UNIVERSITÉ DE NANTES

ÉCOLE DOCTORALE COGNITION, ÉDUCATION, INTERACTIONS

Doctorat

Philosophie

Emmanuelle PAULET-GRANDGUILLOT

Des *Recherches sur les constitutions des peuples libres* de Simonde de Sismondi aux *Principes de politique* de Benjamin Constant

Libéralisme et démocratie

Thèse dirigée par : Michel MALHERBE

Soutenue le 21 octobre 2009

Jury :

Bertrand BINOCHE, Professeur à l'Université de Paris 1
Etienne HOFMANN, Professeur à l'Université de Lausanne
Jean-Marie LARDIC, Professeur à l'Université de Nantes
Francesca SOFIA, Professeur à l'Université de Bologne

Résumé en français

En 1801, Sismondi confie son manuscrit des *Recherches sur les constitutions des peuples libres* à Constant, qui travaille alors à un traité politique dont une des formes définitives est le manuscrit des *Principes de politique* (1806). La comparaison des deux textes révèle que leurs auteurs apportent des réponses différentes au problème posé pendant la Révolution par la rencontre de la souveraineté populaire et du gouvernement représentatif. Leur libéralisme se construit à partir d'une réfutation du *Contrat social*. Il interroge les effets pratiques de la conception de la volonté générale comme règle de justice, et en propose une nouvelle définition, comme conciliation ou transaction des volontés particulières, sur laquelle s'appuie une théorie de la limitation du pouvoir politique, dans son principe par les droits individuels et dans sa forme par la balance des pouvoirs. Cette critique de la souveraineté populaire absolue permet d'explorer la complexité des rapports du libéralisme et de la démocratie. Sismondi et Constant démontrent que le principe démocratique ne suffit pas à fonder la légitimité du gouvernement, mais ils n'y renoncent pas pour autant. Le premier conçoit la volonté générale comme une volonté nationale, il inscrit le pluralisme social au sein de l'exercice de la souveraineté, la décision politique devant résulter d'une délibération qui vise à empêcher l'oppression mutuelle de la minorité et de la majorité. Le second dissocie le fondement de l'autorité sociale de sa limitation, le peuple des droits individuels, et il détermine un critère permettant de mesurer la légitimité du gouvernement de la majorité.

Résumé en anglais

In 1801, Sismondi entrusts his manuscript *Recherches sur les constitutions des peuples libres* to Constant, who works on a political treatise, one of which the definitive forms is the manuscript of the *Principes de politique* (1806). The comparison between the two texts shows that their authors give different solutions to the problem posed during the French Revolution by the relationship between popular sovereignty and representative government. Their liberalism is based on a refutation of the *Contrat social*. This refutation questions the practical effects of the concept of a general will as the rule of justice, and proposes a new definition of it, either as a conciliation or as a transaction between each of the particular wills, on which is based a theory of the limitation of political power, in its principle by individual rights or in its form by the balance of power. This criticism of absolute popular sovereignty allows for the exploration of the complexity of the connection between liberalism and democracy. Sismondi and Constant demonstrate that the democratic principle is not sufficient enough to base the legitimacy of the government, but they don't forgo it. The first understands the general will as a national will, and he includes social pluralism in the exercise of the sovereignty : the political decision must result from a deliberation which aims at preventing the mutual oppression of the minority and the majority. The second separate the source of social authority and its limitations, the people and individual rights, and he defines a criterion to determine the legitimacy of the government by majority.

Mots clés en français

Constant, Benjamin – 1767-1830 – Pensée politique et sociale ; Sismondi, Jean Charles Léonard Simonde de – 1773-1842 – Pensée politique et sociale ; Libéralisme (philosophie) ; Démocratie (philosophie) ; Liberté ; Volonté générale ; Gouvernement représentatif

Mots clés en anglais

Constant, Benjamin – 1767-1830 ; Sismondi, J. C. L. Simonde de (Jean Charles Léonard Simonde de), 1773-1842 ; Liberalism – Philosophy ; Democracy – Philosophy ; Liberty ; General will ; Representative government and representation

Adresse du laboratoire

Laboratoire EA 2163, Philosophies de l'expérience
UFR Lettres et Langages
Chemin la Censive du Tertre
BP 81227 44312 Nantes Cedex 3 FRANCE

TABLE DES MATIÈRES

Introduction..... 11

Chapitre 1 :

La critique du Contrat social et la constitution du libéralisme de Sismondi et de Constant..... 19

Introduction..... 19

1. Adopter une position intermédiaire entre l'interprétation jacobine et les interprétations contre-révolutionnaires du Contrat social..... 21

2. Critiquer Rousseau et lui rendre hommage, pour s'en démarquer ou le dépasser.....27

21. Les positions de Sismondi et de Constant à l'égard de Rousseau sont ambivalentes.....27

22. Sismondi : Commenter le Contrat social en érudit, tout en s'en démarquant.....30

23. Constant : Attaquer le Contrat social en polémiste, pour le dépasser.....36

3. Pourquoi comparer la critique sismondienne et la critique constantienne du Contrat ?...40

31. Sismondi et Constant : une longue amitié qui commence en 1801.....42

32. Éléments de chronologie des textes politiques de Sismondi.....44

33. Éléments de chronologie des textes politiques de Constant.....46

34. La genèse de la critique constantienne du Contrat au travers des manuscrits des années 1798-1806.....49

Conclusion : De la division de la souveraineté nationale à la limitation de l'autorité sociale51

Chapitre 2 : La critique de l'aliénation totale

Pacte social, pacte constitutionnel et liberté civile.....53

Introduction..... 53

1. Deux pactes et trois libertés : de la souveraineté absolue à la souveraineté limitée.....54

11. Deux pactes et trois libertés..... 54

12. Du contrat comme fondement de la souveraineté à la critique de la souveraineté absolue.....60

2. La critique de l'aliénation totale et la revendication de la liberté civile..... 64

21. Le Contrat social : aliénation, restitution et transformation de la liberté individuelle.....65

22. L'aliénation totale et le « pouvoir illimité » du souverain..... 71

23. La restitution des droits est une fiction dangereuse.....74

3. La liberté civile, le pacte social et la démocratie libérale.....78

31. La réserve de droits et de pouvoirs et l'aliénation partielle..... 78

32. Liberté civile, liberté démocratique et démocratie libérale.....80

4. La définition inachevée de la liberté civile comme réserve de droits.....84

41. Le pacte social comme fondement de la sphère privée des droits individuels.....84

42. La définition imprécise de la liberté civile....87
43. De la réserve de droits au pouvoir de résistance.... 88
5. Les apports de la critique sismondienne de l'aliénation totale :
Des Recherches aux Principes....90

Chapitre 3 :
De la souveraineté populaire une et absolue du Contrat à la souveraineté nationale plurielle et limitée des Recherches.....95

Introduction.... 95
1. La définition rousseauiste de la souveraineté et le problème de son application.....96
11. La volonté générale est égale et une ; le peuple est une totalité-unité.....96
12. La souveraineté une et indivisible de la volonté générale est-elle applicable ?.....107
2. La définition sismondienne de la volonté générale et de la souveraineté nationale.....114
21. De la volonté unanime du pacte social à la volonté de la souveraineté comme puissance exercée.....115
22. La volonté générale n'est pas la volonté de tous dans sa forme.... 121
23. La volonté générale n'est pas la volonté de tous dans son objet.....124
3. La volonté générale est volonté nationale et peut être aliénée, limitée et divisée.....131
31. La volonté générale n'étant pas celle de chaque citoyen peut être aliénée à condition d'être limitée.....131
32. La volonté générale n'est pas la volonté indivisible du peuple, mais la volonté divisible de la nation.... 139
Conclusion.... 145

Chapitre 4 :
De la double légitimation de la souveraineté à l'articulation du libéralisme et de la démocratie.....149

Introduction.... 149
1. La règle et la balance.... 150
2. Du souverain comme association de citoyens à la nation comme totalité de parties.....152
21. La souveraineté hypothétique du pacte social comme modèle de la souveraineté nationale. 153
22. Les divisions naturelles de la nation
.....156
3. Souveraineté de la volonté et souveraineté de la raison.... 159
31. Balance des pouvoirs et pluralisme social.....159
32. Justifier 1789 et condamner 1792.....163

33. Concilier égalité juridique et inégalité politique : du gouvernement représentatif des meilleurs au gouvernement mixte pluraliste..... 167
4. Des Recherches aux Principes, pluralisme et individualisme..... 172

Chapitre 5 :

La liberté démocratique entre réserve d'autorité et participation à la souveraineté..... 177

Introduction..... 177
1. La polysémie de la définition de la liberté démocratique comme réserve de droits et d'autorité..... 178
11. La liberté démocratique et la souveraineté résiduelle de l'association..... 180
12. La liberté démocratique et l'expression du vœu national dans le gouvernement représentatif 185
13. La liberté démocratique et la participation du peuple comme groupe social à l'exercice de la souveraineté..... 194
14. Droits du peuple et droits du gouvernement.....198
2. L'exercice de la liberté démocratique comme réserve d'autorité : reconnaître et limiter le pouvoir du peuple..... 201
21. La liberté démocratique et le droit de la majorité.....202
22. La liberté démocratique, le gouvernement représentatif et le jugement de la nation.....212
23. La liberté démocratique, la république mixte et la participation du peuple à la législation...220
3. La liberté démocratique entre délibération et décision : à la croisée du libéralisme et de la démocratie.....224
31. La liberté démocratique comme participation à un processus de délibération est libérale....225
32. La participation à la délibération est-elle démocratique ?..... 228
Conclusion..... 234

Chapitre 6 :

La liberté politique ou équilibre constitutionnel.....237

Introduction..... 237
1. Les droits du peuple et des droits du gouvernement dans le Contrat social.....241
11. Distinguer les fonctions de la souveraineté.....241
12. … Sans mettre en équilibre les organes de l'État..... 242
13. La conciliation de la distinction de la législation et de l'exécution avec l'indivisibilité de la souveraineté populaire est problématique.....244
2. Concilier le Contrat social et les Principes du droit politique dans la définition du gouvernement mixte..... 248

21. Sismondi emprunte au Contrat la distinction des fonctions de la souveraineté.....249
22. Burlamaqui et la distribution des parties de la souveraineté entre plusieurs organes.....251
23. Le gouvernement mixte de Sismondi combine le balancement de la puissance entre différents organes avec la distinction des fonctions de la souveraineté..... 256
3. Concilier les Principes du droit politique et l'Esprit des lois : balance des pouvoirs et complexité de la souveraineté..... 262
31. Du gouvernement mixte de Burlamaqui au gouvernement modéré de Montesquieu.....263
32. De la sûreté du citoyen à l'indépendance de l'individu..... 268
Conclusion..... 273
Souveraineté du peuple et limitation de la puissance publique..... 273
Partage des compétences de la souveraineté et équilibre des droits et des pouvoirs.....275
Chapitre 7 : Des Recherches aux Principes
Du partage de la souveraineté nationale entre la minorité et la majorité à la limitation de l'autorité sociale par les droits individuels.....279
Introduction..... 279
1. Le rejet de l'absolutisme..... 282
11. Aliénation totale, souveraineté absolue et autorité illimitée : de la rhétorique sismondienne à l'interprétation constantienne du Contrat.....282
12. Constant simplifie l'interprétation sismondienne du Contrat..... 284
13. Des constitutions aux principes : de la balance des pouvoirs aux droits individuels.....290
2. Le gouvernement représentatif, la volonté générale et la volonté de la majorité.....297
21. La volonté générale n'est pas la volonté de tous mais elle n'est pas contraire aux volontés particulières.....298
22. La volonté de la majorité peut être tyrannique.....307
3. L'impossible distinction des droits de la société et des droits du gouvernement.....317
31. Rousseau et la représentation politique : de l'erreur à la sagesse..... 317
32. Le prisme des Recherches sur les constitutions des peuples libres..... 323
33. De la critique du Contrat à celle des Recherches : souveraineté et autorité.....328
4. Libéralisme et individualisme.....332
41. La dissociation des droits individuels et des droits sociaux..... 333
42. Un individualisme problématique..... 340
Conclusion.....353
Bibliographie..... 359
Présentation..... 359
Plan de la bibliographie.....359

1. Ressources générales sur le Groupe de Coppet..... 360
11. Les sociétés savantes..... 360
12. Les revues..... 360
13. Les bibliographies..... 361
14. Les colloques de Coppet..... 362
2. Œuvres..... 363
21. Œuvres de Jean-Jacques Rousseau..... 363
22. Œuvres de Jean Charles Léonard Simonde de Sismondi..... 363
23. Œuvres de Benjamin Constant..... 364
24. Œuvres de leurs prédécesseurs ou contemporains..... 365
3. Études..... 367
31. Études générales..... 367
32. Études sur les œuvres et leurs auteurs..... 369

Annexe :

Chronologie des textes politiques rédigés et publiés par Sismondi et Constant et de leurs éditions scientifiques correspondantes..... 375

INTRODUCTION

Pour définir l'objet de notre recherche, nous voudrions nous appuyer sur deux textes, qui n'ont à première vue que peu de points communs, séparés qu'ils sont par près de deux siècles d'une histoire riche en doctrines et idéologies politiques, et qui sont cependant témoins l'un et l'autre de la place privilégiée que le libéralisme occupe dans l'histoire des idées politiques en Italie. Le premier de ces textes, c'est le manuscrit des *Recherches sur les constitutions des peuples libres,* de Jean Charles Léonard Simonde de Sismondi, dans l'édition établie par Marco Minerbi [1]. Le second, c'est un opuscule de Norberto Bobbio intitulé *Libéralisme et démocratie* [2].

Il nous semble que le manuscrit des *Recherches* permet de renouveler le regard porté sur la critique constantienne du *Contrat social*. La réfutation constantienne du *Contrat* est assez bien connue, et elle a été abondamment citée et commentée, soit par des libéraux souhaitant dénoncer la conception rousseauiste de la souveraineté du peuple, en en faisant l'inspiratrice du jacobinisme, et plus généralement, du totalitarisme, soit par des commentateurs du *Contrat,* soucieux au contraire de défendre Rousseau contre ces assimilations qu'ils jugeaient abusives. Cependant, c'est surtout la version de cette critique publiée par Constant dans les *Principes de politique* de 1815 qui est ici commentée, et non pas la version figurant dans les manuscrits de 1806 et de 1810, publiés par Étienne Hofmann en 1980 [3]. Or il nous a paru que le manuscrit des *Recherches* constituait la source principale de l'interprétation constantienne du *Contrat social,* et que ce rapport entre les deux manuscrits des *Recherches* et des *Principes* était resté jusqu'alors largement inexploré, alors même qu'il avait été établi par É. Hofmann lui-même [4].

Nous avons estimé qu'il y avait dans cette rencontre du manuscrit des *Principes* et de celui des *Recherches* matière à approfondir la connaissance des échanges entre les membres de ce que l'on a appelé le « Groupe de Coppet », expression par laquelle les historiens désignent (depuis la fin du XIX^e^ siècle seulement) les personnes rassemblées autour de Madame de Staël à Coppet

1. J. C. L. SISMONDI, *Recherches sur les constitutions des peuples libres,* Genève, Librairie Droz, 1965, 384 p. (Désormais abrégé *Recherches.*)
2. N. BOBBIO, *Libéralisme et démocratie,* Paris, Éd. du Cerf, 1996, 123 p.
3. B. CONSTANT, *Principes de politique applicables à tous les gouvernements. Texte établi d'après les manuscrits de Lausanne et de Paris avec une introd. et des notes,* in Étienne HOFMANN, *Les « Principes de politiques » de Benjamin Constant. Thèse présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Lausanne, tome 2,* Genève, Librairie Droz, 1980, 690 p. Coll. « Travaux d'histoire éthico-politique », vol. 34. (Désormais abrégés *Principes M.*)
4. Voir É. HOFMANN, *Les « Principes de politiques » de Benjamin Constant. La genèse d'une oeuvre et l'évolution de la pensée de leur auteur, (1789-1806). Thèse présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Lausanne, tome 1, op. cit.,* (désormais abrégé *Les Principes de BC*), p. 319.

au début du xixe siècle, et dont les trois figures majeures sont Germaine de Staël, Benjamin Constant et Simonde de Sismondi. La connaissance du Groupe de Coppet a beaucoup progressé depuis une quarantaine d'années, sous l'impulsion de la Société des études staëliennes et de l'Association Benjamin Constant, rejointes en 1997 par l'Associazione di Studi Sismondiani, à la faveur notamment d'éditions critiques et scientifiques des œuvres de ses principaux membres, de la publication de revues, de l'organisation de colloques internationaux. Un des axes majeurs des études sur le Groupe de Coppet est d'en cerner l'identité, car s'il est assez facile de déterminer ce qu'il n'est pas, ni une école littéraire, ni une société savante, ni un salon, ni un parti politique, il est plus difficile de le définir positivement [5]. Il apparaît comme un lieu privilégié d'échanges culturels et intellectuels, par sa situation géographique, à proximité de Genève, qu'Étienne Hofmann et François Rosset désignent comme « un point de passage ou de césure entre l'Europe du Midi et l'Europe du Nord, entre latinité et germanité, mais aussi entre les régimes des princes et les structures républicaines (patriciennes ou populaires) » [6]. D'aucuns ont tenté de définir la nature de la sociabilité intellectuelle propre à Coppet, prenant appui sur les correspondances, les archives du château ou les journaux intimes. Assez peu d'études s'intéressent néanmoins aux idées dont cette sociabilité est le vecteur, du moins pour ce qui regarde les ouvrages politiques des membres du groupe [7]. Il est vrai qu'hormis les correspondances, les traces matérielles de ces échanges sont assez rares, car ceux-ci reposaient avant tout sur la conversation. Il y a donc dans les passages,

5. S. Balayé rappelle ainsi : « Ce cercle, ses membres n'ont à aucun moment tenté de le baptiser. [Ces derniers] ne forment pas une société codifiée, avec des buts précisés, des statuts, comme une académie ; [ils] n'ont pas non plus pour objectif de publier une revue, comme les Idéologues. ».
(S. Balayé, « Le Groupe de Coppet : conscience d'une mission commune », in *Le Groupe de Coppet. Actes et documents du deuxième colloque de Coppet, 10-13 juillet 1974.* Éd. par Simone Balayé et Jean-Daniel Candaux, Genève, Librairie M. Slatkine, Paris, Honoré Champion, 1977, p. 28-29.)
Elle le répète dans un autre article : le Groupe de Coppet n'est pas « un parti politique, même s'il y a une certaine unité de vues, [et] encore moins une secte religieuse, même si la tentation existe […] Ce n'est pas encore le cénacle romantique ; ce n'est plus tout à fait le salon des Lumières, ce n'est ni Iéna, ni Weimar ».
(S. Balayé, « Madame de Staël, le Groupe de Coppet et la découverte de l'Allemagne », in *Du visible à l'invisible, pour Max Milner. Tome 1, Mettre en image, donner en spectacle.* Textes réunis par Stéphane Michaud, Paris, José Corti, 1988, p. 57.)
6. É. Hofmann, F. Rosset, *Le Groupe de Coppet. Une constellation d'intellectuels européens,* Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, 2005, p. 13.
7. Si les analyses comparées des idées politiques des uns et des autres ne manquent pas, elles ne mettent pas en rapport les modalités des échanges intellectuels avec les idées portées par ces derniers. Les études sur le manuscrit des *Circonstances*, annoté par Constant et réemployé dans le manuscrit des *Principes*, font ici exception ; mais il nous semble néanmoins que l'analyse fine et comparée des deux textes reste à faire et qu'elle est sans doute difficile à mener, car les deux textes n'ont pas la même nature. D'un côté, un manuscrit inachevé, dont une partie n'est constituée que de notes de lecture, et où Madame de Staël ne procède pas vraiment à un exposé systématique de sa pensée politique. De l'autre, un manuscrit complet, dans lequel se trouve fixée la pensée politique de Benjamin Constant.

les notions et les arguments, repris par Constant du manuscrit des *Recherches* pour les réemployer dans son propre manuscrit des *Principes,* un matériau bien utile pour mieux cerner le rôle joué par cette sociabilité du Groupe de Coppet dans la formation des idées de ses membres. Il s'agit donc d'étudier en détail cette réutilisation du manuscrit de Sismondi par son ami, d'observer les répétitions et les glissements de sens d'un texte à l'autre, et par là, de mesurer l'originalité propre de la pensée de chacun des auteurs.

Toutefois, pour que cette étude ne soit pas qu'une entreprise d'érudition cherchant à remonter aux sources qui forment la matière du manuscrit des *Principes,* il faut trouver un axe directeur permettant de mettre en rapport le texte de Sismondi et celui de Constant. Cet axe nous est en partie donné par les textes eux-mêmes : les emprunts faits par l'auteur des *Principes* concernent tous la critique de la souveraineté absolue du peuple, et la justification de la limitation du pouvoir politique qui en est le corollaire. Un des traits caractéristiques de ce refus de l'absolutisme de la souveraineté populaire réside dans le fait qu'il ne remet pas en question l'idée que la collectivité soit le seul fondement légitime du gouvernement. C'est pourquoi nous avons choisi d'explorer les deux manuscrits à partir de la question de l'articulation du libéralisme et de la démocratie. C'est ici que notre intérêt pour les *Recherches* croise notre lecture de Norberto Bobbio. Celui-ci met en évidence l'écart entre la définition contemporaine de la démocratie libérale, et la séparation initiale de la démocratie et du libéralisme au début du XIX^e^ siècle. « Aujourd'hui, écrit-il, des États libéraux non démocratiques ne seraient plus concevables, ainsi que des États démocratiques non libéraux. En somme, il y a de bonnes raisons pour croire : a) qu'aujourd'hui la procédure démocratique est nécessaire pour la sauvegarde des droits fondamentaux de la personne qui sont la base de l'État libéral ; b) que la sauvegarde de ces droits est nécessaire pour le fonctionnement correct de la procédure démocratique. » [8]. Cependant, il constate que le libéralisme et la démocratie n'ont pas toujours été interdépendants, et que leur proximité ne va pas de soi. Il définit le libéralisme comme une « doctrine de l'État limité, tant au regard de ses pouvoirs », justifiant alors l'État de droit contre l'État absolu, que « de ses fonctions », revendiquant un État minimal contre l'État social [9]. Historiquement, l'État libéral ne commence pas avec la démocratie, c'est-à-dire avec le gouvernement de la majorité fondé sur l'égalité des citoyens, car « il se réalise plutôt dans des sociétés où la participation au gouvernement est très restreinte, limitée aux classes

8. N. Bobbio, *Libéralisme et démocratie, op. cit.,* p. 51.
9. *Id.,* p. 22.

possédantes » [10]. Le processus de la libéralisation de l'État et celui de sa démocratisation sont certes contemporains et se rejoignent aujourd'hui, mais ils se développent tantôt conjointement, tantôt séparément.

Cette analyse permet de formuler un certain nombre de questions, préalables à la lecture des manuscrits des *Recherches* et des *Principes*. Pourquoi ce qui semble devenu une évidence pour nous, l'alliance du libéralisme et de la démocratie, ne l'était pas en 1800 ? Pour quelles raisons l'État limité de Sismondi et de Constant se définit-il à partir de la critique de la souveraineté absolue du peuple ? Quelle est la résonance de cette justification des limites de l'État sur notre conception de la démocratie libérale ? Cependant, s'il est vrai que Constant et Sismondi écartent l'un comme l'autre le suffrage universel, et si l'on peut admettre qu'à cet égard leur libéralisme n'est pas démocratique, il nous semble qu'il n'est pas pour autant possible de ranger ces deux penseurs dans la famille des libéraux que N. Bobbio qualifie de « conservateurs » [11], lesquels associent la démocratie et la tyrannie et se révèlent plus soucieux de limiter l'État que de le fonder sur le peuple. Le libéralisme de Constant et de Sismondi écarte en effet l'absolutisme sans abandonner le pouvoir de la volonté générale, et il y a là une manifestation de la complexité des rapports du libéralisme et de la démocratie, qui tient à ce que le premier se défie de la seconde, sans pour autant la condamner, qui mérite d'être analysée. L'auteur des *Principes* et celui des *Recherches* démontrent tout à la fois que la démocratie peut se retourner contre la liberté individuelle et qu'il n'est pas de liberté pour les individus si le pouvoir politique ne se réclame pas de la volonté générale. C'est cette tension de la démocratie et du libéralisme, irréductibles l'un à l'autre et néanmoins indissociables, que nous voudrions explorer, au travers de l'interprétation sismondienne du *Contrat social* et de sa réutilisation-transformation par Benjamin Constant dans le manuscrit des *Principes*.

Avant de décrire cette dimension problématique des rapports du libéralisme et de la démocratie, nous voudrions donner quelques éléments de définition de l'un et de l'autre. Il n'est pas inutile de rappeler que les contemporains de la Révolution désignaient par le terme de démocratie le gouvernement du peuple par lui-même, c'est-à-dire l'exercice direct de sa souveraineté par le peuple. C'est d'abord par rapport à cette conception de la démocratie, et à son incompatibilité avec les grands États modernes, que Sismondi et Constant vont se situer. Il n'en demeure pas moins que nous admettons aujourd'hui comme possible une démocratie

10. *Id.*, p. 11.
11. *Id.*, p. 63.

représentative, que nous définissons comme un gouvernement par le peuple, pour le peuple et au nom du peuple. Elle se caractérise d'abord par l'égalité des citoyens, qui est à la fois égalité devant la loi et égalité dans la participation au pouvoir, laquelle requiert l'égalité des électeurs, c'est-à-dire le suffrage universel, et celle des élus, c'est-à-dire, pour reprendre la terminologie employée par Sieyès, le vote par têtes et non par ordres. Cette égalité des citoyens suppose que le peuple soit conçu comme la réunion abstraite des citoyens, malgré les traits particuliers qui les divisent, dans une généralité. La démocratie est ainsi le gouvernement de tous, c'est-à-dire de la volonté générale, exprimée par la majorité. Dans sa forme représentative, elle implique le contrôle des gouvernants par les gouvernés. Le terme de libéralisme recouvre aujourd'hui des appellations diverses qui, du néo-libéralisme au social-libéralisme en passant par l'ultra-libéralisme ou le libéralisme libertaire, achèvent d'en brouiller la signification. Pour tenter d'y voir plus clair, on peut partir de l'idée que le libéralisme est une théorie des limites de l'État, et qu'il comprend un libéralisme économique, justifiant la non intervention du pouvoir étatique dans l'économie de marché et un libéralisme politique, qui revendique tant la limitation matérielle du pouvoir, soustrayant la liberté personnelle au pouvoir étatique, que sa limitation formelle, par des institutions qui divisent l'autorité et permettent un contrôle réciproque des organes politiques. Enfin, rappelons que le terme lui-même de « libéralisme » n'est pas employé par Constant et par Sismondi [12], lesquels ne cessent néanmoins de répéter leur fidélité aux « principes de liberté ». C'est pourquoi il nous semble intéressant de définir le libéralisme de Sismondi et de Constant à partir de leur conception de la liberté. Celle-ci a deux traits principaux : la liberté est conçue comme un ensemble de droits attachés à l'individu et non attribués à ce dernier par le gouvernement ; elle réside dans la liberté d'examen, laquelle prend diverse forme : liberté de conscience ou droit de choisir sa foi ; liberté de pensée ou droit d'exercer sur les idées, de quelque autorité qu'elles émanent, un jugement critique ; liberté morale, ou droit de choisir les fins et les valeurs qui guident son action personnelle ; liberté économique, ou droit de définir son intérêt et de disposer de sa propriété.

À première vue, le libéralisme et la démocratie ne semblent pas opposés l'un à l'autre. Si la liberté est un ensemble de droits appartenant à tous les individus considérés pour cette raison comme égaux, alors seul un gouvernement fondé lui aussi sur l'égalité, c'est-à-dire

12. Le substantif libéral apparaît pour la première fois en Espagne en 1812 (*liberales* désignant alors un parti des Cortes) et le terme de libéralisme en Angleterre en 1819 dans le dictionnaire d'Oxford. Sur cette question, voir A. Laurent, *La philosophie libérale. Histoire et actualité d'une tradition intellectuelle*, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 21-22.

démocratique, peut être compatible avec une telle définition de la liberté. Cependant, la liberté individuelle ne procède pas du gouvernement, et le libéralisme sépare à ce titre les droits de l'individu de la souveraineté du peuple. En outre, il considère (du moins est-ce le cas pour Sismondi et pour Constant) que la liberté réside essentiellement dans l'exercice critique du jugement et dès lors que l'obéissance aux lois voulues par la majorité ne peut être que conditionnelle. Pour l'auteur des *Recherches* comme pour celui des *Principes,* il y a donc inadéquation entre la liberté individuelle et la souveraineté collective, inadéquation à partir de laquelle il faut penser à la fois la séparation de l'une et de l'autre et les conditions de leur conciliation. Cette distinction de la liberté et la souveraineté s'élabore à partir d'un problème pratique posé par l'expérience révolutionnaire : comment rendre la souveraineté du peuple compatible avec la représentation politique ? Si l'égale liberté des individus ne peut s'accorder qu'avec l'égal partage du pouvoir entre les citoyens, la représentation de la souveraineté par le gouvernement rompt cette égalité : le pouvoir est exercé par quelques-uns au nom de tous et sur tous ; la volonté générale se trouve alors séparée de la liberté individuelle. La revendication d'une liberté individuelle indépendante du gouvernement, essentiellement liberté d'examen, est donc étroitement liée à la nécessité pratique de penser les conditions d'un exercice représentatif du gouvernement de la collectivité par elle-même et par conséquent de redéfinir la souveraineté collective et les pouvoirs de l'État. Deux lectures sont possibles de la façon dont Constant et Sismondi résolvent ce problème de l'articulation du libéralisme et de la démocratie. On peut y voir un abandon des principes fondateurs de la démocratie, tels l'égalité politique, le suffrage universel, la légitimité de la majorité. On peut aussi considérer que, en redéfinissant la volonté générale comme étant non pas une règle de justice également partagée par tous les citoyens mais le résultat d'une conciliation ou d'une transaction entre les volontés particulières, en mettant en évidence l'ambivalence de la volonté majoritaire, à la fois droit et force, l'auteur des *Recherches* et celui des *Principes* déterminent les conditions d'un exercice représentatif de la souveraineté démocratique ; ils démontrent ainsi la nécessité pour l'État d'être un État de droit et délimitent une sphère d'indépendance individuelle ; ils démontrent aussi la nécessité d'une modération de la décision majoritaire par la délibération et l'expression de la minorité ou de l'opposition. Nous avons choisi d'étayer cette deuxième hypothèse, et d'établir que la réfutation du principe de la souveraineté absolue du peuple permet à Sismondi et à Constant de saisir d'emblée l'intrication de la démocratie et du libéralisme.

Avant de comparer les manuscrits des *Recherches* et des *Principes,* sous ce double point de vue de la genèse de la réfutation constantienne du *Contrat social* et des rapports du libéralisme et de la démocratie, il nous a paru utile de replacer ces deux manuscrits dans leur contexte historique, qui est premièrement celui de la réception équivoque du *Contrat social* pendant la Révolution française, deuxièmement celui du statut des deux textes qui nous intéressent, à la fois manuscrits demeurés non publiés jusqu'au XX^e^ siècle et œuvres achevées, et troisièmement celui des circonstances de leur rencontre, Sismondi ayant confié à Constant son manuscrit. L'objectif principal de ce premier chapitre, c'est d'établir la place primordiale qu'occupe la lecture des *Recherches* dans l'élaboration constantienne d'une théorie des limites de l'autorité sociale, à côté d'autres lectures comme celle du manuscrit de Madame de Staël, *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la révolution et des principes qui doivent fonder la République en France,* ou comme le travail de traduction de l'*Enquiry concerning political justice* de William Godwin.

L'essentiel de notre étude porte sur le manuscrit des *Recherches*, et tout particulièrement sur la première partie de ce manuscrit, plus théorique que la seconde qui est plus historique. Nous avons souhaité rendre compte de toutes les nuances de la lecture sismondienne de Rousseau, où la critique de l'absolutisme se mêle à la défense des droits du peuple. Notre analyse se structure à partir de la théorie du double pacte (social et constitutionnel), et des trois libertés (civile, politique et démocratique) qui en découlent. Un chapitre sera consacré au pacte social et à la liberté civile. Deux chapitres porteront sur la souveraineté, envisagée à partir de la redéfinition de la volonté générale, et de la réflexion sur le titulaire de la souveraineté (peuple et nation). Une fois établies la liberté civile et la souveraineté, il devient possible de considérer le pacte constitutionnel, et les deux libertés qu'il institue, la liberté démocratique et la liberté politique, ainsi que la répartition des droits du peuple et de ceux du gouvernement. En précisant les définitions que Sismondi propose de toutes ces notions, et les rapports qu'il établit entre elles, nous chercherons à déterminer si le manuscrit des *Recherches* doit se lire comme un rejet de la démocratie, ou comme une tentative pour concilier le libéralisme avec la démocratie. Nous nous intéresserons tout particulièrement à cette substitution inachevée de la souveraineté nationale à la souveraineté populaire, qui tient à l'ambiguïté que revêt la notion de peuple, à la fois association et groupe social. Sismondi cherche tout autant à limiter le pouvoir de la majorité qu'à garantir les droits du peuple, et cette hésitation se retrouve dans sa

définition de la liberté démocratique (à la fois participation à la délibération et à la décision), et dans celle de la liberté politique (où la réflexion de Sismondi sur le gouvernement mixte se partage entre défense du gouvernement représentatif contre la démocratie et éloge des républiques mixtes). Cette exploration de la théorie sismondienne des trois libertés ne sera pas faite pour elle-même, mais pour mettre en évidence les notions mises en place par Sismondi et réemployées par Constant, telles que la définition de la liberté comme réserve de droits et de pouvoirs, la distinction des droits de la société, des individus et du gouvernement, la définition de la volonté générale comme conciliation des volontés particulières, la mise en évidence de l'ambivalence du droit de la majorité.

Notre dernier chapitre sera donc le seul consacré aux *Principes*, avec ici encore, une double perspective, interprétative et problématique. Interprétative, au sens où il s'agit de comparer les trois textes du *Contrat social*, des *Recherches* et des *Principes*, et de montrer comment Constant, reprenant les arguments et les notions de Sismondi, les infléchit, et simplifie tout en le clarifiant, le rapport extrêmement nuancé de Sismondi à son compatriote. À cet égard, la rupture de Constant avec Rousseau s'avère être aussi une rupture avec Sismondi, notamment sur l'idée de la souveraineté et sur la distinction des droits du peuple et des droits du gouvernement. Notre démarche est aussi problématique, car elle envisage ici encore le rapport du libéralisme de Constant avec les principes démocratiques, et pose la question de la signification de la dissociation constantienne de l'autorité sociale et des droits individuels, qui, tout en renonçant à la synthèse de la liberté individuelle et du pouvoir politique dans la souveraineté populaire, établit la nécessité d'une conciliation de l'État et de la liberté individuelle, de la liberté politique et de l'indépendance individuelle, pour que se réalise une liberté personnelle qui ne réside pas que dans le repos et le bonheur.

CHAPITRE 1 :
LA CRITIQUE DU *CONTRAT SOCIAL* ET LA CONSTITUTION DU LIBÉRALISME DE SISMONDI ET DE CONSTANT

Introduction

Le lecteur n'a qu'à parcourir les tables des matières des manuscrits des *Recherches sur les constitutions des peuples libres* et des *Principes de politique* pour y découvrir ce trait caractéristique commun : les deux textes s'ouvrent sur une critique du *Contrat social.* Dès le livre premier des *Recherches*, Sismondi commence par définir la « nature de la liberté » [13] et « la souveraineté du peuple » [14], puis il conclut sur la « diversité entre les principes exposés ci-devant, et ceux de J. - J. Rousseau sur la nature du pacte social » [15]. Le premier livre des *Principes* est quant à lui consacré par Constant à réfuter ce qu'il appelle « le principe de Rousseau sur l'étendue de l'autorité sociale » [16]. Le libéralisme de Sismondi et de Constant se constitue à partir de la critique de la définition rousseauiste de la souveraineté absolue du peuple. Ce caractère inaugural et fondamental de la réfutation du *Contrat social* s'explique tout d'abord par des raisons théoriques, qui tiennent à la problématique de la conciliation de la liberté individuelle et du pouvoir politique.

Comment faire tenir ensemble la liberté des individus et leur obéissance aux lois ? Pour l'auteur du *Contrat social,* l'égale liberté des individus n'est compatible qu'avec une égalité des citoyens dans la participation au pouvoir et dans l'obéissance : aucun individu ne pouvant imposer sa volonté aux autres, tous doivent concourir à l'expression de la volonté générale et tous ne doivent obéir qu'à cette même volonté. L'égalité de droits des individus n'admet que la démocratie directe, que le pouvoir exercé par le peuple et sur le peuple, dans lequel gouverne non pas la volonté arbitraire et capricieuse d'un seul ou de quelques-uns, mais la loi comme expression d'une volonté générale résidant dans l'accord de toutes les volontés particulières et s'imposant à toutes les volontés particulières. Sismondi et Constant jugent problématique cette correspondance établie par Rousseau entre la liberté individuelle et la démocratie : le

13. J. C. L. SISMONDI, *Recherches, op. cit.,* I, I, 1, p. 77.
14. *Id.,* I, I, 2, p. 88.
15. *Id.,* I, I, 5, p. 111.
16. B. CONSTANT, *Principes M.,* I, 2, p. 25.

gouvernement de la volonté de tous s'appliquant à tous ne va pas nécessairement de pair avec la jouissance de leurs droits par les individus et ce d'autant moins que la démocratie est représentative. En ce cas, il n'y a pas égalité entre les gouvernants et les gouvernés, si bien que la volonté générale au nom de laquelle s'exerce le pouvoir se trouve dissociée de la volonté de tous sur laquelle il s'exerce, le particulier n'y est pas uni au général, l'individu ne s'y confond pas avec la collectivité. Ignorer au nom de l'égalité idéale des citoyens cette métamorphose que la représentation fait subir à la démocratie, c'est dissimuler – et par conséquent légitimer – la tyrannie de la volonté générale. Dans le *Contrat social,* Rousseau a établi que le pouvoir d'un seul ou de quelques-uns sur tous ne pouvait pas être légitime. Mais il n'a pas montré que le pouvoir exercé par tous sur un seul ou sur quelques-uns pouvait lui aussi être illégitime. Le pouvoir démocratique peut être despotique et le gouvernement peut au nom de la volonté générale opprimer les individus.

La question de la conciliation de la liberté individuelle et du pouvoir politique doit donc être reformulée à partir de celle de la représentation du pouvoir politique : à quelles conditions le gouvernement de quelques-uns sur tous peut-il légitimement s'exercer au nom de tous ? Comment accorder les droits individuels, la volonté générale, le caractère représentatif du gouvernement ? Pour répondre à ces questions, Sismondi et Constant écartent la souveraineté absolue du peuple : attribuer au souverain populaire un pouvoir absolu, c'est en réalité le doter d'un pouvoir illimité et despotique qui est une entrave à la liberté. La liberté n'est pas réductible à la souveraineté, et il faut la fonder ailleurs que dans le pouvoir du peuple. Pour autant, il n'est pas certain que l'auteur des *Recherches* et celui des *Principes* renoncent ici à la démocratie. En effet, le libéralisme de ces deux auteurs se construit tout à la fois contre et avec le *Contrat :* contre l'absolutisme, mais en partant des mêmes présupposés que Rousseau, à savoir l'égalité de droits des individus et le pouvoir de la collectivité sur les individus comme étant le seul légitime, car le seul compatible avec cette égalité principielle. Ce qui importe avant tout à Sismondi et à Constant, c'est d'inventer pour l'autorité collective représentée de nouvelles légitimités (le respect des droits individuels et la volonté générale comme conciliation ou transaction entre les volontés particulières) et de nouvelles formes (la liberté démocratique comme pouvoir de contrôle exercé par les citoyens sur leurs gouvernants et les conditions de l'exercice de ce pouvoir telles que la publicité des débats parlementaires ou la liberté de la presse), afin qu'elle devienne ce que nous appelons la « démocratie libérale ». Par démocratie libérale, il faut entendre ici une forme d'organisation collective du pouvoir dans laquelle ce

dernier appartient à la majorité, mais sous certaines conditions : la démocratie libérale fait reposer le pouvoir non pas sur un accord initial et supposé des citoyens capables de faire leur la volonté générale de la collectivité, mais sur le conflit des particuliers, qu'elle règle de manière à ce qu'il puisse se résoudre dans un compromis toujours provisoire.

Dans cet intérêt pour la question de la représentation de la souveraineté populaire, dans cette ambiguïté du rapport à l'idéal démocratique, et par là même au texte du *Contrat* et à la figure de Rousseau, se manifestent les deux traits saillants de la critique du *Contrat* par Sismondi et par Constant. Avant d'étudier celle-ci en détail, et la redéfinition de la liberté et du pouvoir qu'elle implique, nous avons tenu dans ce premier chapitre à la situer dans son contexte historique. Dans le contexte de la Révolution tout d'abord, celui de la rencontre entre la théorie rousseauiste de la souveraineté absolue du peuple et l'expérience révolutionnaire du gouvernement, qui explique la place occupée par le *Contrat social* dans le débat politique autour de 1800. De ce point de vue, les lectures sismondienne et constantienne de ce texte peuvent se comprendre comme une réponse à deux interprétations opposées du *Contrat*, celle des Jacobins et celle des contre-révolutionnaires, si bien que Sismondi et Constant adoptent vis-à-vis de Rousseau une position ambivalente, où la critique se mêle à l'hommage. Nous avons aussi souhaité replacer notre analyse dans le contexte plus personnel de la rédaction des manuscrits de nos deux auteurs, et de leur rencontre en 1801, afin de démontrer l'intérêt d'une comparaison des *Recherches* et des *Principes*.

