre.

---

<sup>6</sup> ROUSSEAU, *op. cit.*, p. 44.

légitimité du pouvoir s'avère, en effet, être une question de premier ordre. Vivant sous l'absolutisme monarchique, la question politique de la liberté ne peut passer sous silence celle de l'origine de l'autorité. L'autorité, en l'occurrence la loi, devient ainsi objet de questionnement et est appelée par la conscience grandissante à trouver des réponses. L'être humain est-il condamné à vivre sous la tutelle d'une loi et d'un être absolu? Sinon, comment réconcilier dans une société l'autorité de la loi et la liberté de l'individu? Ces questions essentielles mettent donc l'idée de loi au centre de la question. Comme l'exclusion de la loi n'évoque encore qu'un désordre certain, le défi est alors bel et bien de réconcilier loi et liberté.

Ce désir de réunification entre l'autorité et l'autonomie humaine est explicite dans *l'Esprit des lois* tout comme dans le *Contrat social*. Chez l'un, la liberté même est définie comme « le droit de faire tout ce que les lois permettent »<sup>7</sup> et chez l'autre on affirme sans hésitation que « L'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté. »<sup>8</sup> La similitude, encore une fois, étonne à première vue, mais ces phrases exigent d'être lues à l'intérieur du paradigme dans lequel elles s'insèrent. Alors, nous pourrions en saisir le sens et voir que, si elles témoignent d'un même projet, elles n'expriment pas pour autant une démarche philosophique commune. Dès le départ les démarches affirment leur grande distinction à travers même ce qui peut laisser sous-entendre, encore, une proximité.

Ce qui semble vouloir les rapprocher est ici un argument qui fut utilisé systématiquement par tout un courant de pensée de l'époque à savoir *l'argument de l'homme primitif*. Les tenants du droit naturel cherchaient à fonder le droit sur une identité humaine originale plutôt que sur une inspiration divine fortement abstraite. Ainsi, la définition d'un état original apparaissait comme l'argument fort pour déterminer un droit fondamental à

---

<sup>7</sup> MONTESQUIEU, *op. cit.*, p. 292.

<sup>8</sup> ROUSSEAU, *op. cit.*, p. 44.

l'humanité. Montesquieu et Rousseau font appel à cet argument, mais s'ils s'intègrent ensemble dans une certaine tradition, ils n'en démontrent pas moins toute leur spécificité.

En effet, le raisonnement de Montesquieu à cet égard est de voir en l'état de nature, c'est-à-dire avant l'établissement de société, l'existence de lois naturelles ainsi nommées, dit-il, « Parce qu'elles dérivent uniquement de la constitution de notre être. »<sup>9</sup> « Dans cet état, ajoute-t-il, [...] la paix serait la première loi naturelle. »<sup>10</sup> La paix, la sécurité, l'opinion que l'on a de sa sûreté sont définies dans *l'Esprit des lois* comme étant synonymes de liberté. Il en appelle donc d'un fait originel pour accorder à l'homme un droit naturel à la liberté. C'est précisément ici que le lecteur doit saisir la nuance qui le distingue de Rousseau. Nuance difficile car ce dernier suit les traces de son prédécesseur peignant l'espèce humaine avant l'établissement des sociétés en lui accordant à son tour une liberté naturelle. Toutefois, Rousseau spécifie le caractère hypothétique de sa démarche en affirmant que l'état dont il parle est « Un État qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais. »<sup>11</sup> La nuance est donc là, d'un côté le caractère *objectif* du langage de Montesquieu s'affirme et de l'autre la voie *hypothétique* est tracée.

Les deux raisonnements ont leur ressemblance, mais, accordant à la liberté une origine méthodologique si différente, les deux discours se retrouvent aux antipodes l'un de l'autre dans la relation qu'ils présentent entre l'autorité et la liberté. Cette différence méthodologique, ou ces traits distinctifs, oppose effectivement Montesquieu et Rousseau dans le combat qu'ils mèneront pour réconcilier l'autorité et cette soi-disant nature humaine. Voyons pourquoi.

---

<sup>9</sup> MONTESQUIEU, *op. cit.*, p. 125.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>11</sup> ROUSSEAU, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 123.

Pour Montesquieu l'homme est naturellement libre. Le propos se trouve appuyé ici par toute une tradition juridique. Mais il accorde aussi à cette affirmation, une solidité objective. La liberté originelle est prise comme un fait. C'est aussi un fait que : « Sitôt que les hommes sont en société [...] l'état de guerre commence. »<sup>12</sup> Entre l'état naturel et l'état social existe un fossé au-dessus duquel l'homme doit dresser des ponts par la création de lois positives seules capables de rétablir la paix entre les hommes.

La liberté, pour trouver sa place dans la société, exige des normes particulières à l'état de société, sans lesquelles elles ne sauraient y exister. Il faut comprendre que liberté et société sont deux faits indépendants et relatifs à la nature des choses. Pour que les deux cohabitent, certaines conditions sont exigées, des conditions aussi diverses que le climat, les mœurs et les manières d'un peuple donné. Les conditions réunies, l'étude des faits permet d'en déduire les lois rationnelles qui s'en dégagent et de les transposer en normes sociales qui permettront de réunir les rives du *nécessaire* et du *contingent*. L'objectivité du langage de Montesquieu prétend à cette synthèse en proclamant un mouvement rationnel unitaire et englobant la nature de toute chose. Le monde est donc rationnel et il n'en tient qu'à l'homme d'en découvrir les règles de sa propre liberté. Ces règles découvertes, il doit les respecter et les transposer dans la loi, ce qui leur accordera leur légitimité et qui permettra une paix effective.

Pour Rousseau, la société est aussi un fait incontestable et indestructible, mais la rationalité qui s'en dégage n'a aucune valeur descriptive d'une vérité quelconque. La société est pervertie par une raison dogmatique qui cherche à donner un sens à l'inégalité, à l'autorité divine, à l'ordre féodal, bref à l'insensé. La société n'a pas de valeur véritable. Il faut donc écarter ce fait, écarter l'état actuel et chercher à créer, maintenant que l'état primitif n'est plus, un artefact à la lumière de la nature perdue. Le

---

<sup>12</sup> MONTESQUIEU, *op. cit.*, p. 127.

*Contrat social* offre les principes de cette construction artificielle fondée sur les décombres du passé, d'un passé hypothétique définissant les lois de la construction à faire.

C'est ainsi « qu'il faut toujours remonter à une première convention. »<sup>13</sup> Il faut un premier principe capable de réconcilier la diversité des volontés dans une visée commune. C'est l'idée de *volonté générale* qui permet de penser une autorité absolue légitime. Dans un volontarisme partagé les hommes s'unissent, dans la totale liberté, sous le principe englobant de leur *intérêt commun*. La généralité de cette entente réciproque, crée une volonté plus grande, par sa valeur, que la somme des volontés particulières. La valeur de la *volonté générale* se retrouve porteuse de toute la légitimité et de l'autorité de l'association des membres. La loi devient alors l'emblème de la volonté générale, c'est-à-dire la volonté de tous à vivre leur liberté.

Sous la *volonté générale*, loi et liberté peuvent donc cohabiter. En fait, la *volonté générale* n'est que le principe légitime permettant à l'homme de poser les exigences de sa condition première à l'intérieur d'un État qui lui est étranger mais devenu nécessaire à sa conservation. La liberté est un idéal normatif, la *volonté générale* un concept tout aussi idéalisé de poser les exigences normatives de la liberté dans la loi.

Le projet, chez Rousseau, se trouve ainsi empreint d'idéalisme. La liberté est un idéal fondé sur un passé hypothétique. Elle est elle-même une norme tandis que chez Montesquieu, elle est un fait appelant à être concrétisé par la loi. Loi et liberté entretiennent donc entre elles un rapport bien différent dans ces deux langages philosophiques.

---

<sup>13</sup> ROUSSEAU, *Du contrat social*, p. 37.

La loi exprime chez Montesquieu les particularités factuelles d'une société à partir de l'universalité d'un principe qui témoigne de l'unité des choses, l'idée de *loi-rapport*. Tout réside alors dans l'intégration de cette loi extérieure, aux lois qui régissent la société et le comportement humain. Les conditions de coexistence de la liberté et de l'autorité sont ainsi possibles.

Le rapport est inversé chez Rousseau. La liberté est normative. On ne trouve pas ces conditions d'existence dans un ordre extérieur à soi, mais en soi-même. La liberté est la plus haute exigence. « Renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droit de l'humanité, même à ses devoirs. »<sup>14</sup> Il n'en tient qu'à l'homme de créer ces conditions de possibilité. Mais, idéale, elle est par le fait même impossible. Les lois positives, découlant de la volonté générale, ne seront jamais que des balises traçant le chemin qui mène vers elle.