1. Adopter une position intermédiaire entre l'interprétation jacobine et les interprétations contre-révolutionnaires du *Contrat social*

Il n'est pas utile ici de retracer en détail les formes prises par la réception du *Contrat social* pendant la Révolution française. Cette dernière a déjà fait l'objet de nombreuses études [17]. Il

17. Parmi les principales, on peut citer :
J. Roussel, *Rousseau en France après la Révolution*, Paris, Armand Colin, Publications de la Sorbonne, 1972.
R. Derathé, « Les réfutations du Contrat social en France dans la première moitié du dix-neuvième siècle », in *Reappraisals of Rousseau*, Manchester, Manchester University Press, 1980, pp. 90-110.
L. Trenard, « La diffusion du Contrat social. 1762-1832 », in *Études sur le Contrat social de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Les Belles Lettres, 1964, p. 425-458. (Désormais abrégé « La diffusion du CS ».).
A. Soboul, « Jean-Jacques Rousseau et le jacobinisme », in *Études sur le Contrat social de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Les Belles Lettres, 1964, p. 405-424. (Désormais abrégé « JJR et le jacobinisme ».)
L. Sozzi, « Interprétations de Rousseau pendant la Révolution », in *Studies on Voltaire and the eighteenth century*, vol. lxiv, Genève, Institut et Musée Voltaire, 1968, p. 187-223. (Désormais abrégé « Interprétations de JJR ».)

suffit d'en rappeler les grandes lignes, afin de situer la lecture de Sismondi et de Constant parmi la multitude des interprétations dont le *Contrat* a fait l'objet pendant la Révolution. Le premier fait dont il faut se souvenir, c'est que ce texte s'est très largement diffusé dans la société française au cours de la Révolution. Louis Trenard remarque ainsi que si le *Contrat* connaît un succès relatif au moment de sa parution en 1762, il est réédité vingt fois entre 1790 et 1800, éditions auxquelles il faut ajouter les contrefaçons, les traductions, et les recueils de textes choisis [18]. La propagation du *Contrat social* suit deux circuits différents : un « "circuit" populaire », qui passe par des voies orales, par des images et qui « conduit à la connaissance de quelques idées directrices » ; un « "circuit" savant », qui emprunte la voie de l'enseignement et qui prend la forme de commentaires et de réfutations [19]. Le second fait à retenir, c'est que le traité politique du citoyen de Genève est une référence obligée pour qui veut écrire sur le gouvernement entre 1789 et 1804. Tous les courants politiques de la Révolution se réfèrent à Rousseau, soit pour s'en réclamer et donner plus d'autorité aux idées qu'ils défendent, soit pour s'en distinguer et dénoncer par la critique du *Contrat* les idées de leurs adversaires : Jean Starobinski rappelle ainsi « qu'il y a le Rousseau girondin cher à Madame Roland à côté du Rousseau jacobin de Robespierre ou du Rousseau communiste de Babeuf » [20]. Il peut paraître surprenant que le *Contrat* ait pu servir les idées de personnages aussi différents ; ce qui importe à vrai dire, ce n'est pas que le texte de Rousseau permette ou non des interprétation aussi diverses, c'est qu'il devient sous la Révolution l'instrument d'une lutte politique qui se soucie peu d'en donner une interprétation impartiale.

La critique de la conception rousseauiste de la souveraineté populaire apparaît avec la Révolution et commence dès 1790 avec les *Reflections on the French Revolution* de Burke. Néanmoins, ce n'est pas la première période de la Révolution qui nous intéresse ici – de 1789 au gouvernement révolutionnaire – mais plutôt le moment qui va de la Terreur au début de l'Empire – 1793 à 1804 – moment durant lequel s'affrontent une interprétation jacobine et une (ou plutôt des) interprétation(s) contre-révolutionnaire(s) du *Contrat*, moment qui est aussi

18. L. Trenard, « La diffusion du CS », *op. cit.*, p. 443.
19. *Id.*, p. 458.
20. J. Starobinski, « La pensée politique de Jean-Jacques Rousseau », in *Jean-Jacques Rousseau*, Neuchâtel, La Baconnière, 1962, p. 81.
Rousseau continue d'être après la Révolution le point de mire à partir duquel s'oriente le débat politique. Dans « Les réfutations du CS », (*op. cit.*, p. 90), R. Derathé remarque ainsi que Rousseau « a été attaqué successivement par les traditionalistes (de Bonald), les libéraux (Benjamin Constant) [R. Derathé fait ici allusion aux textes publiés par Constant à partir de 1814, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation, Principes de politique, Discours sur la liberté des Anciens comparée à celle des modernes*], les positivistes (Auguste Comte) et les socialistes (P. -J. Proudhon) ».

celui de la rédaction des manuscrits des *Recherches* et des *Principes* [21], dans lesquels Sismondi et Constant cherchent une voie intermédiaire entre ces deux interprétations antagonistes du *Contrat*. Les rapports des Jacobins au *Contrat social* sont plus complexes qu'il n'y paraît : la référence à Rousseau leur est très utile dans les luttes à l'Assemblée constituante, pour défendre les droits des individus ; elle est beaucoup moins évidente pour assurer le salut de l'État révolutionnaire contre les factions qui l'attaquent, la notion de Salut public pouvant difficilement s'accorder avec celle de la volonté générale qui masque les oppositions sociales. Albert Soboul parle ainsi de « l'infléchissement » et du « dépassement du rousseauisme par le jacobinisme » [22] et résume en ces termes les résultats de son étude sur cette question :

> L'œuvre de Rousseau a constitué pour les Jacobins comme un arsenal idéologique pour leur travail de critique et de sape non seulement de la société d'Ancien Régime, mais aussi du système instauré par la Constitution de 1791. Mais à un certain degré de révolution, le rousseausisme se révéla incapable de fournir la justification théorique du gouvernement révolutionnaire et d'aider à la construction de la société nouvelle, parce que sans prise sur le réel. Son caractère abstrait et utopique éclate alors. Les Jacobins peuvent bien toujours s'y référer : la pensée de Rousseau n'en est pas moins infléchie et dépassée [23].

Si la définition rousseauiste de la volonté générale et de la souveraineté du peuple ne permet pas de légitimer le gouvernement révolutionnaire, il n'en reste pas moins que, même transformée et dépassée, la pensée politique de Rousseau reste un modèle pour les gouvernants de la Terreur. C'est sans doute ce qui explique que certains contre-révolutionnaires aient pu, au prix de quelques simplifications, assimiler le jacobinisme et le rousseauisme.

Cependant, l'interprétation que les contre-révolutionnaires font du *Contrat* est elle aussi plus complexe qu'il n'y paraît. Certains d'entre eux voient dans Rousseau un adversaire à réfuter : ainsi Louis de Bonald dans la *Théorie du pouvoir politique et religieux* (1796) rejette l'état de nature et le contrat social, au nom d'une vision organiciste de la société et du pouvoir, ainsi que la souveraineté du peuple et la volonté populaire, que Rousseau a tort de confondre avec la volonté générale [24]. Ces critiques ne surprennent pas, de la part d'un auteur monarchiste et traditionaliste tel que Louis de Bonald. Moins attendue en revanche est cette interprétation contre-révolutionnaire qui voit dans Rousseau une autorité sur laquelle s'appuyer pour

21. La rédaction des *Recherches* commence en 1797 et celle des *Principes* s'achève en 1806. Nous reviendrons bientôt sur ces questions de chronologie des manuscrits qui, quoique complexes et incertaines, sont fondamentales pour établir les rapports du manuscrit des *Recherches* et de celui des *Principes*.

22. A. Soboul, « JJR et le jacobinisme », *op. cit.,* p. 408.

23. *Id.,* p. 424.

24. Nous résumons ici l'analyse proposée par R. Derathé dans « Les réfutations du CS », *op. cit.,* p. 90-94.

défendre le retour à l'ordre et à la monarchie absolue contre le républicanisme et la démocratie : celle-ci se déploie comme l'a montré Lionello Sozzi à partir de la Convention post-thermidorienne (1794) et jusque pendant le Consulat (1799) et la proclamation de l'Empire (1804). Cette interprétation prend alors soin de dissocier le rousseauisme et le jacobinisme. Après la mort de Robespierre, plusieurs opuscules mettent ainsi en scène un Rousseau juge des gouvernants de la Terreur, et opposent la tyrannie et les crimes de la Terreur à un Rousseau défenseur de la liberté dont les gouvernants jacobins se sont indûment réclamés. À titre d'exemple, citons Ptivar, qui conclut dans *La Vérité, ou Jean-Jacques montrant à Robespierre le livre des destins :*

> Ô bon Jean-Jacques, si tu avois vu qu'on abusât de ton nom et de tes immortels ouvrages pour en faire des titres d'oppression et de tyrannie, si les écrits et de l'apôtre de la liberté et de la douceur sont devenus des chaînes et des poignards entre les mains de quelques hommes de sang, combien je t'applaudis, en voyant la France devenue heureuse des veilles et travaux qui ont préparé sa gloire et son bonheur [25]

Dans la lutte politique qui les oppose aux partisans de la Révolution et de la république, les contre-révolutionnaires utilisent les textes de Rousseau afin de retourner contre leurs adversaires leurs propres instruments de légitimation. Ainsi, le *Véritable esprit de J. - J. Rousseau* de Sabatier de Castres (rédigé avant 1799 et publié en 1804) propose

> un choix méthodique de tout ce que cet auteur a écrit de plus sain, de plus instructif en faveur de la religion, de la morale, du gouvernement monarchique, et de plus saillant contre les incrédules, les novateurs et les démocrates », afin de prouver que « l'illustre citoyen de Genève, bien qu'on se soit servi de ses écrits pour renverser l'ancien ordre des choses, est l'ennemi le plus déterminé des maximes qu'on a mises en avant pour anéantir les rangs et établir le républicanisme. [26]

Il faut sans doute distinguer l'usage que la contre-révolution fait de Rousseau pendant la Convention post-thermidorienne et le Directoire de celui qu'elle en fait pendant le Consulat et l'Empire. Tout d'abord, la référence à Rousseau est ici le fait même du pouvoir. Louis Trenard rappelle ainsi que « les cadres de l'Empire […] ont été formés par la lecture de Rousseau. Le plus illustre est l'empereur lui-même. » [27]. Bonaparte invoque la souveraineté du peuple et la

25. Ptivar, *La Vérité, ou Jean-Jacques montrant à Robespierre le livre des destins,* cité par L. Sozzi dans « Interprétations de JJR », *op. cit.,* p. 199. L. Sozzi cite d'autres textes de la même veine ; j'ai retenu celui-là car nous verrons que Constant emploie le même registre lexical pour dénoncer le détournement de la théorie de la volonté générale par les gouvernants, à ceci près que Constant ne cherche pas à séparer le rousseauisme du jacobinisme mais à montrer comment dans la définition de la souveraineté populaire comme absolue, la Terreur a pu trouver une justification.

26. S. de Castres, *Véritable esprit de J. - J. Rousseau,* Metz, Leipzig, 1804, cité par L. Sozzi dans « Interprétations de JJR », *op. cit.,* p. 204.

27. L. Trenard, « La diffusion du CS » , *op. cit.,* p. 454. Il rappelle ensuite la relation continue de Bonaparte à Rousseau, depuis les lectures passionnées pendant les garnisons provinciales (1785-1788), jusqu'au pèlerinage à Ermenonville (1801), en passant par le mémoire présenté à l'Académie de Lyon

volonté générale pour justifier les plébiscites. On a bien affaire ici à une interprétation conservatrice du *Contrat,* dans la mesure où cette invocation sert à légitimer la concentration entre les mains d'un seul homme du pouvoir politique émané de la volonté du peuple. Rousseau est cité à l'appui du retour à l'ordre et de la monarchie absolue dans des éloges adressés au Premier Consul, lequel devient l'homme providentiel qui a su réaliser les principes du philosophe de Genève [28].

Les interprétations jacobine et contre-révolutionnaire du *Contrat* font référence de manière récurrente à deux thématiques du traité politique de Rousseau : celle de la religion civile et celle de la représentation de la souveraineté du peuple. Le chapitre du *Contrat* sur la religion civile (IV, 8) est employé par les Jacobins pour justifier le culte de l'Être suprême [29] et par les partisans du Consul pour légitimer le Concordat [30]. La question de la représentation de la souveraineté du peuple est de loin la plus débattue. Sur cette question une fois encore, la position des Jacobins change avec le gouvernement révolutionnaire : avant la dictature de Salut public, ces derniers s'appuient sur la critique rousseauiste de la représentation [31] pour défendre, contre les Girondins partisans de l'inviolabilité de la représentation nationale, le principe de la révocation des élus ; pendant la dictature, ils s'emparent de la justification rousseauiste de l'unité et de l'indivisibilité de la souveraineté [32] pour défendre, contre les factions contre-révolutionnaires, la représentation politique, qui appartient désormais à la nation tout entière et non à telle section [33]. Les contre-révolutionnaires invoquent quant à eux la critique rousseauiste de la représentation pour discréditer les gouvernements républicains : les élus des différentes chambres républicaines, Constituante, Convention et Conseil des Cinq cents, se proclament illégitimement représentants du peuple, les députés n'ayant pas le droit de

sur Rousseau (1791).

28. L. Sozzi cite ainsi J. Martin, *Jean-Jacques Rousseau aux Français* (1802) et J. - N. Bunman, *Éloge de Rousseau* (1803). Voir « Interprétations de JJR », *op. cit.,* p. 219-222.

29. Voir A. Soboul, « JJR et le jacobinisme », op. cit., p. 416-417.

30. Voir L. Sozzi, « Interprétations de JJR », *op. cit.,* p. 219-220.
Nous avons laissé de côté cette question de la religion civile dans notre analyse des *Recherches* et des *Principes,* car Sismondi n'y fait jamais allusion. Rappelons néanmoins que ce chapitre fait l'objet d'une critique de la part de Constant, au nom de la liberté religieuse de l'individu (*Principes M, op. cit.*, VIII, 2, p. 163-164 et n. A p. 177). Il y a là un indice supplémentaire de la prégnance des différentes interprétations de Rousseau pendant la Révolution sur la rédaction du manuscrit des *Principes* et de la nécessité pour Constant de se situer par rapport au *Contrat* pour dénoncer le pouvoir impérial.

31. Voir J. - J. Rousseau, *Du contract social,* in *Œuvres complètes, t. 3.* Paris, Gallimard, 1964, III, 15.

32. Voir *Id.,* II, 2.

33. Voir A. Soboul, « JJR et le jacobinisme », *op. cit.,* p. 411-415. Pour rendre complètement compte de l'analyse d'A. Soboul sur cette question, il faudrait rappeler sa conclusion : la théorie jacobine de la démocratie représentative sert surtout à « faire pièce à la pratique populaire de la démocratie directe » et n'est même pas appliquée par le gouvernement révolutionnaire, qui suspend l'exercice de la souveraineté populaire (p. 415).

légiférer à la place du peuple. L'inaliénabilité de la volonté générale [34] et la distinction du gouvernement et du souverain qui est en le corollaire [35], sont elles aussi invoquées pour défendre l'idée que les gouvernements républicains ont illégitimement usurpé la souveraineté du peuple et violé le contrat social, et justifier ainsi la désobéissance et la contre-révolution royaliste [36].

Ce détour par la fortune du *Contrat social* pendant la Révolution permet de constater que la question de la représentation de la souveraineté du peuple posée par Sismondi et par Constant n'est pas nouvelle. Elle apparaît dès la Constituante, avec l'ouvrage de Sieyès sur le Tiers-État ; elle est encore à l'ordre du jour avec les plébiscites par lesquels Bonaparte utilise la volonté générale et la souveraineté populaire, qui ne sont plus alors que des coquilles vides servant à légitimer la concentration de tous les pouvoirs entre les mains d'un seul homme. En outre, cette question de la représentation de la démocratie est intimement liée aux multiples interprétations dont le *Contrat* a pu être l'objet pendant la période révolutionnaire : s'emparer de la souveraineté du peuple théorisée par Rousseau, que ce soit pour s'en réclamer ou pour la rejeter, c'est inévitablement se heurter à la question de sa représentation, que Rousseau avait écartée, mais qui se pose nécessairement aux hommes de la France révolutionnaire. L'originalité de Constant et de Sismondi ne consiste donc pas à traiter la question de la possibilité et de la légitimité de la démocratie représentative, encore moins à la traiter à partir du *Contrat social,* mais à l'aborder en prenant une position qui, dans le débat politique des années 1794-1804 est celle des républicains modérés.

Par conséquent, Sismondi et Constant remettent en question les interprétations contre-révolutionnaires et jacobines du *Contrat,* en même temps qu'ils reprennent une partie de leurs analyses. Ainsi, sur la question de la représentation de la souveraineté, ils s'opposent aux partisans du retour à la monarchie absolue, et justifient l'exercice de la liberté démocratique dans un gouvernement représentatif, en cherchant à dépasser la dissociation – venue du *Contrat* – de la démocratie (pure ou directe) et du gouvernement représentatif. Mais ils veulent aussi sortir du débat qui oppose les Jacobins aux Girondins sur la définition de la représentation politique. Ils reconnaissent l'inviolabilité de l'assemblée : la volonté générale n'existe que représentée, aucune faction, aucune volonté particulière ne peut prétendre énoncer la volonté générale en dehors de l'assemblée légitimement élue par la nation ou par

34. Voir J. - J. Rousseau, *Du contract social, op. cit.,* II, 1.
35. Voir *Id.,* III, 1 ; III, 10 & 11 ; III, 16 & 17.
36. Voir L. Sozzi, « Interprétations de JJR », *op. cit.,* p. 211-212.

l'autorité sociale. Cependant, une fois posé ce principe de l'inviolabilité de l'assemblée, il faut redéfinir la volonté générale qui ne peut plus, à partir du moment où elle s'exerce dans un gouvernement représentatif, être la même que celle du *Contrat :* elle repose sur les volontés particulières, qu'elle doit intégrer dans le processus de son énonciation. Enfin, Constant – plus que Sismondi qui rédige son texte avant l'établissement du Consulat à vie (1802) – reprend à la contre-révolution post-thermidorienne l'argumentation dénonçant l'instrumentalisation de Rousseau par les gouvernants de la Terreur, à ceci près qu'il s'en servira aussi contre Napoléon. Leur position de modérés conduit donc Sismondi et Constant à adopter vis-à-vis de Rousseau une position duale : pour soutenir la liberté démocratique et la république, Rousseau sera ainsi défendu contre ceux qui l'ont attaqué ou mal interprété ; cependant, il sera aussi critiqué pour sa théorie de la souveraineté absolue du peuple qui est incompatible avec la jouissance des droits individuels, ce que ni les Jacobins, ni les royalistes, ni le Napoléon ne veulent entendre, car ils ne sauraient renoncer au pouvoir absolu ; enfin, une fois établie, avec et contre le *Contrat,* la légitimité d'un pouvoir politique se réclamant de la collectivité, il faut rendre hommage à Rousseau et dissocier sa pensée de son instrumentalisation politique.

2. Critiquer Rousseau et lui rendre hommage, pour s'en démarquer ou le dépasser

21. Les positions de Sismondi et de Constant à l'égard de Rousseau sont ambivalentes

Pour définir leur libéralisme, Sismondi et Constant font de Rousseau un adversaire : par sa théorie de la souveraineté absolue du peuple et de la démocratie directe, Rousseau a justifié la soumission de l'individu à la collectivité et renoncé à définir la légitimité et la possibilité d'un gouvernement représentatif. Néanmoins, ils n'attaquent jamais l'auteur du *Contrat* dans ses intentions et le présentent toujours comme un un fervent défenseur de la liberté. Constant prend soin de rappeler :

> Je ne me joins point à ses détracteurs. Une tourbe d'esprits subalternes, plaçant leur succès d'un jour à révoquer en doute toutes les vérités courageuses, s'agite pour diminuer sa gloire.

> C'est une raison de plus pour lui consacrer notre hommage. Il a le premier rendu populaire le sentiment de nos droits. Il a réveillé les cœurs généreux, les âmes indépendantes [37].

Sismondi est encore plus prudent que l'auteur des *Principes de politique :* l'autorité de Rousseau lui semble si grande qu'il s'efforce de justifier sa critique. Il écrit ainsi :

> En me taisant sur tout le reste de son système, que je craindrois de profaner si je voulois le traiter après lui, je me vois donc dans l'obligation de justifier les changemens que j'ai osé y apporter.
> Mais comment entrer en lutte avec ce grand homme ? comment ceux qui me liront, et qui l'auront lû, ne se laisseront-ils pas entraîner par son éloquence ? comment me croiront-ils plutôt que lui ? [38]

Sismondi traite Rousseau avec un respect quasi-religieux et prend des précautions infinies pour justifier sa critique du *Contrat social.* Certes, il y a une part de rhétorique et de convention dans l'hommage rendu par Sismondi et Constant à Rousseau [39], par lequel ils signifient qu'ils font leur l'héritage de la Révolution de 1789, qui met fin à la société et au pouvoir d'Ancien Régime fondés sur l'inégalité, l'hérédité et le droit divin et institue une société et un pouvoir reposant sur l'égalité de droit, la liberté individuelle et la souveraineté collective.

Cependant, il me semble que l'ambivalence de la position de Constant et de Sismondi à l'égard de Rousseau n'est pas qu'une précaution oratoire. Elle témoigne de ce qu'ils refusent l'absolutisme sans écarter le fondement du pouvoir dans la collectivité. Elle est aussi la marque de l'inscription de leurs interprétations du *Contrat* dans le débat politique des années 1794-1804. Sismondi et Constant se positionnent alors par rapport aux néo-jacobins, aux contre-révolutionnaires et aux partisans de Bonaparte. Toutefois, il convient ici de faire une

37. B. Constant, *Principes M., op. cit.,* I, 9, p. 44. En 1819, dans le Discours sur *La liberté des Anciens comparée à celle des Modernes* (1819), il écrit de même : « Je serai circonspect dans ma réfutation et respectueux dans mon blâme. J'éviterai certes de me joindre aux détracteurs d'un grand homme. Quand le hasard fait qu'en apparence je me rencontre avec eux sur un seul point, je suis en défiance avec moi-même ; et pour me consoler de paraître un instant de leurs avis, sur une question unique et partielle, j'ai besoin de désavouer et de flétrir autant qu'il est en moi ces prétendus auxiliaires. » (*De la liberté des anciens comparée à celle des Modernes. Discours prononcé à l'Athénée royale de Paris en 1819,* in *De la liberté chez les modernes,* Paris, Hachette, 1980, p. 503. Le discours de 1819 sera désormais abrégé *De la liberté...*) Dans cet effort dont fait preuve Constant pour se démarquer des « détracteurs » de Rousseau se manifeste toute la difficulté de sa position de républicain modéré : comment critiquer Rousseau sans pour autant passer pour un adversaire de la démocratie ?

38. J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, I, 5, p. 111.

39. Louis de Bonald, qui ne cherche pourtant pas comme Sismondi à s'appuyer sur Rousseau pour défendre la liberté démocratique, rend lui aussi hommage à Rousseau et à Montesquieu dans sa préface de la *Théorie du pouvoir politique et religieux : «* On remarquera que je mets volontiers [Rousseau et Montesquieu] à ma place lorsqu'ils s'accordent avec mes principes, parce que, si ces écrivains célèbres n'ont pas su se préserver de l'erreur, ils ont aperçu de grandes vérités et les ont exprimées avec énergie. » (Cité par R. Derathé dans « Les réfutations du CS », *op. cit.,* p. 91). Il semble que Rousseau soit devenu avec la Révolution une autorité incontournable, l'éloge qui en est fait devenant alors une figure rhétorique de tous les traités politiques, quelles que soient par ailleurs les convictions défendues par ceux qui les écrivent.

distinction entre le texte des *Recherches* et celui des *Principes*. Dans le manuscrit de Sismondi, les allusions directes au contexte révolutionnaire sont assez rares. Il se sert beaucoup moins que Constant de la Terreur comme repoussoir [40] et quand il le fait, il n'associe jamais le nom de Rousseau au gouvernement révolutionnaire. Constant quant à lui s'en prend ouvertement à l'utilisation jacobine du *Contrat social*. Il reprend alors à la contre-révolution les arguments associant la Terreur au *Contrat social :*

> C'est nommément [la] théorie [de Rousseau qui déclare illimitée l'autorité sociale] qui a motivé les horreurs de notre Révolution, ces horreurs dont la liberté a tout à la fois été le prétexte et la victime [...] Les hommes qui s'étaient emparés de la puissance n'étaient parvenus à saisir d'une main coupable l'administration de la force publique, qu'en couvrant d'un voile les intérêts qui les dirigeaient, en alléguant des principes, des opinions en apparence désintéressées, qui leur servaient de bannière. Or, tous leurs principes [...] reposaient sur la théorie que nous avons exposée dans ce chapitre, sur la supposition que la société peut exercer sur ses membres une autorité illimitée et que tout ce qu'ordonne la volonté générale devient par cela seul légitime [41].

L'auteur des *Principes*, comme Ptivar dans *La Vérité, ou Jean-Jacques montrant à Robespierre le livre des destins,* emploie ici les registres lexicaux du masque et de la guerre pour dévoiler le mécanisme par lequel la théorie de Rousseau devient l'instrument idéologique du despotisme À cette différence près néanmoins que Ptivar s'efforce de dissocier le rousseauisme du jacobinime, là où Constant cherche à les réunir. Quoi qu'il en soit, cette filiation du jacobinisme par rapport au rousseauisme devient un *leitmotiv* de la critique des adversaires contre-révolutionnaires du *Contrat*. En associant la Terreur au nom de Rousseau, Constant ne fait donc pas preuve d'une grande originalité [42]. Là où il se démarque de ses adversaires contre-révolutionnaires, c'est quand il démontre que la théorie rousseauiste de la souveraineté absolue du peuple ne sert pas de « bannière » et « d'arme » [43] uniquement aux gouvernants de la Terreur, et qu'elle remplit aussi la même fonction pour le Premier Consul devenu Consul à vie, puis Empereur : si elle sert à justifier le despotisme de quelques-uns, elle peut aussi servir à légitimer celui d'un seul. Bien entendu, Constant ne peut ainsi mettre sur un pied d'égalité le jacobinisme et le bonapartisme qu'au prix d'une simplification de l'argumentation

40. Sauf dans la longue note qu'il consacre à l'épisode de la Terreur genevoise. Mais il ne nomme alors jamais Rousseau. Voir J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, II, 10, n. 1, p. 188-189.
41. B. Constant, *Principes M, op. cit.,* I, 3, p. 30.
42. J. Roussel commente en ces termes le rapport établi par Constant entre la théorie rousseauiste de la souveraineté absolue du peuple et la Terreur : « Le libéral Constant a, face à Rousseau, une attitude comparable à celle de l'ultra Bonald. » (Voir *JJR après la Révolution, op. cit,* p. 498).
43. Constant poursuit le texte que nous venons de citer par cette phrase : « Il est donc utile de réfuter cette théorie. Il est utile en général de rectifier les opinions [...] parce que c'est dans les opinions que les intérêts cherchent des armes. » (B. Constant, *Principes M,* op. cit., I, 3, p. 30).

rousseauiste, qui se voit ainsi réduite à la seule justification du pouvoir absolu de la volonté générale [44].

22. Sismondi : Commenter le *Contrat social* en érudit, tout en s'en démarquant

Les réfutations sismondiennes et constantiennes du *Contrat* ont donc ceci en commun qu'elles ne sont pas univoques. Néanmoins, les rapports de Sismondi et de Constant au texte de Rousseau ne sont pas identiques : Sismondi cite et commente le *Contrat* en érudit, et s'efforce de se démarquer de Rousseau sans en rejeter l'héritage ; Constant s'attaque au *Contrat* en polémiste et se propose de dépasser la théorie politique de Rousseau, mais aussi celle de tous « les publicistes antérieurs ou postérieurs à Jean-Jacques Rousseau » [45]. Pour expliquer ces différences, on peut ici encore invoquer les théories politiques de Sismondi et de Constant, qui ne traitent pas tout à fait du même objet ; on peut aussi revenir sur le contexte historique, et rappeler que le moment de la rédaction des deux manuscrits n'est pas tout à fait le même.

Dès l'introduction des *Recherches,* le ton est donné : Sismondi adopte dans son ouvrage un point de vue surplombant et impartial. Il ne fait pas œuvre de polémique, mais de « science » et la science du gouvernement étant expérimentale, il s'en remet à l'étude de l'histoire pour comparer les constitutions des États libres [46]. Par conséquent, à l'heure où le *Contrat social* est une arme de la lutte politique, Sismondi ne se réfère pas dans son analyse du traité de Rousseau aux évènements révolutionnaires ou aux écrits de ses adversaires politiques. Il lit et commente les textes politiques de Rousseau en érudit et propose une interprétation savante et documentée de la pensée politique du *Contrat.* La référence à Rousseau est omniprésente dans le manuscrit des *Recherches :* l'auteur du *Contrat* y est de très loin le plus cité, il apparaît dans presque tous les chapitres. Cette référence est très précise : Sismondi cite avec exactitude le texte de Rousseau, qu'il a vraisemblablement à portée de main quand il rédige son texte [47]. Cette référence est aussi variée : Sismondi cite au total dix-sept chapitres du *Contrat,* et ne se réfère d'ailleurs pas uniquement à ce texte, mais aussi aux *Lettres écrites de la Montagne* et aux

44. Nous reprenons ici l'analyse proposée par É. Hofmann (*Les Principes de BC*, *op. cit.*, p. 312-317). Il écrit ainsi : « Constant ramène pratiquement, par une réduction sans doute excessive et trop schématique de la pensée de Rousseau, la théorie du *Contrat social* à cette unique conclusion : la puissance sans bornes de la volonté générale. » (p. 314.)

45. B. Constant, *Principes M.*, *op. cit.,* I, 3, p. 25.

46. J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, I, p. 79-80.

47. Sur les quinze citations de Rousseau faites par Sismondi dans le texte des *Recherches,* quatre seulement ne sont pas des citations exactes, mais des résumés de la pensée de Rousseau.

Considérations sur le gouvernement de Pologne. Ce rapport aux textes du citoyen de Genève est bien différent de celui des contre-révolutionnaires se réclamant de Rousseau, lesquels sélectionnent des phrases sorties de leur contexte pour leur faire servir la cause de la monarchie absolue, et éditent des morceaux choisis des textes politiques de Rousseau plutôt que de les publier dans leur intégralité [48]. Il est aussi bien différent de celui de Constant, mais nous reviendrons bientôt sur cette question.

Pour Sismondi, Rousseau est avant tout le théoricien du contrat social. Il écrit ainsi :

> Je n'ai point cherché […] à approfondir la nature du pacte social, ou à prouver son existence ; j'ai cru pouvoir prendre pour base de mon ouvrage les vérités démontrées par J. - J. Rousseau dans son *Contrat social,* et partir de ce point comme d'autant d'axiomes reconnus [49].

Sismondi prend appui sur Rousseau pour exposer ses définitions du pacte social et du pacte constitutionnel. L'auteur des *Recherches* invoque ici l'autorité de Rousseau plus qu'il ne cite son texte. Une fois qu'il a rappelé ce qu'il doit à Rousseau dans sa définition du contrat, Sismondi prend soin de s'en démarquer. Il poursuit ainsi : « Cependant, je n'ai pas adopté moi-même tous ses principes, et parmi ceux que je viens d'avancer, il s'en trouve plusieurs de fort différents de ceux du *Contrat social* » [50]. Sismondi prend ses distances avec le *Contrat* sur deux points : l'aliénation totale et le pouvoir absolu du souverain collectif qui en découle d'une part, le refus de Rousseau de représenter la volonté générale d'autre part. Nous étudierons bien évidemment en détail les critiques que Sismondi adresse à Rousseau. Nous voudrions ici nous contenter d'en rappeler la portée : Sismondi entend montrer la légitimité et la possibilité d'un gouvernement représentatif qui soit l'organe de la volonté nationale. Ce faisant, il se distingue des interprétations contre-révolutionnaires favorables à Rousseau, qui s'appuient sur les textes de ce dernier pour justifier le retour à la monarchie absolue.

Il n'est pas aisé de déterminer si Sismondi connaît les interprétations contre-révolutionnaires favorables au *Contrat* : en raison de la forme didactique et non polémique de son ouvrage, il n'y fait en tous cas pas explicitement référence [51]. Quoi qu'il en soit, on peut remarquer que les *Recherches* font allusion aux mêmes passages du *Contrat* que ces interprétations contre-révolutionnaires, pour en tirer des conclusions radicalement différentes. Les passages en question portent d'une part sur l'impossibilité de réformer les peuples et de les

48. Sur cette question, voir L. Sozzi, « Interprétations de JJR », *op. cit.*, p. 222-223.
49. J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.*, I, I, 5, p. 111.
50. *Ibid.*
51. Il est probable néanmoins qu'il les connaissait. L. Sozzi rappelle ainsi que celles-ci s'expriment aussi en Italie dans des textes parus entre 1791 et 1798, c'est-à-dire presque au moment où Sismondi s'y installe pour la première fois (1797-1801). Voir « Interprétations de JJR », *op. cit.*, p. 202-203.

rendre libres et d'autre part sur l'impossibilité pour la volonté générale d'être représentée. Rousseau écrit ainsi : « Peuples libres, souvenez-vous de cette maxime : On peut acquérir la liberté ; mais on ne la recouvre jamais. » [52] Les interprétations contre-révolutionnaires étudiées par Lionello Sozzi exploitent cette affirmation de Rousseau pour démontrer le caractère utopique d'une société fondée sur l'égalité et la liberté, et la nécessité de renoncer aux révolutions et de suivre les traditions qui peuvent seules légitimer l'ordre social et le gouvernement [53]. Sismondi quant à lui commente d'une façon bien différente cette affirmation de Rousseau : il y voit le signe de ce que pour satisfaire les aspirations des peuples européens à la liberté, il ne faut ni condamner les principes de Rousseau au motif qu'ils seraient utopiques, ni les suivre à la lettre, mais s'en inspirer et s'en démarquer pour trouver, pour les peuples de l'Europe moderne, un gouvernement représentatif qui soit fondé sur un pacte social conciliant la liberté individuelle et la souveraineté collective. Il écrit ainsi :

> Puis donc que le reste de l'Europe veut être libre malgré l'auteur du *Contrat social,* que le reste de l'Europe ne s'en fie pas si aveuglément à ses principes, que [sic] de m'interdire une discussion qui seule peut justifier mes prétentions nouvelles [54].

La deuxième affirmation de Rousseau qui se trouve commentée par les contre-révolutionnaires et par Sismondi est celle selon laquelle la souveraineté ne peut pas être représentée. Rousseau écrit ainsi :

> La Souveraineté ne peut être représentée, par la même raison qu'elle ne peut être aliénée ; elle consiste essenciellement dans la volonté générale, et la volonté ne se réprésente point : elle est la même, ou elle est autre ; il n'y a point de milieu. Les députés du peuple ne sont donc ni ne peuvent être ses représentans, ils ne sont que ses commissaires ; ils ne peuvent rien conclurre définitivement. Toute loi que le Peuple en personne n'a pas ratifiée est nulle ; ce n'est point une loi [55].

Il conclut sa démonstration par cette phrase lapidaire : « à l'instant qu'un Peuple se donne des Réprésentants, il n'est plus libre ; il n'est plus. » [56]. Les contre-révolutionnaires reprennent cette célèbre et controversée critique rousseauiste de la représentation politique pour rejeter comme illégitime la prétention des assemblées révolutionnaires à représenter la volonté générale : la Convention de la Terreur, mais aussi celle de thermidor, se voient ainsi accusées de gouverner le peuple sans tenir compte de sa volonté [57]. Bien différente est la conclusion que Sismondi tire

52. J. - J. Rousseau, *Du contract social, op. cit.,* II, 8, p. 385.
53. Voir L. Sozzi, « Interprétations de JJR », *op. cit.,* p. 206-208.
54. J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, I, 5, p. 111.
55. J. - J. Rousseau, *Du contract social, op. cit.,* III, XV, p. 429-430.
56. *Id.,* p. 431.
57. Sur cette question, voir l'interprétation proposée par L. Sozzi de la *Lettre de J.-J. Rousseau aux représentants du peuple français* (texte anonyme de 1797) dans « Interprétations de JJR », *op. cit.,* p. 211-212.

de cette affirmation rousseauiste de l'illégitimité de la représentation politique. Ici encore, il refuse de suivre Rousseau à la lettre et fait de la question du gouvernement représentatif le principal point de rupture entre lui et l'auteur du *Contrat.* Il écrit ainsi : « Tandis que cet auteur ne reconnoissoit pour libre aucun gouvernement représentatif, il est plus d'une démocratie dans laquelle je ne vois point de liberté. » [58]. En écartant comme contraire à la liberté et à la souveraineté la question de la représentation, Rousseau s'est en quelque sorte interdit de la penser. Pour rendre la liberté accessible aux peuples de l'Europe moderne, Sismondi se met en devoir d'y répondre, en conciliant la souveraineté collective qui naît du pacte social avec la nature représentative du gouvernement, ce qui implique de transformer la souveraineté populaire en une souveraineté nationale. Ce faisant, Sismondi n'aura certes pas suivi le *Contrat* à la lettre, mais il en aura respecté l'esprit. Il conclut donc en ces termes sa critique du *Contrat :*

> J'ai osé dans ces deux chapitres attaquer mon illustre compatriote, et entreprendre une réfutation de ceux de ses principes dont je me suis écarté. Il ne m'étoit pas permis de le contredire sans justifier mes contradictions, cependant j'ose le dire lors même que j'ai paru m'éloigner le plus de ses principes, je suis resté attaché à son esprit. Nous différons plutôt dans les mots que dans les choses : il me seroit facile de prouver, par mille traits de ses ouvrages, ou de sa conduite, qu'il avoit la même opinion que moi de la liberté civile, et dans son projet pour la constitution de la Pologne, l'on voit qu'il s'étoit réconcilié avec les gouvernements représentatifs, et même qu'il en connoissoit bien les propriétés [59].

Par-delà la déférence dont Sismondi fait une fois de plus preuve à l'égard de Rousseau, s'exprime l'ambition de poursuivre son œuvre, en répondant à la question rousseauiste de la conciliation de la liberté individuelle et du pouvoir politique à partir de celle de la représentation de la souveraineté collective.

Le détour par la comparaison avec l'interprétation contre-révolutionnaire favorable au *Contrat* est donc éclairant, en ce qu'il permet de mettre en évidence le projet mené par Sismondi dans son ouvrage. Il interdit ainsi les lectures un peu trop caricaturales du manuscrit des *Recherches,* qui réduisent l'argumentation de Sismondi à une défense de la balance des pouvoirs et du rôle primordial que l'aristocratie joue dans cette balance. Telle est par exemple celle que Paul Waeber propose dans sa biographie de Sismondi. Il résume en ces termes le projet entrepris par Sismondi dans son travail sur les constitutions des peuples libres entre 1797 et 1801, et dont le manuscrit des *Recherches* est l'aboutissement [60] :

58. J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, I, 5, p. 111.
59. *Id.,* I, I, 5, p. 119.
60. Le travail entrepris par Sismondi sur les constitutions des peuples libres commence en 1797 et s'achève en 1801. Aux archives de Pescia, il prend la forme de 4 lots de manuscrits différents. Les *Recherches* publiées par Marco Minerbi en 1965 – que nous étudions ici – constituent le dernier lot, que Sismondi chercha à faire publié avec l'aide de Constant en 1801. Nous reviendrons sur ces questions quand nous étudierons la chronologie des manuscrits. Voir *infra* notre paragraphe intitulé « Éléments de

> Le but était de démontrer que la liberté avait existé dans l'Antiquité ailleurs qu'en France et que dans la Révolution : que cette dernière, au contraire, et la démocratie étaient ses ennemies ou ses corruptrices ; que les meilleurs régimes étaient les régimes parlementaires – et les monarchies de préférence aux Républiques - « mixtes » mais avec une nette prépondérance d'une noblesse, d'une aristocratie, solidaires de l'exécutif mais aussi son contrepoids, son opposant, son organe contrôleur ; que ces corps de hautes élites devaient aussi influencer les basses classes, grâce à des institutions adaptées, et surtout par le truchement de l'opinion éclairée (l'opinion publique ou nationale éclairée, antidote des majorités prononçantes aveugles).

Une telle interprétation oublie précisément la théorie sismondienne de la souveraineté nationale et la redéfinition de la liberté démocratique qui en dépend, lesquelles font à nos yeux l'originalité de la pensée de Sismondi.

Si Sismondi se fait l'héritier du *Contrat* tout en s'en démarquant, s'il respecte l'esprit du texte de Rousseau sans en suivre la lettre, c'est donc en raison de la question qu'il pose au *Contrat social* mais aussi à partir de lui, à savoir celle de la représentation de la souveraineté collective et de son organisation constitutionnelle. C'est aussi en raison du moment de la rédaction de son manuscrit. Le contexte historique de la rédaction des manuscrits sur les constitutions des peuples libres est complexe. Entre 1796 et 1801, suite à la Terreur genevoise, Sismondi, fils d'un ancien membre du Conseil des Deux cents de Genève, émigre avec sa famille en Angleterre, puis à Pescia en Toscane. C'est là qu'il entreprend la rédaction d'essais sur les constitutions des peuples libres qui, dans leur forme finale qui est celle de 1801, prendront le titre de *Recherches sur les constitutions des peuples libres* [61]. Pour interpréter le manuscrit des *Recherches* à partir du contexte historico-politique de sa rédaction, il faudrait donc tenir compte tout à la fois du contexte français, du contexte genevois et du contexte toscan. En outre, le positionnement politique de Sismondi varie en fonction des lieux où il envisage de faire publier son manuscrit : plutôt favorable à la monarchie constitutionnelle quand il pense dès 1797 publier son manuscrit en Angleterre, plutôt républicain quand il cherche en 1798 l'appui de l'Abbé Lastri pour le publier dans la République cisalpine de Florence, ou quand il s'adresse en 1801 au Consul Lebrun afin de faire examiner son manuscrit par la Classe des sciences morales et politiques de l'Institut [62].

Une fois reconnue cette complexité du contexte historico-politique dans lequel Sismondi rédige son manuscrit, nous appuierons notre argumentation sur le positionnement adopté par celui-ci dans sa lettre au Consul Lebrun du 21 mai 1801. Ce parti pris est certes restrictif, mais

chronologie des textes politiques de Sismondi ».

61. P. WAEBER, *Sismondi. Une biographie,* Genève, Slatkine, 1991 p. 149.

62. Sur ces questions, voir P. Waeber, *Sismondi. Une biographie, op. cit.,* p. 250-251 et M. Minerbi, « Introduzione » in J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* p. 15-20.

il se justifie d'une part par le fait que cette lettre vise à permettre la publication du manuscrit final de son travail sur les constitutions des peuples libres, celui des *Recherches,* qui fait précisément l'objet de notre étude, et d'autre part par le fait que ce moment du 21 mai 1801 rend encore possible pour Sismondi un projet d'ouvrage qui ne peut plus être celui de Constant après son éviction du Tribunat en 1802. Dans sa lettre au Consul Lebrun, Sismondi part du constat que la nation française ne s'intéresse plus aux questions politiques et qu'après l'expérience révolutionnaire, la langue politique a perdu son sens. Il écrit ainsi :

> Fatiguée par les factions, l'anarchie et le crime, [la nation] écarte avec horreur tout ce qui lui rappelle ses souffrances. Les noms mêmes les plus sacrés pour des républicains lui sont devenus odieux, parce qu'elle ne sait point séparer d'eux le souvenir de ceux qui les ont souillés : la langue politique, la langue morale et avec elles nos idées les plus fondamentales, tout est confondu par les acceptions exagérées que chaque parti a donné à chaque mot [63].

Par son ouvrage, Sismondi a l'ambition de mettre un terme à cet état de fait et de « faire aimer » la liberté et la république. Pour retrouver l'intérêt et le sens perdus, il se propose d'adopter un point de vue « impartial », c'est-à-dire d'en revenir aux « principes » de la liberté, en s'appuyant sur l'étude historique des constitutions des peuples libres, et ce faisant, de rassembler les modérés par-delà les clivages partisans. Il écrit ainsi :

> Ne seroit-il pas utile qu'un écrivain prit aussi ce moment pour appeler la nation à des discussions calmes et impartiales sur la politique ? Que se rendant étranger à tous les partis, que chassant de son coeur tout animosité, il reprit l'étude de la liberté d'après ses principes ; il cherchât à la faire aimer, à faire aimer la République, en détournant l'attention de dessus les orages que nous venons d'éprouver, pour la porter toute entière sur d'autres peuples, également libres dont les vertus puissent réveiller les nôtres, et la sagesse éclairer nos conseils ? [64]

Le projet de Sismondi de soutenir la république en ralliant les modérés, de la faire aimer en en revenant aux principes et à l'exemple des constitutions des peuples libres peut paraître incongru au lecteur du XXI^e^ siècle, qui sait que quelques années plus tard, Napoléon aura transformé la république en monarchie. Mais précisément, Sismondi envisage de faire publier son manuscrit au printemps 1801 et à cette date, l'espoir exprimé par Benjamin Constant dans les *Réactions politiques* (1797) ou par Mme de Staël dans les *Circonstances actuelles* (manuscrit rédigé en 1798) de terminer la révolution par le respect des principes républicains, en rassemblant les « amis de la liberté » par-delà les clivages partisans, n'est pas encore complètement déçu.

63. J. C. L. Sismondi, « Lettre du 21 mai 1801 au Consul Lebrun », publ. par M. Minerbi dans « Introduzione », *op. cit.*, p. 15.

64. *Ibid.* Sismondi écrit de même dans l'introduction de la première partie de son ouvrage : « Si mon ouvrage répond à l'intention de son auteur, il sera utile à la République, car il fera aimer la liberté et les loix. » (*Recherches, op. cit.,* I, I, introduction, p. 81).

Ce qui me semble important à retenir de l'argumentaire de Sismondi, c'est qu'il ne dissocie pas « l'étude de la liberté d'après ses principes » de celle des « constitutions des Peuples libres ». S'il propose dans le premier livre de son ouvrage une théorie de la souveraineté nationale fondée sur un pacte social respectueux des droits de l'individu, le problème qu'il entend y traiter est celui de la représentation de cette souveraineté par le gouvernement et dès lors, la question de l'organisation constitutionnelle du gouvernement devient centrale à ses yeux pour penser la limitation du pouvoir politique. Quand Constant s'attelle en 1802 à l'écriture d'un « ouvrage élémentaire […] sur les principes fondamentaux de la politique » [65], il ne peut plus être question de soutenir la république. En revanche, il faut combattre le despotisme de Bonaparte. Partant du même constat que Sismondi sur la difficulté d'écrire un ouvrage politique après plus de dix ans de révolution, Constant en tire des conclusions bien différentes de celles de son ami : plus qu'à l'organisation constitutionnelle de la souveraineté nationale en vue d'en assurer une représentation qui préserve la liberté des individus, il faut désormais s'intéresser à la limitation de l'autorité sociale, qui est définie par des principes indépendants des constitutions. Le contexte de la rédaction des *Principes* n'étant pas le même, le projet de l'ouvrage de Constant est différent, et son positionnement par rapport à Rousseau s'en trouve modifié.

23. Constant : Attaquer le *Contrat social* en polémiste, pour le dépasser

Quand il définit l'objet de son ouvrage, Constant reconnaît comme son ami que les Français se désintéressent des questions politiques . Les *Principes* commencent par cette phrase : « Les recherches relatives à l'organisation constitutionnelle des gouvernements [...] sont frappées maintenant d'une grande défaveur. » [66]. Constant partage aussi l'opinion de Sismondi sur la vacuité de la langue politique. Il écrit :

> Lorsque de certaines idées se sont associées à de certains mots, l'on a beau répéter et démontrer que cette association est abusive, ces mots reproduits rappellent longtemps les mêmes idées. C'est au nom de la liberté qu'on nous a donné des prisons, des échafauds, des vexations innombrablement multipliées. Il est tout simple que ce nom, signal de mille mesures odieuses et tyranniques, ne soit prononcé qu'avec une disposition défiante et malveillante [67].

65. *B. CONSTANT, Principes M, op. cit.*, I, 1, Add., p. 511.
66. *Id., op. cit.*, I, 1, p. 19.
67. *Ibid.*, p. 20. Plus loin, Constant ajoute : « Un homme d'horrible mémoire [...] disait en examinant la constitution anglaise : J'y vois un roi, je recule d'horreur : la royauté est contre nature. Je ne sais quel anonyme, dans un essai récemment publié, déclare de même contre nature tout gouvernement républicain. Tant il est vrai qu'à de certaines époques il faut parcourir tout le cercle des folies pour

Il se propose donc comme Sismondi d'adopter un point de vue surplombant qui permette de se situer en dehors des clivages partisans :

> Sa position est celle du « penseur indépendant qui prétend embrasser d'un coup d'œil l'ensemble, dont les gouvernants permettent tout au plus qu'on s'occupe par partie, comme instrument et non comme juge, [du] philosophe qui remonte aux principes de la puissance et de l'organisation sociale, [qui] s'isole des choses présentes, et concentré dans ses souvenirs et ses espérances ne veut parler qu'à l'avenir et ne se prononce que sur le passé. » [68]

L'auteur des *Principes* se distingue néanmoins ici de celui des *Recherches* en ce qu'il ne trouve pas cette distanciation avec l'actualité politique de la France révolutionnaire dans un regard porté sur l'histoire des constitutions des peuples libres, mais dans une dissociation des « principes de liberté » et des « institutions constitutionnelles » [69]. L'attention portée aux principes permet de sortir des débats stériles et éculés qui opposent les royalistes aux républicains, car les principes sont applicables à toutes les formes de gouvernement, à la monarchie comme à la république :

> Il existe néanmoins des principes politiques, indépendants de toute constitution et ces principes me semblent encore utiles à développer. Applicables sous tous les gouvernements, n'attaquant les bases d'aucune organisation sociale, compatibles avec la royauté comme avec la république, quelles que soient les formes de l'une et de l'autre, ces principes peuvent être discutés avec franchise et confiance [70].

En faisant des principes l'objet de sa réflexion, Constant affirme l'originalité de son ouvrage : alors que tous les publicistes ont jusqu'alors théorisé le pouvoir absolu du monarque ou du peuple, il fait quant à lui une théorie des limites du pouvoir politique. Il nous semble que cette originalité n'est pas une vue de Benjamin Constant. Si les *Principes de politique* sont un ouvrage qui fait date dans l'histoire des idées, c'est bien parce que Constant y déplace le problème de la légitimité de l'obéissance : elle n'est plus à trouver dans le fondement du pouvoir politique (dans un contrat social) ; elle ne réside pas non plus dans une répartition des pouvoirs qui garantit la liberté (dans une constitution) ; elle se situe dans le respect des droits individuels.

Constant marque donc à raison la différence de sa position par rapport à celle des auteurs qui l'ont précédé. Il commence son ouvrage par une référence à Rousseau et à Montesquieu. Reprenons la phrase liminaire des *Principes* que nous avons volontairement tronquée pour les besoins de la comparaison avec Sismondi :

> Les recherches relatives à l'organisation constitutionnelle des gouvernements, après avoir été parmi nous, depuis le *Contrat social* et l'*Esprit des lois,* l'objet favori des spéculations de nos écrivains les plus éclairés, sont frappées maintenant d'une grande défaveur [71].

revenir à la raison. » (*Id.,* p. 21.)
68. *Id.,* I, 1, Add., p. 514-515.
69. *Id.,* p. 512.
70. *Id.,* I, 1, p. 21.
71. *Id.,* p. 19.

Cette double référence à Rousseau et à Montesquieu est essentiellement rhétorique : après avoir ainsi affirmé son respect pour ces deux auteurs, Constant ne cherche pas comme Sismondi à repartir des « vérités » que ces derniers ont établies ; il s'empresse aussitôt de marquer sa rupture avec les auteurs du *Contrat* et de l'*Esprit des lois*. Celle-ci porte précisément sur l'objet de la réflexion politique, qui ne doit plus être les constitutions, mais les principes, et tout particulièrement le principe de la limitation du pouvoir politique, que Rousseau et Montesquieu ont ignoré :

> Parmi ces principes, il en est qui me paraît de la plus haute importance. Il a été méconnu par les écrivains de tous les partis. Montesquieu ne s'en est point occupé. Rousseau, dans son *Contrat social*, a fondé son éloquente et absurde théorie sur la subversion de ce principe [72].

Si Constant se réfère aux ouvrages de Montesquieu et de Rousseau, c'est donc pour les mettre à distance, en affirmant l'originalité de son propos, définir les limites du pouvoir politique, ce que Montesquieu n'avait pas fait avec suffisamment de netteté et ce que Rousseau ne pouvait pas penser, en raison de sa théorie de la souveraineté absolue du peuple.

Dès lors, le rapport de Constant au texte de Rousseau est extrêmement différent de celui de Sismondi : c'est un rapport beaucoup plus polémique que savant. On a beaucoup reproché à Constant ses à peu près et ses inexactitudes dans son interprétation du *Contrat social* [73]. Il me semble cependant que l'auteur des *Principes* – comme tous les écrivains de sa génération – connaît bien le *Contrat* : s'il résume à cinq reprises le texte de Rousseau dans des formulations parfois très approximatives, il le cite huit fois très exactement, dont deux fois longuement [74]. En outre, il ne s'arrête pas à quelques passages du *Contrat,* mais en cite de nombreux chapitres.

72. *Id.,* p.21. Deux chapitres plus loin, dans sa critique de la souveraineté absolue, Constant reprend le même argument : « La volonté générale doit exercer sur l'existence individuelle une autorité illimitée. Les publicistes antérieurs ou postérieurs à Jean-Jacques Rousseau ont professé pour la plupart la même opinion. Aucun ne l'a formellement rejetée. » (*Id.*., I, 3, p. 23). Il ajoute : « Quelques écrivains, et Montesquieu dans ce nombre, ont apporté des restrictions apparentes à cette doctrine. Mais ces restrictions trop vagues n'ont jamais pu servir à tracer des bornes fixes à l'autorité sociale. » (*Id.,* p. 26-27). Ici encore, la référence à Montesquieu et à Rousseau vise à mettre en évidence l'originalité de l'objet de l'ouvrage de Constant.

73. Sur cette question, voir É. Hofmann, qui cite les études de P. Thompson, J. Roussel et S. Goyard-Fabre, dans *Les Principes de BC, op. cit.,* p. 317-318.

74. Ces deux citations dans lesquelles Constant reproduit des paragraphes entiers du *Contrat* sont :

- une citation du chapitre sur les suffrages (*Contrat social,* IV, 2, cité par Constant dans *Principes M., op. cit.,* I, 3, Add.)
- une citation du chapitre sur les députés (*Contrat social,* III, 15, cité par Constant dans *Principes M., op. cit.,* I, 9, Add.)

On remarquera que ces citations longues sont faites dans les additions, lesquelles rassemblent, après la rédaction de son manuscrit par Constant, toutes les notes de lecture, commentaires, remarques, qui n'ont pas pu être insérées dans la rédaction. Elles témoignent de ce que Constant est revenu au texte de Rousseau, après que sa lecture de Sismondi et de Godwin a attiré son attention sur ces deux chapitres du *Contrat* qu'ils commentent.

Néanmoins, l'impression générale qui se dégage de ces quelques éléments quantitatifs, c'est que la prégnance du *Contrat social* est beaucoup plus faible dans les *Principes* que dans les *Recherches*. Rousseau n'y est pas cité à tous les chapitres, loin s'en faut [75]. Cela s'explique par le fait que pour Constant, Rousseau n'est pas une autorité sur laquelle il faut s'appuyer, mais un adversaire à combattre : c'est toujours comme tel que Constant l'invoque. À l'heure où il écrit les *Principes,* le despotisme de Napoléon trouve en effet dans la confiscation de la souveraineté absolue du peuple sa légitimité. Nous l'avons déjà démontré : Constant s'intéresse moins au texte du *Contrat* qu'à son utilisation par la Terreur et par Napoléon. Pour celui qui veut combattre l'absolutisme en étant le premier à faire une théorie de la limitation de l'autorité sociale, Rousseau, en tant que théoricien de la souveraineté absolue du peuple est l'adversaire naturel, et ce d'autant plus que la théorie rousseauiste peut devenir entre les mains des gouvernants une arme redoutable. Par conséquent, c'est moins comme Sismondi le texte de Rousseau lui-même que Constant cherche à réfuter que la vulgate du *Contrat social* dont se réclament ses adversaires, celle de la souveraineté absolue du peuple, de l'entière soumission des volontés particulières à la volonté générale, et de l'impossibilité pour la minorité ou l'individu de résister à ce pouvoir absolu. Ce faisant, Constant est amené à construire une image stéréotypée de Rousseau, qui selon lui aimait sincèrement la liberté mais était incapable de la penser. Il écrit ainsi :

> [Rousseau] a le premier rendu populaire le sentiment de nos droits. À sa voix se sont réveillés les cœurs généreux, les âmes indépendantes. Mais ce qu'il sentait avec force, il n'a pas su le définir avec précision. Plusieurs chapitres du *Contrat social* sont dignes des écrivains scolastiques du seizième siècle [76].

Il faut prendre garde à notre tour de ne pas verser dans la caricature : une fois reconnu le caractère simplificateur de l'interprétation du *Contrat* par Constant, il convient en effet de garder présentes à l'esprit la visée politique – combattre le despotisme qui se réclame de la souveraineté populaire – et la visée théorique de son ouvrage – faire une théorie de la limitation de l'autorité sociale, Constant admet alors avec Rousseau que seule la volonté

75. Alors que la référence à Rousseau est omniprésente dans le manuscrit des *Recherches*, elle n'occupe que sept des dix-huit livres du manuscrit des *Principes*.

76. *Id.,* I, 9, p. 44. Si la critique de Rousseau parcourt toute l'œuvre de Constant, elle se fait de moins en moins précise et argumentée, et se réduit à quelques stéréotypes sur l'auteur du *Contrat*. Résumée à grands traits dans un discours de 1820 à la Chambre des députés, la critique du manuscrit des *Principes* n'est ainsi plus qu'une caricature : « Toutes les fois qu'on a voulu proposer des lois contre la liberté, on s'est appuyé sur l'autorité de Jean-Jacques Rousseau. Avec beaucoup d'amour pour la liberté, Rousseau a toujours été cité par ceux qui ont voulu établir le despotisme. Rousseau a servi de prétexte au despotisme, parce qu'il avait le sentiment de la liberté, et qu'il n'en avait pas la théorie. » (B. Constant, « Discours à la Chambre des Députés du 10 mars 1820 », in *Discours de M. Benjamin Constant à la chambre des députés*, Genève, Slatkine reprint, 1999, t. I, p. 211).

générale peut légitimement commander aux individus, tout en démontrant qu'elle ne peut pas trouver en elle-même sa limite et que son étendue doit être circonscrite de l'extérieur, par les droits de l'individu, et ce d'autant plus que l'exercice réel de l'autorité sociale ne peut être que représentatif.

3. Pourquoi comparer la critique sismondienne et la critique constantienne du *Contrat* ?

Si les critiques sismondienne et constantienne du *Contrat social* présentent encore aujourd'hui un intérêt, ce n'est bien évidemment pas par ce qu'elles nous apprennent sur la pensée politique de Rousseau, mais par ce qu'elles nous enseignent sur la constitution du libéralisme politique à l'aube du XIX^e^ siècle. Cet intérêt est double : d'une part, il tient à la reformulation de la problématique rousseauiste de la conciliation de la liberté individuelle et du pouvoir politique, laquelle réside dans le pouvoir de la collectivité sur les individus, pouvoir dont il faut penser la représentation et la limitation ; d'autre part, il tient à la façon dont Sismondi et Constant se positionnent dans le débat politique révolutionnaire, comme des modérés qui rejettent la dérive despotique de la Terreur sans renoncer aux acquis de la révolution de 1789, laquelle institue un pouvoir collectif fondé sur l'égale liberté des individus. La portée de la critique constantienne du *Contrat* se mesure à la fortune qu'elle a connue aux XIX^e^ et XX^e^ siècles, durant lesquelles elle a été mainte fois reprise. Robert Derathé remarque ainsi :

> De toutes les critiques du *Contrat social,* qui ont été faites au dix-neuvième siècle, celle de Benjamin Constant est sans aucun doute la plus importante, car on la retrouve plus tard sous la plume de plusieurs écrivains, juristes ou historiens [77].

Il cite ensuite les noms d'Émile Faguet, Léon Duguit, Hippolyte Taine et Jacob L. Talmon. Dans le même ordre d'idées, Philippe Raynaud écrit quant à lui que « la discussion de Rousseau » par Constant est « appelée à fournir la matrice de toutes les critiques libérales du *Contrat social.* » [78] L'interprétation sismondienne du *Contrat* n'a pas connu le même sort que celle de Constant. Cela s'explique bien évidemment par le fait que les *Recherches* n'ont pas été

77. R. Derathé, « Les réfutations du CS », *op. cit.,* p. 94.

78. P. Raynaud, « Un romantique libéral, Benjamin Constant », *Esprit,* mars 1983, p. 51. Il est vrai que R. Derathé et P. Raynaud se réfèrent dans leurs articles aux *Principes de politique de* 1815, et non aux manuscrits de 1806. C'est bien évidemment la version publiée de la critique constantienne du *Contrat* qui fut reprise et commentée.

publiées. Cela vient aussi de ce que la réfutation du *Contrat* traverse toute l'œuvre de Constant – il la reprend pendant les Cent Jours et la Restauration, dans divers écrits et discours [79] – alors que la critique prudente de la souveraineté absolue du peuple par Sismondi dans les *Recherches* n'est pas reprise dans ses œuvres publiées : les *Études sur les constitutions des peuples libres* (1836) ne font jamais explicitement allusion à Rousseau, et la critique de la souveraineté populaire y devient celle du suffrage universel, qui ne prend plus pour cible le *Contrat,* mais les « libéraux démocrates ». Cela s'explique enfin par la fortune, beaucoup plus modeste que celle de Constant, que la pensée politique de Sismondi a connue en France aux XIX^e^ et XX^e^ siècles [80].

Quoi qu'il en soit, une fois admis que l'intérêt des critiques sismondienne et constantienne du *Contrat* ne fait pas de doute, même si elles n'occupent pas la même place dans l'histoire des idées, il reste à justifier la volonté de les étudier ensemble. Pourquoi comparer les *Recherches* et les *Principes* ? Cette question en comprend deux en réalité.

- La première porte sur la genèse de la critique constantienne du *Contrat :* qu'apporte la lecture par Constant du manuscrit des *Recherches* à la rédaction de celui des *Principes* ? Il apparaît en effet que la critique du *Contrat* vient à Constant par la lecture des *Recherches.* Étienne Hofmann formule cette hypothèse dans la thèse qu'il a consacrée aux manuscrits des *Principes :*

  > Mais à partir de quand Benjamin va-t-il changer d'avis [sur Rousseau] ? Il est bien probable que la lecture des *Recherches sur les constitutions des peuples libres* ait été, au moins en partie, à l'origine de ce revirement, car l'ouvrage de Sismondi, selon l'expression de son commentateur [Marco Minerbi] "doit être vu comme une réponse à Rousseau" [81].

  La comparaison des textes de Sismondi et de Constant permet de confirmer très largement cette hypothèse. En même temps, en transposant dans les *Principes* la critique sismondienne de la souveraineté absolue du peuple, Contant en transforme le sens.
- La seconde question touche donc au contenu des théories libérales de Sismondi et de Constant : si elles partagent un même horizon problématique, n'ont-elles pas aussi leurs spécificités ? Il nous semble que là où Sismondi énonce avant tout une théorie de

79. Dans un article consacré à la critique du *Contrat* par Constant, j'ai établi la liste chronologique des différents textes dans lesquels Constant cite Rousseau. La critique de Rousseau commence dès la traduction de l'*Enquiry* de Godwin (1798-1800) et se trouve toujours présente dans *De la religion* (ouvrage publié entre 1824 et 1830, mais auquel B. Constant travaille dès 1787.) Voir E. Paulet-Grandguillot, « Benjamin Constant lecteur du *Contrat social* », *Annales Benjamin Constant,* 2003, n° 27, p. 124-126.
80. Sur cette question, voir notamment la communication faite par Lucien Jaume au colloque *Sismondi e la civiltà toscana*, dans laquelle il donne les raisons pour lesquelles la pensée constitutionnelle de Sismondi n'a pas reçu d'écho en France. L. Jaume, « La conception sismondienne du gouvernement libre comparée à la vision française », in *Sismondi e la civiltà toscana,* Leo S. Olschki, 2001, p. 213-230.
81. É. Hofmann, *Les Principes de BC, op. cit.,* p. 319-320.

la répartition constitutionnelle de la souveraineté nationale, Constant fait quant à lui celle de la limitation de l'autorité sociale.

31. Sismondi et Constant : une longue amitié qui commence en 1801

Avant d'aller plus loin dans l'étude comparée des *Recherches* et des *Principes,* il nous paraît utile de tracer quelques repères biographiques et chronologiques permettant de situer les deux manuscrits, d'une part dans l'histoire des relations personnelles de Sismondi et Constant et d'autre part dans l'abondante production résultant du travail de rédaction et de publication quasi incessant mené par ces deux auteurs. La rencontre entre Constant et Sismondi date de l'automne 1801, durant lequel Constant séjourne chez Mme de Staël à Genève et à Coppet [82]. C'est à partir de la réunion de ces trois personnalités que se forme alors le Groupe de Coppet. Après son éviction du Tribunat en janvier 1802, Constant passe de longs moments à Coppet, puis à Genève, de l'été 1802 au printemps 1803. C'est au cours de ce séjour qu'il devient l'ami intime de Sismondi [83]. Cette amitié durera jusqu'à la mort de Constant en 1830. La correspondance échangée entre les deux hommes, dont il nous est parvenu deux lettres de Sismondi et trente-sept de Constant – les lettres reçues par ce dernier ayant été brûlées – témoigne avant tout, comme l'écrivent Norman King et Jean-Daniel Candaux dans leur introduction à l'édition de cette correspondance, des « sentiments d'estime et d'amitié, ainsi que [d']une communauté d'opinion » qui lient les deux écrivains [84]. Cette correspondance rend notamment compte du soutien matériel et intellectuel dont ils font preuve l'un à l'égard de l'autre pour la rédaction, la conservation, la publication et la diffusion de leurs manuscrits et de leurs ouvrages, Sismondi publiant beaucoup tandis que Constant remet sans arrêt sur le métier les mêmes manuscrits. Sismondi confie ainsi à son ami le manuscrit des *Recherches* en 1801 et 1802, afin que celui-ci lui trouve un éditeur ; Constant laisse à Sismondi le soin de conserver quelques semaines durant l'été 1806 le manuscrit des *Principes* [85]. La correspondance entre les deux hommes fait aussi état du soutien moral dont ils font preuve l'un à l'égard de l'autre, tout particulièrement après 1811, c'est-à-dire après la rupture entre Mme de Staël et

82. Voir N. King et J. - D. Candaux, « La correspondance de Benjamin Constant et de Sismondi », *Cahiers Vilfredo Pareto,* 1980, t. XVIII, p. 81-171, n. 25, p. 88. (Désormais abrégé « La correspondance de BC et de Sism. »)
83. *Id.,* n. 31, p. 89.
84. *Id.,* p. 81.
85. Nous reviendrons bientôt sur ces « transferts » de manuscrits.

Benjamin Constant, et à partir du voyage de Constant en Allemagne, qui éloigne Constant de Sismondi et marque la fin de la première grande période du Groupe de Coppet. À titre d'exemple, citons seulement deux lettres. La première est adressée par Sismondi à Constant le 6 septembre 1811 :

> J'avois besoin de vous dire que je vous aimois de tout mon cœur et que je vous regrettois tous les jours davantage. Je puis à peine concevoir cette fatalité qui nous a séparés, votre place étoit si bien trouvée dans ce cercle, l'esprit de notre amie s'accordoit si bien avec le votre, l'un paroissoit si nécessaire à l'autre, et leur réunion produisoit un éclat si brillant. Je vous regrette pour la jouissance de tous les jours et de toutes les heures, je vous regrette pour l'amitié, je vous regrette pour le conseil et pour l'action [86].

La seconde est adressée de Göttingen par Constant à Sismondi le 2 juillet 1813. Il y écrit à propos des quatre volume de *De la littérature du midi* que Sismondi lui a envoyés à Paris :

> Je n'ai pas besoin de vous dire que je vous lirai avec un extrême plaisir. Je retrouverai en vous cette langue qu'on ne parle plus et ces pensées qui nous sont communes et dont l'échange a fait longtemps le charme de ma vie. Elles disparaissent de notre terre. Il est heureux qu'elles soient encore recueillies dans quelques esprits et dans quelques ames [87]

L'amitié entre Constant Sismondi se noue donc dans les années 1801 et 1803, moment charnière entre les *Recherches* et les *Principes*. En 1801, la rédaction des deux premières parties des *Recherches* est achevée, et Sismondi cherche à faire publier son manuscrit. De l'hiver 1800 au printemps 1803, Constant travaille à son « grand traité » sur la politique, dont tous les manuscrits ne nous sont pas parvenus, mais dont É. Hofmann a établi qu'il a été partiellement réemployé en 1806 pour la rédaction des *Principes*. Il est certain qu'en même temps qu'il écrit son grand traité, Constant lit le manuscrit de Sismondi : ce dernier n'ayant pas réussi à obtenir de Pougens – libraire et imprimeur membre de l'Institut – qu'il présente les *Recherches* à l'Institut, Sismondi demande à Constant d'intercéder une nouvelle fois en sa faveur auprès de Pougens. La tentative de Constant échoue, comme en atteste sa lettre à Sismondi du 25 octobre 1801 :

> J'ai fait, Citoyen, aupres du Citoyen Pougens votre Commission. Il m'a assuré que tous ses efforts avoient été inutiles, et qu'il étoit impossible de vendre actuellement un ouvrage de politique, autre qu'une Brochure. En conséquence j'ai retiré votre Manuscrit Et je vais m'occuper de trouver un imprimeur. Je désire bien vivement réussir et vous prouver dans cette occasion mon empressement à vous obliger [88].

Cinq mois plus tard, Sismondi cherche un éditeur à Londres et demande à Constant de faire parvenir en Angleterre le manuscrit qu'il a récupéré auprès de Pougens à l'automne 1801, comme l'atteste la lettre de Constant à Sismondi du 13 avril 1802 :

86. J. C. L. Sismondi, « Lettre à Benjamin Constant du 6 septembre 1811 », *id.*, p. 131.
87. B. Constant, « Lettre à Sismondi du 2 juillet 1813 », *id.*, p. 143.
88. B. Constant, « Lettre à Sismondi du 25 octobre 1801 », *id.*, p. 88.

> La personne que j'avais chargée de votre paquet, Monsieur, est arrivée, et comme en annonçant cette nouvelle, elle n'a point mandé qu'il ne fut rien survenu d'extraordinaire pendant la route, je suppose que le paquet n'a éprouvé aucun accident [89].

Bien des années plus tard, en 1836, dans la préface des *Études sur les constitutions des peuples libres*, Sismondi relate en ces termes cette intervention de Constant :

> Lorsque les deux premiers volumes furent prêts pour l'impression, Benjamin Constant me proposa de les présenter à l'Institut. Le reçu du secrétaire, alors M. Champagne, porte la date du 27 prairial an IX. Cependant mes *Études sur les constitutions des peuples libres* ne furent jamais imprimées [90].

Ce qu'il faut retenir de cette intercession de Constant en faveur de Sismondi, c'est qu'entre octobre 1801 et avril 1802, Constant a conservé par devers lui le manuscrit de Sismondi, au moment même où il travaille à son grand traité et où son éviction du Tribunat lui laisse plus de loisir pour se consacrer à cette tâche. Il est certain que Constant a lu et commenté le manuscrit de Sismondi, et tout particulièrement les chapitres où celui-ci s'emploie à distinguer ses principes de ceux de Rousseau, comme en attestent les emprunts faits au texte de Sismondi dans le manuscrit des *Principes*, que nous serons amenés à étudier plus en détail.

32. Éléments de chronologie des textes politiques de Sismondi

Si l'année 1801, durant laquelle Sismondi et Constant se rencontrent, le premier venant d'achever le manuscrit des *Recherches* et le second travaillant à son grand traité, est indéniablement une année importante au regard du sujet qui nous préoccupe, celui de la genèse de la critique constantienne du *Contrat* à partir de la lecture des *Recherches*, il convient toutefois de replacer cette année 1801 dans une chronologie plus longue de la rédaction et de la publication des textes politiques de Sismondi et de Constant [91]. Commençons par la chronologie des textes de Sismondi, qui est plus linéaire que celle des textes de son ami. De février 1797 au printemps 1801, Sismondi travaille sur un ouvrage intitulé d'abord *Essais*, puis

89. B. CONSTANT, « Lettre à Sismondi du 13 avril 1802 », *id.,* p. 89.

90. J. C. L. SISMONDI, *Études sur les constitutions des peuples libres,* Paris, Treuttel et Würtz, 1836, Préface, p. II. (Désormais abrégé *Études.*) L'introduction de Marco Minerbi au texte des *Recherches*, ainsi que les deux lettres de Sismondi à Pougens publiées par Norman King et Jean-Daniel Candaux permettent de reconstituer le détail des démarches entreprises par Sismondi pour faire publier son manuscrit, et le rôle joué par Constant dans ces démarches.
Voir M. MINERBI, « Introduzione » *op. cit.,* p. 15-20 et N. King et J. - D. Candaux, « La correspondance de BC et de Sism. », *op. cit.,* p. 161-171.

91. Un tableau présenté en annexe donne une vue synthétique de la chronologie des principaux textes de Constant et de Sismondi.

Recherches sur les constitutions des peuples libres. L'objet de cet ouvrage est de replacer la liberté instituée par la Révolution française dans l'histoire, en présentant un « examen détaillé, et une comparaison suivie des constitutions des principaux d'entre les Etats qui ont aspiré à être libres » [92]. Sismondi recourt à une méthode empirique par laquelle il entend partir de l'étude historique des constitutions pour définir les principes qui doivent régler les gouvernements et garantir la liberté des peuples. Quoi qu'il en soit, les différents lots des manuscrits des *Essais* et des *Recherches* sont toujours composés d'un ensemble de chapitres définissant *in abstracto* la liberté et le gouvernement, puis de différents chapitres étudiant des constitutions particulières, telles celles de la monarchie anglaise, des États Unis d'Amérique, de l'an III, des républiques italiennes ou du royaume d'Aragon. Le manuscrit des *Recherches* que Sismondi cherche à publier en 1801 comprend ainsi une partie sur la définition de la liberté et du gouvernement et une autre sur l'étude des républiques d'Italie et des royaumes d'Espagne.

Sismondi ne trouve pas d'éditeur, et la rédaction des *Recherches* s'en trouve interrompue. On peut supposer qu'il y a deux raisons qui expliquent cette interruption : la première est politique et réside dans le fait qu'à partir de 1802, toute publication sur les questions constitutionnelles est devenue inutile et impossible – Sismondi vient d'être censuré par le refus de l'Institut d'examiner son manuscrit ; la seconde est intellectuelle et réside dans le fait que de par son ambition – faire un tableau historique de toutes les constitutions des peuples libres, depuis Athènes jusqu'à la France révolutionnaire – l'ouvrage de Sismondi exige des recherches historiques supplémentaires auxquelles ce dernier consacrera ses ouvrages suivants. En 1836, rapprochant les *Études* des *Recherches*, il écrit en effet dans la préface de son ouvrage :

> Je sentis le besoin de faire des recherches historiques beaucoup plus étendues ; j'y ai consacré de longues années, et l'expérience de près d'un demi-siècle, si fertile en événemens, n'aura non plus, je l'espère, pas été perdue pour moi. Aussi l'ouvrage actuel n'a-t-il plus aucun rapport, pour le plan, pour la composition, avec celui de ma jeunesse [93].

On peut donc considérer que les *Recherches* trouvent leur prolongement dans les sommes historiques publiées par Sismondi pendant l'Empire, la Restauration et la Monarchie de Juillet, dont les plus imposantes sont l'*Histoire des Républiques italiennes du Moyen âge* (1807-1818) et l'*Histoire des Français* (1821-1844). Ce n'est qu'une fois terminé ce détour par l'histoire que Sismondi peut revenir au sujet qui le préoccupait au début du siècle, la « science du gouvernement » [94], dans un ouvrage intitulé *Études sur les constitutions des peuples libres* (1836).

92. J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, I, introduction, p. 80.
93. J. C. L. Sismondi, *Études, op. cit.,* Préface, p. II.
94. J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* p. 79.

33. Éléments de chronologie des textes politiques de Constant

Constant a conservé chez lui et lu pendant l'hiver et le printemps 1801-1802 la dernière version du manuscrit des *Recherches* qui, bien qu'inachevé, constituait un ensemble destiné par leur auteur à la publication [95]. Néanmoins, la lecture du manuscrit des *Recherches* n'est qu'un élément parmi d'autres dans le travail mené par Constant dans les années 1796 à 1806, qui aboutit à la rédaction du manuscrit des *Principes*. Il convient donc aussi d'établir brièvement la chronologie des textes politiques rédigés et publiés par Constant, afin de mettre en évidence le rôle joué par la lecture des *Recherches*, mais aussi par d'autres lectures, dans l'élaboration de la critique constantienne du *Contrat*. Pendant le Directoire, Constant publie ses premiers textes politiques, dont les principaux sont trois brochures, *De le force du gouvernement actuel et de la nécessité de s'y rallier* (1796), *Des réactions politiques* (1797) et *Des effets de la Terreur* (1797), trois textes qui visent à soutenir le régime républicain, le seul à même aux yeux de Constant d'empêcher une contre-révolution et de préserver les acquis de 1789. Entre mai et octobre 1798, Mme de Staël rédige le manuscrit *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la Révolution et des principes qui doivent fonder la république en France*. Ce texte vise lui aussi à défendre le régime républicain et à rallier autour de celui-ci les modérés. Il est probable que Mme de Staël – dont la rencontre avec Constant date de septembre 1794 – ait collaboré à la rédaction des brochures publiées par Constant pendant le Directoire, et que Constant ait participé à celle des *Circonstances* [96]. Toutefois, les modalités précises de cette collaboration entre les deux auteurs sont difficiles à établir. Ce que l'on sait avec certitude grâce au travail de Lucia Omacini et de Roswitha Schatzer, c'est que Constant a lu et annoté le manuscrit des *Circonstances* afin de le faire copier sur des fiches qu'il réutilise pour la rédaction de son grand traité puis des *Principes* [97]. On sait aussi que la lecture du manuscrit de son amie, ainsi que les discussions autour de celui-ci, ont poussé Constant à entreprendre – entre septembre 1798 et octobre 1800 – une traduction de

95. Le fait que Sismondi ait terminé en mai 1801 la rédaction des livres des *Recherches* consacrés à la liberté et au gouvernement, alors même que celle du « grand traité » de Constant est en cours et que celle des *Principes* n'a pas encore commencé permet d'expliquer pourquoi les « emprunts » ne vont que dans un sens, du texte des *Recherches* vers celui des *Principes*.

96. Sur cette question, voir K. Kloocke, *Benjamin Constant, une biographie intellectuelle*, Genève, Droz, 1984, p. 74-75, 80, 86-87.

97. L. Omacini et R. Schatzer, « Quand Benjamin Constant travaille sur les papiers de Mme de Staël : le cas de la "copie" des *Circonstances actuelles* », in *Le Groupe de Coppet et le monde moderne*, Liège, Université de Liège, Faculté de philosophie et de Lettres, 1998, p. 59-82.

l'ouvrage de William Godwin, *An Enquiry concerning political justice and its influence on general virtue and happiness,* qui était paru en Angleterre en 1793. De « très abrégée », la traduction devient vite un long commentaire du texte de Godwin, que Constant ne publie pas en raison des changements intervenus dans le contexte politique entre 1798 et 1800 [98].

Selon É. Hofmann, le travail d'analyse et de commentaire effectué par Constant pour la traduction de Godwin amène ce dernier à se lancer, à partir de 1800, dans la rédaction d'un grand traité, où il pourrait exprimer sa propre pensée politique [99]. En avril 1803, Constant écrit dans une lettre à Huber que son ouvrage est achevé mais qu'il est impubliable pour le moment [100]. De ce grand traité, seul le manuscrit des *Fragments d'un ouvrage abandonné sur la possibilité d'une constitution républicaine dans un grand pays* nous est parvenu [101]. Il est difficile de déterminer quel pouvait être l'objet d'un manuscrit partiellement perdu. É. Hofmann défend d'une façon convaincante l'hypothèse que ce grand traité comprenait deux parties, une sur les institutions – correspondant au manuscrit des *Fragments* – et une autre, probablement l'introduction, traitant de la liberté individuelle. C'est cette introduction, qui incluait déjà une critique de la souveraineté absolue du peuple, que Constant avait forgée à partir de la lecture de Godwin et de Sismondi, qui sera développée en 1806 pour devenir le manuscrit des *Principes de politique* [102]. Après avoir mis de côté en 1803 son traité qu'il juge impubliable, en raison de la censure, de sa qualité d'opposant au gouvernement du Premier Consul qui lui a valu son éviction du Tribunat, et de ses relations avec Necker et Mme de Staël – pour se consacrer à ses recherches sur la religion – Constant y revient en février 1806. Il compte d'abord écrire « un petit ouvrage [...] extrait de mon grand traité de politique » [103], vraisemblablement pour réfuter les *Essais de morale et de politique* de Molé, qui sont parus en

98. Sur la traduction de l'*Enquiry* de Godwin, voir l'introduction rédigée par Mauro Barberis pour l'édition du manuscrit dans les Œuvres complètes de Benjamin Constant (vol. II, 1, p. 33-53) et É. Hofmann, *Les Principes de BC, op. cit.,* p. 170-174. Nous avons repris ici la chronologie des manuscrits établie par ce dernier dans sa thèse.

99. Voir É. Hofmann, *Les principes de BC.*, op. cit., p. 178.

100. Voir B. Constant, « Lettre à Huber du 6 avil 1803 » : « Je me suis occupé depuis à peu près deux ans d'un ouvrage assez considérable et assez complet sur la politique. Il est achevé ; mais il n'y a pas moyen de penser à le publier dans ce moment-ci. J'en ajourne par conséquent l'impression jusqu'à une époque indéterminée. » (Lettre citée par É. Hofmann, *id.*, p. 221.)

101. Il ne faudrait pas conclure de cette brève chronologie que Constant travaille entre 1801 et 1803 sur le manuscrit des *Fragments* pour le laisser ensuite de côté et se consacrer à partir de 1806 uniquement à la rédaction des *Principes.* Comme à son habitude, Constant reprendra plusieurs années durant le manuscrit des *Fragments.* Si l'on ne s'en tient qu'aux références à Sismondi, Constant cite par exemple dans son manuscrit l'*Histoire des Républiques italiennes,* publiée à partir de 1807.