Or, Rousseau comme Montesquieu offrent une pensée qui tend à réconcilier la liberté et la loi. Cette réconciliation se fait de façon bien différente et sous-tend deux langages qui s'orientent vers des horizons opposés. Ces penseurs doivent surmonter encore une difficulté commune : la législation. Car en effet, peu importe si ces lois se fondent sur un idéal ou sur l'ordre des choses, si l'homme doit nécessairement se donner des lois pour vivre en société quel processus adopter pour effectuer une législation légitime? Cette question d'ordre pratique ne peut se dissocier de la théorie politique vue jusqu'à maintenant. En fait, cette question est celle qui met à l'épreuve les théories avancées en appelant l'intégration du principe de la loi dans le mécanisme de la législation.

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 34.

### 3.3 Entre liberté et représentation

Montesquieu et Rousseau s'entendent pour dire qu'une loi est légitime si elle provient de ses sujets. La loi légitime est donc par nature universelle et ne stipule en rien ce qui a trait au sujet particulier. Le défi réside alors à trouver un processus législatif permettant à la voix de chacun de se prononcer sur l'amendement d'une loi pour ainsi lui conférer son universalité et sa légitimité. Nous avons analysé dans les chapitres précédents les solutions apportées par les philosophes respectifs. Nous devons voir ici en quoi la particularité de chacun est déterminante de leur différence.

Nous avons déjà dit et montré que Montesquieu et Rousseau proposent tous deux une vue qui réconcilie la loi et la liberté à l'intérieur d'une même sphère. La rationalité qui se dégage de toute chose est, d'un côté, cette sphère englobante, et, de l'autre, c'est la *volonté générale* qui permet de penser ces deux termes contradictoires sous un même principe. À l'intérieur de ces sphères respectives émerge un problème fondamental découlant des exigences de la loi qui s'y veut compatible avec la liberté : comment le peuple, en corps, peut-il se donner lui-même des lois ?

Cette dernière question qui se pose avec force à l'intérieur des deux théories politiques étudiées introduit aux discours une difficulté pratique. La difficulté réside, en fait, dans l'intégration d'une nécessité théorique à l'intérieur d'un mécanisme concret capable d'y répondre. En d'autres mots, les philosophes doivent trouver une solution afin d'intégrer les exigences de la liberté à l'intérieur du processus législatif. Car bien que l'exigence est relativement facile à poser, de nombreux problèmes et contradictions surgissent au niveau pratique lorsque le peuple en corps doit se réunir pour se donner des lois.

D'une part, l'assemblée du peuple pose le problème technique évident. Comment réunir des myriades d'hommes épars sur un territoire en un lieu et un moment donné? D'autre part, la loi exige une articulation et une compréhension globale de ces implications. Comment exiger de chaque membre du peuple une connaissance approfondie des choses politiques? Nous pourrions ajouter ainsi un nombre infini de problèmes techniques, psychologiques et autres, relatifs à l'exigence d'une législation nécessitant la voix du peuple. C'est face à ces problèmes que l'idée de représentation apparaît. L'idée consiste en soi à déterminer le porteur de la voix du peuple dans la loi.

Le langage philosophique de Montesquieu permet d'aborder cet obstacle par l'analyse des faits. Une analyse du monde des hommes dévoile un fait psychologique irrévocable que Montesquieu définit, d'une part, comme l'inaptitude des individus, en général, à s'occuper des affaires politiques, et, d'autre part, comme sa capacité de voir la compétence que certains individus, en particulier, ont pour ces affaires. À partir de cette observation, Montesquieu n'a aucun mal à prétendre à la nécessité de nommer des représentants pour s'occuper des affaires publiques. Nous voyons que l'idée de représentation s'appuie d'emblée sur la logique philosophique du langage en question.

Le problème de fond n'est toutefois pas réglé. Au contraire, toute la question demeure. Comment, si un fait psychologique exige que l'on se donne des représentants, chacun pourra-t-il se prétendre auteur de la loi? Ou encore, comment le représentant peut-il être pensé en tant que médiateur de la souveraineté du peuple? La dernière question est fondamentale. Montesquieu n'a pas pour autant de mal à y répondre.

Pour le philosophe de La Brède, la liberté est un fait naturel. C'est aussi un fait qu'elle demande, en société, à être garantie par la loi. La loi,

pour accorder cette garantie, doit toutefois être porteuse de *l'Esprit du peuple*. En toute logique, cet esprit ne peut être transmis de meilleure façon que par le peuple lui-même. En fait, seul le peuple peut en témoigner. La force législative doit donc être entre ses mains. Sa réalité psychologique le rend par ailleurs inapte à opérer cette force. En nommant des représentants capables de l'exercer pour lui, le peuple transfère son autorité législative à un groupe qu'il juge plus apte que lui-même à définir les lois qui conviennent à sa nature. Pour Montesquieu, la force législative est, de cette façon, initialement entre les mains du peuple et ce n'est qu'un processus de médiation de sa volonté qui est exercé par la nomination de représentants.