102. Voir É. Hofmann, *Les principes de BC.*, p. 223-229. De la traduction de l'*Enquiry* de Godwin, au grand traité et à la rédaction des *Principes,* Constant procède donc, comme l'a établi É. Hofmann, « par division d'un travail antérieur, dont un fragment sert de germe au futur livre » (*id.,* p. 261).

103. Comme il le note dans son journal, le 4 février 1806 (cité par É. Hofmann, *id.,* p. 228).

décembre 1805 [104]. Il reprend alors l'introduction de son grand traité sur la liberté individuelle, qu'il développe. Le « petit ouvrage » devient à son tour un traité de plusieurs centaines de pages. En avril 1806, Constant a terminé une première rédaction. À partir de mai 1806, il y insère des passages des *Circonstances* et des *Fragments,* ce qui le conduit à faire de nouvelles rédactions, puis à revoir le plan de l'ouvrage [105]. En octobre 1806, Constant abandonne la rédaction des *Principes* pour se consacrer à celle d'*Adolphe* et à son ouvrage sur la religion [106]. En 1810, il fait recopier le manuscrit des *Principes* sans le retoucher, ce qui explique que deux versions du manuscrit nous soient parvenues [107].

Abandonné, le manuscrit des *Principes* n'en reste pas moins un ouvrage inachevé, mais proche de la rédaction définitive, Constant ayant eu l'intention de le publier. Constant le réutilisera abondamment entre 1814 et 1824, et y puisera la matière qui lui sert à rédiger très rapidement les textes qui resteront les seuls connus jusqu'à la découverte des manuscrits des *Principes* dans les années 1960, à savoir *De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne, Réflexions sur les constitutions et les garanties* (1814), *Principes de politique applicables à tous les gouvernements représentatifs et particulièrement à la Constitution actuelle de la France*

104. *Id.,* p. 232-235.

105. *Id.,* p. 235-238. É. Hofmann a défini avec précision la méthode employée par Constant dans la rédaction de ses manuscrits. Celui-ci accumulait les matériaux nécessaires à la rédaction de son ouvrage sur des fiches qu'il pouvait ensuite reclasser au fur et à mesure des changements de plan et réutiliser d'un ouvrage à l'autre. Ses notes sur le manuscrits des *Circonstances* et des *Recherches,* son travail sur l'*Enquiry* de Godwin, mais aussi les brochures qu'il avait publiées pendant le Directoire et ses discours au Tribunat, ont ainsi pu être facilement réemployés dans la rédaction des *Principes.* (*Id.,* p. 247-256.)

106. L'ouvrage n'est pas encore terminé le 13 juillet 1806, quand Constant écrit à Sismondi : L'ouvrage « que j'avois mis en ordre cet hyver et dont vous connoissez quelques morceaux, ne peut être publié dans ce moment, en conséquence faites moi plaisir de remettre à Julie femme de Chambre de Mme de S. […] les deux malles que vous avez eu la bonté de recevoir chez vous. Je vous prie de les faire visiter et plomber à la douane de Genève, de manière à ce qu'elles ne soient plus ouvertes à Versoix ni à Moret. Mille pardons de la peine, mais vous sentirez combien je désire que des manuscrits encor mal rangés ne soient pas mis dans le plus grand désordre par des Commis qui les visiteroient et les mêleroient d'une manière presque irréparable. » (B. Constant, « Lettre à Sismondi du 19 juillet 1806 », in N. King et J. - D. Candaux , « La correspondance de BC et de Sism. », *op. cit.*, p. 100-101.)
Cette lettre est intéressante à plusieurs titres : premièrement, elle permet de conclure que Constant n'a pas terminé de classer son manuscrit, et qu'il poursuivra ce travail pendant l'été 1806, ce que son Journal, cité par É. Hofmann, atteste par ailleurs (*Les Principes de BC,* p. 237-238). Deuxièmement, elle montre que Sismondi connaît le manuscrit des *Principes* : il est peu probable que ce dernier, occupé en juillet 1806 à trouver un imprimeur pour les premiers volumes de *l'Hisoire des républiques italiennes,* ait feuilleté des manuscrits qu'il n'a conservés que quelques semaines et dont Constant écrit qu'il n'avait pas lui-même fini de les classer ; mais Constant en avait fait la lecture aux hôtes du salon de Mme de Staël à Genève durant les premiers mois de 1806. Trente ans plus tard, dans le texte des *Études,* on voit surgir des thèmes développés dans les *Principes* – tel celui de la conscience individuelle comme fondement de la limitation du pouvoir politique.

107. Le manuscrit de 1806 conservé à la Bibliothèque cantonale et universitaire de Lausanne, et la copie de 1810, conservé à la Bibliothèque nationale de France. Sur les rapports de l'un et de l'autre, et notamment sur le fait que Constant n'a pas retravaillé son manuscrit entre 1806 et 1810, voir É. Hofmann, *Les Principes de BC, op. cit.,* p. 239-240.

(1815) – dont la publication vient soutenir le ralliement de Constant à l'Empereur pendant les Cent Jours, par la rédaction de l'*Acte additionnel aux constitutions de l'Empire –, De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes* (1819), et enfin le *Commentaire sur l'ouvrage de Filangieri* (1824). Plus qu'un réservoir, les manuscrits des *Principes* de 1806 sont en réalité, comme l'a montré É. Hofmann, « le point culminant, l'apogée de la pensée politique qui se fixe dans une œuvre de maturité, résultat de plus de dix années d'expériences, d'observations et de réflexions sur l'homme et la société. » [108]. À ce titre, il nous paraît justifié de comparer avec les *Recherches* les manuscrits de 1806 et de 1810 plutôt que les *Principes* publiés en 1815, et ce d'autant plus que le manuscrit des *Principes* cite le texte des *Recherches,* ce que ne fait pas le texte des *Principes* publié en 1815.

34. La genèse de la critique constantienne du *Contrat* au travers des manuscrits des années 1798-1806

Une fois dressée cette chronologie des textes politiques de Constant, il reste à déterminer quand et comment apparaît la critique du *Contrat.* Elle est absente des brochures publiées pendant le Directoire. Nous sommes d'accord avec É. Hofmann pour dire que cette critique est probablement déjà présente dès novembre 1802 [109], dans l'introduction du grand traité. Un repérage des passages consacrés à Rousseau dans l'*Enquiry* et les *Recherches* permet en effet d'établir que Constant trouve dans la lecture de Godwin et dans celle de Sismondi des arguments visant à critiquer le *Contrat social* ; dans ces conditions, il est peu probable que Constant ait attendu 1806 pour mobiliser des lectures qu'il avait faites en 1800 et en 1801. Comment la critique du *Contrat* vient-elle à Constant, qui est pendant le Directoire plutôt favorable à la théorie de la suprématie de la volonté générale sur les volontés particulières [110] ? Il ne nous semble pas qu'elle apparaisse avec la lecture des *Circonstances.* La référence à Rousseau, principalement au *Contrat* et aux *Considérations sur le gouvernement de Pologne,* est bien évidemment présente dans le manuscrit de Mme de Staël. Ce texte n'étant ni achevé ni destiné à être publié, les allusions à Rousseau n'y sont documentées ni par des citations précises, ni par des renvois à des chapitres du *Contrat.* Néanmoins, notre connaissance du

108. É. Hofmann, *Les Principes de BC, op. cit.,* p 240.
109. *Id.*, p. 229.
110. Voir sur cette question la lettre de B. Constant à Huber du 16 août 1798, citée par É. Hofmann, *id.*, p. 169.

Contrat social nous a permis de repérer que Mme de Staël se réfère à cinq chapitres de ce texte, dont un seul est aussi cité par Constant dans les *Principes*. Il s'agit du chapitre sur les députés (III, 15), qui est, nous l'avons déjà dit, le chapitre le plus commenté du *Contrat* pendant la Révolution [111]. On retrouve donc dans les *Circonstances* comme dans les *Principes* l'idée que la démocratie telle que la conçoit Rousseau n'est pas transposable dans un gouvernement représentatif. Cependant, il n'y a rien dans le manuscrit de Madame de Staël qui puisse ressembler à une critique de la souveraineté absolue du peuple et ce n'est pas dans celui-ci que Constant trouve matière à réfuter le *Contrat* sur cette question.

En revanche, il y a dans *l'Enquiry* de Godwin une interprétation du chapitre du *Contrat* sur les députés qui n'apparaît ni dans les *Circonstances*, ni dans les *Recherches*, mais qui est reprise dans les *Principes*. Cette interprétation déduit de l'impossibilité où se trouve le peuple d'aliéner sa volonté à des députés une impossibilité pour les individus qui composent le peuple de soumettre leur volonté à celle de la majorité [112]. Dans les *Principes*, Constant reprendra cette argumentation de Godwin pour montrer l'absurdité de la théorie rousseauiste de l'inaliénabilité de la volonté générale : si la volonté générale ne peut pas être représentée par celle des députés, alors la volonté de la majorité ne peut pas non plus représenter la volonté générale, ce que Rousseau admet pourtant par ailleurs [113]. Nous reviendrons en détail sur cette interprétation constantienne de l'inaliénabilité de la volonté générale, car elle est fondamentale en ce qu'elle témoigne d'une redéfinition par Constant de la volonté générale. Ce qui nous importe ici, c'est de remarquer que Constant trouve dans l'*Enquiry* un argument qui n'est pas dans les *Recherches*, pour mettre en rapport la représentation de la volonté générale par les députés et la représentation de cette même volonté générale par la majorité. La critique du *Contrat* débute probablement avec la traduction de l'*Enquiry*, qui permet à Constant d'envisager comme problématique l'équivalence postulée par Rousseau entre la volonté générale du peuple et la volonté générale de chaque citoyen, conçue comme une généralisation de sa volonté particulière.

111. G. de Staël, *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la révolution et des principes qui doivent fonder la République en France*, Genève, Paris, Droz, 1979, II, 1, p. 170-171.

112. W. Godwin, *An Enquiry concerning political justice and its influence on general virtue and happiness*. Première éd. De 1793 reproduite in B. Constant, *De la justice politique (1798-1800)*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1998, III, 2, vol. 1, p. 449. (Désormais abrégés *An Enquiry concerning political justice*, pour le texte de Godwin et *De la justice politique* pour les traductions de Constant.) Pour la traduction de Constant, *id.*, vol. 2, p. 1052-1053.

113. B. Constant, *Principes M., op. cit.,* Add., I, 9, p. 520-521.

Toutefois, c'est bien avec la lecture des *Recherches* que Constant passe de la remise en question de la notion de volonté générale à une critique plus systématique de la souveraineté absolue du peuple. C'est en effet dans le texte de Sismondi qu'il va trouver la plupart des arguments qu'il emploie dans sa critique de la souveraineté absolue du peuple : aliénation totale entraînant l'impossibilité de désobéir au souverain collectif absolu, transposition de la souveraineté populaire dans un gouvernement représentatif qui annule toutes les garanties incluses dans le contrat, distinction des droits de la société et du gouvernement, définition du droit de la majorité comme étant celui du plus fort. Néanmoins, il ne faudrait pas non plus exagérer le rôle joué par la lecture des *Recherches :* si celle-ci donne à Constant des arguments pour réfuter le *Contrat,* elle n'est certainement pas la seule voie que celui-ci emprunte pour interpréter le texte de Rousseau. Nous avons déjà dit qu'il connaissait bien le *Contrat* et qu'il se référait à des textes qui ne sont pas cités par Sismondi ; nous verrons que Constant s'emploie aussi dans sa réfutation du *Contrat* à critiquer Sismondi, affirmant par là l'originalité de sa pensée politique par rapport à celle de son ami.

Conclusion : De la division de la souveraineté nationale à la limitation de l'autorité sociale

Les reprises du manuscrit des *Recherches* dans le texte des *Principes* ne sont pas toutes de même nature : il y a des citations exactes qui néanmoins, transposées dans un autre contexte que celui d'origine, acquièrent un nouveau sens ; il y a aussi des citations contenant des omissions ou des changements de termes, ce qui là aussi, modifie leur sens initial ; il y a enfin des réfutations implicites des arguments développés par Sismondi, notamment sur la distinction des droits de la société et des droits du gouvernement. Par conséquent, ce qui importe, par-delà le constat que le manuscrit des *Recherches* est bien la source principale de la critique constantienne du *Contrat,* ce sont avant tout les transformations que Constant fait subir à l'interprétation sismondienne du *Contrat.* La confrontation des deux critiques du *Contrat,* celle des *Recherches* et celle des *Principes,* permet donc de mettre en évidence des différences entre le libéralisme de Sismondi et celui de Constant.

Le libéralisme de Sismondi semble tout d'abord assez classique : il s'inscrit dans la tradition contractualiste et dans celle de la limitation constitutionnelle de la souveraineté collective par la répartition des pouvoirs entre différents organes politiques. Sismondi

complexifie cette définition classique des rapports de la souveraineté collective et de la liberté individuelle par la définition du gouvernement représentatif. L'originalité de sa pensée réside dans une théorie de la souveraineté nationale et de sa représentation qui prenne en compte la diversité sociale et qui par conséquent, s'appuie sur une redéfinition de la volonté générale – qui se trouve distinguée de la volonté populaire pour devenir une volonté nationale – et sur une redéfinition de la répartition constitutionnelle de la souveraineté, qui ne vise plus seulement à assurer une balance entre les différents organes du pouvoir, mais aussi à garantir l'expression du pluralisme social dans ces différents organes, et par conséquent à organiser les modalités d'un contrôle du gouvernement représentatif par l'opinion publique.

Par sa critique du *Contrat social*, Constant ne cherche pas comme Sismondi à légitimer la souveraineté nationale, puis à définir son organisation constitutionnelle pour penser sa répartition et sa représentation. Il entend limiter ce qu'il appelle non plus la souveraineté nationale, mais « l'autorité sociale ». S'il pose comme Sismondi le problème de la représentation de cette autorité sociale, ce n'est pas pour définir les rapports de la société dans sa diversité, du gouvernement et de l'opinion publique. C'est pour montrer que le caractère représentatif du gouvernement impose de trouver la limite de l'autorité sociale en dehors de celle-ci, dans les droits de l'individu. C'est pourquoi Constant prend ses distances avec l'argumentation des *Recherches*, d'une part en laissant de côté la justification contractualiste de la souveraineté collective, et d'autre part en considérant comme seconde la question de la définition de l'organisation constitutionnelle du pouvoir. Il pose comme condition première de la légitimité du pouvoir politique sa limitation par les droits individuels. À partir de cette limitation principielle, il devient possible de redéfinir la volonté générale en circonscrivant son domaine d'extension à partir de la sphère privée, et de penser l'organisation constitutionnelle d'une autorité sociale préalablement limitée par la liberté individuelle.

Chapitre 2 : La critique de l'aliénation totale
Pacte social, pacte constitutionnel et liberté civile

Introduction

À la question de la conciliation de la liberté individuelle et du pouvoir politique, Sismondi répond par l'hypothèse du contrat passé entre les individus. Ce contrat est double : un pacte social, qui institue la liberté civile et le peuple ; un pacte constitutionnel, qui institue la liberté démocratique et le gouvernement. Il a une double fonction : fonder le pouvoir sur l'égale liberté naturelle des individus ; limiter la puissance publique, par la liberté comme réserve de droits et de pouvoirs que l'individu peut opposer au souverain et le citoyen au gouvernement. Dès lors, cette définition du double contrat nous semble poser deux problèmes, qui ne sont pas du même ordre. Le premier, c'est celui du positionnement de Sismondi par rapport à Rousseau, et par-delà, par rapport à la démocratie. Pourquoi l'auteur des *Recherches* se réfère-t-il à son compatriote pour établir que le seul fondement légitime du pouvoir politique réside dans un contrat social ? Pour Rousseau, il n'y a et ne peut y avoir qu'un seul contrat, le contrat social, et ce dernier institue un souverain dont le pouvoir est absolu. Sismondi quant à lui formule l'hypothèse d'un double contrat ayant pour fonction de limiter la souveraineté. Le deuxième problème est interne à la définition du pacte social. Sismondi suppose qu'il y a deux sources de la légitimité du pouvoir, les droits individuels et le peuple. Cette hypothèse pose la question du fondement des droits individuels : sur quoi reposent-ils, si ce n'est ni sur l'état de nature (dans lequel il n'y a pour Sismondi ni lois, ni devoirs), ni sur le souverain collectif ? Elle pose aussi la question de l'articulation de ces deux légitimités.

Nous commencerons par présenter la définition sismondienne du double contrat, et déterminerons les raisons pour lesquelles Sismondi se fait ici l'héritier du *Contrat social*. Nous nous intéresserons ensuite à sa réfutation de l'aliénation totale et de l'absolutisme de Rousseau, et tenterons de mesurer la portée de sa définition de l'aliénation partielle et de la liberté civile comme réserve de droits et de pouvoirs : comment Sismondi conçoit-il les rapports de la liberté individuelle et de la démocratie, dès lors qu'il écarte l'idée que le peuple puisse définir les droits individuels, sans pour autant renoncer à la liberté démocratique ? Nous montrerons enfin en quoi la définition sismondienne de la liberté civile nous semble inachevée, en ce

qu'elle ne répond que partiellement aux questions ouvertes par l'idée d'un double fondement de la légitimité du pouvoir politique, dans l'individu et dans le souverain collectif.

1. Deux pactes et trois libertés : de la souveraineté absolue à la souveraineté limitée

11. Deux pactes et trois libertés

111. Le contrat comme fondement du pouvoir politique

Qu'est-ce qui légitime l'obéissance de l'individu au pouvoir du gouvernement ? Pour répondre à cette question, Sismondi s'inscrit dans une tradition contractualiste et artificialiste, qui s'appuie sur l'hypothèse d'un état de nature dans lequel les individus sont également libres, et qui déduit de cette égale liberté des individus que le seul fondement légitime du pouvoir politique réside dans un contrat social. Dans l'état de nature tel que le conçoit Sismondi, les individus sont des êtres de désirs et non de devoirs, car leurs droits n'y sont limités que par leurs facultés et non par la loi. Sismondi écrit ainsi :

> Dans l'état de nature, soit avant la naissance des nations, soit après leur dissolution, les hommes sont restés ou sont rentrés dans la plénitude des droits et des prérogatives qui résultent pour eux de leur égalité absolue. Sans loix et sans supérieurs sur la terre, ils ne reconoîssent d'autre autorité que celle de leur propre intérêt et de leur raison. Rien ne leur est défendu, et leurs droits n'ont d'autres bornes que celles de leurs facultés et de leur puissance [114].

Dans l'état de nature, les individus sont égaux en droits, et de ce fait indépendants, puisqu'il n'y a aucune supériorité qui puisse justifier la soumission d'un individu à un autre. Mais cette égalité et cette indépendance ne sont pas satisfaisantes, dans la mesure où les individus ne disposent pas de la force suffisante pour protéger leurs droits – au nombre desquels Sismondi place la propriété [115]. C'est donc l'insécurité de l'état de nature qui rend nécessaire le passage à l'état civil, lequel s'opère dans un pacte social, qui a pour fonction d'instituer un pouvoir

114. J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, i, 1, p. 83. On voit bien par cette citation que l'état de nature n'est pas un fait historique, mais une supposition permettant de définir quels sont les droits des individus indépendamment des lois et des gouvernements existants.

115. Sismondi écrit ainsi : « Mais l'agriculteur est fixé au sol, et enchaîné par ses propriétés. Partout où il possède, il peut recevoir des injures, et la faculté d'être violent et injuste à son tour ne compense pas à beaucoup près pour lui les violences et les injustices auxquelles il reste exposé. Pour un tel homme la liberté de l'état de nature seroit la pire des servitudes. » (*Ibid.*)

politique qui protège les droits des individus ; cette finalité assignée au pouvoir politique en fixe aussi la limite, le pouvoir cessant d'être légitime s'il ne répond plus à son objet :

> Il a donc fallu mettre des bornes aux facultés individuelles, et que celui qui vouloit conserver des droits, consentit à reconnoître des devoirs. Plusieurs pactes ou contrats ont été stipulés entre les voisins ou amis qui vouloient former un peuple. C'est de ces pactes qu'est née la liberté avec ses diverses modifications [116].

En fondant le pouvoir politique sur un pacte, Sismondi adopte donc une définition artificialiste du pouvoir, qui n'est pas un fait de nature mais résulte d'une convention passée entre les individus. Cependant, le contrat n'a pas seulement pour fonction d'établir une souveraineté collective qui trouve son fondement dans la liberté des hommes ; il doit avant tout instituer une souveraineté collective qui soit limitée. Tel est l'objet de la définition sismondienne d'un double pacte : un « pacte social » et un « pacte constitutionnel » [117], qui tous les deux, fondent tout à la fois un corps politique (le « peuple » ou « le gouvernement » [118]) et la liberté (« civile » ou « démocratique » [119]) comme limite juridique du pouvoir attribué par le contrat à ce corps.

112. Le pacte social

Commençons par le pacte social, qui forme « la société » [120] ou « le peuple » en confiant le pouvoir politique non pas à un homme ou à un groupe d'hommes, ce qui introduirait un rapport de dépendance contradictoire avec l'égalité naturelle des individus, mais à un souverain collectif [121] qui établit des lois limitant les droits individuels, et qui use de la force publique pour faire respecter par les associés les obligations mutuelles qu'il a définies. En

116. *Ibid.*
117. *Id.*, p. 84.
118. *Ibid.*
119. *Ibid.*
120. *Id.*, p. 83.
121. La notion de « peuple » est ambiguë chez Sismondi. Nous verrons quand nous analyserons en détail la souveraineté collective dans nos troisième et quatrième chapitre que Sismondi l'attribue à la fois au peuple et à la nation. Pour l'instant, je me contenterai de distinguer trois notions :
1. Le peuple comme *souverain collectif hypothétique* issu du contrat social, entité abstraite fondée sur une convention unanime et composée de citoyens égaux. Ce souverain collectif hypothétique doit être distingué de la nation et du peuple comme groupe social et organe politique.
2. La nation qui pourrait être définie comme le *souverain collectif incarné,* en ce qu'elle tire sa souveraineté d'une double origine, d'une part l'unanimité du contrat social et d'autre part la réunion des groupes variés et inégaux qui forment la société
3. Le peuple comme *groupe social et organe politique* constituant une partie de la nation. Comme le peuple hypothétique résultant du contrat social, celui-ci est composé de citoyens égaux. Cependant, il diffère du peuple hypothétique en ce que sa volonté n'est pas celle de l'unanimité, mais celle de la majorité.

même temps, le pacte social institue la « liberté civile », définie comme « la réserve entre les mains des individus de tous les droits et les pouvoirs qu'ils n'ont pas été nécessairement obligés d'aliéner lorsqu'ils se sont formés en société, pour donner à leur union la force de protéger chacun d'eux » [122]. La liberté civile réside donc dans un ensemble de droits qui n'ont pas été transmis à la collectivité : le souverain restreint les droits individuels, mais il le fait dans le but de garantir aux individus l'exercice d'une partie de leurs droits dans une sphère d'indépendance qui n'est pas soumise à la contrainte des lois. Le pacte social fait donc de la liberté civile la limite juridique de la souveraineté collective. L'enjeu du contrat aux yeux de Sismondi, c'est donc d'établir non seulement le pouvoir politique, mais aussi et surtout la liberté comme limite du pouvoir, de déterminer ce qui rend le pouvoir du souverain collectif légitime, mais aussi de définir ce qui le rend abusif et tyrannique [123]. Il écrit ainsi :

> La liberté civile est violée, lorsque le peuple lui-même, ou la majorité des assemblées, ou ceux qui le représentent ou les dépositaires quelconques des pouvoirs de la société, empiétent sur l'indépendance des individus, et s'attribuent des prérogatives qui ne sont pas dévolues à la société elle-même [124].

On remarquera néanmoins que Sismondi se contente ici de poser le principe d'un contrat qui établit tout à la fois la souveraineté collective et la limitation de cette souveraineté par la liberté civile, sans préciser quels sont les droits individuels qui sont inaliénables [125].

113. Le pacte constitutionnel

Après avoir défini le pacte social, le souverain collectif et la liberté civile, Sismondi s'intéresse au pacte constitutionnel, au gouvernement et à la liberté démocratique. L'institution du souverain collectif s'explique par l'insuffisance de l'état de nature : les individus ne peuvent pas limiter moralement leur liberté ni la protéger physiquement. L'institution du

122. *Id.*, I, I, 1, p. 84.
123. Rappelons que Sismondi expose sa définition du contrat social dans un chapitre intitulé non pas « Du souverain » mais « De la nature de la liberté ».
124. *Id.*, p. 85.
125. Nous reviendrons sur cette limitation de la souveraineté collective par l'indépendance individuelle quand nous analyserons en détail la définition sismondienne de la liberté civile qui vient à l'appui de sa critique de l'aliénation totale des droits dans le *Contrat*. Nous verrons que Sismondi se contente de poser le principe d'une sphère d'indépendance de l'individu à l'égard du pouvoir collectif, mais qu'il ne définit ni ne justifie précisément quels sont les droits individuels qui doivent limiter la souveraineté collective. Dans les *Principes*, Constant reprendra à Sismondi le principe d'une limitation du pouvoir collectif par les droits individuels et le développera, en proposant une justification et une définition précise des droits constituant la sphère d'indépendance individuelle.

gouvernement s'explique quant à elle par l'insuffisance du souverain collectif, qui ne peut remplir la finalité qui lui est assignée : « La société ne pouvoit parvenir à son but et faire le bonheur de ses membres, qu'autant qu'elle se donnoit un gouvernement. » [126]. Le souverain collectif ne peut pas, comme corps collectif composé de tous les citoyens, exercer lui-même la totalité de la puissance publique ; il délègue donc dans un pacte constitutionnel à un gouvernement une partie de celle-ci. Le pacte constitutionnel institue donc le gouvernement comme un corps politique qui exerce à la place du souverain collectif une partie des droits et des pouvoirs de celui-ci ; mais il institue aussi la « liberté démocratique », définie par Sismondi comme « la réserve entre les mains du peuple de toute l'autorité qu'il n'a pas été nécessairement obligé d'aliéner, pour se former un gouvernement » [127]. La liberté démocratique fixe donc la limite des prérogatives du gouvernement, laquelle résulte de la finalité qui est assignée au gouvernement, à savoir rendre effectif l'exercice d'un pouvoir politique qui protège la liberté de chacun. De même que le pacte social établit deux sources du droit, le souverain collectif comme source des lois civiles et l'individu comme sujet de droits, le pacte constitutionnel répartit la puissance publique entre deux corps, le souverain collectif et le gouvernement. De même que l'enjeu du pacte social est de définir la liberté civile comme limite de la souveraineté collective afin de déterminer ce qui rend la souveraineté collective tyrannique, de même l'enjeu du pacte constitutionnel est de définir la liberté démocratique comme limite du pouvoir du gouvernement afin de déterminer ce qui rend le gouvernement tyrannique, à savoir l'exercice des droits et des pouvoirs qui ne lui ont pas été attribués par le pacte constitutionnel et qui n'appartiennent qu'au souverain collectif lui-même. Sismondi écrit ainsi :

> La liberté démocratique est violée lorsque la majorité de l'assemblée du peuple, ou quelque portion de la nation, quelque considérable qu'elle soit, ou ses représentans, ou ses magistrats, ou les nobles, les princes et les tyrans qui se sont rendus dépositaires des pouvoirs du gouvernement, s'attribuent l'exercice des droits qui n'appartiennent qu'au peuple seul [128].

La liberté démocratique permet d'en finir avec l'idée qu'un corps particulier quel qu'il soit (prince, majorité, aristocratie, assemblée représentative) puisse exercer la totalité de la souveraineté qui comme telle n'appartient qu'au peuple lui-même, défini ici comme un corps hypothétique composé de tous les citoyens. Le pacte constitutionnel laisse donc au souverain collectif l'exercice de la souveraineté et institue pour celui-ci le droit de contrôler le

126. *Id.,* p. 84.
127. *Ibid.*
128. *Id.*, p. 85.

gouvernement, y compris dans les gouvernements représentatifs – dans lesquels on pourrait supposer que la représentation politique se confond avec le souverain collectif qu'elle représente. Néanmoins, on remarquera que Sismondi se contente ici encore de poser le principe d'un pacte constitutionnel qui institue tout à la fois le pouvoir du gouvernement et sa limitation par la liberté démocratique, sans indiquer plus précisément quels sont les droits et les pouvoirs dont le souverain collectif et les citoyens conservent la jouissance et l'exercice [129].

129. Nous verrons dans notre cinquième chapitre que la définition sismondienne du pacte constitutionnel introduit une distinction entre les droits du peuple et ceux du gouvernement, qui est polysémique. Son sens varie selon les définitions attribuées au peuple et par conséquent au gouvernement, qui peut désigner soit le corps qui exerce la puissance publique, soit celui qui représente la nation, soit celui qui partage la souveraineté avec le peuple.

114. La constitution comme répartition de la souveraineté

Le pacte constitutionnel, en même temps qu'il légitime et délimite le pouvoir du gouvernement en transférant à ce dernier une partie de la puissance publique fixe aussi les règles de la répartition de celle-ci. Ce faisant, il fonde une troisième forme de liberté, que Sismondi appelle « liberté politique » et qu'il définit comme « l'équilibre établi par le législateur dans un État, au moyen duquel chacune de ses parties tend forcémment [*sic*] au maintien des deux grands contrats qui assurent à tous la liberté civile et démocratique » [130]. Le pacte qui lie le peuple et le gouvernement est aussi une loi constitutionnelle qui garantit une « balance des pouvoirs » [131], qui divise et répartit la souveraineté collective entre ce que Sismondi appelle ici les différentes « parties de l'État » [132] – dont nous verrons qu'elles sont tout à la fois le souverain collectif et le gouvernement, mais aussi les organes du pouvoir politique, tels le roi, le sénat et l'assemblée, ou encore les groupes socio-économiques résultant de la division du travail – de manière à ce qu'aucune de ces parties ne puisse opprimer les autres et à ce que chaque citoyen puisse effectivement jouir de sa liberté démocratique et chaque individu de sa liberté civile. La constitution comme répartition équilibrée de la souveraineté occupe donc une place fondamentale dans la théorie politique de Sismondi : elle est « le principe de conservation » [133] de la liberté civile et de la liberté démocratique. Le jeu des pouvoirs et des contre-pouvoirs rend effectif l'exercice de la liberté civile et de la liberté démocratique comme réserves de droits et de pouvoirs : si les deux pactes fixent les limites de la légitimité du pouvoir politique, les règles constitutionnelles donnent les « moyens de résister » :

> La liberté politique qui doit prévenir toutes les tyrannies, depuis celle de l'Assemblée du Peuple, jusqu'à celle du despote, assurera donc à l'individu les moyens de résister à la société, pour la défense des droits de l'homme, elle assurera au citoyen ceux de résister au gouvernement pour la défense des droits du peuple [134].

La constitution joue donc aux yeux de Sismondi un rôle fondamental : c'est elle qui en dernier ressort maintient les gouvernants dans les limites que le double contrat lui a assignées et qui permet au pouvoir politique de remplir sa finalité, à savoir la protection de la liberté. Par conséquent, la double définition du pacte social instituant une souveraineté limitée par les droits individuels, et du pacte constitutionnel établissant un gouvernement dont la puissance

130. *Ibid.*
131. *Ibid.*
132. *Ibid.*
133. *Ibid.*
134. *Ibid.*

est limitée par la souveraineté du peuple, sert essentiellement à poser pour principe que la souveraineté collective ne doit pas être absolue. À partir de là, Sismondi peut alors déployer une théorie constitutionnelle du gouvernement mixte, c'est-à-dire de la répartition de la souveraineté collective entre les différentes parties de la nation.

12. Du contrat comme fondement de la souveraineté à la critique de la souveraineté absolue

121. L'héritage du Contrat social

Si Sismondi place au centre de sa théorie politique la définition de la constitution comme équilibre des pouvoirs et non celle de l'état de nature et du contrat social, c'est parce qu'il estime que cette question à déjà été traitée par Rousseau et qu'il n'est pas utile d'y revenir après lui. Il écrit ainsi en note de son chapitre sur la définition de la liberté :

> Les ouvrages de J. - J. Rousseau sont si universellement connus qu'il seroit impertinent d'expliquer le système de son *Contrat social ;* je voudrois qu'il fut également inutile de répéter d'après lui qu'on ne renverse point l'existence de ces deux contrats en niant qu'ils aient été jamais expressément énoncés, puisqu'il s'ensuivroit seulement qu'ils auront été successivement et tacitement reconnus et amplifiés. Si le droit de la nation et celui du gouvernement n'avoient pas été fondés sur des conventions originelles, ils seroient usurpés, la violence formerait le seul droit des gens, et ne pourroit produire aucune obligation. Toutes les fois que l'on veut établir des devoirs, il faut supposer l'existence de ces deux contrats, et peu importe alors qu'ils aient été, ou non, actuellement stipulés [135].

Quant à la définition de l'état de nature et du contrat social, Sismondi reprend à Rousseau deux arguments. Le premier, c'est que ces derniers ne sont que des hypothèses, et non des faits historiques avérés ; elles donnent un fondement rationnel au pouvoir politique, et leur non-existence historique ne change en rien leur validité logique. Rousseau écrit ainsi :

> Les clauses de ce contract sont tellement déterminées par la nature de l'acte, que la moindre modification les rendroit vaines et de nul effet ; en sorte que, bien qu'elles n'aient peut être jamais été formellement énoncées, elles sont par-tout les mêmes, par-tout tacitement admises et reconnües [136].

Le second argument, c'est que l'état de nature et le contrat social permettent d'établir que le pouvoir politique ne tire pas sa légitimité d'un ordre hiérarchique naturel, mais qu'il est un artifice, le produit d'un contrat social, c'est-à-dire d'une convention unanime passée entre des individus égaux et indépendants. Rousseau affirme :

135. *Id.,* n. 1, p. 87.
136. J. - J. ROUSSEAU, *Du contract social, op. cit.,* I, VI, p. 360.

> Mais l'ordre social est un droit sacré, qui sert de base à tous les autres. Cependant, ce droit ne vient point de la nature ; il est donc fondé sur des conventions [137].

Sismondi résume ici en une note ce qui fait l'objet des cinq premiers chapitres du *Contrat social :* il fait ainsi l'économie d'une généalogie du contrat social qui permettait à Rousseau de montrer que seule une convention unanime entre des individus égaux pouvait servir de fondement à l'obligation d'obéir.

Quant à la définition du pacte constitutionnel, Sismondi se réfère aussi à Rousseau. Il écrit ainsi :

> Il est vrai que le contrat social [est] une convention entre des hommes égaux, pour leur propre utilité, il est vrai encore que la constitution [est] une second contrat entre les mêmes hommes, dirigé au même but, et dans lequel le gouvernement n'est point une partie contractante [138].

Et il renvoie en note au *Contrat social :*

> Il y a ici une différence insignifiante entre l'opinion de Rousseau et la mienne. Cet auteur refuse le nom de contrat à l'établissement du gouvernement, ou à la constitution, pour l'appeler une *loi*. Je suis d'accord avec lui lorsqu'il dit qu'il n'y a point de contrat entre le peuple et le gouvernement, mais toutes les loix que porte le peuple peuvent être regardées comme des contrats entre les citoyens : celle-ci mérite plus particulièrement ce titre puisqu'elle exige l'unanimité[139].

Sismondi renvoie en note son lecteur au chapitre du *Contrat social* intitulé « Que l'institution du gouvernement n'est point un contract ». Rousseau y écrit :

> Plusieurs ont prétendu que l'acte de cet établissement [du gouvernement par le souverain] étoit un contract entre le Peuple et les chefs qu'il se donne ; contract par lequel on stipuloit entre les deux parties les conditions sous lesquelles l'une s'obligeoit à commander et l'autre à obéir. On conviendra, je m'assure, que voilà une étrange maniere de contracter ! [140]

Sismondi reprend donc à Rousseau l'idée que le pacte constitutionnel qui définit les rapports du souverain collectif et du gouvernement n'est pas un pacte de soumission : la souveraineté appartient au souverain collectif dans son ensemble et ce dernier ne peut transmettre au gouvernement, c'est-à-dire à un corps particulier, la totalité de sa souveraineté sans se détruire. L'acte qui institue le gouvernement est donc une loi, c'est-à-dire une convention réciproque passée entre les citoyens membres du souverain collectif, qui oblige les citoyens les uns envers

137. *Id.,* I, I, p. 352. On peut aussi citer pour illustrer le propos de Sismondi le texte suivant : « Avant donc que d'examiner l'acte par lequel un peuple élit un roi, il seroit bon d'examiner l'acte par lequel un peuple est un peuple. Car cet acte étant nécessairement antérieur à l'autre est le vrai fondement de la société. En effet, s'il n'y avoit point de convention antérieure, où seroit, à moins que l'élection ne fut unanime, l'obligation pour le petit nombre de se soumettre au choix du grand, et d'où cent qui veulent un maitre ont-ils le droit de voter pour dix qui n'en veulent point? La loi de la pluralité des suffrages est elle-ême un établissement de convention, et suppose au moins une fois l'unanimité. » (*Id.*., I, V, p. 359).
138. J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, I, 2, p. 88.
139. *Id.*, n. 1, p. 91-92.
140. J. - J. Rousseau, *Du contract social, op. cit.,* III, XVI, p. 432.

les autres, un engagement du souverain collectif envers lui-même, que le souverain peut défaire [141]. Sismondi préfère néanmoins parler de pacte constitutionnel plutôt que de loi constitutionnelle, dans la mesure où la convention qui institue le gouvernement exige à ses yeux comme le contrat social l'unanimité et qu'elle n'est donc comme lui qu'une hypothèse logique. On voit bien quel est l'enjeu de cette référence à la critique rousseauiste du pacte de soumission : garantir la subordination du gouvernement au souverain collectif ou, pour le dire en d'autres termes, rappeler que la liberté démocratique est la condition de la liberté civile [142]. Le souverain a le droit de résister au gouvernement s'il devient tyrannique, mais il a aussi le droit de changer soit la forme de son gouvernement – la loi constitutionnelle elle-même – soit les gouvernants, les hommes qui exercent le pouvoir attribué au gouvernement.

122. Le rejet de la souveraineté absolue du peuple

Sismondi assume l'héritage rousseauiste d'un artificialisme qui fonde le pouvoir politique sur un contrat social, qui fait du souverain collectif le seul fondement légitime de la loi civile. Cependant, dans sa définition du pacte social, du pacte constitutionnel et des trois libertés civile, démocratique et politique qui en découlent, il s'éloigne en réalité beaucoup du *Contrat social*. Définir la liberté civile et la liberté démocratique comme des réserves de droits et de pouvoirs afin de déterminer les limites du souverain collectif et du gouvernement, concevoir la liberté politique comme un équilibre des pouvoirs qui donne à l'individu et au citoyen les moyens de résister au souverain et au gouvernement, c'est bien évidemment rejeter l'idée que la souveraineté collective puisse être absolue.

- Elle n'est pas absolue en ce qu'elle ne trouve pas en elle-même le principe de sa limitation : la souveraineté collective doit être limitée de l'extérieur, par des droits individuels qui ne tirent pas d'elle leur légitimité. Sismondi réfute donc deux notions fondamentales de de la définition rousseauiste de la souveraineté, le contrat social comme aliénation totale et l'infaillibilité de la volonté générale.

141. Au chapitre suivant celui que nous venons de citer, auquel Sismondi renvoie aussi son lecteur, Rousseau écrit : « Sous quelle idée faut-il donc concevoir l'acte par lequel le Gouvernement est institué ? Je remarquerai d'abord que cet acte est complexe ou composé de deux autres, savoir l'établissement de la loi, et l'exécution de la loi. Par le premier, le Souverain statue qu'il y aura un corps de Gouvernement établi sous telle ou telle forme [...] Par le second, le Peuple nomme les chefs qui seront chargés du Gouvernement établi. » (J. -J. Rousseau, *Du Contract social, op. cit.*, III, XVII, p. 434.)

142. Nous reviendrons sur cette question des rapports de la liberté civile et de la liberté démocratique dans notre paragraphe intitulé « Liberté civile, liberté démocratique et la démocratie libérale ».

- La souveraineté n'est pas absolue aussi en ce qu'elle ne réside pas dans l'identité du peuple à lui-même : elle doit être répartie entre le souverain collectif et le gouvernement et entre les différentes parties de l'État. Sismondi écarte donc l'idée que la souveraineté est indivisible et inaliénable et définit le pacte constitutionnel comme un acte dans lequel le souverain collectif se défait d'une partie de sa puissance en faveur du gouvernement, sans pour autant se dessaisir complètement de sa souveraineté et se soumettre au gouvernement [143]. Par conséquent, en tant que théorie des limites de la souveraineté collective, la pensée politique de Sismondi s'inscrit plutôt dans l'héritage d'un Locke qui restreint la fonction du gouvernement civil à la seule protection des droits individuels [144], ou d'un Burlamaqui qui veut par « une espèce de partage des droits de la Souveraineté » entre les différents organes politiques obtenir « un balancement de la puissance », et par là-même une limitation de la souveraineté [145].