Il faut bien voir, dans cette suite logique, que Montesquieu tend à exposer un ordre qui découle de la nature même des choses. Il n'appelle pas une exigence politique rationnelle, mais bien l'intelligibilité scientifique des faits pour en déduire sagement la règle politique qui doit en découler. Il n'a, ainsi, pas de mal à voir en la représentation un palliatif légitime à la condition psychologique du peuple.

Une telle réflexion est impossible à l'intérieur du langage de Rousseau. Le principe unificateur qui rend possible l'institution de société légitime, c'est-à-dire la volonté générale, est posé comme une norme impérative de laquelle découlent les règles de la gouverne de l'État. Le propos de Rousseau est ici très explicite :

« ...la volonté générale peut seule diriger les forces de l'État selon la fin de son institution, qui est le bien commun : car si l'opposition des intérêts particuliers a rendu nécessaire l'établissement des sociétés, c'est l'accord de ces mêmes intérêts qui l'a rendu possible. [...] Or c'est uniquement sur cet intérêt commun que la société doit être gouvernée. Je dis donc 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. »<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 51.

La représentation politique, telle que la définit Montesquieu, est donc impensable à l'intérieur de ces normes conceptuelles. Mais alors, comment, sous cette volonté unificatrice, se donner des lois qui à leur tour seront empreintes de cette légitimité caractérisée par la *volonté générale*? Rousseau fait face aux mêmes difficultés législatives que Montesquieu, mais le fondement particulier du langage philosophique ne permet pas ici de déduire, des faits extérieurs à cette théorie, un modèle palliatif inscrit dans l'ordre des choses. Tout au contraire, les lois doivent découler de la *volonté générale* et il n'en tient qu'à l'homme de trouver les solutions rationnelles capables de créer un monde politique répondant à cette exigence normative. « Il n'appartient qu'à ceux qui s'associent de régler les conditions de la société : mais comment les régleront-ils? »<sup>16</sup>

Rousseau pose lui-même les difficultés : « Le corps politique a-t-il un organe pour énoncer ces volontés? [...] 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? »<sup>17</sup> Ce sera dans la figure du législateur que cette difficulté pourra être surmontée. En faisant appel à « un homme extraordinaire » qui « par son génie » saura faire les lois qui témoigneront de la *volonté générale*. Il saura les écrire, les articuler, montrer qu'elles sont celles qui *doivent être*, mais si le législateur a ce pouvoir, il n'a point la force de les instituer. Elles ne pourront jamais être légitimes sans avoir été soumises « aux suffrages libres du peuple. »<sup>18</sup>

Rousseau n'abandonnera jamais le principe fondamental de la constitution du politique. Il trouvera des solutions plus ou moins efficaces pour remédier aux problèmes techniques, mais dans l'impossibilité de respecter l'exigence de la souveraineté du peuple, il dira que la liberté est

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 67.

perdue. La légitimité de la loi doit toujours découler de l'autorité souveraine. La solution proposée par Montesquieu, bien que juridiquement pensable et rationnelle, annihile le fondement idéologique sur lequel doit reposer la liberté du peuple. Rousseau le critiquera en disant : « Ce beau génie a manqué souvent de justesse, quelquefois de clarté, et n'a pas vu que, l'autorité souveraine étant partout la même, le même principe doit avoir lieu dans tout État bien constitué. »<sup>19</sup>

Ce sont encore les schémas de la connaissance<sup>20</sup> de nos deux philosophes qui articulent l'opposition des solutions apportées. Les faits, psychologique et matériel, qui sont utilisés chez Montesquieu pour saisir les lois du monde et trouver un modèle d'organisation à l'image de l'ordre des choses, ne sont pas pour Rousseau des valeurs sur lesquelles nous pouvons fonder nos constructions humaines. Au contraire, l'ordre social exige une organisation artificielle dont la nature n'offre pas le modèle. Le modèle réside, en fait, dans la première convention; dans un premier principe duquel doit découler la structure sociale. « Les lois ne sont proprement que les conditions de l'association civile. Le Peuple soumis aux lois en doit être l'auteur. »<sup>21</sup>

Étant artificielle, la société ne trouve pas ainsi la légitimité de sa structure dans l'ordre des choses, mais à l'intérieur même du principe qui la fonde. Nous avons dit que le pacte social repose en fait sur l'idée de *volonté générale* qui ne peut exprimer souverainement sa voix que dans les conditions qui la définisse. *Inaliénable et indivisible*, la *volonté générale* ne peut donc pas être médiatisée par un représentant qui exercerait la souveraineté du peuple en son nom. « À l'instant qu'un peuple se donne des

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>20</sup> Voir tableau I et II.

<sup>21</sup> ROUSSEAU, *op. cit.*, p. 63.

représentants, il n'est plus libre; il n'est plus. »<sup>22</sup>, car le principe par lequel il est peuple se retrouve anéanti.

Cette dernière analyse n'a pas lieu dans le langage de Montesquieu, car la société n'est justement pas fondée sur un principe premier et idéal qui doit déterminer ses lois. La société est inscrite dans la nature des choses, c'est une loi naturelle, nous dit-il, que le désir de vivre en société.<sup>23</sup> Il ne s'agit pas pour lui de fonder un discours idéologique sur une norme philosophique hypothétique, mais de rendre intelligibles les lois inscrites dans la nature afin d'en déduire les règles juridiques qui réconcilieront, de façon positive, les faits aux exigences de la liberté humaine.

Nous pourrions aller loin dans cette analyse et montrer que si Montesquieu scrute les arpens juridiques afin d'ériger un monde constitutionnel à l'intérieur duquel nous pouvons ordonner les lois humaines et les lois de la nature, pour ainsi établir l'équilibre entre les forces qu'elles engendrent, Rousseau, quant à lui, se réfugie dans des lieux tout aussi complexes; ceux de l'idéologie politique. Non pas toutefois pour proposer un modèle concret de l'organisation du monde des hommes, mais bien, comme le sous-titre du *Contrat social* l'indique, pour définir *les principes du droit politique*.

Ce qui nous importe a été démontré. Nous cherchions à comprendre pourquoi, dans le désir commun d'instituer dans la loi les conditions de la liberté humaine, Montesquieu et Rousseau ont des vues opposées en ce qui a trait à l'idée de représentation. Nous avons posé l'hypothèse que les fondements philosophiques respectifs des deux auteurs expriment des *traits distinctifs* qui nous permettent de comprendre les raisons d'un dynamisme, entre liberté et représentation, aussi contradictoire. Les analyses que nous

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>23</sup> MONTESQUIEU, *op. cit.*, p. 127.

avons présentées dans les chapitres précédents ont longuement exposé ces particularités. Nous les avons résumées, dans ce chapitre, dans l'optique d'articuler un propos comparatif montrant les sources théoriques qui impliquent des solutions pratiques propres à chacun des discours.

Il en résulte que l'hypothèse de départ nous a transporté sur la voie appropriée. Dans le tumulte des ressemblances et des différences des deux discours étudiés, nous nous devons d'aller à leur source philosophique pour trouver la réponse à notre questionnement initial. Nous avons donc trouvé une source profondément *idéaliste* dans la pensée de Rousseau qui nous a permis de saisir la logique et les implications de sa pensée. Chez Montesquieu, une source tout aussi ancrée s'est livrée à nous, celle d'une méthode originale inspirée de la science expérimentale et qui prétend regarder le monde politique d'un œil *objectif*.

En guise de conclusion à ce chapitre, disons que ces penseurs transposent tous deux la problématique de la liberté sur le terrain de la politique. Chacun articule un discours qui cherche à tout prix à fonder la liberté humaine sur des assises capables de résister aux nombreuses menaces dont les hommes eux-mêmes la font souffrir. Face à ces menaces, à l'absolutisme politique dominant tout un siècle, face à la fragilité de l'humanité et à la force grossière des hommes qui l'agressent, face à un monde qui transforme sa structure à un rythme étourdissant, Montesquieu et Rousseau écrivent un moment de la philosophie politique où nous avons encore intérêt à séjourner.

## Conclusion

Au terme de notre recherche et de notre argumentation, demandons-nous ce que nous sommes en mesure d'affirmer. Pouvons-nous affirmer avoir répondu aux interrogations initiales? L'intuition qui nous a amenés à adopter une méthode particulière s'est-elle avérés bénéfique? Avons-nous scruté toutes les avenues de notre sujet? Que pouvons-nous prétendre?