On voit par là qu'en définitive, ce qui fonde la critique sismondienne de Rousseau, c'est qu'il ne conçoit pas de la même façon que l'auteur du *Contrat social* les rapports de la liberté individuelle et du pouvoir politique. Aux yeux de Sismondi, ces derniers sont ambigus : si le pouvoir est nécessaire à la liberté en tant qu'il a pour finalité de protéger par la loi et la force publique la liberté de chacun, il est aussi nécessairement contraire à la liberté, toujours

143. Le pacte constitutionnel de Sismondi est en réalité bien différent de l'acte par lequel le souverain du *Contrat social* institue son gouvernement. Il en diffère au moins sur trois points :
1. Le pacte constitutionnel ne consiste pas pour le souverain collectif qui exerce le pouvoir législatif à se doter d'un gouvernement chargé d'exercer le pouvoir exécutif.
2. La souveraineté collective n'est pas absolue, une et inaliénable mais divisible, limitée et répartie, et par conséquent partiellement aliénable.
3. En faisant du pacte constitutionnel une convention unanime entre les citoyens, Sismondi fonde le droit de la majorité sur la constitution et non sur le contrat social, et rejette le rapport établi par Rousseau entre la volonté de la majorité et la volonté de tous.

144. À cette différence près néanmoins que pour Locke les droits individuels sont fondés sur une loi naturelle préexistant au contrat social, alors que la notion de loi naturelle est absente de la pensée politique de Sismondi. Voir *infra* notre paragraphe intitulé « Le pacte social comme fondement de la sphère privée des droits individuels ».

145. J. -J. Burlamaqui, *Principes du droit politique. Tome premier,* Amsterdam, Zacharie Châtelain, 1751, 1ère partie, chap. VII, § 50, p. 84. (Désormais abrégé *Principes du droit politique.*)
Burlamaqui ayant développé contre les jurisconsultes partisans de la souveraineté absolue – tels Grotius ou Pufendorf – une théorie de la souveraineté limitée, il n'est pas surprenant que Sismondi trouve dans les ouvrages de son compatriote des arguments utiles pour sa propre théorie de la limitation de la souveraineté. Il reprend notamment deux arguments à Burlamaqui : d'une part, l'idée que quand les droits et les pouvoirs qui constituent la souveraineté sont répartis entre différentes mains, la souveraineté est nécessairement limitée ; d'autre part, la définition des « gouvernements mixtes » opposés aux « gouvernements simples ».
Nous reviendrons sur cette question des rapports de Sismondi avec Burlamaqui quand nous analyserons la définition de la liberté politique et la théorie constitutionnelle du « gouvernement mixte » dans notre sixième chapitre.

potentiellement abusif et susceptible d'employer la loi et la force de tous pour opprimer les individus. Par conséquent, le présupposé rousseauiste d'une synthèse de la liberté individuelle et de la souveraineté, dans l'exercice d'une volonté générale dont tous les citoyens sont également membres et qui ne peut statuer que sur un objet général s'appliquant également à tous les citoyens, synthèse à partir de laquelle pourront être définies les limites de la liberté individuelle et de la souveraineté collective, est inadmissible pour Sismondi. La liberté définie comme réserve de droits et de pouvoirs réside avant tout dans l'indépendance à l'égard du pouvoir politique. La souveraineté collective ne peut qu'être limitée et non absolue : certes, le souverain collectif définit les lois civiles, impose à la liberté individuelle les devoirs qui lui manquaient dans l'état de nature et par conséquent, limite la liberté individuelle ; toutefois, le souverain ne peut pas déterminer sa propre limite, il n'a pas pour fonction de transformer les droits naturels en droits civils et ce faisant, de définir la sphère d'indépendance qui revient à chaque individu ; bien au contraire, il se trouve limité par le contrat social qui détermine quels sont les droits que les associés n'aliènent pas à la collectivité.

2. La critique de l'aliénation totale et la revendication de la liberté civile

Pour établir que la souveraineté collective ne peut pas être absolue, Sismondi réfute la définition rousseauiste du contrat. Il écrit ainsi :

> La première et la plus importante différence entre le système de cet auteur et le mien porte sur la nature du pacte social ; ce pacte est selon lui *l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à la communauté.* Je n'y vois au contraire que l'aliénation que fait chaque associé d'une partie de ses droits, et même de la moindre partie possible [146].

Avant d'aller plus loin dans l'analyse de la critique sismondienne de l'aliénation totale, il convient de rappeler brièvement quelle est la définition rousseauiste du contrat et quelles sont les conceptions de la souveraineté et de la liberté qui en découlent, pour mesurer la portée et les limites de l'interprétation proposée par Sismondi.

146. J. C. L. Simondi, *Recherches, op. cit.,* I, i, 5, p. 11-112.

21. Le *Contrat social* : aliénation, restitution et transformation de la liberté individuelle

Dès le quatrième chapitre de son traité, Rousseau rejette l'idée absurde de « pacte d'esclavage », employée par Grotius pour justifier le pacte de soumission liant le peuple à son roi et par là le pouvoir absolu du monarque. Il montre que le pacte d'esclavage n'est pas un pacte, car il n'est pas réciproque, et qualifie de « vaine et contradictoire » une « convention » qui stipule « d'une part une autorité absolue et de l'autre une obéissance sans bornes » [147] : celui qui a abandonné tous ses droits à un autre s'avère incapable de se saisir de ceux-ci pour exiger de la part de l'autre le respect de ses engagements. Rousseau demande ainsi aux défenseurs du pacte d'esclavage :

> N'est-il pas clair qu'on n'est engagé à rien envers celui dont on a droit de tout éxiger, et cette seule condition sans équivalent, sans échange, n'entraîne-t-elle pas la nullité de l'acte ? Car quel droit mon esclave auroit-il contre moi, puisque tout ce qu'il a m'appartient, et que son droit étant le mien, ce droit de moi contre moi-même est un mot qui n'a aucun sens ? [148]

La liberté est un droit inaliénable. Elle est constitutive de la nature humaine et ne peut pas s'échanger comme une simple chose : renoncer à sa liberté, c'est subir une dégradation morale et ontologique, en acceptant qu'un autre nous réduise à n'être que l'instrument de sa volonté :

> Renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs. Il n'y a nul dédommagement possible pour quiconque renonce à tout [149].

Cependant, après avoir démontré que la liberté était inaliénable, Rousseau définit le contrat social comme « l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté » [150]. Néanmoins, il n'y a là qu'une contradiction apparente : R. Derathé, dans son ouvrage *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps,* sur lequel nous prendrons appui pour exposer la théorie rousseauiste du contrat social, a mis en évidence l'originalité de la pensée de Rousseau sur ce point : ce dernier est le premier à affirmer que la finalité du contrat est la liberté et non la sécurité, et que l'institution du gouvernement ne peut pas se faire au détriment de la liberté [151]. Nul ne s'était avant Rousseau demandé comment les individus pouvaient s'unir en un corps politique et instituer un gouvernement sans renoncer à leur liberté, qui est un droit inaliénable. Rappelons qu'il pose en effet en ces termes « le problême fondamental dont le contract social donne la solution » :

147. J. -J. Rousseau, *Du contract social, op. cit.,* I, IV, p. 356.
148. *Ibid*.
149. *Ibid*.
150. *Id.*, I, VI, p. 360.
151. Voir R. Derathé, *Jean - Jacques Rousseau et la science politique de son temps.* Seconde éd., Paris, Vrin, 1995, p. 227. (Désormais abrégé *J. - J. R. et la science politique).*

> 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 ? [152]

Le pacte d'association est un pacte conclu entre les particuliers et le public, par lequel les individus contractent non pas les uns avec les autres, mais avec la communauté qui résulte du contrat ; par conséquent, il n'a rien à voir avec le pacte d'esclavage, qui s'établit entre deux particuliers. Loin de signifier que les individus renoncent à leur liberté, l'aliénation totale n'est donc, selon l'expression employée par R. Derathé « qu'un artifice pour convertir [les droits naturels] en droits civils » [153]. Nous rappellerons donc que le contrat social place chaque associé sous la dépendance de tous pour le protéger de la dépendance mutuelle des volontés particulières ; qu'il confère ainsi au souverain un pouvoir absolu sur les individus ; que ce pouvoir absolu n'en est pas moins limité, si bien que le souverain peut restituer aux individus la liberté qu'ils lui ont donnée ; que les lois civiles ne peuvent donc pas être contraires à la loi naturelle.

Le contrat social n'est pas un sacrifice sans contrepartie comme le pacte d'esclavage : ce dernier institue un rapport inégal entre deux volontés particulières, celle de l'esclave qui se soumet et celle du maître qui obéit, plaçant le premier sous l'entière dépendance du second. Au contraire, « l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté », est égale, réciproque et par conséquent limitée, nul ne pouvant vouloir nuire aux autres sans se porter préjudice à lui-même : « Chacun se donnant tout entier, écrit Rousseau, la condition est égale pour tous, et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres. » [154] En plaçant tous les associés sous la même dépendance à l'égard de la communauté, le contrat social empêche les individus d'être soumis à la volonté d'un particulier ; en outre, cette dépendance étant égale et réciproque, elle ne consiste pas en la soumission illimitée à une volonté arbitraire. C'est donc sur l'égalité de l'aliénation totale que repose aux yeux de Rousseau la seule conciliation possible de la liberté et de l'obéissance. Néanmoins, « le pacte social donne au corps politique un pouvoir absolu » sur ses membres [155]. Cette absoluité de la souveraineté se trouve exprimée dans un paragraphe du *Contrat social* qui a fait l'objet de bien des commentaires et des critiques :

> Afin donc que le pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme tacitement cet engagement qui seul peut donner de la force aux autres, que quiconque refusera d'obéir à la

152. J. - J. Rousseau, *Du contract social, op. cit.*, I, VI, p. 360.
153. R. Derathé, *J. - J. R. et la science politique, op. cit.*, p. 228.
154. J. - J. Rousseau, *Du contract social, op. cit.*, I, VI, p. 360-361.
155. *Id.*, II, IV, p. 372.

> volonté générale y sera contraint par tout le corps : ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre ; car telle est la condition qui donnant chaque Citoyen à la Patrie le garantit de toute dépendance personnelle [156].

Cette justification de la contrainte exercée par le souverain collectif sur les individus peut s'interpréter de trois façons différentes. Elle peut tout d'abord signifier que celui qui désobéit à la volonté générale ayant rompu l'égalité du contrat social, le souverain doit rétablir l'égalité en le contraignant à respecter la loi. Cependant, ce qui confère au souverain collectif un pouvoir absolu, ce n'est pas à proprement parler qu'il dispose du droit d'user de la force publique pour contraindre les individus à obéir aux lois. Une deuxième lecture de ce texte est donc possible : l'individu n'a jamais le droit de désobéir au souverain. Le souverain peut seul décider si les individus respectent le contrat social, mais ceux-ci ne peuvent pas juger le souverain et reprendre leur liberté s'ils s'estiment lésés : ils seraient alors conduits à rompre l'égalité de l'aliénation, ce qui ferait renaître la dépendance des volontés particulières contre laquelle le pacte social avait été institué.

Si la « puissance souveraine » ne peut admettre une autre puissance qui la limite, c'est aussi parce qu'elle « n'a nul besoin de garant envers les sujets » [157]. Une troisième lecture de ce texte consiste donc à affirmer que le pouvoir du souverain est absolu parce que la volonté générale est, selon l'expression de R. Derathé une « règle de justice » [158], si bien que le corps politique ne peut vouloir « nuire à tous ses membres », ni même à « aucun en particulier » [159]. La souveraineté qui résulte de cette aliénation totale, c'est-à-dire égale, réside dans l'exercice de la volonté générale, à laquelle tous les citoyens participent également, à laquelle ils doivent tous également obéir, et qui ne peut statuer que sur un objet général qui les concerne tous également. Sans nous étendre ici sur la définition rousseauiste de la volonté générale – sur laquelle nous reviendrons car il y a sur celle-ci un point de rupture majeur entre l'absolutisme de Rousseau et le libéralisme de Sismondi et de Constant – nous nous contenterons de remarquer que la généralité de la volonté du souverain établit entre les citoyens un rapport d'égalité et de réciprocité sur lequel peut se fonder une auto-limitation de la souveraineté. C'est pourquoi Rousseau peut écrire dans la même phrase que l'individu ne peut se soustraire à l'autorité du souverain, et que cette subordination n'est pas une soumission sans bornes :

> Tous les services qu'un citoyen peut rendre à l'Etat, il les lui doit sitôt que le Souverain les demande ; mais le Souverain de son côté ne peut charger les sujets d'aucune chaine inutile à la

156. *Id.*, I, VII, p. 364.
157. *Ibid.*, p. 363.
158. R. Derathé, *J. - J. R. et la science politique, op. cit.*, p. 236.
159. J. - J. Rousseau, *Du contract social, op. cit.*, I, VII, p. 363.

> communauté ; il ne peut pas même le vouloir : car sous la loi de la raison rien ne se fait sans cause, non plus que sous la loi de nature [160].

La souveraineté de la volonté générale est absolue en ce qu'elle n'admet pas de limite qui puisse lui être imposée de l'extérieur par un autre pouvoir. Pour autant, elle n'est pas illimitée et elle n'est pas contraire à la liberté.

En effet, le souverain collectif est à même de « restituer » [161] aux associés la liberté qu'ils lui ont aliénée. Cette liberté leur est rendue, sous la forme non seulement d'une liberté du citoyen, mais aussi d'une liberté de l'individu. La liberté du citoyen réside dans la participation à la souveraineté et dans « l'obéissance à la loi qu'on s'est prescritte » [162]. La liberté de l'individu consiste en la faculté de se gouverner par soi seul, dans une sphère privée délimitée par les lois, et se distingue donc de l'indépendance naturelle en ce qu'elle ne se trouve pas dans un accomplissement égoïste des désirs individuels qui ne tiendrait nullement compte de la liberté d'autrui :

> Le pouvoir du Souverain, tout absolu, tout sacré, tout inviolable qu'il est, ne passe ni ne peut passer les bornes des conventions générales, et […] *tout homme peut disposer pleinement de ce qui lui a été laissé de ses biens et de sa liberté par ces conventions* [163].

Dans l'exercice de la volonté générale par le vote des lois civiles, les citoyens déterminent tous ensemble ce qu'ils peuvent exiger les uns des autres et délimitent ce faisant une sphère de liberté privée, située en dehors des exigences mutuelles, dans laquelle chacun use de sa liberté comme il l'entend. C'est pourquoi Rousseau écrit :

> Outre la personne publique, nous avons à considérer les personnes privées qui la composent, et dont la vie et la liberté sont naturellement indépendantes d'elle. Il s'agit donc de bien distinguer les droits respectifs des Citoyens et du Souverain, et les devoirs qu'ont à remplir les premiers en qualité de sujets, du droit naturel dont ils doivent jouir en qualité d'hommes.
> On convient que tout ce que chacun aliéne par le pacte social de sa puissance, de ses biens, de sa liberté, c'est seulement *la partie de tout cela dont l'usage importe à la communauté,* mais il faut convenir que le Souverain seul est juge de cette importance [164].

La souveraineté absolue du peuple n'exclut donc ni la liberté individuelle, ni le domaine privé, ni même le droit naturel. Cependant, la liberté individuelle est seconde par rapport à la participation à la souveraineté ; elle n'est pas extérieure au pouvoir politique, mais elle en

160. *Id.*, II, IV, p. 373.
161. Ici encore, j'emprunte l'expression à R. Derathé, qui écrit : « En réalité, la transformation opérée par le contrat social a pour effet de restituer à l'homme civil *sous une autre forme* les biens essentiels dont il jouissait dans l'état de nature. » (*J. - J. R. et la science politique, op. cit.*, p. 171).
162. J. -J. Rousseau, *Du contract social, op. cit.*, I, VIII, p. 365 : « L'impulsion du seul appetit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescritte est liberté. »
163. *Id.*, II, IV, p. 375. Nous soulignons.
164. *Id.*, p. 373.

résulte [165]. L'aliénation totale n'est donc pas un sacrifice sans but ; elle traduit en réalité une transformation de l'indépendance naturelle en liberté civile. Rousseau conclut par ces termes son chapitre sur les bornes du pouvoir souverain :

> Il est [...] faux que dans le contract social il y ait de la part des particuliers aucune renonciation véritable [...], et [...] au lieu d'une aliénation, ils n'ont fait qu'un échange avantageux d'une manière d'être incertaine et précaire contre une meilleure et plus sûre, de l'indépendance naturelle contre la liberté, du pouvoir de nuire à autrui contre leur propre sureté, et de leur force que d'autres pouvoient surmonter contre un droit que l'union sociale rend invincible [166].

Cette métamorphose de la liberté, qui devient dans l'état civil une liberté morale guidée par la raison et la justice, repose à notre avis sur la transposition par le souverain de la loi naturelle dans les lois civiles.

Rousseau admet en effet qu'il existe une loi naturelle indépendante des conventions humaines, fondée en Dieu, universelle et accessible à chacun par la raison. Mais il reconnaît aussi que cette loi naturelle, pour exister parmi les hommes, a besoin des lois civiles qui imposent une limite réciproque aux volontés individuelles. En confortant la loi naturelle par la garantie de la réciprocité des lois civiles, la volonté générale rend donc possible un gouvernement des hommes qui soit conforme à la loi naturelle. Rousseau écrit ainsi :

> Ce qui est bien et conforme à l'ordre est tel par la nature des choses et indépendamment des conventions humaines. Toute justice vient de Dieu, lui seul en est la source ; mais si nous savions la recevoir de si haut nous n'aurions besoin ni de gouvernement ni de loix. Sans doute il est une justice universelle émanée de la raison seule ; mais cette justice pour être admise entre nous doit être réciproque. A considérer humainement les choses, faute de sanctions naturelle les loix de la justice sont vaines parmi les hommes [...] Il faut donc des conventions et des loix pour unir les droits aux devoirs et ramener la justice à son objet [167].

Il y a deux interprétations possibles de ce texte. La première consiste à voir dans cette transposition de la loi naturelle dans les lois civiles une conséquence du caractère absolu de la souveraineté. La volonté générale, en raison de sa droiture intrinsèque, ne peut pas être contraire à la loi naturelle. Dans ce cas, il n'y a pas de conflit possible entre la volonté générale et la morale : l'individu ne peut pas invoquer la loi naturelle pour limiter la volonté générale ; s'il le fait, il se pose en juge extérieur au corps politique et de ce fait illégitime ; en outre, il n'a même pas besoin de le faire, car la volonté générale ne peut pas être contraire à la loi naturelle. Le pouvoir absolu du peuple exclut donc la possibilité d'une désobéissance légitime de l'individu au souverain. R. Derathé a critiqué cette interprétation. À ses yeux, le texte du

165. Sismondi et Constant s'efforcent d'inverser cette hiérarchie, en supposant que les droits individuels sont indépendants du pouvoir politique, et que la liberté démocratique a pour finalité non pas de produire la liberté individuelle, mais de la garantir.
166. *Id.*, p. 375.
167. *Id.*, II, VI, p. 378.

Contrat social que nous avons cité exprime plutôt l'idée que la loi naturelle ne peut pas être antérieure à l'état civil : il faut l'exercice de la volonté générale pour que les individus puissent reconnaître la réciprocité de la loi naturelle et le développement de la raison par laquelle l'individu peut accéder à la loi naturelle n'est lui-même possible que dans l'état civil [168]. Pour autant, cela n'empêche pas que la loi naturelle soit indépendante de la volonté générale et supérieure à elle, ni que les lois civiles puissent être jugées à l'aune de la loi naturelle et qu'elles doivent s'y conformer. Ainsi conçu, le rapport des lois civiles à la loi naturelle est compatible avec la définition de la conscience proposée par Rousseau dans la profession de foi du vicaire savoyard de l'*Émile :*

> Il est donc au fond des ames un principe inné de justice et de vertu, sur lequel, malgré nos propres maximes, nous jugeons nos actions et celles d'autrui comme bonnes ou mauvaises, et c'est à ce principe que je donne le nom de conscience [169].

Cependant, R. Derathé le reconnaît lui-même, la conscience et volonté générale ont les mêmes caractères : la première est le « guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre », le « juge infaillible du bien et du mal », elle élève l'homme à la moralité [170] ; la volonté générale est « toujours droite et tend toujours à l'utilité publique » [171], la loi « ne peut être injuste » [172], et « la liberté morale » est « l'acquis de l'état civil » [173]. En cas de conflit entre l'un et l'autre, l'individu devra-t-il obéir à la conscience ou à la volonté générale ? Rousseau se garde bien dans le *Contrat* de poser cette question, et par là même d'y apporter une réponse [174]. C'est pour cette raison que la première interprétation me semble être la plus plausible. Non pas que Rousseau ait voulu soutenir l'idée que l'individu devait systématiquement obéissance aux lois civiles, même si elles sont contraires à la loi naturelle ou à la conscience [175]. Il me semble plutôt que sa définition de la souveraineté absolue du peuple le conduit à affirmer que l'individu doit obéir aux lois de la volonté générale, parce que, comme telles, elles sont nécessairement conformes à la loi naturelle. Dès lors, il est possible de

168. Voir R. Derathé, *J. - J. R. et la sciences politique, op. cit.,* p. 161-168.
169. J. - J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation,* in *Œuvres complètes. Tome 4,* Paris, Gallimard, 1969, livre IV, p. 598. (Désormais abrégé *Émile*).
170. *Id.,* p. 600-601.
171. J. - J. Rousseau, *Du contract social, op. cit.,* II, III, p. 371. L'affirmation que la volonté générale est toujours droite est répétée en II, IV, p. 373 et en II, VI, p. 380.
172. « Il ne faut plus demander [...] si la loi peut être injuste, puisque nul ne peut être injuste envers lui-même. » (*Id.*, II, VI, p. 379).
173. *Id.,* I, VIII, p. 365. Sur cette analogie de la conscience et de la volonté générale, voir R. Derathé, *J. - J. R. et la sciences politique, op. cit.,* p. 236-238.
174. *Id.,* p. 343-344.
175. Si les lois civiles sont contraires à la loi naturelle, c'est qu'elles ne sont pas l'expression de la volonté générale. En ce cas, le contrat social est rompu et nul n'est obligé d'y obéir.

mesurer la portée de la critique de la souveraineté absolue proposée par Sismondi et Constant. Le point de départ de leur réflexion, c'est précisément le conflit entre l'indépendance individuelle – qui est d'abord la liberté de juger qui fonde la moralité – et les lois civiles en tant qu'elles sont l'expression de la volonté générale. Ils rejettent la synthèse du particulier et du général, des droits naturels et des lois civiles, de la morale et de la politique sur laquelle reposent les définitions rousseauistes du contrat social et de la souveraineté populaire. Cette synthèse a beau n'être qu'un moment, à partir duquel il est possible de dissocier ce qui avait préalablement été réuni – ce que Sismondi et surtout Constant ne perçoivent à vrai dire qu'imparfaitement – il semble préférable à l'auteur des *Recherches* et à celui des *Principes* de dissocier la sphère d'indépendance individuelle des lois civiles.

22. L'aliénation totale et le « pouvoir illimité » du souverain

Par la critique de l'aliénation totale, Sismondi entend rejeter comme « illimité » [176] le pouvoir absolu que le *Contrat social* confère au souverain collectif. Pour autant, il ne prétend pas que Rousseau a voulu par l'aliénation totale et la souveraineté absolue du peuple légitimer le despotisme. L'auteur des *Recherches* ne s'en tient donc pas aux seuls chapitres du *Contrat* dans lesquels Rousseau justifie l'aliénation totale et le pouvoir absolu [177], il réfute aussi les chapitres sur les « bornes du pouvoir souverain » et sur la transformation des droits naturels en droits civils [178]. Il montre ainsi que le souverain collectif n'est pas infaillible et ne peut pas rendre aux individus la liberté qu'ils lui ont aliénée. Par sa définition de la liberté civile comme « réserve de droits » [179] indépendants du souverain collectif, Sismondi propose donc bien une critique libérale de la souveraineté absolue du peuple. Néanmoins, il ne renonce pas à la liberté démocratique qui, si elle cesse d'être cette obéissance du citoyen à la loi qu'il s'est lui-même donnée à partir de laquelle pouvaient être circonscrites les limites de l'indépendance individuelle, n'en demeure pas moins nécessaire pour garantir la liberté civile. Cette tentative de Sismondi de faire tenir ensemble l'exigence libérale du respect des droits individuels par la

176. J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, I, 5, p. 112.
177. C'est-à-dire les chapitres I, VI, « Du pacte social » et I, VII, « Du souverain ». Nous verrons que Constant quant à lui se limite à la seule aliénation totale, sans tenir compte ni de l'auto-limitation de la volonté générale, ni de la restitution des droits naturels par le souverain collectif.
178. C'est-à-dire respectivement les chapitres II, IV, « Des bornes du pouvoir souverain » et I, IX, « Du domaine réel ».
179. J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, I, 1, p. 84.

puissance publique et l'exigence démocratique d'une influence des citoyens sur le pouvoir politique pose en fin de compte plus de questions qu'elle n'en résout, et notamment celle du fondement des droits individuels inaliénables : s'ils ne résultent pas de la souveraineté collective, sur quoi reposent-ils ? Est-il possible de trouver pour ces droits un fondement qui soit dans l'homme sans pour autant conférer à l'État issu des conventions humaines un pouvoir absolu ? Une lecture un peu attentive du manuscrit de Sismondi permet de constater que ce dernier élude cette question plutôt qu'il n'y répond, l'équilibre constitutionnel des pouvoirs et la défense des prérogatives de la minorité l'emportant finalement sur la justification de l'indépendance individuelle.

Aux yeux de Sismondi, en définissant le contrat social comme « l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté », Rousseau a donné au souverain collectif un pouvoir « illimité » et autorisé celui-ci à voter des lois « tyranniques » [180]. Pour l'auteur des *Recherches*, la liberté individuelle réside dans le droit et le pouvoir dont jouit l'individu de régler par lui-même sa conduite, quand elle s'exerce sur un objet qui ne regarde que lui-même, et il faut partir de cette sphère de la liberté individuelle pour délimiter le pouvoir du souverain et des lois. Sismondi écrit en effet :

> La loi et le législateur doivent décider entre un homme et un autre, ou entre un homme et la société, mais toute loi est tyrannique, qui règle la conduite d'un homme par rapport à lui-même. Dans le système de Jean-Jacques cependant, des loix semblables peuvent émaner légitimement du Souverain [181].

S'appuyant sur cette définition de la liberté individuelle, Sismondi s'écarte donc de Rousseau dans sa conception de la « nature du pacte social » [182]. L'aliénation totale des droits individuels à la communauté autorise le souverain à porter atteinte à la liberté individuelle, elle n'est donc que « l'usurpation faite par la communauté de tous les droits de ses membres », usurpation « tyrannique » [183] qui confère à la collectivité un pouvoir « sans bornes » [184] sur ceux qui la composent. Si l'individu aliène tous ses droits à la communauté, le pouvoir du souverain collectif est nécessairement despotique, car il peut s'immiscer dans cette sphère d'indépendance dans laquelle l'individu ne doit avoir de rapport qu'à lui-même. À cette aliénation totale, Sismondi oppose donc une aliénation partielle : « Je [ne] vois [dans la pacte] que l'aliénation que fait chaque associé d'une partie de ses droits, et même de la moindre

180. *Id.,* I, I, 5, p. 112.
181. *Ibid.*
182. *Id.,* p. 111.
183. *Id.,* p. 112.
184. *Ibid.* : « Rousseau ne donne point de bornes au pouvoir du Souverain. »

partie possible. » [185] La finalité du contrat social étant pour chacun d'obtenir de la société la protection de cette sphère d'indépendance individuelle, l'individu n'aliène que les droits par lesquels il règle sa conduite vis-à-vis des autres, en vue de conserver pour lui-même l'exercice des droits dans lesquels il n'a de rapport qu'à lui-même. Le contrat social a donc pour fonction d'instituer un souverain collectif dont le pouvoir n'est pas absolu mais limité par la liberté individuelle.

Une lecture un peu rapide de l'argumentation de Sismondi pourrait laisser penser que ce dernier établit une équivalence simplificatrice entre l'aliénation *totale* des droits naturels, la souveraineté *absolue* de la collectivité, et le pouvoir *illimité* de la société sur les individus. Il retourne en effet contre le pacte d'association lui-même les arguments employés par Rousseau contre le prétendu pacte d'esclavage :

> Mais dans quel tems, pourquoi l'auroit-on faite, cette cession de nos droits qui peut nous rendre tous esclaves ? où est-elle ? comment a-t-elle pu se faire et nous lier sans notre consentement ? [186]

L'aliénation totale de la liberté est sans contrepartie et sans but, elle est absurde et il n'est donc pas possible de supposer que des individus aient pu consentir à renoncer à leur liberté. En identifiant l'aliénation totale à une soumission, Sismondi recourt à une rhétorique qui sera reprise par Constant puis abondamment réemployée par le libéralisme contre le *Contrat social* pendant les XIX^e^ et XX^e^ siècles. Pour autant, on aurait tort de s'arrêter à cette rhétorique et de conclure que Sismondi n'a pas perçu ce qui distinguait le contrat social du pacte d'esclavage : si ce dernier repose sur l'idée qu'un individu peut se défaire de sa liberté en faveur d'un autre individu, « l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits » s'effectue en faveur de « la communauté », c'est-à-dire d'une collectivité dont tous les associés deviennent membres, si bien que le contrat confère au peuple un pouvoir absolu mais limité qui peut rendre aux individus les droits qu'ils lui ont aliénés. Il n'en est rien : Sismondi a très bien compris que dans l'esprit de Rousseau, le pouvoir absolu du peuple n'est pas sans bornes et que l'aliénation totale exprime la transformation des droits naturels en droits civils. Néanmoins, il juge cette conception rousseauiste de la souveraineté absolue irréaliste et dangereuse et il s'efforce donc de la remettre en question.

185. *Ibid.,* p. 111-112.
186. *Ibid.,* p. 112.

23. La restitution des droits est une fiction dangereuse

Afin d'établir que le pouvoir absolu du peuple n'est pas sans bornes, Rousseau démontre que le souverain collectif est infaillible. Pour le réfuter, Sismondi oppose le fait au droit et rappelle que le peuple n'est pas toujours ce qu'il doit être. Il écrit :

> Nous demanderons alors [à Rousseau] par quelle raison on doit céder le tout, lorsque le Souverain n'a besoin que d'une partie, lorsqu'il ne doit, lorsqu'il ne peut même se servir que d'une partie. Car Rousseau ne tarde pas à en convenir lui-même, *le Souverain de son côté,* dit-il, *ne peut charger les sujets d'aucune chaîne inutile à la communauté ; il ne peut pas même le vouloir.* L'auteur entendoit sans doute qu'il n'avoit pas le droit de le vouloir, car l'histoire ne nous montre que trop, que le peuple souverain a pu vouloir, et a voulu plusieurs fois, charger les citoyens de chaînes inutiles [187].

Au raisonnement de Rousseau qui s'intéresse aux principes du droit politique et qui définit ce que doit être le souverain pour être légitime, Sismondi oppose donc un raisonnement fondé sur les faits et sur des exemples historiques, pour montrer que le principe d'une infaillibilité de la souveraineté collective est inapplicable. Le souverain collectif étant susceptible de vouloir porter atteinte à la liberté des individus, il ne faut pas lui donner un pouvoir absolu et le charger de définir la limite entre ce qui relève de l'utilité commune et des lois civiles, et ce qui relève de l'intérêt privé et de l'indépendance individuelle.

En rejetant l'infaillibilité du souverain collectif, Sismondi remet en question le fondement même de la justification rousseauiste de la souveraineté absolue du peuple, à savoir l'idée qu'elle peut se limiter elle-même. C'est pourquoi il rejette aussi l'idée que le souverain collectif puisse rendre aux associés les droits qu'ils lui ont aliénés. Il le fait en réfutant le chapitre du *Contrat* consacré au « domaine réel », c'est-à-dire à la propriété des biens, dans lequel Rousseau définit cette dernière comme une institution du droit civil. Les individus aliènent la totalité de leurs biens à la communauté : « L'Etat à l'égard de ses membres est maître de tous leurs biens par le contract social, qui dans l'Etat sert de base à tous les droits. » [188]. Cependant, ce dernier ne dépouille pas les individus de leurs biens, car la loi fait d'eux des propriétaires, en reconnaissant les droits qu'ils exercent sur ces biens et en protégeant ces droits par la force publique. Rousseau écrit ainsi :

> Ce qu'il y a de singulier dans cette aliénation, c'est que, loin qu'en acceptant les biens des particuliers la communauté les en dépouille, elle ne fait que leur en assurer la légitime possession, changer l'usurpation en un véritable droit, et la jouissance en propriété [189].

187. *Ibid.,* p. 112-113.
188. J. -J. Rousseau, *Du contract social, op. cit.,* I, IX, p. 365
189. *Id.,* p. 367.

Pour Sismondi, l'État a le droit de prélever des impôts, mais il « n'a droit qu'à une partie des revenus des citoyens, au moins pour ses besoins ordinaires » [190]. L'aliénation par l'individu de tous ses biens à la collectivité est illégitime, car elle est absurde : l'État, en privant les individus des biens à partir desquels ils produisent des richesses, se priverait lui-même des ressources dont il a besoin, il imiterait « les sauvages de la Guyane, il coupe[rait] l'arbre par le pied pour en cueillir le fruit. » [191] Il serait trop long d'analyser ici en détail les présupposés sur lesquels s'appuie cette conception de la propriété, qui est aux yeux de Sismondi un droit qui appartient en propre à l'individu indépendamment des lois civiles, d'une part parce que l'individu est le seul à pouvoir faire fructifier un bien et d'autre part, parce que la propriété individuelle est ce qui garantit à l'individu une indépendance économique qui est la condition de l'indépendance individuelle.

Ce qui nous importe avant tout ici, c'est de montrer que Sismondi, tout en défendant le principe d'une aliénation partielle des richesses produites par l'individu à la communauté, a très bien compris que l'aliénation totale du *Contrat social* ne signifiait nullement que l'État opérait une conversion de la propriété individuelle en propriété collective, mais qu'elle traduisait la transformation par le souverain collectif des droits naturels en droits civils. Sismondi commente en ces termes l'institution de la propriété par les lois civiles que Rousseau définit comme le changement de l'usurpation en droit et de la jouissance en propriété :

> On croirait entendre conter ce qui arrivoit dans les tems du système féodal. Lorsque des particuliers trop foibles pour se défendre par eux-mêmes, possédoient des biens allodiaux, ils inféodoient leurs terres, afin d'obtenir la protection de quelque puissant baron. C'est-à-dire qu'ils en faisoient présent à ce baron, sous la condition que celui-ci leur rendit en fief. Ils ne faisoient ainsi que changer la nature de leurs possessions, et leurs donations réciproques n'étoient qu'une fiction de la loi [192].

Il peut sembler incongru de comparer le contrat social passé entre des associés égaux et le peuple avec l'acte qui lie un vassal à son seigneur, lequel n'exprime que la subordination d'un individu à un autre. Sismondi recourt ici à une figure rhétorique qui est du même registre que l'identification du pacte d'association à un pacte d'esclavage. Mais s'il emploie cet exemple, c'est précisément pour dénoncer la fiction juridique qui, dans le *Contrat social,* rend les individus propriétaires de leurs biens. Après avoir confronté le droit au fait, il oppose maintenant la fiction à la réalité. Pour établir que l'aliénation totale des droits n'entrave pas l'indépendance des individus, Rousseau doit supposer que le souverain collectif est infaillible et de ce fait

190. J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.*, I, I, 5, p. 113.
191. *Ibid.*
192. *Id.*, p. 113-114.

capable de conférer des bornes à sa souveraineté absolue. Pour affirmer que l'aliénation de tous les biens n'est pas contraire à la propriété individuelle, il doit imaginer que le souverain transforme par les lois la possession en propriété.

La question que pose Sismondi au *Contrat social* est donc la suivante : pourquoi s'embarrasser de ces suppositions et de ces imaginations ? Pourquoi affirmer que l'aliénation des droits et des biens doit être totale, si elle n'est en définitive que partielle ? Sismondi est bien loin de penser que dans le *Contrat social* l'aliénation totale ne sert qu'à justifier la soumission complète des individus au pouvoir illimité du peuple, et il a bien perçu que cette aliénation était « la base de la souveraineté » [193], que les individus en se défaisant de leur liberté naturelle obtenaient une liberté démocratique. Il résume ainsi l'objet du *Contrat*, prouvant par là qu'il en a parfaitement saisi le sens :

> Lorsque Rousseau a fait du pacte social l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à la communauté, il a détruit par là cette liberté civile que j'ai fait consister dans leur réserve, mais en revanche il a augmenté la liberté démocratique, et il a avancé que le peuple ne peut se soumettre à aucune loi, si ce n'est à celles qu'il a portées lui-même et sans intermédiaires. Cette compensation lui a paru convenable sans doute pour assurer le bonheur des peuples libres, mais est-elle suffisante ? [194]

Dans ce texte, Sismondi se réfère à la conception rousseauiste de la souveraineté comme identité du peuple à lui-même, et cependant, il passe sous silence l'égalité et la réciprocité de la volonté générale qui font de celle-ci une règle de justice. Ainsi, dans la définition qu'il donne de la liberté démocratique en ouverture de son ouvrage, il rejette la dimension égalitaire prise par celle-ci dans les cités grecques :

> Je ne sais quel philosophe grec définissoit en deux mots cette même liberté démocratique : *gouverner et être gouvernés*. Il considéroit comme libre démocratiquement la nation chez laquelle chaque citoyen avait une part égale au gouvernement de tout l'Etat, et étoit également soumis à la loi à laquelle tous avoient concouru, la majeure partie des pouvoirs de l'Etat ayant été réservée à la masse du peuple ; mais la définition se ressent un peu de cette brièveté affectée, et peu exacte que recherchoient les Grecs [195].

Il y a là une rupture fondamentale avec le *Contrat social*, Sismondi voyant à la suite de Rousseau dans les lois l'expression de la volonté générale, tout en faisant de celle-ci bien plus la volonté de la collectivité ou de l'intérêt commun que celle de l'égalité : la volonté générale étant « celle de procurer tous ensemble le bien commun » [196], elle peut être soit celle de la totalité des citoyens, soit celle d'un intérêt commun qui se définit avant tout comme n'étant pas

193. *Id.*, p. 112.
194. *Id.*, I, I, 6, p. 116.
195. *Id.*, I, I, 1, p. 84.
196. *Id.*, I, I, 6, p. 117.

l'intérêt privé qui ne concerne que chacun, mais elle n'est pas nécessairement la volonté de tous les citoyens égaux portant sur un objet général qui intéresse également tous les citoyens. Si on laisse pour l'instant de côté cet oubli du caractère égalitaire de la volonté générale [197], on peut remarquer que l'auteur des *Recherches* reconnaît que dans l'esprit de Rousseau, la liberté démocratique comme obéissance du citoyen à la loi qu'il s'est lui-même donnée est la contrepartie de l'aliénation totale. À ses yeux néanmoins, elle ne peut pas réparer la perte de la liberté naturelle. Il écrit ainsi : « Pour que [cette compensation] fût suffisante, il faudroit qu'elle mit un obstacle insurmontable au despotisme et aux injustices de la société, c'est-à-dire à l'abus des droits que [Rousseau] lui cède. » [198] La liberté démocratique n'appartient qu'à un peuple hypothétique ou imaginaire, si bien qu'elle n'offre aucune garantie réelle à la liberté individuelle.

La critique sismondienne du *Contrat social* ne saurait donc être réduite à une assimilation de la souveraineté absolue du peuple à la tyrannie. Elle rend compte de toute la complexité de l'argumentation de Rousseau en faveur de l'aliénation totale des droits individuels, puis de leur restitution par l'intermédiaire de la souveraineté collective. Elle met aussi en évidence les limites de la théorie de Rousseau, moins pour la rejeter comme vaine, car trop abstraite, que pour en dénoncer les effets pratiques. Revenons sur ce que Sismondi écrit de la transformation de la possession en propriété :

> Ces fictions sont ridicules et dangereuses ; quoique commune dans les loix de tous les pays, elles y apportent toujours du louche et de l'obscurité ; aussi je m'étonne de les voir introduites dans la philosophie, et surtout par un homme tel que Rousseau. Ce n'est cependant qu'à l'aide d'une telle fiction, que l'on peut dire, que les hommes en s'associant font envers la communauté l'aliénation de leurs personnes et de tous leurs biens. [199]

Il me semble que Sismondi dénonce ici le détournement au profit de gouvernements despotiques de la fiction de la transformation des droits. La restitution des droits individuels par le peuple demeure imaginaire, elle n'est employée que pour tromper les esprits, tandis que les effets pratiques de l'aliénation totale, à savoir les atteintes des gouvernants à la liberté individuelle, sont bien réels [200]. Au lieu de faire l'hypothèse que les lois du souverain populaire

197. Nous reviendrons sur la définition sismondienne de la volonté générale dans notre troisième chapitre.

198. *Id.*, p. 116.

199. *Id.,* I, I, 5, p. 114.

200. Nous verrons que c'est un des principaux ressorts de la critique constantienne du *Contrat social :* les gouvernements despotiques, au premier rang desquels celui de la Terreur, ont hypostasié le peuple, la « société abstraite » du *Contrat* et ont employé la souveraineté absolue que Rousseau lui avait conférée pour opprimer en son nom les individus qui la constituent réellement. Sismondi efface de sa critique de l'aliénation totale toute référence à la Révolution. La dénonciation de l'instrumentalisation idéologique du *Contrat social* y est par conséquent beaucoup moins manifeste que dans les *Principes de politique.*

peuvent délimiter la sphère de l'indépendance individuelle, il est donc plus prudent de commencer par définir quels sont les droits individuels qui sont inaliénables et par circonscrire à partir de là l'étendue de la souveraineté collective.

3. La liberté civile, le pacte social et la démocratie libérale

31. La réserve de droits et de pouvoirs et l'aliénation partielle

Au contrat social comme aliénation totale et à la fiction d'une restitution de la liberté individuelle par le souverain collectif qui sont source de confusion et d'abus, Sismondi préfère, nous l'avons déjà dit, l'hypothèse de « l'aliénation que fait chaque associé d'une partie de ses droits » [201] à la communauté, le pacte social permettant de définir quelle est la part de droits que l'individu transfère à l'autorité commune et quelle est celle dont il doit garder la jouissance pour lui-même. Sismondi définit donc « la liberté civile, ou des associés devenus citoyens » comme « la réserve entre les mains des individus de tous les droits et les pouvoirs qu'ils n'ont pas été nécessairement obligés d'aliéner lorsqu'ils se sont formés en société, pour donner à leur union la force de protéger chacun d'eux. » [202] On pourrait interpréter ainsi cette définition du contrat et de la liberté : par le contrat, l'individu aliène une partie de ses droits et de sa liberté en échange de la sécurité. La liberté civile résiderait dans l'ensemble des droits qui restent à chacun une fois assurée la « défense de tous » [203], elle serait donc seconde par rapport à la finalité première du contrat qui est la sécurité. Sismondi écrit en effet :

> Le pacte social « ne fut légitime qu'autant qu'il n'outrepassa pas son but, et qu'après avoir rendu la société assez puissante pour qu'elle accordat [*sic*] une protection constante à ses membres, il réserva à ces derniers tout le reste des droits et des pouvoirs dont ils jouissoient dans l'état de nature. » [204]

Cette définition de la liberté civile doit néanmoins être mise en regard de la définition de l'indépendance individuelle qui se dessine en creux dans la critique de l'aliénation totale et des lois tyranniques que celle-ci justifie :

> Je regarde comme tyrannique l'usurpation faite par la communauté de tous les droits de ses membres, encore plus celle du *droit de la personne* même de ses membres. Et pour donner des exemples, je regarde comme tyrannique la vente de cinq mille citoyens Athéniens, privés de

201. *Id.*, p. 111-112.
202. *Id.*, I, I, 1, p. 84.
203. *Id.*, p. 83.
204. *Id.*, p. 84.

> leurs droits et réduits à l'esclavage sous l'administration de Périclès, parce qu'ils étoient nés d'une étrangère ; décret atroce, qui en le supposant véritable, n'excède point le pouvoir que Rousseau abandonne à la société. Je regarde comme tyranniques plusieurs des institutions de Lycurgue, qui entravent la vie privée de chaque citoyen, je regarde comme tyranniques la plupart des loix émanées dans l'Europe moderne du fatal système mercantile, et toutes les restrictions sur le commerce et l'industrie qui en sont la suite. Je regarde comme tyrannique, malgré sa futilité, jusqu'à la loi di [*sic*] Czar Pierre, pour forcer ses sujets à renoncer à leurs barbes. En un mot je regarde comme tyrannique *toute loi qui prétend prescrire à chacun comment il doit se conduire pour sa propre utilité, ou ce qu'il doit croire pour son propre salut,* car, comme le remarque Montesquieu, « la loi n'est pas un pur acte de puissance ; les choses indifférentes de leur nature ne sont pas de son ressort ». *La loi et le législateur doivent décider entre un homme et un autre, ou entre un homme et la société, mais toute loi est tyrannique, qui règle la conduite d'un homme par rapport à lui-même.* Dans le système de Jean-Jacques cependant, des loix semblables peuvent émaner légitimement du Souverain [205].

La référence à la notion de personne fait ici de l'individu un être doué de raison et capable de discerner le bien du mal et de justifier les motifs qui déterminent sa conduite. Sismondi définit donc une sphère d'indépendance, dans laquelle l'individu se gouverne par lui seul, définit par lui-même, sans en référer au pouvoir politique, le bien qu'il recherche, les moyens de l'atteindre et les règles à suivre pour l'obtenir. Cet espace d'indépendance individuelle permet de déterminer un espace commun, dans lequel les libertés individuelles sont susceptibles de se rencontrer et d'entrer en conflit et doivent par conséquent être normées par les lois civiles. En un mot, Sismondi oppose ici sans les nommer comme telles une sphère privée de l'indépendance individuelle et une sphère publique de la souveraineté collective et fait de la première la limite de la seconde. Si on relit à la lumière de cette opposition la définition de la liberté civile comme réserve de droits et de pouvoirs, on s'aperçoit que, pour être définie comme telle, la liberté civile ne peut pas être le résidu de l'aliénation : elle doit être la visée du contrat social, dont le but – « la protection constante [des] membres [de la société] » - signifie la garantie – terme qui appartient plutôt au vocabulaire de Constant qu'à celui de Sismondi – de l'indépendance de chacun, laquelle oblige le souverain collectif à assurer à chacun des associés la jouissance de ses droits ; par conséquent la liberté civile est ce à partir de quoi il faut établir la limite de l'aliénation des droits qui fonde la souveraineté collective.

205. *Id.,* I, I, 5, p. 112. J'ai tenu à citer en sa totalité l'argumentation de Sismondi à l'encontre des lois tyranniques justifiées par l'aliénation totale. Nous aurons l'occasion de retrouver ce texte, car il sera repris par Constant dans le manuscrit des *Principes,* précisément dans un chapitre où l'affirmation de l'existence d'une sphère d'indépendance individuelle permet de circonscrire les limites de l'autorité sociale (B. Constant, *Principes M, op. cit.,* II, 1, Add., p. 521 ; voir notre septième chapitre). Nous soulignons.

32. Liberté civile, liberté démocratique et démocratie libérale

Par sa définition de la liberté civile et du pacte social, Sismondi réutilise donc plusieurs arguments du *Contrat,* en même temps qu'il les inscrit dans une vision libérale de la démocratie où l'indépendance de l'individu occupe la première place par rapport à la liberté du citoyen. Ainsi, il reprend à Rousseau l'idée que la liberté est inaliénable. Cependant pour Sismondi, c'est l'exercice par chacun de ses droits dans la sphère privée qui est inaliénable, c'est la liberté civile qui est « le droit imprescriptible de tous les hommes » [206]. Par conséquent, il se trouve d'accord avec son compatriote pour affirmer que le contrat social ne consiste pas pour les associés à échanger leur liberté contre la sécurité que leur offre le souverain. Ainsi, il fait du bonheur la finalité de l'association :

> Il est si clair que toutes les actions des hommes se rapportent, en dernière analyse, au désir et à la recherche du bonheur, que l'on ne me contestera point, je pense, que ce bonheur ne soit aussi l'objet du contrat social et de l'institution du gouvernement [207].

Mais il s'empresse aussitôt de fustiger les « gouvernemens de l'Europe moderne » qui placent le bonheur dans l'ordre :

> Le peuple que l'ordre rend heureux, redoutera probablement tout changement à son sort ; il sera content, il se croira bien gouverné ; mais le peuple heureux par sa liberté n'aura garde de porter envie à un pareil bonheur[208].

La finalité de l'association, ce n'est donc pas la sécurité, mais la liberté. Il nous semble que Sismondi reprend à son compte le problème du contrat social dans les termes où Rousseau le formule : la protection pour tous et la liberté pour chacun [209]. Le pacte social a pour finalité la protection de la liberté, il doit assurer la liberté *et* la sécurité, sinon il n'est qu'un sacrifice sans but, absurde et par conséquent illégitime. Sismondi définit en effet en ces termes le bonheur que vise le peuple :

> Un peuple qui veut assurer son bonheur doit se réserver la liberté civile, s'il veut gouter les charmes de la sureté, de la propriété, de l'indépendance [...] Il doit se réserver une part au gouvernement, ou la liberté démocratique, s'il veut s'élever à la vertu, et se préparer à de grandes actions ; [...] il doit, même au prix de quelques unes de ses prérogatives, s'assurer la liberté politique, s'il veut jouir des avantages de l'ordre social et de la tranquillité [210].

206. *Id.,* I, I, 1, p. 84. En un sens, Sismondi retourne donc ici contre l'aliénation totale les arguments employés par Rousseau contre le pacte d'esclavage : l'indépendance individuelle étant inaliénable, le pacte social ne peut consister qu'en une aliénation partielle des droits individuels à la société.
207. *Id.,* I, I, 3, p. 93.
208. *Ibid,* p. 94.
209. J. - J. Rousseau, *Du contract social, op. cit.,* I, VI, p. 360.
210. J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, I, 3, p. 99.

Le bonheur collectif réside donc dans la liberté, qui doit être à la fois civile, démocratique et politique. Mais si ces trois libertés sont nécessaires au bonheur, elles ne sont pas équivalentes. Sismondi établit entre elle une hiérarchie, et voit dans la protection de la sphère d'indépendance individuelle la visée principale du contrat social.

Il établit donc une différence très nette entre la liberté civile de la liberté démocratique :

> La *liberté civile* est celle des citoyens membres d'une société, la *liberté démocratique* est celle des citoyens membres d'un Peuple souverain. La première est le droit imprescriptible de tous les hommes, la seconde est le privilège des membres d'une nation libre [211].

On pourrait penser que Sismondi reprend ici la distinction sur laquelle repose le suffrage censitaire entre les citoyens passifs, qui seraient membres de la société par le pacte social et qui pourraient jouir de leurs droits civils, et les citoyens actifs qui seraient membres du peuple par le pacte constitutionnel et qui pourraient jouir de leurs droits politiques et participer à l'exercice de la souveraineté. Commentant un passage du *Contrat social* dans lequel Rousseau reproche aux Français d'employer à tort et à travers le terme de citoyens, c'est-à-dire en le dissociant de la souveraineté, Sismondi regrette que la langue française n'ait « qu'un seul mot pour désigner deux états différens. Si nous réservons le titre de citoyen pour désigner celui qui a part à la Souveraineté, nous ne saurons comment nommer celui qui, privé de cette prérogative, est cependant un homme libre. » [212] Sismondi affirme donc ici que les individus peuvent jouir de leurs droits civils sans exercer la liberté démocratique. Pour autant, on aurait tort d'en conclure que la liberté démocratique n'est pas à ses yeux nécessaire à la liberté civile. Une telle interprétation entre en contradiction avec la définition sismondienne du double contrat. Le pacte social institue la société qui est aussi le peuple souverain, hypothétiquement composé de tous les associés ; le pacte constitutionnel consiste pour le peuple issu du contrat à aliéner une partie de ses droits et de ses pouvoirs au gouvernement, mais à conserver pour lui-

211. *Id.*, I, I, 1, p. 84.

212. *Id.*, n. 2, p. 87. Cette note débute par le texte suivant : « Rousseau reprochoit aux François de son tems d'avoir usurpé le nom de citoyens qui n'appartient qu'aux membres d'un Peuple Souverain. » Il résume ici le texte d'une note du *Contrat :* « Le vrai sens [du] mot [*Cité*] s'est presque entierement effacé chez les modernes ; la plupart prennent une ville pour une Cité et un bourgeois pour un Citoyen. Ils ne savent pas que les maisons font la ville mais que les Citoyens font la Cité [...] Je n'ai pas lû que le titre de *Cives* n'ait jamais été donné aux sujets d'aucun Prince, pas même anciennement aux Macédoniens, ni de nos jours aux Anglois, quoique plus près de la liberté que tous les autres. Les seuls François prennent plus familièrement ce nom de *Citoyens,* parce qu'ils n'en ont aucune véritable idée, comme on peut le voir dans leurs Dictionnaires, sans quoi ils tomberoient en l'usurpant dans le crime de Léze-Majesté : ce nom chez eux exprime une vertu et non pas un droit. » (J. - J. Rousseau, *Du contract social, op. cit.,* I, VI, n. p. 361). Dans ce texte à vrai dire, Rousseau reproche aux Français d'employer le terme de citoyens pour désigner les habitants d'une ville, et de s'appeler citoyens alors qu'ils sont les sujets d'un monarque et non les membres d'un peuple, et non d'user du terme de citoyens pour désigner les individus qui jouissent des droits civils sans jouir des droits politiques.

même une autre partie de ceux-ci ; cette réserve de droits et de pouvoirs qui définit la liberté démocratique appartient donc bien à tous les associés qui sont membres du peuple par le pacte social. C'est pourquoi Sismondi parle des « deux grands contrats qui assurent *à tous* la liberté civile et démocratique. » [213]

Par conséquent, il nous semble que la distinction de ces deux libertés ne vise pas à exclure de la participation à la souveraineté une partie des membres de la société. Elle vise bien plutôt à montrer que la liberté civile n'est pas le produit de la liberté démocratique [214]. Pour Rousseau, le contrat social comme aliénation totale permet avant tout d'instituer le peuple et la liberté du citoyen comme participation à la souveraineté, la liberté des « personnes privées » étant seconde par rapport à la liberté des citoyens qui la définit [215]. Pour Sismondi, la liberté civile résulte du contrat social comme aliénation partielle et n'est pas le produit de la souveraineté collective dont elle constitue la limite. La souveraineté collective et l'indépendance individuelle doivent d'abord être séparées. Néanmoins, elles peuvent aussi être conciliées, et la jouissance de la liberté civile est impossible sans la liberté démocratique. Le pouvoir politique ne peut être légitime, c'est-à-dire respecter les droits individuels, s'il n'est pas celui de la collectivité et des citoyens. Sismondi rejette donc l'idée que la liberté civile puisse subsister avec la seule liberté politique et sans la liberté démocratique :

> J'appellerai donc *liberté politique, l'équilibre établi par le législateur dans un Etat, au moyen duquel chacune de ses parties tend forcémment [sic] au maintien des deux grands contrats qui assurent à tous la liberté civile et démocratique.*
>
> L'on pourroit se demander pourquoi les individus doivent mettre en commun d'autres droits que ceux dont la société doit revêtir le gouvernement ? Quel besoin il y a que les hommes se dépouillent pour rendre le peuple puissant ? et soutenir en conséquence que cette nation est la plus libre, qui n'admet pas la liberté démocratique, et dont les membres ne reconnoissent pas d'autre autorité que celle d'un gouvernement précisément assez puissant pour remplir le but de son institution : enfin l'on pourroit dire qu'une nation posséde la liberté politique *toutes les fois que la constitution maintient avec certitude et d'une manière inébranlable, les droits des individus à la liberté*

213. *Id.,* I, I, 1, p. 85. Nous soulignons.

214. Pour autant, cela ne fait pas de Sismondi un défenseur du suffrage universel. Seulement, la justification du suffrage censitaire ne réside pas pour lui dans la distinction entre la liberté civile et la liberté démocratique, mais dans l'idée qu'il y a des degrés dans l'exercice de la liberté démocratique, Sismondi s'efforçant de construire contre la théorie rousseauiste de la volonté générale d'un peuple composé de citoyens égaux une théorie de la volonté générale de la nation composée de groupes divers et inégaux. Nous reviendrons sur ces définitions de la volonté générale et de la volonté nationale dans nos troisième et quatrième chapitres.
Les *Études* commencent par un essai intitulé « Des prétentions de la démocratie à la souveraineté, et du suffrage universel » dans lequel Sismondi rejette le suffrage universel pour deux raisons : une raison théorique, par laquelle il affirme qu'il ne peut pas être l'expression de l'opinion nationale qui vise le bonheur et le progrès de tous et doit être animée par la minorité éclairée et vertueuse ; une raison sociologique, à savoir l'alliance de la paysannerie et des grands propriétaires terriens qui rendrait le suffrage universel favorable aux idées rétrogrades et défavorable aux idées libérales. Cette critique s'appuie sur la négation de l'hypothèse du contrat social. (J. C. L. Sismondi, *Études, op. cit.,* I, 1, p. 41-88.)

215. J. - J. Rousseau, *Du contract social, op. cit.,* II, IV, p. 373.

> *civile*. Reste à savoir si la liberté politique peut réposer sur une base solide, lorsqu'elle est séparée de la liberté démocratique [216].

Le gouvernement, comme organe politique distinct du peuple et qui exerce la puissance publique à la place de ce dernier, ne peut pas à lui seul remplir la finalité de l'association, qui est la garantie de la liberté civile. Cette dernière ne peut être atteinte que si le peuple conserve pour lui-même l'exercice d'une partie de la souveraineté, c'est-à-dire si les citoyens jouissent de la liberté démocratique. Sismondi écrit en effet :

> On ne peut établir cet équilibre qui fait l'essence de la liberté politique, ni intéresser toutes les parties de l'Etat et même le gouvernement à préserver intact le pacte social qu'autant que le peuple lui-même est revêtu d'une importance constitutionnelle, et qu'il a une part considérable dans la balance nationale [217].

À vrai dire, une telle reconnaissance constitutionnelle de la participation du peuple à la souveraineté repose sur une transformation du peuple par le pacte constitutionnel qui, de souverain collectif composé de tous les associés devient par le transfert d'une partie de ses droits et de ses pouvoirs au gouvernement, un organe dans l'État, différent du prince et du sénat, et qui incarne ou représente ce que Sismondi appelle « le gros de la nation » :

> Quoique tous les autres ordres de l'Etat fassent bien aussi partie du peuple et doivent comme tels participer à la souveraineté, cependant celui-ci qui fait le gros de la nation, celui-ci dont l'avantage ne peut jamais être séparé de celui de tous, est plus spécialement appelé le *Peuple,* ses députés sont les *Représentans du Peuple,* et son influence dans l'Etat forme la partie démocratique de la constitution [218].

La participation du peuple à la souveraineté ne réside donc pas dans l'identité à lui-même du corps politique issu du contrat, elle ne repose pas non plus sur l'égalité des membres de ce corps. La liberté démocratique ne se trouve pas dans l'obéissance du citoyen à la loi qu'il s'est donnée mais dans le contrôle exercé par les citoyens sur les lois votées au nom de la nation, lequel implique moins la participation au vote que l'implication des citoyens dans un processus de délibération et de discussion qui entoure le vote et lui donne sens [219]. Par conséquent, en affirmant que la liberté démocratique est nécessaire à la liberté civile, Sismondi reformule en ces termes le problème de l'articulation de la souveraineté collective et de la liberté

216. J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, I, 1, p. 85.
217. *Ibid.,* p. 86.
218. *Id.,* I, II, 3, p. 146.
219. Cependant, il faudrait ici établir une distinction entre la liberté démocratique des gouvernements mixtes républicains, dans lesquels le peuple participe directement à la souveraineté et celle des gouvernements mixtes représentatifs dans lesquels le peuple n'exerce la souveraineté que par l'intermédiaire des ses représentants sur lesquels il garde un pouvoir de contrôle. Dans les deux cas néanmoins, la volonté du peuple n'est qu'un élément de la volonté nationale, et celle-ci est légitime moins parce qu'elle s'exprime dans le vote les lois que parce qu'elle résulte d'une délibération. Nous reviendrons sur cette distinction dans notre cinquième chapitre sur la liberté démocratique.

individuelle : faire tenir ensemble l'exigence démocratique qui fait des lois l'expression de la volonté de la collectivité et l'exigence libérale qui interdit aux lois de s'immiscer dans la sphère de l'indépendance individuelle.

4. La définition inachevée de la liberté civile comme réserve de droits

On peut donc affirmer que le pacte social comme aliénation partielle institue à la fois mais distinctement le souverain producteur de lois et l'individu sujet de droits. Cette dualité pose des questions que Sismondi laisse malheureusement en suspens, dans la mesure où l'objet de son ouvrage est moins la liberté individuelle comme limite du pouvoir que la répartition de la souveraineté et la constitution comme équilibre des pouvoirs. Ces questions sont les suivantes :

- Qu'est-ce qui fonde l'indépendance individuelle ?
- Quels sont les droits qui la définissent ?
- Comment arbitrer un conflit entre l'indépendance individuelle et les lois civiles ?

41. Le pacte social comme fondement de la sphère privée des droits individuels

Sismondi se plaçant dans l'hypothèse d'un pacte social pour établir la légitimité du pouvoir politique admet que les droits individuels sont d'abord des droits naturels ; dans l'état de nature, les hommes jouissent d'une indépendance totale et ne se gouvernent que par eux-mêmes. Cependant, l'homme de l'état de nature est un homme de désirs qui a besoin des lois civiles pour limiter sa liberté et l'état de nature n'est pas aux yeux de Sismondi un état de sociabilité naturelle dans lequel la conduite de l'individu pourrait être normée par des devoirs. Sismondi ne fait donc jamais référence dans les *Recherches* à une loi naturelle unique, rationnelle, divine et immuable, indépendante des conventions humaines qui viendrait limiter les lois civiles. Il évoque bien une fois la liberté civile qui « suppose les hommes revêtus de droits et de privilèges dont l'origine est plus sacrée que celle de la souveraineté » [220] mais cette formule ne suffit pas à fonder une théorie d'une loi naturelle commune à l'homme et à Dieu

220. *Id.,* I, II, 1, p. 125.

qui servirait de borne au pouvoir politique des hommes ; elle nous semble plutôt affirmer que les droits de l'homme ne peuvent pas être définis par le peuple souverain. La définition sismondienne de la liberté civile se heurte donc au problème suivant : les droits individuels s'exercent dans une sphère d'indépendance dont les limites ne sont fixées ni par les lois civiles, ni par la loi naturelle. Est-il possible de trouver pour les droits individuels un fondement qui soit proprement humain – c'est-à-dire exempt de toute référence à une transcendance divine – et proprement subjectif – c'est-à-dire attaché aux individus eux-mêmes et non à une norme objective inscrite dans la nature des choses – sans pour autant conférer à l'État le pouvoir de définir les droits individuels et par conséquent d'exercer une autorité absolue sur ses membres ? Il nous semble que Sismondi a cherché à résoudre cette difficulté en faisant du pacte social lui-même le fondement de la sphère des droits individuels.

Pour étayer cette hypothèse, nous nous appuierons sur l'opposition qu'il établit entre la «toute puissance » et la « souveraineté » [221] : Sismondi, bien qu'il ait rejeté l'idée que le peuple puisse disposer d'une souveraineté absolue, admet néanmoins que « la nation est seule souveraine lorsqu'on la suppose unanime, et aucun droit humain ne peut mettre de borne à son pouvoir »[222]. En d'autres termes, si tous les citoyens sont d'accord, alors leur volonté commune dispose sur eux d'un pouvoir illimité, ce qui ne signifie pas qu'il soit arbitraire, mais seulement qu'il ne rencontre l'opposition d'aucun d'entre eux et qu'il ne peut pas être limité par autre chose que par la volonté de ceux qui le constituent. Par conséquent, la nation unanime peut changer les clauses du contrat social. Sismondi résume en effet en ces termes sa théorie du double contrat :

> S'il est vrai que le contrat social soit une convention entre des hommes égaux, [...] s'il est vrai encore que la constitution soit un second contrat entre les mêmes hommes [...] ; l'on ne peut nier que ceux là même qui ont stipulé ces deux contrats, n'aient droit d'en stipuler un grand nombre d'autres pour les révoquer, les amplifier, ou les altérer, et que tout pouvoir sur la Société ne leur appartienne, puisque tout pouvoir sur soi-même appartenoit à chaque individu avant l'existence d'un pacte social, et puisque tout pouvoir existant dans la Société ne peut avoir d'autre origine qu'une concession des membres qui la composent [223].

À la nation seule souveraine et toute puissante, Sismondi oppose la nation qui dispose d'une souveraineté limitée : elle est souveraine en ce qu'elle est la seule à définir les lois, mais « son pouvoir n'est plus sans bornes, le contrat social, les droits de chaque individu, doivent désormais régler toutes ses opérations » [224]. Bien évidemment, la nation unanime toute

221. *Id.*, I, I, 2, p. 91.
222. *Ibid.*
223. *Id.*, p. 88.
224. *Id.*, p. 91.

puissante n'est qu'une hypothèse, qui dans le raisonnement de Sismondi sert à refuser la toute puissance aux nations réelles, qui ne sont jamais unanimes.

Néanmoins, cette hypothèse d'une unanimité toute puissante mérite qu'on s'y arrête, car c'est précisément celle du pacte social. Sismondi écrit en effet : « La toute puissance seroit l'ensemble des droits et des pouvoirs que les individus possédoient avant leur association. » [225]. Dans l'état de nature, les droits individuels ne connaissent donc pas d'autres limites que celle que chaque individu peut leur attribuer et le pacte social est donc une convention unanime, dans laquelle tous les associés consentent à obéir au souverain collectif parce qu'ils s'entendent sur la délimitation de la sphère privée de l'exercice des droits individuels inaliénables dont la garantie est la finalité de l'association, et définissent à partir de cette visée quels sont les droits qu'ils peuvent aliéner à la société. Par conséquent, les droits individuels inaliénables ne reposent pas sur une loi naturelle objective mais sur le contrat social comme convention unanime qu'on pourrait définir comme une relation d'intersubjectivité. Sismondi écrit ainsi :

> L'on parle aussi de la liberté d'opinion et de la liberté religieuse, de la liberté de la presse, etc. Mais celles-ci ne sont que des parties de la liberté civile ; des droits des individus *résultans du pacte social*, et qu'ils n'ont aliéné [sic] ni au gouvernement, ni au peuple lui-même [226].

La liberté civile est donc indépendante du souverain collectif, mais elle est le produit du pacte social. Alors que Rousseau confiait à la volonté générale, comme volonté de l'unanimité et de l'égalité, le soin de délimiter les domaines des lois civiles et des droits de l'homme, Sismondi attribue cette fonction au pacte social comme concession unanime. Néanmoins, ce dernier n'est jamais qu'une hypothèse : comment s'exprime dans une nation donnée cet accord supposé unanime quant à la définition de l'indépendance individuelle ? Sismondi ne répond pas à cette question et ne tire pas toutes les conséquence de sa définition artificialiste de la souveraineté collective et de l'indépendance individuelle. Cet oubli nous semble d'autant plus problématique qu'en remontant de la volonté générale à la convention unanime, Sismondi se prive de la dimension égalitaire qui faisait de la volonté générale de Rousseau une règle de justice.

225. *Id.,* n. 5, p. 92.
226. *Id.,* I, I, 1, p. 87. Nous soulignons.

42. La définition imprécise de la liberté civile

Si la définition sismondienne de la liberté civile laisse le lecteur des *Recherches* sur sa faim, c'est aussi parce que Sismondi reste très évasif sur ce que sont les droits de l'individu qui n'entrent pas dans l'aliénation. Nous avons vu que dans sa dénonciation des lois tyranniques justifiées par l'aliénation totale Sismondi pose le principe d'une sphère d'action privée qui n'est pas soumise à l'autorité des lois [227]. L'indépendance individuelle y est tout à la fois morale, religieuse et économique, ce qu'implique les expressions « son propre salut » ou « sa propre utilité », ainsi que les exemples empruntés aux républiques de l'Antiquité ou à la réglementation commerciale de l'Ancien régime ; mais Sismondi définit cette sphère privée avant tout formellement sans en préciser explicitement le contenu : elle réside dans ce domaine d'action où l'individu n'a de rapport qu'à lui-même [228]. Ce formalisme fait à la fois la force de l'argumentation de Sismondi, qui renvoie en définitive la délimitation de la sphère privée à l'unanimité du pacte social, et sa faiblesse, en ce qu'elle n'a pas de contenu positif. La liberté civile n'est donc, dans les chapitres sur le pacte social, que l'ensemble des droits individuels qui n'entrent pas dans l'aliénation ; elle se trouve définie de manière un peu plus précise quand Sismondi s'intéresse au « plus grand bonheur possible » qui est la finalité de l'association [229]. Il écrit alors :

> Je mets la liberté au premier rang parmi les bienfaits de la société. Il est des hommes, je le sais, qui sont insensibles aux charmes de la liberté ; qui peut-être trop indolens pour se conduire eux-mêmes, s'abandonnent avec une stupide indifférence à la direction d'un Pacha, et se disent heureux parce qu'ils s'évitent la peine de penser. Je leur rappellerai seulement que la liberté civile comprend en soi la *sûreté de leur personne,* soit vis-à-vis des étrangers, soit vis-à-vis des membres de la société, et de la société elle-même, *le droit de propriété, et la sûreté leurs biens,* enfin le *libre arbitre,* ou le droit de diriger leurs actions comme bon leur semble, avec les seules réserves nécessaires pour accorder une semblable liberté aux autres hommes, et pour ne pas troubler l'action du gouvernement. [230]

La sûreté, la propriété et le libre arbitre sont ici plus revendiqués que justifiés. La référence au libre arbitre peut surprendre, car cette notion renvoie à un débat théologique médiéval portant sur l'origine du péché et de la responsabilité morale des créatures humaines [231]. Pour en saisir le sens, il faut la rapprocher de l'emploi par Sismondi de

227. Voir *supra* notre paragraphe intitulé « La réserve de droits et de pouvoirs et l'aliénation partielle ».
228. *Id.,* I, I, 5, p. 112.
229. *Id.,* I, I, 3, p. 93.
230. *Id.,* p. 96-97.
231. Sismondi s'en explique dans une note : « Notre langue politique n'est pas fort riche ; celle des controverses théologiques l'est trop pour l'usage qu'on en fait à présent. Qu'on me permette donc de lui emprunter quelques expressions, aussi inutiles à la seconde qu'elles peuvent être avantageuses à la seconde. J'espère pouvoir le faire sans scandale. » (*Id.,* n.7, p. 100.)

l'expression du « droit de la personne » dans son texte sur les lois tyranniques. Pour que l'individu puisse être reconnu responsable de ses actes, il faut le supposer capable de se déterminer par lui-même, c'est-à-dire de définir le bien qu'il recherche et de choisir les moyens d'y parvenir. De ce point de vue, la revendication sismondienne d'une sphère d'indépendance individuelle signifie avant tout une séparation de la morale et de la politique. Quoi qu'il en soit, la définition de cette sphère d'indépendance nous semble être en contradiction avec celle proposée dans le texte sur les lois tyranniques : la liberté civile n'est pas ici une réserve de droits qui limite le pouvoir du souverain collectif, mais semble au contraire s'exercer dans un domaine délimité par le gouvernement dont elle ne doit pas gêner l'action.

43. De la réserve de droits au pouvoir de résistance

L'imprécision dont fait preuve l'auteur des *Recherches* dans sa définition de la liberté civile s'explique en grande partie par le fait que celle-ci vise avant tout à justifier la théorie des gouvernements mixtes. Dans sa critique de l'infaillibilité du souverain collectif, Sismondi passe de l'idée que les droits individuels délimitent la sphère de compétence du souverain collectif à l'idée que l'organisation constitutionnelle de la souveraineté a pour fonction de restreindre le pouvoir du peuple. Il affirme ainsi :

> Il faut en convenir : le peuple ne doit jamais, mais il peut souvent vouloir charger la communauté de chaînes inutiles, il a donc autant besoin qu'un autre Souverain d'un pouvoir qui lui résiste et qui le contrebalance ; autre conclusion : ce pouvoir de résistance n'est légitime que parce que les individus n'ont pas cédé tous leurs droits au peuple [232].

Ce paragraphe peut paraître surprenant, surtout si on le replace dans son contexte, celui de la critique du *Contrat* : après avoir fustigé l'aliénation totale et le pouvoir absolu du peuple, c'est-à-dire l'impossibilité pour l'individu de désobéir à la volonté générale, on s'attend à ce que Sismondi tire toutes les conséquences de sa définition du pacte social comme aliénation partielle et de sa revendication des droits individuels inaliénables et qu'il définisse les conditions qui justifient une désobéissance de l'individu aux lois. Il se serait ainsi emparé de la question que Rousseau avait laissée dans l'ombre, celle d'un conflit entre la volonté générale et la conscience individuelle. Sismondi prend soin de montrer que le pacte social établit deux fondements de la légitimité des normes, et cependant, il ne détermine pas ensuite ce qu'il convient de faire en cas de conflit entre ceux-ci. Dans le texte que nous avons cité, il s'intéresse

232. *Id.,* I, I, 5, p. 113.

moins en effet à un droit de désobéir qu'à un « pouvoir de résistance ». Ainsi, la réserve des droits et des pouvoirs que les individus n'aliènent pas au peuple comme association est finalement employée pour justifier la répartition de la souveraineté entre différents organes politiques, c'est-à-dire la reconnaissance constitutionnelle de l'existence du pouvoir du prince et de celui du sénat qui viennent contrebalancer le pouvoir de la majorité démocratique (le peuple étant alors entendu comme « la masse » des citoyens dont la volonté s'exprime par « la majorité » [233]).

Les droits individuels inaliénables fondent donc ici l'équilibre constitutionnel des pouvoirs. La souveraineté collective (qui est alors non plus celle du peuple hypothétique composée de citoyens égaux, mais celle de la nation réellement constituée de « classes » de citoyens divers et inégaux [234]) ne peut respecter la sphère d'indépendance individuelle que si elle est divisée et répartie. Cette justification de la balance des pouvoirs par les droits individuels est d'abord juridique : chaque organe politique trouve sa légitimité comme pouvoir de résistance par rapport aux autres corps qui constituent l'État dans la finalité de l'association, la protection de la liberté civile de tous. Elle est aussi pratique : ce n'est que dans la répartition de la souveraineté que « l'individu » trouvera « les moyens de résister à la société, pour la défense des droits de l'homme »[235]. Aux yeux de Sismondi, la liberté de l'individu ne peut donc être garantie que si chaque individu, inséré dans un groupe social, est aussi représenté comme citoyen par un organe politique dans la nation, chargé de défendre ses droits et ses intérêts. Par conséquent, sa définition de la liberté civile ne le conduit pas à développer une justification de la désobéissance individuelle à la souveraineté collective. Elle l'amène plutôt à réfléchir à une organisation constitutionnelle du pouvoir politique qui permette de fixer les bornes de la souveraineté et de répartir celle-ci entre différents organes, en prévoyant des procédures de contrôle mutuel des gouvernants, de telle sorte que le droit de la nation de résister à la tyrannie - droit collectif qu'il faut distinguer du droit individuel de désobéissance civile – devient inutile, dans la mesure où les moyens juridiques de résister sont prévus par la constitution. Cependant, si l'on ne peut nier que le détour par la théorie constitutionnelle de Sismondi permet de comprendre l'attention portée par celui-ci au pouvoir de résistance qu'il convient selon lui d'opposer à la souveraineté populaire, il n'en demeure pas

233. *Id.,* I, II, 1, p. 125.
234. *Id.,* I, II, 2, p. 129. Nous reviendrons sur les problèmes posés par cette double référence à l'association et à la nation dans notre quatrième chapitre. Nous l'évoquons ici uniquement pour saisir la signification de la liberté civile dans l'économie générale de l'ouvrage de Sismondi.
235. *Id.,* I, I, 1, p. 85.

moins que le glissement de la liberté civile comme réserve de droits dont l'individu dispose vis-à-vis de la souveraineté collective au pouvoir de résistance que le roi ou l'aristocratie peuvent opposer à la souveraineté du peuple jette en définitive un trouble sur la définition sismondienne de la liberté civile : ces droits inaliénables que Sismondi présente comme étant le résultat d'une convention unanime passée entre des individus égaux ne sont-ils pas après tout que les privilèges des classes possédantes sur celles qui ne jouissent d'aucun droit de propriété ? [236]

5. Les apports de la critique sismondienne de l'aliénation totale : Des *Recherches* aux *Principes*

Ces interrogations ne remettent pas en question l'importance que revêt la critique sismondienne de l'aliénation totale dans la double perspective qui est la nôtre, celle de la genèse de la réfutation constantienne du *Contrat social*, celle de la définition de la démocratie libérale. Quels sont les principaux apports de la critique sismondienne de la souveraineté absolue du peuple ? En quoi ces apports viennent-ils nourrir la rédaction du manuscrit des *Principes de politique* ? En quoi permettent-ils de mettre en évidence la complexité des rapports que le libéralisme entretient avec la démocratie ? Nous voudrions en conclusion de ce chapitre donner quelques éléments de réponse à ces questions.

Tout d'abord, il apparaît que la critique sismondienne de l'aliénation totale témoigne de ce rapport d'érudition que Sismondi entretient avec le texte du *Contrat social*. L'auteur des *Recherches* pose une équivalence entre l'aliénation totale, la souveraineté absolue du peuple et le pouvoir illimité ou tyrannique de la communauté sur ses membres. Cette assimilation est discutable, dans la mesure où Rousseau, en donnant au souverain populaire un pouvoir absolu sur ses membres n'a pas cherché à conférer à ce dernier un pouvoir qui l'autorise à porter atteinte aux droits des individus ; il a seulement voulu faire des droits de l'homme des droits du citoyen, en instituant une volonté générale qui puisse rendre aux associés la liberté qu'ils ont aliénée au peuple. Néanmoins, il nous semble que ce qui fait précisément l'intérêt du manuscrit des *Recherches*, c'est que Sismondi ne s'y contente pas de fustiger le pouvoir illimité

236. Nous reviendrons sur cette question dans notre quatrième chapitre.

que Rousseau attribue au peuple, mais qu'il s'y efforce aussi de réfuter l'idée que la souveraineté collective puisse définir les limites de son étendue et transformer les droits naturels en droits civils. Sismondi prend donc en compte la cohérence de l'argumentation de son compatriote et il s'en prend à la dimension abstraite et fictionnelle de la théorie de Rousseau, esquissant par là une critique de l'utilisation idéologique de cette théorie par des gouvernements despotiques.

Cette lecture respectueuse de la complexité argumentative du *Contrat* est tout à la fois simplifiée et amplifiée par Constant dans les *Principes*. Elle est simplifiée, dans la mesure où l'auteur des *Principes* ne conserve que l'équivalence établie par Sismondi entre aliénation totale des droits et pouvoir illimité du peuple, et ne prend quant à lui nullement en compte ni l'impossibilité pour le souverain de vouloir nuire à ses membres, ni sa capacité de rendre aux individus leur liberté. Elle est amplifiée, en ce que Constant accentue l'opposition entre la théorie et la pratique et oppose un Rousseau métaphysicien épris de liberté à des politiques coupables qui ont détourné au profit de quelques-uns un pouvoir absolu que l'auteur du *Contrat* ne reconnaissait qu'au peuple. Ce double mouvement de simplification et d'amplification s'explique par le fait que Constant – contrairement à Sismondi qui s'intéresse aussi aux républiques mixtes et attribue une place importante dans sa réflexion à la République de Genève et aux républiques médiévales italiennes – se place d'emblée dans le cadre des gouvernements représentatifs et se trouve dans l'obligation de prendre acte du fait que la séparation des gouvernants et des gouvernés rompt le rapport d'égalité entre les citoyens et les sujets qui est au cœur de la théorie rousseauiste de la souveraineté absolue du peuple.

Un des principaux apports de la critique sismondienne de l'aliénation totale réside dans la définition qu'il propose de la liberté civile, définition qui sera reprise et développée par son ami dans les *Principes*. En faisant du pacte social une aliénation partielle et de la liberté civile une réserve de droits et de pouvoirs, Sismondi pose le principe d'une sphère de droits individuels indépendants des lois civiles, d'un espace privé dans lequel l'individu n'a de rapport qu'à lui-même. Cette définition trouvera son écho dans l'affirmation des *Principes* qu'il y a « une partie de l'existence humaine qui, de nécessité, reste individuelle et indépendante et qui est, de droit, hors de toute compétence sociale » [237]. Cette définition conduit aussi Sismondi à opposer les « droits de la société » et les « droits de l'individu », la sphère de compétence des

237. B. Constant, *Principes M, op. cit.*, II, 1, p. 49.

lois civiles et de la souveraineté collective et la sphère d'exercice des droits individuels et de la liberté civile [238]. Cette opposition n'est qu'esquissée dans les *Recherches* et sert à justifier la limitation du pouvoir de la majorité et la répartition constitutionnelle de la souveraineté. Elle sera ici encore répétée et prolongée par Constant qui oppose « les droits individuels » qui sont « la liberté » et les « droits sociaux » qui sont « la garantie » [239].

La définition sismondienne de la liberté civile, si prometteuse qu'elle puisse paraître, nous semble cependant inachevée, et on peut lire le manuscrit des *Principes de politique* comme un effort pour déployer ce que les *Recherches* s'étaient contenté d'esquisser. En effet, la théorie sismondienne du pacte social fait de celui-ci, en tant que consentement unanime de tous les associés à transférer à la collectivité une partie de l'exercice de leurs droits, le fondement d'une double légitimité, celle des lois de la société et celle des droits de l'individu. Sismondi détache ainsi les droits individuels de toute référence à une loi naturelle objective pour les fonder sur une relation d'intersubjectivité. Pour autant, cette transformation est bien plus en germe qu'elle n'est réellement à l'œuvre dans la pensée de Sismondi. Ainsi, ce dernier n'explique pas à quelles conditions le pacte social peut être le fondement de la liberté civile comme limite juridique de la souveraineté collective. En outre, il ne justifie pas vraiment les droits individuels dont les associés se réservent l'exercice, à savoir la liberté de jugement et d'action dans la sphère morale, intellectuelle et économique, la sûreté et la propriété. Enfin, il ne cherche pas non plus à légitimer la désobéissance de l'individu aux lois civiles qui porteraient atteinte aux droits individuels. Dans les *Principes de politique,* Constant se saisit des questions que Sismondi laisse ici en suspens. Ainsi, il abandonne la notion de contrat social et de ce fait dissocie la sphère d'indépendance individuelle et la sphère de compétence de l'autorité sociale. Les droits individuels sont posés comme un absolu indépendant de l'autorité et fondé sur un Droit naturel universel. Ils sont aussi pensés comme des droits propres aux individus modernes et résultant d'une histoire [240]. Il est inutile de recourir à un contrat social permettant de penser une déduction unique des droits de l'individu et des lois de la collectivité. Il est même nécessaire de renoncer à la notion de souveraineté, au sens de l'hypothèse d'un pouvoir de la collectivité unanime sur elle-même. En outre, l'auteur des *Principes* développe pour lui-même, c'est-à-dire indépendamment de ses conséquences quant à l'organisation constitutionnelle du

238. Voir J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, I, 2, n. 5, p. 92 et I, II, 1, p. 125.
239. B. Constant, *Principes M, op. cit.,* I, 3, p. 27.
240. Cette double fondation des droits individuels dans la nature et dans l'histoire ne va pas sans difficulté. Nous y reviendrons dans notre septième chapitre.

pouvoir politique, le principe de la la limitation de l'autorité sociale par les droits de l'individu. Ainsi, le projet de Constant est de définir quels sont les droits individuels qui constituent la sphère d'indépendance et de donner les raisons qui interdisent à l'autorité sociale de les enfreindre. Par conséquent, il détermine aussi quelles sont les conditions qui rendent légitime la désobéissance individuelle aux lois, quand bien même celles-ci seraient conformes aux règles constitutionnelles.