Nous ne pouvons certes pas prétendre avoir scruté toutes les avenues. Le sujet de notre recherche est pour lui-même objet d'exploration infinie. La *liberté* n'a pas de frontière et la *politique* est sans aucun doute un univers aussi vaste que toutes les diversités du monde humain. La relation entre ces termes offre donc aux philosophes un terrain d'investigation inépuisable. Bien entendu, nous avons *a priori* établi des bornes à l'intérieur desquelles notre sujet a été précisé. Outre les œuvres de Montesquieu et Rousseau, qui délimitent notre perspective, la relation entre la liberté et la représentation s'est amené, dans notre propos, comme un jalon qui a défini l'orientation de l'étude. Cependant, bien que ce jalonnement a, sans équivoque, réduit l'ampleur du questionnement, il ne délimite pas pour autant un terrain conceptuel médiocre.

La relation entre la liberté et la représentation, appelle tout au contraire la vaste étendue des philosophies à partir desquelles notre recherche s'est effectuée. L'œuvre de Montesquieu, comme celle de Rousseau, ne traitent pas de cette relation dans les limites des termes impliqués, mais en la traduisant dans leur langage conceptuel respectif et saisissable que par une vue globale de leur pensée. L'étude de la relation entre les termes en question, fut, en ceci, impossible à réduire à l'étude des termes eux-mêmes.

Il nous a alors fallu examiner les œuvres; chercher à comprendre les langages qui s'y expriment afin de saisir le sens des mots et les règles

syntaxiques qui déterminent leur rapport. Outillés de cette méthode, qui s'est imposée à nous, nous ne pouvons enfin aucunement prétendre avoir investi tous les ares, tous les arpents de notre sujet. Un telle prouesse n'était d'ailleurs pas désirée. Comment peut-on prétendre exprimer, dans un court essai, l'ensemble d'une pensée aussi vaste que celle de Montesquieu ou celle de Rousseau?

En choisissant d'explorer le fondement philosophique de Montesquieu et de Rousseau nous nous sommes disposés inévitablement à laisser en friche de nombreux lieux riches d'idées pour la culture de notre sujet. Cependant, cette méthode s'est en quelque sorte imposée d'elle-même et nous pouvons soutenir qu'elle s'est avérée adéquate. Elle s'est imposée, car les termes étudiés sont, chez les deux penseurs, imprégnés d'un langage conceptuel propre à chacun. Nous pouvions alors difficilement imaginer saisir le sens de la relation entre la liberté et la représentation, sans avoir une compréhension des langages à l'intérieur desquels nous avons choisi de la questionner.

La méthode fut adéquate. De notre lecture des œuvres de Montesquieu et de Rousseau est ressorti les fondements philosophiques qui s'y opèrent. Peu à peu, les particularités de chacun se sont dévoilées exprimant les sources de deux langages originaux. De ces sources distinctes, les règles langagières nous permettant de saisir le sens des mots et les relations qu'ils peuvent entretenir, se sont défini. Jean-Patrice Courtois nous a inspiré et invité à cette démarche : « Pas de logique de la pensée, écrit-il, sans une grammaire et une poétique de la pensée. »<sup>1</sup>

Une lecture portée sur les termes de liberté et de représentation et isolée de l'étude du contexte idéologique dans lequel ils sont insérés, ne nous aurait pas permis, en effet, de comprendre la logique des langages à l'étude.

---

<sup>1</sup> COURTOIS, *op. cit.*, p. 9.

La richesse et la pertinence de ces auteurs résident en grande partie dans les spécificités et dans les caractéristiques de leur expression philosophique. L'étude de leur langage, plus précisément du schéma conceptuel à partir duquel il s'articule nous a livré les *traits distinctifs* que nous devons avoir entre nos mains pour répondre aux interrogations initiales. Avons-nous su y répondre? Nous pouvons le prétendre.

En quelques mots, le questionnement consistait à demander les raisons pour lesquelles la représentation ne trouve pas le même accueil à l'intérieur des théories politiques de Montesquieu et de Rousseau. La pertinence de notre interrogation était fondée sur leur désir commun de trouver des solutions politiques pour garantir la liberté des hommes. Bref, dans ce désir commun de liberté, pourquoi la représentation subit-elle un traitement aussi contradictoire?

Nous pouvons alléguer avoir répondu à ce questionnement central de notre mémoire. Dans un premier temps, nous avons montré, dans une analyse de chacun des langages philosophiques, le cadre conceptuel dans lequel s'insère la problématique de la liberté (chapitre 1 et 2). À travers cela, nous avons pu exposer la théorie de la liberté de chacun des auteurs et en faire découler la relation qu'elle entretient avec l'idée de représentation. Les *traits distinctifs* des deux langages se sont dévoilés comme étant les causes de l'opposition entre Montesquieu et Rousseau en ce qui a trait à l'idée de représentation comme solution à l'élaboration d'un modèle législatif permettant de réconcilier la loi et la liberté (chapitre 3).