Nous avons déjà évoqué les raisons pour lesquelles la définition sismondienne de la liberté civile demeurait inachevée dans les *Recherches* : elle sert avant tout à introduire une théorie constitutionnelle de la répartition de la souveraineté nationale et de l'équilibre des pouvoirs. En même temps, cette théorie sismondienne de la limitation constitutionnelle de la souveraineté collective est ambiguë, car elle prend appui sur plusieurs glissements conceptuels : du peuple comme souverain collectif hypothétiquement composé de tous les associés au peuple comme organe politique exprimant les droits et les intérêts de la majorité des citoyens ; de la limitation de la souveraineté par la sphère d'indépendance individuelle à sa modération par un équilibre des pouvoirs. Cette ambiguïté de la théorie constitutionnelle de Sismondi se manifeste aussi dans le fait que ce dernier, tout en revendiquant la liberté démocratique et la participation de tous les citoyens à la souveraineté collective comme garantie de la liberté civile, adopte des positions franchement antidémocratiques : il cherche à limiter le pouvoir de la majorité en l'inscrivant dans une organisation de la souveraineté nationale qui repose sur la différenciation et la hiérarchisation des individus et des groupes. Nous allons donc maintenant nous intéresser aux définitions de la souveraineté nationale, de la volonté générale et de la liberté démocratique dans les *Recherches,* au point de départ desquelles se trouve une critique de la définition rousseauiste de la souveraineté comme identité du peuple à lui-même et de la liberté du citoyen comme participation à la souveraineté collective et obéissance à la loi qu'il s'est donnée avec tous les autres.

Néanmoins, avant de revenir sur la complexité des rapports du libéralisme de Sismondi avec l'idée démocratique, nous voudrions rappeler que cette dimension inégalitaire est moins prégnante dans la pensée politique de Constant. Non pas que celui-ci ne partage pas le mépris de Sismondi pour les classes populaires laborieuses et ignorantes. Non pas qu'il ne lie pas comme son ami l'exercice de la liberté et la jouissance de la propriété, justifiant alors le suffrage censitaire. Cependant, il ne fait pas comme l'auteur des *Recherches* de l'inégalité le fondement de l'organisation du pouvoir et reste fidèle à l'idéal démocratique tel qu'il est

formulé dans le *Contrat :* la conciliation de l'obéissance et de la liberté repose sur l'égalité. Ainsi, Constant énonce comme Sismondi une critique du droit de la majorité, mais il ne fait pas de la majorité l'expression de la volonté d'une classe sociale. L'auteur des *Principes* défend non pas la minorité mais les minorités et à travers elles les individus. Enfin, rappelons que l'objet de l'ouvrage de Constant, c'est avant tout de définir et de protéger les droits individuels qui sont les mêmes pour chacun. Dès lors, il dissocie la question du fondement de l'autorité qui est nécessairement démocratique de celle de la forme du gouvernement, qui peut être monarchique, aristocratique ou républicain, et ce faisant rend possible - mais non nécessaire – la dissociation du libéralisme et de la république.

Chapitre 3 :

De la souveraineté populaire une et absolue du *Contrat* à la souveraineté nationale plurielle et limitée des *Recherches*

Introduction

Par la définition du double contrat, Sismondi justifie donc la limitation de la souveraineté, dans son principe par la liberté civile et dans sa forme par la balance des pouvoirs. Il propose alors une définition de la souveraineté qui est à l'opposé de celle du *Contrat* : si la souveraineté est restreinte par les droits individuels, elle ne peut pas être la souveraineté absolue d'une volonté générale et égale ; si elle est répartie entre les différents organes de l'État, elle ne peut pas être celle d'un peuple indivisible, à la fois souverain et sujet. Sismondi s'oppose donc à la définition rousseauiste de la volonté générale, à partir de l'observation de l'exercice de la puissance publique : ce que Rousseau conçoit comme devant être le lieu d'une réconciliation de l'obéissance à la loi et de la liberté du citoyen, à savoir la souveraineté du peuple comme exercice de la volonté générale, s'avère dans la pratique être un pouvoir despotique, d'une part car la volonté générale est opposée aux volontés particulières et porte atteinte à la liberté, d'autre part car l'unité du peuple est un instrument d'oppression de la minorité par la majorité. Sismondi affirme donc que la souveraineté ne peut pas être seulement déduite du pacte social ; il faut aussi la fonder sur l'expérience. Il démontre donc que la volonté générale ne peut pas être la volonté de tous, ni dans sa forme, ni dans son objet, et que la souveraineté n'appartient pas au peuple comme totalité de citoyens égaux, mais à la nation comme totalité de parties. Pour être compatible avec la liberté, la souveraineté ne doit pas être fondée sur l'égalité, mais sur le pluralisme.

Nous commencerons donc par rappeler la conception rousseauiste de la volonté générale et de la souveraineté populaire et par établir que l'auteur du *Contrat* propose ici une définition de la souveraineté qui ne peut pas être appliquée. Nous verrons ensuite que Sismondi entend résoudre le problème posé par la rencontre de la théorie rousseauiste et de l'exercice révolutionnaire de la souveraineté et qu'il entreprend alors de proposer une nouvelle définition de la volonté générale, du titulaire de la souveraineté et des attributs de cette dernière.

1. La définition rousseauiste de la souveraineté et le problème de son application

Avant de nous intéresser à la définition sismondienne de la volonté générale et de la souveraineté nationale, nous voudrions présenter la conception rousseauiste de la souveraineté, car il nous semble qu'ici encore, dans son opposition à l'absolutisme de Rousseau et dans l'obligation qu'il s'impose de répondre aux questions que l'expérience révolutionnaire fait surgir, Sismondi cherche à se démarquer du *Contrat.* Nous montrerons donc que la volonté générale de Rousseau n'est pas la volonté de tous, au sens où elle n'est pas la somme des volontés particulières, et que pour autant, elle n'est pas complètement séparée de celles-ci. Nous verrons que Rousseau attribue alors la souveraineté à un peuple défini comme unité, si bien que la souveraineté se trouve dotée des attributs de l'indivisibilité et de l'inaliénabilité. Nous nous intéresserons enfin aux problèmes que pose cette définition rousseauiste de la souveraineté : peut-elle être exercée ? La question est à la fois celle de la particularisation de la volonté générale, et celle de la représentation de la souveraineté populaire indivisible et inaliénable, que Rousseau a écartée, mais que la Révolution a cherché à mettre en œuvre.

11. La volonté générale est égale et une ; le peuple est une totalité-unité

111. Du contrat social à la souveraineté

« La liberté ne peut subsister sans l'égalité. » [241] Tel est le principe sur lequel repose toute la philosophie politique de Rousseau. Nous avons vu que dans sa définition du contrat social, Rousseau faisait de l'égalité de l'aliénation le principe d'une réciprocité, fondant ainsi une souveraineté collective absolue et limitée, à même de restituer à chaque associé la liberté dans

241. J. - J. Rousseau, *Du contract social,* op. cit., II, IV, p. 391. Le texte de Rousseau est moins ramassé que la citation que nous en donnons ici. Il fait de la liberté la finalité des lois et de l'égalité la condition de la conciliation de l'obéissance aux lois et de la jouissance de la liberté : « Si l'on recherche en quoi consiste précisément le plus grand bien de tous, qui doit être la fin de tout sistême de législation, on trouvera qu'il se réduit à ces deux objets principaux, la *liberté,* et l'*égalité*. La liberté, parce que toute dépendance particuliere est autant de force ôtée au corps de l'Etat ; l'égalité, parce que la liberté ne peut subsister sans elle. »

l'obéissance aux lois. Nous avons établi que Rousseau déduisait de cette égalité de l'aliénation totale que « la Souveraineté [...] consiste essenciellement dans la volonté générale. » [242] La volonté du souverain est générale à trois titres, et à chaque fois sa généralité est synonyme d'égalité : tous les citoyens participent également à la volonté générale, elle s'applique également à tous, elle ne peut statuer que sur un objet général concernant également tous les citoyens. Rousseau écrit en effet :

> Ainsi par la nature du pacte, tout acte de souveraineté, c'est-à-dire tout acte authentique de la volonté générale, oblige ou favorise également tous les Citoyens, ensorte que le Souverain connoit seulement le corps de la nation et ne distingue aucun de ceux qui la composent. Qu'est-ce donc proprement qu'un acte de souveraineté ? Ce n'est pas une convention du supérieur avec l'inférieur, mais une convention du corps avec chacun de ses membres [...] Tant que les sujets ne sont soumis qu'à de telles conventions, ils n'obéissent à personne, mais seulement à leur propre volonté. [243]

Dire que la souveraineté appartient à la volonté générale, c'est dire qu'elle appartient à une volonté égale, réciproque et nécessairement droite et juste. Il en résulte que la souveraineté ne peut être que celle du peuple. La souveraineté, c'est-à-dire le pouvoir de faire les lois, ne peut pas par conséquent être conférée à un homme ou à plusieurs, et elle ne peut consister qu'en une relation du peuple avec lui-même : contracter, c'est pour chaque associé devenir acteur du peuple souverain [244].

Il ne fait nul doute que l'originalité de la pensée politique de Rousseau réside dans cette rencontre entre la volonté générale et la souveraineté du peuple. Dans l'article « Droit naturel » de l'*Encyclopédie,* Diderot avait déjà proposé une définition de la volonté générale : « un acte pur de l'entendement qui raisonne dans le silence des passions sur ce que l'homme peut exiger de son semblable et sur ce que son semblable est en droit d'exiger de lui. » Diderot faisait alors de la volonté générale tant la source du droit naturel que le fondement de tout lien social. Mais c'est Rousseau qui, en en faisant le principe de la souveraineté, la rattache à la démocratie. Dans son ambition de concilier la liberté individuelle et l'obéissance aux lois, la théorie rousseauiste de la souveraineté du peuple doit donc articuler la volonté générale et les volontés particulières : comment définir la volonté générale pour qu'elle soit à la fois celle du peuple, celle du souverain collectif, et celle de chaque citoyen, c'est-à-dire de chaque particulier membre du peuple ? C'est cette définition de la volonté générale que nous voudrions rappeler, ainsi que la conception du peuple et de la souveraineté qu'elle implique.

242. *Id.,* III, XV, p. 429. Voir notre deuxième chapitre.
243. *Id.*, II, IV, p. 374-375.
244. Nous reprenons ici l'analyse proposée par R. Derathé dans *J. -J. R. et la science politique, op. cit.*, p. 295-297.

112. La volonté générale et les volontés particulières

On pourrait penser que la relation de la volonté particulière à la volonté générale est celle d'un conflit insurmontable, en s'appuyant sur l'affirmation de Rousseau lui-même qui les définit dans leur opposition : « La volonté particuliere tend par sa nature aux préférences, et la volonté générale à l'égalité. » [245] La première prendrait appui sur cette « fureur de se distinguer qui nous tient presque toûjours hors de nous mêmes » [246] décrite dans le *Second discours,* elle serait mue par les poussées de l'intérêt privé et à l'origine des relations socio-économiques fondées sur l'inégalité, la division et la dépendance. La seconde serait la volonté abstraite de tout citoyen, fondatrice du droit et d'une souveraineté populaire visant à établir des rapports de justice entre des citoyens libres. Ainsi comprises, la volonté particulière et la volonté générale sont nécessairement antagonistes, soit que la loi doive s'imposer à la volonté particulière, soit que la volonté particulière tende par nature à désobéir à la loi. Il nous semble qu'une telle interprétation des rapports de la volonté particulière et de la volonté générale manque le projet de Rousseau de réunir la liberté et l'obéissance et « d'allier toujours [...] ce que le droit permet avec ce que l'intérêt prescrit, afin que la justice et l'utilité ne se trouvent point divisées », [247] de faire tenir ensemble la sphère des relations politiques et celle des relations socio-économiques. Rousseau procède donc dans le *Contrat* à une déduction de la volonté générale à partir des volontés particulières, laquelle est à l'œuvre dans la définition de la volonté générale comme intégrale par opposition à la volonté de tous qui n'est qu'une somme, définition logique qui trouve son fondement psychologique dans celle de l'intérêt commun.

Pour définir la volonté générale, il faut partir de la distinction que Rousseau établit entre elle et la volonté de tous :

> Il y a souvent bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale ; celle-ci ne regarde qu'à l'intérêt commun, l'autre regarde à l'intérêt privé, et n'est qu'une somme de volontés particulieres : mais ôtez de ces mêmes volontés les plus et les moins qui s'entredétruisent, reste pour somme des différences la volonté générale [248].

245. J. - J. Rousseau, *Du contract social, op. cit.*, II, I, p. 368.
246. J. - J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes,* in *Œuvres complètes, Tome 3, op. cit.,* Paris, Gallimard, 1964, seconde partie, p. 189. (Désormais abrégé *Second discours.*)
247. J. - J. Rousseau, *Du contract social, op. cit.*, I, p. 351.
248. *Id.*, II, III, p. 371.

Loin d'opposer les volontés particulières à la volonté générale, ce texte tente d'exprimer le rapport qui permet à la volonté générale de se former à partir des volontés particulières. Il a mis dans l'embarras bien des lecteurs du *Contrat social,* au nombre desquels Sismondi qui le cite en note puis commente :

> Dans ce paragraphe, il y a plusieurs pensées profondes, mais j'avoue que je n'en sais pas trouver la connection, et que j'ai souvent copié sans comprendre [249].

Il nous semble qu'il y a là un point de rupture fondamental entre Sismondi et Rousseau qui tient à ce que le premier renonce à l'ambition du second d'unir les volontés particulières dans la volonté générale. Nous explorerons plus loin le désaccord manifesté par Sismondi à l'égard de la conception rousseauiste de la volonté générale. Pour bien le saisir, il faut d'abord expliciter le texte de Rousseau. Nous prendrons appui sur l'interprétation d'Alexis Philonenko, qui a montré que la distinction de la volonté de tous et de la volonté générale était une transposition dans le domaine politique de la distinction mathématique entre l'opération de l'addition et celle de l'intégrale. La volonté de tous n'est ainsi que « l'addition au sein d'un ensemble déterminé d'éléments particuliers et de même *sens*. Cela signifie que la volonté de tous ne peut jamais *par principe* prétendre exprimer la totalité ou l'ensemble. » [250] À l'opposé, la volonté générale peut être définie comme une intégrale, c'est-à-dire comme « la somme de petites différences » [251] ; la volonté générale exprime « la totalité du corps politique et social » [252], elle peut être définie comme l'intégration des différences infinitésimales entre la multiplicité des volontés particulières ; chaque volonté particulière est à la fois une petite différence par rapport aux autres volontés particulières et identique à toutes les autres dans son lien à la totalité, c'est-à-dire dans sa visée d'un accord des volontés particulières. Cette définition de la volonté générale comme intégrale permet à Rousseau de réconcilier la volonté générale du corps politique comme volonté de la totalité avec la volonté particulière de chaque citoyen, qui peut être regardée comme étant un moment de la série qu'est la volonté générale : « La volonté générale est la *loi* de la *série* dont les moments sont les citoyens. Loin de dépasser ceux-ci vers les Cieux métaphysiques, elle se borne à les intégrer dans la totalité civile et sociale. » [253]. En d'autres termes, la volonté de tous, la somme des volontés particulières n'est

249. J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, I, 6, n. 6, p. 120.
250. A. Philonenko, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur. Tome 3,* Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1984, p. 31. (Désormais abrégé *J. J. R. et la pensée du malheur.*)
251. J. - J. Rousseau, *Du contract social, op. cit.,* II, III, p. 372.
252. A. Philonenko, *J. J. R. et la pensée du malheur, op. cit.,* p. 31.
253. *Id,* p. 38.

pas la volonté générale, mais la volonté générale peut être celle de tous, en ce qu'elle est immanente à chaque volonté particulière.

Rousseau donne dans la définition de l'intérêt commun un fondement psychologique à cette volonté générale. Il écrit : « Ce qui généralise la volonté est moins le nombre des voix, que l'intérêt commun qui les unit. » [254]. On retrouve ici l'opposition de l'addition et de l'intégration, appliquée cette fois à ce qui est l'objet de la volonté. L'intérêt commun ne réside pas dans la somme des intérêts particuliers et pour autant, il ne peut pas être dissocié de l'intérêt de chaque particulier, de « la préférence que chacun se donne ». Rousseau écrit en effet :

> Les engagements qui nous lient au corps social ne sont obligatoires que parce qu'ils sont mutuels, et leur nature est telle qu'en les remplissant on ne peut travailler pour autrui sans travailler aussi pour soi. Pourquoi la volonté générale est-elle toujours droite, et pourquoi tous veulent-ils constamment le bonheur de chacun d'eux, si ce n'est qu'il n'y a personne qui ne s'approprie ce mot *chacun* et qui ne songe à lui-même en votant pour tous ? Ce qui prouve que l'égalité de droit et la notion de justice qu'elle produit dérive de la préférence que chacun se donne et par conséquent de la nature de l'homme, que la volonté générale pour être vraîment telle doit l'être dans son objet ainsi que dans son essence, qu'elle doit partir de tous pour s'appliquer à tous, qu'elle perd sa rectitude naturelle lorsqu'elle tend à quelque objet individuel et déterminé ; parce qu'alors jugeant de ce qui nous est étranger nous n'avons aucun vrai principe d'équité qui nous guide [255].

La volonté du souverain pour être juste ne doit pas statuer sur un objet d'intérêt privé, mais l'objet général sur lequel elle porte, l'intérêt commun « ne doit pas, comme l'écrit Robert Derathé, être pris au sens d'un intérêt collectif spécifiquement distinct de l'intérêt de chacun » [256]. C'est parce que chaque citoyen peut se sentir concerné par l'intérêt commun que pourra s'établir cette relation de réciprocité qui confère à la souveraineté et aux lois leur limite : si chaque citoyen se détermine sur un sujet qui le regarde d'après l'amour qu'il se porte, s'il s'attribue à lui-même en même temps qu'à tous des droits ou des obligations, il ne peut pas vouloir se nuire, si bien que le souverain collectif ne peut pas vouloir faire du tort aux citoyens qui le composent. L'intérêt commun ainsi défini ne peut pas être – comme il l'est pour Sismondi et pour Constant – le résultat d'un compromis entre des intérêts particuliers, il réside dans l'accord de tous les intérêts particuliers, dans la faculté de chaque intérêt particulier à se généraliser, à s'identifier avec l'intérêt commun ; il est à la fois un intérêt que chacun peut faire sien sans se l'approprier exclusivement et l'intérêt de tous, de l'ensemble des citoyens.

254. J. - J. Rousseau, *Du contract social, op. cit.,* II, IV, p. 374.
255. *Ibid.,* p. 373.
256. R. Derathé, *J. - J. Rousseau et la science politique, op. cit.,* p. 354.

113. Quelle légitimité pour la volonté de la majorité ?

La distinction de la volonté de tous et de la volonté générale est fondamentale pour comprendre à quelles conditions la volonté de la majorité peut faire les lois. Le pouvoir de la majorité est tyrannique si celle-ci représente la volonté de tous mais il est légitime si elle exprime la volonté générale. Il y a là une ambiguïté quant au statut de la volonté majoritaire dans le *Contrat* qui permet à Sismondi de se prévaloir de Rousseau pour limiter les prérogatives de la volonté de la majorité et diviser le pouvoir législatif en deux chambres [257] et de le critiquer avec vigueur pour avoir construit des arguments fallacieux permettant de justifier la soumission de la minorité à la majorité [258]. Mais ici encore, revenons au texte du *Contrat social* pour mesurer la portée de l'interprétation de Sismondi.

Rousseau définit ainsi les conditions qui permettent à la volonté du peuple d'exprimer la volonté générale : « Il importe donc pour avoir bien l'énoncé de la volonté générale qu'il n'y ait pas de société partielle dans l'Etat et que chaque Citoyen n'opine que d'après lui. » [259] Quand ces conditions sont réunies, la volonté du peuple résulte d'une multiplicité de volontés particulières qui diffèrent insensiblement les unes des autres, si bien qu'elle peut être considérée comme exprimant l'union des volontés particulières dans la volonté générale : « Si, quand le peuple suffisamment informé délibére, les Citoyens n'avoient aucune communication entre eux, du grand nombre de petites différences résulteroit toujours la volonté générale, et la délibération seroit toujours bonne » [260]. Ces conditions sont aussi celles qui permettent à la volonté de la majorité de représenter la volonté générale. En effet, quand « tous les caracteres de la volonté générale sont encore dans la pluralité » [261], quand il n'y a pas de corps intermédiaires dans l'État qui empêche au citoyen de juger d'après son intérêt, la volonté de la majorité est sans aucun doute dans la pratique du décompte des suffrages exprimés une somme de volontés particulières et néanmoins, elle résulte aussi de la très grande diversité des volontés particulières. Dans ce cas, les citoyens minoritaires sont libres quand ils obéissent à la

257. J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, II, 4, n. 3, p. 152. L'idée que le *Contrat* puisse servir à justifier le bicaméralisme peut paraître étrange. Nous verrons par quels détours Sismondi y parvient dans nos cinquième et sixième chapitres.
258. *Id.,* I, I, 6, p. 118-119.
259. J. - J. Rousseau, *Du contract social, op. cit.,* II, III, p. 372.
260. *Ibid.,* p. 371.
261. *Id.,* IV, II, p. 441.

volonté de la majorité dans la mesure où on peut considérer que celle-ci exprime la volonté générale qui est aussi leur propre volonté. Rousseau écrit :

> La voix du plus grand nombre oblige toujours tous les autres ; c'est une suite du contract même. Mais on demande comment un homme peut-être libre, et forcé de se conformer à des volontés qui ne sont pas les siennes. Comment les opposans sont-ils libres et soumis à des loix auxquelles ils n'ont pas consenti ?
>
> Je réponds que la question est mal posée. Le Citoyen consent à toutes les loix, même à celles qu'on passe malgré lui, et même à celles qui le punissent quand il ose en violer quelqu'une. La volonté constante de tous les membres de l'Etat est la volonté générale ; c'est par elle qu'ils sont citoyens et libres. Quand on propose une loi dans l'assemblée du Peuple, ce qu'on leur demande n'est pas précisément s'ils approuvent la proposition ou s'ils la rejettent, mais si elle est conforme ou non à la volonté générale qui est la leur ; chacun en donnant son suffrage dit son avis là-dessus, et du calcul des voix se tire la déclaration de la volonté générale. Quand donc l'avis contraire au mien l'emporte, cela ne prouve autre chose sinon que je m'étois trompé, et que ce que j'estimois être la volonté générale ne l'étoit pas. Si mon avis particulier l'eut emporté, j'aurois fait autre chose que ce que j'avois voulu, c'est alors que je n'aurois pas été libre. [262]

La théorie rousseauiste de la volonté générale permet donc d'établir que le jugement du peuple énonce la vérité. Du même coup, on perçoit aussi ce qui fait problème dans la définition rousseauiste de la volonté générale : celle-ci étant conçue comme un accord de toutes les volontés particulières, elle ne peut reconnaître aucune légitimité aux volontés particulières qui ne s'accordent pas avec les autres. S'il y a des individus minoritaires qui ne sont pas du même avis que la majorité, c'est qu'ils se trompent dans leur jugement, et la majorité en les obligeant à l'obéissance les rend libres, en ce qu'elles leur permet d'accorder leur volonté avec la vérité. Pour le dire en d'autres termes, la théorie rousseauiste de la volonté générale ne reconnaît pas de droit à la minorité en tant que minorité, de la même façon que l'aliénation totale au souverain absolu empêchait de concevoir des droits individuels indépendants du souverain au nom desquels il était légitime de désobéir. On comprend que Sismondi et après lui Constant, soucieux de prendre en considération la faillibilité du pouvoir

262. *Ibid.,* p. 440-441. Nous citons ici longuement le texte de Rousseau, dans la mesure où Benjamin Constant le reprend dans sa totalité dans le manuscrit des *Principes* (I, 3, Add., p. 518-519) et Sismondi presque en entier dans le manuscrit des *Recherches* (I, 1, 6, p. 118-119), à l'exception notable de la phrase : « Le Citoyen consent à toutes les loix, même à celles qu'on passe malgré lui, et même à celles qui le punissent quand il ose en violer quelqu'une. » Cette omission montre bien que Sismondi n'entend pas nier que la volonté de la majorité soit la seule volonté qui puisse légitimement faire les lois. Pour autant, cette légitimité de la majorité n'implique pas que l'obéissance de la minorité à la majorité soit liberté. Ce qui est en jeu dans la critique de la soumission de la minorité à la majorité, c'est donc bien de remettre en question la synthèse de la liberté et de l'obéissance qui est au principe de la définition rousseauiste de la souveraineté.
Nous reviendrons bien évidemment sur les interprétations sismondienne et constantienne de ce texte du *Contrat* (dans nos cinquième et septième chapitres), car la question de la légitimité de la majorité est au cœur de leur réflexion sur le pouvoir politique.

collectif et par conséquent de faire valoir un droit d'opposition au pouvoir, se soient efforcés de rejeter l'idée que l'obéissance de la minorité à la majorité pouvait être liberté. On comprend aussi qu'il leur faudra pour ce faire construire une autre théorie de la volonté générale.

Pour autant, il n'est pas juste d'affirmer que Rousseau a exclu l'éventualité d'une oppression de la minorité par la majorité. En effet, sa distinction de la volonté générale et de la volonté de tous lui permet de montrer que la volonté de la majorité peut être tyrannique. Quand l'Etat est divisé en « associations » intermédiaires et que la volonté de la majorité n'exprime que la volonté de l'association qui compte le plus de citoyens, alors la volonté de la majorité n'est qu'une somme de volontés particulières, elle s'avère incapable de représenter la totalité et n'est que la volonté d'une partie du souverain qui prétend illégitimement s'imposer à l'ensemble du souverain :

> Quand une de ces associations est si grande qu'elle l'emporte sur toutes les autres, vous n'avez plus pour résultat une somme de petites différences, mais une différence unique ; alors, il n'y a plus de volonté générale, et l'avis qui l'emporte n'est qu'un avis particulier. [263]

Dans ce cas, minorité et majorité s'affrontent sans pouvoir s'accorder et la volonté de la majorité peut devenir une volonté totalitaire cherchant à exclure ce qui ne lui ressemble pas [264]. Ainsi, Rousseau est amené à opposer deux types de sociétés : les sociétés unies, dans lesquelles la volonté de la majorité représente la volonté générale et les sociétés divisées, dans lesquelles la volonté de la majorité n'est que la volonté particulière d'un groupe social qui s'impose à l'ensemble. Il écrit ainsi :

> Tant que plusieurs hommes réunis se considerent comme un seul corps, ils n'ont qu'une seule volonté, qui se rapporte à la commune conservation, et au bien-être général. Alors tous les ressorts de l'Etat sont vigoureux et simples, ses maximes sont claires et lumineuses, il n'a point d'intérêts embrouillés, contradictoires, le bien commun se montre partout avec évidence, et ne demande que du bon sens pour être apperçu. La paix, l'union et l'égalité sont ennemies des subtilités politiques […]
> Mais quand le nœud social commence à se relâcher et l'Etat à s'affoiblir ; quand les intérêts particuliers commencent à se faire sentir et les petites sociétés à influer sur la grande, l'intérêt commun s'altere et trouve des opposans, l'unanimité ne regne plus dans les voix, la volonté générale n'est plus la volonté de tous, il s'élêve des contradictions, des débats, et le meilleur avis ne passe point sans disputes. [265]

263. *Id.,* II, III, p. 372.

264. Nous reprenons ici l'analyse effectuée par A. Philonenko : « Si l'on veut trouver quelque fondement au totalitarisme de Rousseau, on doit bien moins se pencher sur la volonté générale que sur la volonté de tous, dont il est bien difficile de concevoir, précisément parce qu'elle repose sur une *différence unique,* qu'elle saura se garder de la violence. Le totalitarisme suppose en sa pure notion qu'il y a des *exclus,* contre lesquels on se veut garder par une politique toujours plus répressive. Le totalitarisme vise moins l'intégration raisonnée que l'unité silencieuse et la prévalence d'un "avis particulier" sur la totalité. » (*J. J. R. et la pensée du malheur, op. cit.,* p. 34.)

265. J. - J. Rousseau, *Du contract social, op. cit.,* IV, I, p. 436-437.

Rousseau établit dans ce texte une corrélation entre les relations socio-économiques et les relations politiques, déterminant quelles sont les sociétés qui peuvent être gouvernées démocratiquement, c'est-à-dire dans lesquelles les lois peuvent être l'expression de la volonté générale. Quand le lien social est fort, la volonté générale est évidente ; quand il s'affaiblit, la volonté du peuple n'exprime plus la volonté générale. L'intérêt ne peut s'accorder avec le droit que si la société est unie, c'est-à-dire si elle est petite et si la division du travail n'y crée pas des divisions d'intérêts. Transposée à la question de l'obéissance de la minorité à la majorité, cette analyse permet d'affirmer que dans les sociétés unies, l'obéissance de la minorité à la majorité est liberté ; dans celles où le lien social est plus relâché, elle est soumission. Cette dichotomie conduit Rousseau à écarter la question suivante : comment une société divisée en différents groupes sociaux ayant des intérêts divergents peut néanmoins être gouvernée démocratiquement, c'est-à-dire par des lois qui sont l'expression de la volonté collective représentée par la majorité, et garantir à chaque individu la jouissance de sa liberté ? Ce problème n'a pas de sens pour Rousseau, aux yeux de qui une société n'est pas propre à être gouvernée démocratiquement si elle n'est pas unie. Mais il est celui que Sismondi et Constant entendent résoudre : ils prennent acte du fait que la société est toujours divisée et que par conséquent la volonté de la majorité est toujours « le droit du plus fort », l'expression signifiant que le pouvoir de la majorité est nécessairement ambivalent, légitime *et* tyrannique. Dès lors, il ne s'agit plus de savoir si l'obéissance de la minorité à la majorité peut être liberté, mais de définir les conditions qui permettent à l'obéissance à la majorité de ne pas être une entrave à la l'indépendance individuelle.

114. Le peuple comme totalité-unité

Si la volonté générale ne peut être manifeste que dans une société unie, c'est parce qu'elle est elle-même une totalité-unité et non une totalité composée de parties. La volonté générale est conçue comme une totalité qui réunit la multiplicité des volontés particulières, union qui se caractérise par l'identification du tout avec les individualités qui le constituent, soit que la volonté générale résulte de l'ensemble des volontés particulières (d'où la revendication de l'égalité des volontés particulières et le rejet des « sociétés partielles »), soit que chaque volonté particulière puisse se généraliser et se reconnaître dans la volonté générale. Par conséquent, si la souveraineté ne peut consister qu'en l'exercice de la volonté générale, ce n'est pas seulement

en raison de l'égalité de l'aliénation totale qui implique une égalité dans la participation à la souveraineté et dans l'obéissance aux lois. C'est aussi en raison de la spécificité de la définition rousseauiste de la volonté générale, qui, comme totalité-unité, se confond avec la souveraineté du peuple. Le peuple a en effet les mêmes caractéristiques que la volonté générale : il se compose de tous les citoyens, et les réunit en une seule personne. Rousseau reprend là l'opposition classique du peuple comme association de citoyens et de la multitude comme agrégation d'individus. Mais il va plus loin en ce qu'il confère au peuple comme personne tous les caractères de la subjectivité libre. C'est pourquoi la souveraineté réside dans l'identité du peuple avec lui-même ; c'est un acte de la volonté du peuple composé de tous les citoyens qui légifèrent sur le peuple composé de tous les sujets qui obéissent aux lois : « A l'égard des associés ils prennent collectivement le nom de *peuple,* et s'appellent en particulier *Citoyens* comme participans à l'autorité souveraine, et *Sujets* comme soumis aux loix de l'Etat. » [266]. Cette égalité du peuple avec lui-même dans la souveraineté permet à l'obéissance aux lois d'être égalité du citoyen avec lui-même, à la liberté d'être « obéissance à la loi qu'on s'est prescritte » [267].

Il résulte de cette définition du peuple comme totalité-unité que sa souveraineté est indivisible et inaliénable. Diviser la souveraineté, c'est rompre l'identité du tout et de ses composants. Rousseau écrit :

> La souveraineté [...] est indivisible. Car la volonté est générale ou elle ne l'est pas ; elle est celle du corps du peuple, ou seulement d'une partie. Dans le premier cas cette volonté déclarée est un acte de souveraineté et fait loi : Dans le second, ce n'est qu'une volonté particuliere, ou un acte de magistrature ; c'est un décret tout au plus [268].

La souveraineté ne pouvant être divisée, elle ne peut pas non plus être partagée. Elle n'est pas à un assemblage de différents pouvoirs qu'il s'agirait de répartir entre des organes politiques distincts ; elle réside dans l'exercice de la volonté générale, c'est-à-dire du pouvoir législatif, qui ne doit appartenir qu'au corps du peuple, et dont tous les autres pouvoirs ne sont que des « émanations » [269], car ils ne peuvent légitimement s'exercer qu'au nom des lois votées par le peuple. Aliéner la souveraineté, c'est supposer que la volonté du tout peut être transférée à une

266. J. - J. Rousseau, *Du contract social, op. cit.*, I, VI, p. 362.
267. *Id.,* I, VIII, p. 365. A. Philonenko a ainsi résumé le rapport établi entre la volonté générale, la liberté et la souveraineté, qui fait l'originalité du *Contrat* : « Il y a donc trois concepts en corrélation réciproque : la volonté générale, l'autonomie éthique de la conscience, et enfin la Souveraineté. Ce fut la force de Rousseau, qui permit à son œuvre de traverser tant de vicissitudes. » (*J. J. R. et la pensée du malheur, op. cit.*, p. 43.)
268. *Id.,* II, II, p. 369.
269. *Id.,* p. 370.

de ses parties. Pour les mêmes raisons qu'elle ne peut pas être divisée, la souveraineté du peuple ne peut pas non plus être aliénée :

> 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 [270].

La volonté particulière d'un groupe ou d'un individu ne peut pas être la même que celle de la totalité du peuple. Le peuple ne peut pas vouloir se dessaisir de sa souveraineté en faveur d'un homme sans cesser d'être une association d'hommes libres pour se transformer en un troupeau d'esclaves soumis aux caprices d'une volonté particulière.

Cependant, sa conception du peuple comme totalité-unité conduit aussi Rousseau à condamner sans appel le système représentatif : la représentation reposant sur un transfert de volonté, la souveraineté ne peut pas être représentée et il ne peut y avoir qu'un exercice direct de sa souveraineté par le peuple :

> La Souveraineté ne peut être représentée, par la même raison qu'elle ne peut être aliénée ; elle consiste essenciellement dans la volonté générale, et la volonté ne se représente point : elle est la même, ou elle est autre ; il n'y a point de milieu. Les députés du peuple ne sont donc ni ne peuvent être ses réprésentans, ils ne sont que ses commissaires ; ils ne peuvent rien conclurre définitivement. Toute loi que le Peuple en personne n'a pas ratifiée est nulle. Ce n'est point une loi [271].

La volonté du parlement n'est que la volonté particulière d'une société partielle qui ne peut exprimer la volonté générale de la totalité du peuple. Les députés peuvent préparer, rédiger et proposer les lois mais le peuple doit rester maître de les ratifier par un vote. Le peuple qui transfère sa souveraineté à une assemblée de représentants cesse par cet acte d'être un peuple : « À l'instant qu'un Peuple se donne des Réprésentans, il n'est plus libre ; il n'est plus. » [272] Cette incompatibilité de la souveraineté populaire et de la représentation politique est employée par Rousseau pour dénoncer la confiscation de la souveraineté du peuple par la noblesse qui siégeait en son nom dans les parlements européens, et se référait au peuple non pour conférer à ce dernier le pouvoir de faire les lois, mais pour contraindre le roi à partager sa souveraineté avec elle [273]. Mais cette incompatibilité deviendra pour les hommes de la Révolution un problème à résoudre. Il s'agit pour eux soit – tel Sieyès en 1789 – de revendiquer l'égalité politique des citoyens, la souveraineté de la nation, et par là de transposer la théorie de la volonté générale dans la représentation ; soit – tels Constant et Sismondi – de montrer que

270. *Id.,* II, I, p. 368-369.
271. *Id.,* III, XV, p. 429-430.
272. *Id.,* p. 431.
273. Sur cette question, voir l'analyse proposée par R. Derathé (*J. - J. Rousseau et la science politique, op. cit.,* p. 269-273.)

l'impératif pratique de la représentation politique oblige à une redéfinition de la volonté générale et de la souveraineté collective pour échapper au despotisme de la volonté de la majorité des représentants du peuple s'attribuant les prérogatives de la volonté générale du peuple assemblé [274].

12. La souveraineté une et indivisible de la volonté générale est-elle applicable ?

Rousseau parvient avec la définition de la volonté générale comme intégrale à surmonter le conflit des volontés particulières et de la volonté générale, de l'intérêt et de la justice, de la société et de l'État. Mais en même temps, la solution qu'il propose n'a qu'une valeur conceptuelle et définit un devoir être qui ne peut pas être appliqué, parce que la volonté générale, comme totalité-unité ne peut pas se particulariser. Nous retiendrons trois modalités par lesquelles se manifeste cette opposition du devoir être et de l'être, lesquelles sont toutes les trois mises en évidence par Sismondi dans les *Recherches* : disjonction de la volonté du peuple et de son jugement, qui fait surgir la figure ambiguë du législateur ; conflit de la volonté générale du peuple et des volontés particulières des groupes sociaux, qui témoigne de la difficile résorption du social dans le politique ; incompatibilité de la volonté générale et du système représentatif, qui oblige les révolutionnaires à dépasser le *Contrat social.*

121. La volonté et le jugement

En faisant de l'intérêt commun l'objet des lois, Rousseau semblait avoir trouvé un fondement psychologique à la volonté générale qui garantissait l'infaillibilité du jugement des citoyens et du peuple. Cependant, quand il s'agit non plus de définir les conditions qui rendent la souveraineté légitime, mais d'instituer un peuple qui réponde à ces conditions, Rousseau fait le constat d'un écart insurmontable entre la volonté du peuple et son jugement :

274. En faisant de la souveraineté du peuple une souveraineté absolue, indivisible, inaliénable et impossible à représenter, sauf à détruire l'unité de la personne publique, la théorie rousseauiste de la souveraineté transfère à la souveraineté collective les attributs que les théoriciens de la monarchie absolue attribuaient à la souveraineté royale. C'est ce transfert que Sismondi et Constant remettent en question, si bien qu'ils sont amenés à redéfinir la souveraineté collective, le premier en substituant la totalité plurielle de la nation à la totalité unitaire du peuple, le second en renonçant à la notion de souveraineté populaire pour celle d'autorité sociale.

> Comment une multitude aveugle qui souvent ne sait ce qu'elle veut, parce qu'elle sait rarement ce qui lui est bon, exécuteroit-elle d'elle-même une entreprise aussi grande, aussi difficile qu'une sistême de législation ? De lui-même le peuple veut toujours le bien, mais de lui-même il ne le voit pas toujours. La volonté générale est toujours droite, mais le jugement qui la guide n'est pas toujours éclairé [275].

Cet écart de la volonté et du jugement ne pourra être surmonté que par l'intervention d'un *deus ex machina* extérieur au souverain, le législateur, qui occupe une place toute particulière, à la fois fondatrice mais extérieure au corps politique (il n'est ni souverain, ni gouvernement). Extraordinaire par sa position, le législateur ne l'est pas moins par sa fonction (il « doit se sentir en état de changer [...] la nature humaine [276]) que par sa nature (« Il faudroit des Dieux pour donner des loix aux hommes » [277]) et par le langage divin qu'il emploie pour convaincre les hommes de s'assembler selon la constitution qu'il leur propose :

> Ainsi donc le Législateur ne pouvant employer ni la force ni le raisonnement, c'est une nécessité qu'il recoure à une autorité d'un autre ordre, qui puisse entraîner sans violence et persuader sans convaincre.
> Voila ce qui força de tout tems les peres des nation à recourir à l'intervention du ciel et d'honorer les Dieux de leur propre sagesse, afin que les peuples, soumis aux lois de l'Etat comme à celles de la nature, et reconnoissant le même pouvoir dans la formation de l'homme et dans celle de la cité, obéissent avec liberté et portassent docilement le joug de la félicité publique [278].

D'une part, la théorie du contrat social et de la volonté générale démontre la possibilité d'une souveraineté collective dans laquelle les hommes peuvent librement obéir aux lois qu'ils se sont eux-mêmes données, sans se soumettre à l'autorité d'un supérieur naturel ou divin ; d'autre part, quand il s'agit de mettre en oeuvre une constitution qui s'accorde avec cette définition de la souveraineté, surgit la figure d'un législateur qui présente tous les attributs de la divinité. Il y a là un paradoxe qui signifie la dimension aporétique de l'entreprise d'une fondation purement contractuelle de la souveraineté. Sismondi ne manquera pas de le mettre en évidence, pour rejeter la définition rousseauiste de la liberté démocratique [279].