L'étude de Montesquieu nous a fait voir un langage attaché au monde se dévoilant aux regards attentifs. Dans le désir d'introduire dans ce monde concret un modèle législatif susceptible d'y être harmonieux, l'œil du philosophe s'exerce à découvrir la structure de ce monde pour en

comprendre les lois naturelles. La représentation s'est avérée découler de ces lois naturelles. Le souci du philosophe est scientifique, il veut saisir, par l'étude des phénomènes, la règle qui régit le monde humain. Son souci est humain, il veut trouver les assises réelles sur lesquelles les hommes pourront construire leur liberté; leur bonheur. Enfin, tout semble laisser croire qu'un aphorisme classique entraîne le geste de Montesquieu : « Heureux celui qui a pu pénétrer les causes secrètes des choses. »<sup>2</sup>

Le geste de Rousseau est tout aussi humaniste. Notre étude a dessiné les contours d'une pensée s'énonçant dans un langage ayant pour origine le cœur humain. Le sentiment, la conscience, enfouie au fond de chacun de nous, peut seule tracer l'horizon vers lequel nous devons porter notre regard. La construction du monde doit se fonder sur cet idéal. Ce trait distinctif implique un modèle législatif sans compromis. Un modèle qui, bien qu'éloigné sur plusieurs points de nos réalités sociales, nous permette encore de mesurer l'étendue de la souveraineté d'un peuple. Un modèle qui ne peut admettre la représentation. Tout ce passe ici comme s'il fallait définir l'espérance pour que chaque pas soit jaugé sur une échelle qui mesure la distance qui nous éloigne de l'idéal de notre liberté.

« Et s'il faut pour finir reprendre aux premiers mots »<sup>3</sup>, comme l'écrit Althusser, réaffirmons que Montesquieu et Rousseau ont ouvert des voies qui ne cessent encore aujourd'hui d'être explorées. Le conflit entre la société et la liberté de l'individu peut encore être pensé à partir des idées développées dans *l'Esprit des lois* et dans le *Contrat social*. Notre mémoire en témoigne.

---

<sup>2</sup> VIRGILE, *Géorgiques*, II, 489.

<sup>3</sup> ALTHUSSER, *op. cit.*, p. 123.

## Bibliographie

### Oeuvres de Montesquieu

- MONTESQUIEU, *Lettres persanes*, Paris, Gallimard, «coll.» folio classique, 1973.
- MONTESQUIEU, *Considérations sur les causes de la grandeur des romains et de leur décadence*, Paris, Garnier-Flammation, 1968.
- MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, Paris, GF Flammarion, II tomes, 1979.
- MONTESQUIEU, *Oeuvres complètes*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1949.

### Ouvrages sur Montesquieu

- ALTHUSSER, Louis, *Montesquieu : la politique et l'histoire*, Paris, PUF, 1959.
- ARON, Raymond. *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967.
- BENREKASSA, Georges, *Montesquieu : la liberté et l'histoire*, Paris, Le livre de poche, 1987.
- BERGERON, Gérard, *Tout était dans Montesquieu*, Paris, L'Harmattan, 1996.
- BINOCHÉ, Bertrand, *Introduction à De l'esprit des lois de Montesquieu*, Paris, PUF, 1998.
- CASSIRER, Ernst, *La philosophie des Lumières*, Paris, Fayard, 1966.
- COURTOIS, Jean-Patrice, *Inflexion de la rationalité dans «L'Esprit des lois»*, Paris, PUF, 1999.
- DURKHEIM, Émile, *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, Paris, M. Rivière, 1966.
- GOYARD-FABRE, Simone, *La philosophie du droit de Montesquieu*, Paris, Librairie C. Klincksiek, 1979.
- GOYARD-FABRE, Simone, *Montesquieu. La nature, les lois, la liberté*. Paris, PUF, « coll. » Fondement de la politique, 1993.
- SHACKLETON, Robert, *Montesquieu, une biographie critique*, Presses universitaires de Grenoble, 1977.

### Articles sur Montesquieu

- AUTIN, Pierre-Philippe, *La fonction du droit et la question du lien social chez Hume et Montesquieu*, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1992; 2 : pp. 147-172.

- COURTOIS, Jean-Patrice, Poétique et politique de la démocratie : Introduction à la fonction représentation de la vertu chez Montesquieu, in *Démocratie et représentation*, Éditions Kimé, Paris, 1995, pp. 19-44.
- EISENMANN, Charles, L'esprit des lois et la séparation des pouvoirs, *Cahiers de philosophie politique*, n° 2-3, 1984-1985, pp. 3-34.
- EISENMANN, Charles, La pensée constitutionnelle de Montesquieu, *Cahiers de philosophie politique*, n° 2-3, 1984-1985, pp. 35-66.
- GOYARD-FABRE, Simone, Montesquieu et Diderot, combattants de la liberté, in *Pouvoir et tyrannie*, *Revue de l'université d'Ottawa*, 1986, vol. 56, n° 2.
- GOYARD-FABRE, Simone, L'idée de représentation dans l'Esprit des lois, *Dialogue*, 1981, 20, pp. 1-22.
- KNEE, Philippe, La question de l'appartenance : Montesquieu, Rousseau et la Révolution française, *Revue canadienne de science politique*, juin 1989, XXII : 2, pp. 285-311.
- LAFRANCE, Guy, Des lois et de la liberté politique chez Montesquieu, *Diotima*, 1989, 17, pp. 58 - 65.
- LAMBERTI, Jean-Claude, Adams et Madison, lecteurs de Montesquieu, *Commentaire*, 1988, vol. 11, n° 41, pp. 385-393.
- LE DANTEC, Michel, De l'Esprit des lois au Droit Constitutionnel moderne, in *Analyse et réflexions sur Montesquieu*, Paris, Ellipses, 1987, pp. 195-203.
- POSTIGLIOLA, Alberto, En relisant le chapitre sur la constitution d'Angleterre, *Cahiers de philosophie politique et juridique*, n° 7, 1985, pp. 9-28.
- TODOROV, Tzvetan, Droit naturel et formes de gouvernement dans l'Esprit des lois, *Esprit*, mars 1983, n° 75, vol 7, pp. 25-48.
- TRIGEAUD, Jean-Marc, La liberté du législateur civil selon Montesquieu, *Cahiers de philosophie politique et juridique*, n° 7, 1985, pp. 31-46.
- TROPER, Michel, Charles Eisenmann contre le mythe de la séparation des pouvoirs, *Cahiers de philosophie politique*, n° 2-3, 1984-1985, pp. 67-79.

## Oeuvres de Rousseau

- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, Paris, Gallimard, 1965.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contrat social*, Paris, GF-Flammarion, 1992.

### **Ouvrages sur Rousseau**

ALTHUSSER, Louis, *Montesquieu : la politique et l'histoire*, Paris, PUF, 1959.

ARON, Raymond. *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967.

BENREKASSA, Georges, *Montesquieu : la liberté et l'histoire*, Paris, Le livre de poche, 1987.

BERGERON, Gérard, *Tout était dans Montesquieu*, Paris, L'Harmattan, 1996.

BINOCHE, Bertrand, *Introduction à De l'esprit des lois de Montesquieu*, Paris, PUF, 1998.

CASSIRER, Ernst, *La philosophie des Lumières*, Paris, Fayard, 1966.

COURTOIS, Jean-Patrice, *Inflexion de la rationalité dans «L'Esprit des lois»*, Paris, PUF, 1999.

DURKHEIM, Émile, *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, Paris, M. Rivière, 1966.

GOYARD-FABRE, Simone, *La philosophie du droit de Montesquieu*, Paris, Librairie C. Klincksiek, 1979.

GOYARD-FABRE, Simone, *Montesquieu. La nature, les lois, la liberté*. Paris, PUF, « coll. » Fondement de la politique, 1993.

### **Articles sur Rousseau**

BACHTA, Abdelkader, Différentielles et intégrales sociales chez Rousseau, *Archives de philosophie*, 1990, pp. 647-660.

BENOIST, Jean-Marie, Critique du signe et de la représentation de Rousseau à aujourd'hui, *History of European Ideas*, 1981, Vol. 1, No. 2, pp. 123-132.

DERRIDA, Jacques, La linguistique de Rousseau, *Revue internationale de philosophie*, 1967, pp. 443-462.

GOLDSCHMIDT, Victor, Individu et communauté chez Rousseau, *Revue de théologie et de philosophie*, 1982, pp. 247-258.

GOYARD-FABRE, Simone, Le sens de la révolution méthodologique introduite par Rousseau dans la science politique, *Laval théologique et philosophique*, 1991, pp. 147-160.

LACROIX, Jean, La philosophie politique de Rousseau, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1972, pp. 561-584.

ROY, Jean, Penser l'État : Rousseau ou Hegel, *Laval théologique et philosophique*, 1988, pp. 164-190.

SREENIVASAN, Gopal, What Is The General Will ?, *Philosophical Review*, octobre 2000, pp. 545-581.