275. J. - J. Rousseau, *Du contract social, op. cit.,* II, VI, p. 380.
276. *Id.,* p. 381.
277. *Ibid*.
278. *Id.,* p. 383.
279. Nous verrons dans notre cinquième chapitre que Sismondi, pour critiquer la définition rousseauiste de la liberté démocratique comme participation à l'exercice direct de la souveraineté collective, s'en prend justement à la figure du législateur.

122. La volonté générale et les sociétés partielles

Il n'y a pas que l'opposition de la volonté du peuple et de son jugement qui soit insurmontable. L'impossibilité de particulariser la volonté générale se manifeste aussi dans le conflit de la volonté générale du peuple et des volontés particulières des sociétés partielles que Rousseau ne semble pas parvenir là encore à dépasser. Pour que la volonté générale soit la somme des petites différences entre les volontés particulières, pour que chaque volonté particulière puisse se généraliser, il faut qu'il n'y ait pas de communication entre les citoyens et qu'il n'y ait pas de corps intermédiaires dans l'État. On conviendra que ce sont là deux conditions difficiles à réunir. Pour que la volonté générale soit en tous et en chacun, il faut la concevoir comme un accord des particuliers qui est toujours déjà là et qu'il s'agit seulement de dévoiler. C'est pourquoi la souveraineté démocratique ne peut s'exercer que dans des sociétés unies, dans lesquelles le lien social permet à la volonté générale de se manifester. La volonté générale ne peut pas être le résultat d'une transaction entre des volontés particulières antagonistes. La définition rousseauiste de la volonté générale évacue donc la dimension conflictuelle des rapports entre les groupes sociaux, auxquels aucune légitimité politique ne peut être accordée : ils ne sont que des obstacles à la manifestation de la volonté générale. Par conséquent, la théorie rousseauiste de la souveraineté populaire ne permet pas de penser les rapports de la diversité des groupes sociaux et de l'égalité des citoyens, de l'affrontement des intérêts socio-économiques et de la démocratie comme construction d'un être ensemble à partir du conflit, de l'opposition et de la discussion. C'est précisément ce problème que Sismondi prend en considération quand il fonde la souveraineté sur l'association et sur la nation.

Parce qu'elle évacue les groupes sociaux de la sphère de la souveraineté, la définition rousseauiste de la volonté générale semble confrontée à un double écueil quand il s'agit de son application : soit elle est inapplicable aux sociétés modernes, soit son application entraîne une production de ces sociétés par la volonté politique. Le premier écueil est celui que rencontre Rousseau, qui tout à la fois décrit les sociétés modernes comme caractérisées par la division et définit la souveraineté du peuple comme une unité, faisant ainsi de la démocratie un idéal inaccessible pour ses contemporains. Le second écueil est celui auquel se trouve confronté le volontarisme révolutionnaire, qui s'abîme dans une logique terroriste d'exclusion. Si l'on doit au *Contrat social* la notion de volonté générale, on doit au *Discours sur l'origine de l'inégalité* une analyse de ce qui fait la spécificité des sociétés modernes structurées par des rapports

inégalitaires ; au fondement psychologique de ces relations inégalitaires figure l'amour propre, c'est-à-dire une forme dévoyée de l'amour de soi, dans laquelle chacun désirant être estimé par les autres autant qu'il s'estime lui-même, se compare aux autres, et ne pense qu'à lui-même dans ses rapports aux autres et qu'aux autres dans ses rapports avec lui-même [280]. L'homme moderne se trouve ainsi irrémédiablement divisé, incapable d'être égal à lui-même, incapable d'unir son intérêt particulier à l'intérêt commun et d'avoir avec autrui d'autres relations que celle de la dépendance et de la concurrence. Il semble donc qu'il n'y ait pas de place pour la démocratie convenant à un peuple défini comme une totalité-unité dans les sociétés modernes où règne la division. C'est pourquoi Rousseau affirme à plusieurs reprises dans le *Contrat* que les peuples modernes ne peuvent pas jouir de la liberté [281]. Ce pessimisme du *Contrat social* connaîtra une double postérité durant la Révolution française. De ce que les sociétés modernes sont impropres à la démocratie, les contre-révolutionnaires concluent que la république est inadaptée à la société française [282]. Nous avons déjà vu que Sismondi rejetait les déclarations de Rousseau qui « refuse [la liberté] au genre humain presqu'entier » [283] et souhaitait au contraire trouver pour les peuples de l'Europe moderne une voie médiane entre la démocratie antique et la monarchie absolue. Les libéraux républicains opposent donc leur optimisme au *Contrat :* puisque la société des Modernes n'est pas celle des Anciens, il faut trouver pour les Modernes une liberté qui leur convienne. Il faut donc redéfinir la liberté démocratique et la volonté générale, afin de les rendre compatibles avec une société plurielle. La rupture avec Rousseau est donc double. Elle concerne la vision de l'histoire, qui ne doit pas être conçue comme processus de dénaturation et d'aliénation, mais comme progrès de la liberté. Elle est aussi méthodologique : il s'agit non plus de déduire des droits individuels et du

280. Voir J. J. Rousseau, *Second discours, op. cit.,* seconde partie, p. 193 : « L'homme sociable toûjours hors de lui ne sait vivre que dans l'opinion des autres, et c'est, pour ainsi dire, de leur seul jugement qu'il tire le sentiment de sa propre existence. »

281. Voir par exemple J. - J. Rousseau, *Du Contract social, op. cit.,* III, XV, p. 430-431 : « Chez les Grecs tout ce que le Peuple avoit à faire il le faisoit par lui-même ; il étoit sans cesse assemblé sur la place. Il habitoit un climat doux, il n'étoit point avide, des esclaves faisoient ses travaux, sa grande affoire étoit sa liberté. N'ayant plus les mêmes avantages, comment conserver les mêmes droits ? Vos climats plus durs vous donnent plus de besoins, six mois de l'année la place publique n'est pas tenable, vos langues sourdes ne peuvent se faire entendre en plein air, vous donnez plus à votre gain qu'à votre liberté, et vous craignez bien moins l'esclavage que la misere. » La différence entre les deux époques est avant tout économique : chez les Anciens, les activités économiques étaient l'affaire des esclaves, ce qui laissait aux citoyens le loisir de participer à l'exercice de la volonté générale ; chez les Modernes, l'économie structure l'ensemble des relations sociale, l'argent a pris la place de la volonté générale, et la recherche du profit celle de l'intérêt commun.

282. Nous avons déjà évoqué cette utilisation du *Contrat* par les contre-révolutionnaires dans notre premier chapitre.

283. J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, I, 5, p. 111. Voir notre premier chapitre.

contrat social que la démocratie comme exercice direct de la volonté générale est le seul pouvoir légitime, puis de juger que ce pouvoir n'est pas applicable aux sociétés modernes ; il s'agit de prendre en compte la réalité des sociétés modernes – des sociétés de grande taille structurées hiérarchiquement par la division du travail – et de définir pour ces sociétés un gouvernement qui soit légitime.

À vrai dire, les hommes de la Révolution optent aussi pour une troisième interprétation du texte de Rousseau : celle du volontarisme politique, qui passe outre le constat rousseauiste d'un écart insurmontable entre la définition de la volonté générale et la réalité des sociétés modernes. Pour instituer un gouvernement fondé sur la souveraineté du peuple devenue celle d'une nation de citoyens égaux unis par une volonté commune, il faut abolir la société d'Ancien régime structurée par les ordres et les corporations. La définition révolutionnaire de la souveraineté ne reconnaît pas de légitimité politique aux groupes sociaux et aux intérêts particuliers : la nation ne peut pas tolérer en son sein des différences sans que celles-ci ne deviennent des factions. Cette définition unitaire de la nation inclut en elle une logique totalitaire, l'unité du corps politique ne pouvant se faire sans exclure une partie du corps social. En 1789, le Tiers-État s'identifie à la nation en excluant l'aristocratie privilégiée [284]. Pendant le gouvernement révolutionnaire des années 1793-1794, la nation est confondue avec « le peuple des travailleurs », opposés aux riches et aux oisifs, aux « accapareurs ». Cette définition permet de légitimer la Terreur comme logique d'exclusion et les mesures de salut public qui la caractérisent, au nombre desquelles la loi des suspects qui désigne comme tels tous ceux que les Comités révolutionnaires communaux ou le Comité de sûreté générale parisien jugeraient susceptibles de signifier leur désaccord avec la politique du gouvernement révolutionnaire [285]. De la définition rousseauiste de la volonté générale comme union des

284. C'est l'objet de la brochure de Sieyès *Qu'est-ce que le Tiers État ?* : « Qu'est-ce que le Tiers État ? Tout [...] Le Tiers État est une nation complète » (E. - J. SIEYÈS, *Qu'est-ce que le Tiers Etat ?,* Paris, Presses universitaires de France, 1989, p. 27-28). Il y revient dans le dernier chapitre dans lequel il entend démontrer que seul le Tiers peut exprimer la volonté générale de la nation : « Le tiers [...] est la *nation*. En cette qualité, ses représentants forment toute l'assemblée nationale ; ils en ont tous les pouvoirs. » *Id.,* p. 84).

285. Dans l'article « Souveraineté » du *Dictionnaire critique de la Révolution française,* Keith Michael Baker écrit ainsi : « L'unité est la condition de la souveraineté ; la nation est unanime ou elle n'est rien. D'où l'aversion permanente, tout au long de la période révolutionnaire pour une forme quelconque d'activité politique qui menacerait l'unité de la volonté souveraine, en énonçant explicitement des volontés particulières ou des intérêts partiaux. D'où la tendance constante à concrétiser l'unité au moyen de l'exclusion. Dès le début, la Révolution constitua la nation souveraine en en extirpant une aristocratie privilégiée. Mais la logique d'une volonté unitaire, renforcée par la guerre et la division interne, étendit peu à peu la catégorie d'"aristocratie" tout en restreignant son pendant, la "nation" ou le "peuple" » (K. M. BAKER, « Souveraineté », in *Dictionnaire critique de la Révolution* française, [Paris], Flammarion,

volontés particulières abolissant les corps intermédiaires, à l'assemblée nationale de 1789 et à l'unité du peuple de 1793, c'est la même logique du corps politique comme totalité-unité excluant le pluralisme qui traverse la Révolution [286]. Ceci n'implique pas que Rousseau ait voulu légitimer le despotisme, dans la mesure où il perçoit bien les difficultés que pose l'application de la volonté générale. Mais ceci explique que Sismondi et Constant verront dans le *Contrat social* le principe théorique de la Terreur, et qu'ils chercheront à proposer une autre définition de la volonté générale.

123. La représentation de la souveraineté populaire

Enfin, la rencontre de la théorie rousseauiste de la souveraineté populaire et de l'expérience révolutionnaire a contraint les hommes de la Révolution à résoudre un problème que le *Contrat social* avait écarté, celui de la représentation de la souveraineté populaire. C'est, comme le rappelle Marcel Gauchet dans son ouvrage *La Révolution des pouvoirs*, « l'un des thèmes obsédants de la Révolution, la souveraineté selon Rousseau, mais une souveraineté représentée, contre Rousseau » [287], et il ajoute que la tension ouverte par la Révolution entre « la souveraineté directe du peuple » et « la pure représentation » caractérise les démocraties modernes qui doivent « donner corps effectif à la souveraineté du peuple sur la base d'un jeu purement représentatif des pouvoirs » [288]. Comment la nation peut-elle pleinement exercer sa souveraineté dans un système représentatif ? La nation ne peut pas n'être que la source résiduelle de la souveraineté. Elle doit l'exercer : il s'agit donc de transposer l'indivisibilité et l'absoluité de la souveraineté nationale dans la représentation. C'est ce que fait Sieyès, qui définit alors ce que M. Gauchet a appelé une théorie de la « représentation absolue » [289] ou de la « représentation-incorporation » [290] qui opère une fusion entre le concept de volonté générale et la théorie de la représentation. L'auteur de *Qu'est-ce que le Tiers État* écrit en effet :

1988, p. 898-899.)

286. Il n'est néanmoins pas inutile de rappeler que la suppression des ordres visait avant tout à valoriser un rapport direct entre le citoyen et l'État, afin de mettre un terme à la domination des intérêts nobiliaires et ecclésiastiques et que par conséquent, il était bien difficile d'échapper à cette logique d'exclusion.

287. M. Gauchet, *La Révolution des pouvoirs,* Paris, Gallimard, 1995, p. 278.

288. *Id.*, p. 101.

289. *Id.,* p. 63. M. Gauchet reprend alors une expression employée par les hommes de 1789, qui traduit la transposition dans la représentation nationale de la souveraineté absolue du peuple théorisée par Rousseau.

290. *Id.*, p. 215.

« une loi commune et une représentation commune, voilà ce qui fait *une* nation. » [291] Il définit la nation comme un ensemble de citoyens égaux unis dans une volontée commune. Elle ne peut donc pas s'exprimer par l'intermédiaire d'un corps représentatif organisé en ordres et liés à leurs électeurs par un mandat impératif tels que le sont les États généraux. Elle ne peut s'exprimer que dans une assemblée représentative unitaire dans laquelle les députés se trouvent investis par les électeurs d'un mandat représentatif, qui n'est pas un transfert de volonté, mais un transfert de pouvoir. En d'autres termes, la nation n'est une que dans la personne collective de son corps représentatif et ne peut avoir d'autre volonté commune que celle de l'assemblée. Elle n'existe pas en dehors de la représentation : « Le peuple ne peut parler, ne peut agir que par ses représentants » [292]. Cependant, l'assemblée nationale n'étant qu'une partie de la nation, sa volonté peut-elle bien représenter celle de la nation définie comme une totalité une ? Comment faire tenir ensemble deux exigences contradictoires : l'exigence d'unité, qui veut que la nation n'existe que dans l'assemblée nationale afin que sa souveraineté ne soit pas remise en question par les corps intermédiaires (ordres ou factions) et l'exigence de représentation, qui veut que la représentation n'est pas la présence et que l'assemblée ne saurait se substituer à la nation qu'elle représente ? Avec la théorie d'une représentation de la souveraineté nationale surgit donc la question du dévoiement de la souveraineté par la représentation : comment mettre en œuvre le contrôle de la représentation par la nation ? Du veto suspensif à la surveillance de la représentation par le tribunal de l'opinion publique siégeant dans les assemblées primaires du peuple, les révolutionnaires s'efforcent de répondre à cette question.

Cependant, ils auront bien du mal à proposer une solution satisfaisante tant qu'ils s'enfermeront dans l'hypothèse rousseauiste que la souveraineté de la nation est indivisible et absolue. En ce cas en effet, il n'y a que deux possibilités, qui toutes les deux identifient la nation à sa représentation et manque ce que M. Gauchet appelle « la dimension du rapport réfléchi entre les pôles distincts du pouvoir et de la société » [293] : soit la souveraineté de la nation est tout entière dans la représentation, et aucune légitimité ne peut être reconnue à un pouvoir extérieur à la représentation ; soit la souveraineté est tout entière dans le peuple et les députés ne sont que des mandataires placés sous le contrôle des citoyens, si bien que leur

291. E. - J. Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers Etat ?,* op. cit., p. 33.
292. E - J. Sieyès, *Dire de l'abbé Sieyès, sur la question du Veto royal, à la séance du 7 septembre 1789,* Paris, Baudouin, [1789], p. 19.
293. M. Gauchet, *La Révolution des pouvoirs, op. cit.,* p. 60.

pouvoir se trouve menacé par l'insurrection populaire. Pour sortir de cette dichotomie, Sismondi refuse, nous l'avons déjà dit, de prendre le parti des contre-révolutionnaires et d'opposer les principes de Rousseau à leur application révolutionnaire pour en dénoncer l'utopie. Il entend rendre la souveraineté collective applicable, et non la rejeter. Mais pour rendre la souveraineté nationale représentable, il faut admettre qu'elle doit être divisée et limitée et proposer une nouvelle définition de la volonté générale. Les limites de la volonté générale ne tiennent plus seulement à la généralité de son objet ou de sa forme ; elles sont circonscrites à partir de la sphère d'indépendance individuelle où s'exerce la volonté particulière quand elle n'a de rapport qu'à elle-même. La volonté générale est donc seconde par rapport aux volontés particulières, et si elle est une, ce n'est pas comme l'accord supposé de toutes les volontés particulières, mais comme le résultat de leur conciliation. Percevant les limites de la définition unitaire de la souveraineté populaire par Rousseau et de son application par la Révolution, Sismondi propose donc une autre définition de la souveraineté collective, qui appartient alors à la nation.

2. La définition sismondienne de la volonté générale et de la souveraineté nationale

Rousseau déduit du contrat social une définition du peuple comme totalité-unité excluant les corps intermédiaires. Cette théorie de la souveraineté permet de concevoir que chaque citoyen puisse être libre quand il obéit au souverain collectif. Cependant, elle définit un devoir être qui n'est pas applicable, si bien que la rencontre de la théorie du *Contrat* et de l'expérience révolutionnaire lègue à Sismondi – comme à tous ceux qui, après la Terreur, ne veulent pas renoncer à la souveraineté comme exercice de la volonté générale – un double problème : celui de la conciliation de l'unité politique avec la diversité sociale d'une part et avec la représentation politique d'autre part. Comment unir la nation sans exclure les groupes particuliers ? Comment représenter la nation et échapper à l'écueil de la confusion de la représentation et de la nation, comme à celui de la résorption de la souveraineté dans le contrôle de l'assemblée par le peuple ? Nous avons vu dans notre deuxième chapitre que Sismondi fondait la souveraineté collective sur un pacte social. Comme Rousseau, il pense donc la volonté générale à partir du pacte social : de l'universalité du pacte social, il déduit donc celle de la volonté générale et il affirme que la loi doit être la même pour tous.

Cependant, Sismondi se distingue de l'auteur du *Contrat* en ce qu'il ne cherche plus à définir la volonté générale à partir du seul pacte social. Il lui semble nécessaire, pour que la volonté générale puisse être appliquée, et pour que dans son application elle ne serve pas à légitimer une exclusion terroriste et une oppression tyrannique, de définir la volonté générale à partir de l'exercice de la puissance publique et de la réalité empirique de la nation. Sismondi est alors amené à dissocier l'égalité dans l'obéissance aux lois de l'égalité dans la participation à la souveraineté. Il pense donc la volonté générale comme une conciliation, et rejette l'équivalence de la volonté générale et de la volonté de tous, en dénonçant l'identité des volontés individuelles et de la volonté générale. Cette dernière est alors définie comme la réunion des volontés particulières des parties de la nation. La souveraineté nationale n'a donc pas les mêmes attributs que celle du peuple, et peut être divisée, aliénée et représentée. Cependant, cette conception de la volonté générale ne va pas sans poser problème. Elle repose sur deux définitions de la volonté générale : l'une négative (elle se distingue de la volonté propre des individus) et l'autre positive (elle réunit les volontés des divisions nationales). Ces deux définitions ne sont pas réellement articulées l'une avec l'autre, la question des rapports entre les volontés individuelles, les volontés particulières des groupes sociaux et la volonté générale de la nation, n'étant pas traitée dans les *Recherches*.

21. De la volonté unanime du pacte social à la volonté de la souveraineté comme puissance exercée

211. De l'unanimité du pacte social à la généralité de la loi

Le pacte social tel que le définit Sismondi est doublement universel : il confère le pouvoir politique à tous, et il fonde celui-ci sur le consentement de tous. Par le pacte social, les associés donnent la souveraineté aux « hommes en corps » [294]. Le pouvoir politique ne peut pas être attribué à un homme ou à quelques-uns : « Il y a eu un tems, écrit Sismondi, où l'on a osé balancer les droits d'un homme ou d'un gouvernement avec ceux d'un peuple ; mais espérons que ce tems est passé pour ne jamais revenir. » [295]. Les individus étant supposés égaux et indépendants dans l'état de nature, ils s'unissent non pas pour se soumettre à la volonté de l'un

294. J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, i, 3, p. 83.
295. *Id.,* I, i, 2, p. 88.

d'entre eux dont rien ne permet d'établir la supériorité, mais pour obéir à la volonté collective du souverain composé de tous les contractants. Pour les mêmes raisons, l'acte par lequel chaque associé se défait d'une partie de sa liberté au profit de la collectivité suppose l'unanimité, l'obligation d'obéir au pouvoir politique n'ayant pas de légitimité sans le consentement des citoyens. Le pacte social unanime des *Recherches* a donc les mêmes caractères que l'aliénation du *Contrat social :* il est le même pour tous, c'est-à-dire égal et par conséquent réciproque, il établit entre la partie (chaque contractant) et le tout (l'association) une identité qui est la condition d'une conciliation entre la liberté individuelle et l'obéissance au pouvoir politique. Cependant, Sismondi s'écarte aussi du *Contrat* en ce qu'il délimite la sphère politique par la sphère privée des relations individuelles : à la différence de celle de Rousseau, l'aliénation de Sismondi est partielle, et non totale. S'il y a bien identité des contractants unanimes, et par là même identité du citoyen et du peuple, l'individu ne se confond pas complètement avec la totalité. Le souverain collectif qui naît du pacte social – que Sismondi appelle indifféremment « association » [296], « société », ou « peuple » [297] n'est donc pas une totalité-unité.

Sur cette double universalité du pacte social, Sismondi définit à la suite de Rousseau la souveraineté et le pouvoir législatif par leur généralité. Il voit dans« l'association politique » un « assemblage d'hommes indépendans, qui consentent à ne faire qu'un seul corps, à se conduire par les mêmes règles, à se soumettre à la même autorité, à mettre en commun leurs intérêts » [298]. L'unité de l'association réside dans celle de la loi : c'est parce qu'ils sont également soumis aux même lois que les citoyens forment *un* peuple. La formulation de Sismondi est ici très proche de celle employée par Sieyès, qui fait de la nation « un corps d'associés vivant sous une loi commune » [299]. Cette définition est à bien des égards un lieu commun de la pensée révolutionnaire. Elle vise à établir que l'unité de la nation n'est pas dans la personne du roi, mais dans la loi commune. Dans les *Recherches,* cette définition de la loi trouve sa source dans l'unanimité du pacte social et elle est triplement générale, par la collectivité qui l'établit, par l'objet sur lequel elle porte et par l'ensemble de ceux qu'elle oblige. C'est pourquoi Sismondi appelle pouvoir législatif « le droit d'imposer au nom de la communauté, et pour le bien général, des obligations à tous les membres de l'Etat. » [300] Dans

296. *Id.,* I, I, 3, p. 92.
297. *Id.,* I, I, 1, p. 83-84.
298. *Id.,* I, I, 3, p. 93.
299. E. - J. Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers Etat ?, op. cit.,* p. 31.
300. J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, II, 4, p. 148.

une note, il se justifie en renvoyant son lecteur à l'autorité de Montesquieu, de Burlamaqui et surtout de Rousseau, et cite le texte suivant, tiré des *Lettres écrites de la Montagne* :

> La loi « est une déclaration publique et solennelle de la volonté générale, sur un objet d'intérêt commun », Lett. VI. Voilà les deux grands caractères de la loi, commente Sismondi, que son objet soit général, et qu'elle émane de la communauté [301].

Sismondi reprend donc à Rousseau l'idée que la loi « n'est pas une convention du supérieur avec l'inférieur » [302].

Cependant, nous avons établi que dans le *Contrat social*, l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté avait pour conséquence que l'exercice de la souveraineté réside dans l'identité du peuple comme souverain et du peuple comme sujet. Pour Rousseau, l'unité du peuple tient avant tout à l'égale participation des citoyens au vote des lois, qui est la condition de leur égale obéissance aux lois. C'est pourquoi, après avoir écrit que la loi n'était pas une convention du supérieur avec l'inférieur, il ajoute qu'elle est « une convention du corps avec chacun de ses membres » [303]. Il nous semble que dans la définition sismondienne du pouvoir législatif, cette égalité des citoyens dans la participation à la souveraineté s'est perdue. Le pouvoir législatif s'exerce « *au nom de* la communauté », c'est-à-dire qu'il n'est pas exercé par la communauté elle-même ; il s'exerce « *pour* le bien général », c'est-à-dire que celui-ci n'est pas un intérêt commun dérivé de la préférence que chacun se donne, mais l'intérêt de la collectivité en tant qu'il est nécessairement distinct de celui des particuliers [304]. La conception sismondienne de la loi n'est donc pas la même que celle de Rousseau. Aux yeux de l'auteur des *Recherches*, si tous les citoyens sont également unis dans l'obéissance en tant qu'ils observent les mêmes lois, il n'en va pas de même pour la nation en tant que source de la loi, qui est nécessairement divisée, entre gouvernants et gouvernés d'une part, entre groupes sociaux aux intérêts différents d'autre part. La généralité de la loi ne peut donc pas être confondue avec l'universalité du pacte social et l'identité de chacun et de tous qu'elle suppose. Contrairement à Rousseau, Sismondi ne peut donc pas établir la souveraineté à partir du seul contrat social.

---

301. *Id.,* I, II, 4, n. 1, p. 152. Sismondi cite ici une phrase de la sixième des *Lettres écrites de la montagne* (J. -J. Rousseau, *Œuvres complètes, Tome 3, op. cit.,* p. 807-808).
302. J. -J. Rousseau, *Du Contract social, op. cit.,* II, IV, p. 374.
303. *Ibid.*
304. Nous reviendrons bientôt, dans notre paragraphe sur la distinction de la volonté générale et de la volonté de tous, sur la définition sismondienne de l'intérêt commun qui nous semble être fondamentalement différente de celle de Rousseau.

212. De la souveraineté hypothétique à la souveraineté exercée

À la volonté unanime du pacte social qui n'est qu'une hypothèse, Sismondi oppose la volonté générale qui exerce réellement la souveraineté. Il entend prendre acte de l'écart du droit et du fait et montrer, à la fois contre le *Contrat social* et avec lui, que la volonté générale n'est pas la volonté de tous, c'est-à-dire qu'elle n'est pas la volonté unanime du pacte social. Le point de départ de la réflexion de Sismondi est bien évidemment le troisième chapitre du deuxième livre du *Contrat,* dans lequel Rousseau affirme qu'il « y a souvent bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale » [305]. Nous avons montré à partir de l'interprétation proposée par A. Philonenko que la distinction proposée ici par Rousseau entre les deux volontés était fondée sur celle des opérations mathématiques de la somme et de l'intégrale. Sismondi cite longuement en note le texte de Rousseau [306], et le commente en ces termes : « Je suis bien loin de trouver claire et satisfaisante la différence qu'établit [Rousseau], entre la volonté de tous et la volonté générale, du moins ne pourra-t-elle jamais se rapporter à la pratique. » [307]. Bien que Sismondi avoue sa perplexité face à la distinction rousseauiste de la volonté de tous et de la volonté générale, il nous semble qu'il se propose de repenser la relation de ces deux volontés afin de proposer une nouvelle définition de la souveraineté.

Dans le texte que nous venons de citer, Sismondi reproche à la distinction du *Contrat* d'être à la fois incompréhensible et inapplicable. Qu'elle soit incompréhensible, cela s'explique aisément par le fait que Sismondi ne dispose sans doute pas des mêmes connaissances que Rousseau sur le calcul infinitésimal. À ses yeux, la volonté collective est soit la somme des volontés particulières, soit leur conciliation [308]. Cette distinction n'est pas explicitement

305. J. - J. Rousseau, *Du Contract social, op. cit.,* II, III, p. 371.

306. Il cite en leur entier les deux paragraphes centraux du chapitre III du livre II, depuis « Il y a souvent bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale » jusqu'à « et l'avis qui l'emporte n'est qu'un avis particulier » (J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, I, 6, n. 6, p. 120).

307. *Id.,* p. 118.

308. Pour être tout à fait fidèle au texte des *Recherches* dans notre analyse, il convient de rappeler que Sismondi cite à deux reprises le chapitre III du livre II du *Contrat social.* Il y revient dans le chapitre sur le pouvoir législatif dans les gouvernements représentatifs, et ce n'est plus alors pour juger que la distinction de la volonté générale et de la volonté de tous n'est pas claire et satisfaisante, mais pour reprendre à son compte la distinction rousseauiste de la volonté de tous comme addition de volontés particulières et de la volonté générale comme volonté d'un intérêt commun qui unit les parties (*Id.,* I, II, 4, n. 3). Une fois encore s'exprime ici toute l'ambiguïté du rapport de Sismondi au texte de Rousseau : avec le *Contrat,* il faut admettre que la volonté générale n'est pas une somme de volontés particulières et limiter le pouvoir de la majorité. Contre lui, il faut rejeter l'idée d'une identité de la volonté particulière et de la volonté générale. C'est pourquoi Sismondi définit la volonté générale comme une conciliation et transpose à l'échelle des groupes sociaux l'union des individus supposée par

formulée par Sismondi mais elle peut être inférée à partir du texte suivant : « Une nation n'est vraiment libre et souveraine, qu'autant qu'elle adopte sans cesse les voies de la conciliation, et qu'au lieu de compter durement les voix, elle vise sans relâche à réunir les esprits » [309]. On retrouve ici encore la distinction classique de l'agrégation et de l'union : la volonté collective réside soit dans la seule addition de volontés particulières entre lesquelles elle ne crée pas de lien, soit dans la recherche d'un accord entre des volontés particulières initialement divergentes. Si Sismondi se rapproche de Rousseau en ce qu'il voit dans la volonté générale la recherche d'une union, il s'en distingue en ce qu'il en fait le résultat d'une conciliation : elle repose alors sur le sacrifice des volontés particulières à la volonté générale et non sur une identité du particulier et du général ; en outre, elle réunit les volontés particulières moins par son objet que par sa forme, c'est-à-dire par l'organisation constitutionnelle et par le processus qui conduit à son énonciation.

Cette définition de la volonté générale comme conciliation permet à Sismondi d'affirmer que la volonté générale n'est pas nécessairement dans la volonté de tous. Dans l'hypothèse sismondienne du pacte social, volonté de tous et volonté générale sont, nous l'avons déjà dit, confondues : tous les contractants font la même aliénation de leurs droits à l'association, et la volonté générale est unanime et dans sa source, et dans son objet. Mais dans la pratique, la volonté générale n'est pas celle de tous, ni dans sa source, ni dans son objet, puisqu'elle se trouve divisée entre une majorité et une minorité ; il faut donc renoncer à l'idée que la volonté générale puisse être regardée comme celle de chaque citoyen. La volonté de la majorité ne peut pas systématiquement exprimer la volonté générale. Sismondi va donc s'efforcer d'établir à quelles conditions la volonté de la majorité peut être regardée comme légitime, sans perdre de vue que la volonté générale se trouve dans la conciliation, c'est-à-dire qu'elle tend vers l'accord de la minorité et de la majorité. Par conséquent, on voit bien que ce qui est au cœur de la définition sismondienne de la volonté générale, c'est l'idée d'un accord à établir entre des groupes sociaux aux intérêts et aux opinions différentes. Il y a là un point de rupture essentiel avec Rousseau, pour lequel la volonté générale ne peut s'exprimer qu'à condition qu'il n'y ait pas de corps intermédiaires dans l'État [310].

Rousseau.

309. *Id.*, I, I, 2, p. 90.

310. À cet égard, il est important de remarquer que si Sismondi cite par deux fois le chapitre III du livre II du *Contrat social*, il omet à chaque fois de citer la conclusion de Rousseau selon laquelle « il importe donc pour avoir bien l'énoncé de la volonté générale qu'il n'y ait pas de société partielle dans l'Etat et que chaque Citoyen n'opine que d'après lui. » (J. - J. Rousseau, *Du Contract social*, *op. cit.*, p. 372) Ce point de départ n'est pas admissible aux yeux de Sismondi, pour lequel l'exercice de la liberté démocratique

En s'en prenant à la confusion de la volonté de tous et de la volonté générale, confusion sur laquelle pourra venir se greffer l'illusion que la volonté de tous pervertie en volonté du plus grand nombre peut toujours légitimement représenter la volonté générale, Sismondi manque assurément l'originalité de la conception rousseauiste de la volonté générale, qui n'est pas la somme de toutes les volontés particulières. Cependant, son argumentation n'est pas sans effet contre le *Contrat social* dans la mesure où elle se situe sur le terrain de l'application de la volonté générale. Sismondi remet en question l'idée que cette dernière puisse être à la fois dans toutes les volontés particulières et dans chacune d'entre elles, et il interroge l'impossible particularisation de cette totalité-unité. Ainsi définie, la volonté générale a en effet toutes les peines du monde à être représentée, par la majorité ou par une assemblée. Tout le chapitre des *Recherches* sur les « Principes de Rousseau sur le droit de législation » s'organise autour de cette idée que la volonté générale définie comme identité de la partie et du tout n'est pas applicable : soit parce qu'elle ne correspond pas à ce qu'est la réalité de l'exercice de la souveraineté collective, qui implique un écart insurmontable entre les volontés particulières et la volonté générale ; soit parce que prenant acte de cette contradiction entre la volonté générale comme concept et la réalité de l'exercice du pouvoir, Rousseau imagine des solutions, telle celle du législateur, qui ont pour conséquence de restreindre la souveraineté collective. Par conséquent, les difficultés d'application oblige Sismondi à proposer une nouvelle définition de la volonté générale, qui, en tant que conciliation, pourra dès lors être divisée, aliénée, représentée.

Cette redéfinition de la volonté générale traduit une double rupture par rapport au *Contrat :*

- Elle dissocie la généralité de l'égalité. L'auteur des *Recherches* ne définit pas la loi comme un acte de tous les citoyens égaux portant sur un objet qui concerne également tous les citoyens. La volonté générale comme conciliation est générale dans sa forme, en ce qu'elle prend en compte la totalité des volontés particulières des groupes sociaux, lesquels ne sont pas égaux. Elle aussi générale par son objet, l'intérêt commun, lequel n'est pas défini par un rapport d'égalité entre les particuliers.
- Elle implique que l'obéissance à la volonté générale n'est pas dans l'identité de chaque citoyen avec lui-même. La volonté générale n'est pas tyrannique en ce qu'elle n'est pas la volonté particulière d'un groupe qui s'impose à celle des autres, mais la

s'effectue au sein d'organes politiques distincts (assemblée ou sénat) chargés de représenter les intérêts des divisions de la nation.

> volonté commune de tous les groupes qui résulte d'un processus de délibération. Cependant, parce qu'elle est conciliation, la volonté générale ne réside pas dans un accord de toutes les volontés particulières ; elle résulte d'un sacrifice auquel les volontés particulières consentent pour parvenir à une volonté générale. Par conséquent, les volontés particulières ne peuvent pas s'identifier avec la volonté générale. Définir la volonté générale comme une conciliation, c'est donc rejeter la synthèse de la liberté et de la souveraineté qui est la clef de voûte du *Contrat social*.

L'entreprise de redéfinition sismondienne de la volonté générale exprime donc elle aussi ce rapport complexe que l'auteur des *Recherches* entretient avec le *Contrat*, qui reprend l'héritage de Rousseau tout en s'efforçant de rompre avec lui. Sismondi ne renonce pas au projet rousseauiste d'une conciliation de la liberté individuelle et du pouvoir politique, lequel définit la souveraineté comme l'exercice de la volonté générale. Et pourtant, la volonté générale de Sismondi n'est en rien celle de Rousseau et les *Recherches*, par leur effort pour distinguer la volonté générale de la volonté de tous et rejeter l'hypothèse d'une identité des volontés particulières et de la volonté générale font prévaloir dans la définition de la souveraineté collective le pluralisme sur l'égalité.

22. La volonté générale n'est pas la volonté de tous dans sa forme

La volonté générale n'est pas, dans l'exercice de la souveraineté, celle de tous. Ce constat de Sismondi vient étayer une réfutation de l'argumentation de Rousseau en faveur de l'inaliénabilité de la volonté générale. Rappelons quelle est l'argumentation de Rousseau :

> 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 ; le pouvoir peut bien se transmettre, mais non pas la volonté.[...]
> Le Souverain peut bien dire, je veux actuellement ce que veut un tel homme ou du moins ce qu'il dit vouloir ; mais il ne peut pas dire ; ce que cet homme voudra demain, je le voudrai encore ; puisqu'il est absurde que la volonté se donne des chaines pour l'avenir, et puisqu'il ne dépend d'aucune volonté de consentir à rien de contraire au bien de l'être qui veut [311].

Pour démontrer que la volonté générale est aliénable, Sismondi établit d'abord que la volonté générale repose elle-même sur une aliénation des volontés individuelles. Si celles-ci ont pu consentir à s'aliéner à la volonté générale, alors la volonté générale peut à son tour être aliénée. Sismondi commente en effet en ces termes le texte de Rousseau :

311. *Id.*, II, I, p. 368-369.

> Cet argument pour trop prouver, ne prouve rien. Il est impossible, comme Rousseau le remarque lui même dans ce chapitre, que les hommes veuillent tous la même chose. Toute association d'hommes qui veut se conduire d'après une volonté commune, doit donc consentir à reconnoître cette volonté commune quelque part hors de l'unanimité ; dès cet instant les individus qui s'associent donnent des chaines à leur volonté, et s'engagent à consentir, si la communauté le veut, même à ce qui peut être contraire au bien de l'être qui a consenti. [312]

Les citoyens, en s'engageant à obéir à la volonté générale qui n'est pas celle de tous, se sont engagés à obéir à une volonté qui pouvait être contraire à leur volonté individuelle.

À vrai dire, c'est une tout autre définition de la volonté générale que celle de Rousseau qui sous-tend ici la démonstration de Sismondi. Quelle est-elle ? Sismondi ne la formule jamais explicitement. Elle est à reconstituer à partir des définitions qu'il donne du pacte social, et de ce qu'il appelle « la volonté nationale » (dans l'exercice de la souveraineté) ou la « voix » et le « vœu national(e) » (dans le contrôle de l'exercice représentatif de la souveraineté par l'opinion publique) [313]. De ce que Sismondi conçoit le pacte social comme une « concession » mutuelle que les associés font de leur liberté à la société [314], et de ce qu'il définit la volonté ou la voix nationales comme la « réunion » des volontés des divisions de la nation [315], on peut en conclure qu'il voit dans la volonté générale une conciliation des volontés particulières. La volonté générale doit d'abord être pensée sur le modèle du pacte social : elle résulte de l'aliénation que chaque volonté particulière consent à faire d'une partie d'elle-même pour parvenir à un accord qui s'exprime dans la volonté générale. Reposant sur un sacrifice, le rapport de la volonté particulière et de la volonté générale ne peut donc nullement être pensé comme un rapport d'identité entre l'individu et le tout.

En outre, le rapport de la volonté générale et des volontés particulières – contrairement au rapport du souverain collectif et des associés dans l'hypothèse du pacte social – ne peut pas être pensé comme un rapport d'identité entre toutes les volontés individuelles. C'est ici que l'argument selon lequel la volonté générale n'est pas la volonté de tous acquiert toute sa force : il y a toujours des volontés qui, tout en participant à la transaction qui conduit à la décision, n'entrent pas dans l'accord final. Il y a toujours une majorité et une minorité et, si les volontés individuelles qui entrent dans la majorité peuvent s'accorder avec la volonté générale qu'elle exprime, celles qui composent la minorité demeurent nécessairement extérieures à la volonté générale exprimée par la majorité : elles n'ont rien en commun avec elle. Le rapport qui unit

312. J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, i, 6, p. 116.
313. Voir *Id.,* I, I, 4 et I, II, 3.
314. Voir *Id.,* I, I, 2, p. 88 : « Tout pouvoir existant dans la Société ne peut avoir d'autre origine qu'une concession des membres qui la composent. »
315. *Id.,* I, II, 3, p. 145.

les volontés individuelles dans la volonté générale est nécessairement un rapport d'aliénation qui peut être soit partielle (pour la majorité), soit totale (pour la minorité). Ce n'est pas un rapport d'identité. Il est important de prendre acte de ce que dans l'exercice de la souveraineté, la volonté générale n'est pas réductible à la volonté de tous pour empêcher que l'identification hypothétique de la volonté générale et de la totalité ne devienne un argument fallacieux servant à soumettre l'ensemble des volontés individuelles à une volonté générale qui ne peut être dans la pratique que celle du plus grand nombre.

Pour autant, Sismondi, s'il s'efforce de dissocier la volonté générale comme conciliation de celle de l'unanimité des citoyens, cherche aussi à démontrer qu'elle n'est pas nécessairement celle de la majorité. La conciliation, nous l'avons dit, n'est pas une addition. Elle est la recherche d'une union. Aux yeux de Sismondi, la volonté du souverain pourra être regardée comme générale quant à sa forme non pas si elle est celle du plus grand nombre, mais si elle est celle de « la nation entière », c'est-à-dire si elle s'exprime au terme d'un processus auquel auront pris part tous les groupes sociaux, la majorité comme la minorité, et qu'elle prend la forme d'un compromis entre celles-ci. Ceci implique il est vrai qu'en passant du pacte social à l'exercice de la souveraineté, la volonté générale se définisse non plus comme l'accord supposé des volontés individuelles mais comme la réunion visée des volontés particulières des groupes. On mesure ici quel est l'enjeu de la définition de la volonté générale comme volonté nationale : prendre pour point de départ la réalité de la diversité sociale, le conflit des volontés et des intérêts des différents groupes composant la société. La fonction de la souveraineté est alors de dépasser cet antagonisme dans une synthèse, sans pour autant l'ignorer. Sismondi met donc l'accent sur l'organisation de la souveraineté, sur les procédures constitutionnelles qui assurent l'expression du pluralisme social. La généralité de la volonté nationale réside dans la totalité des groupes sociaux ; la souveraineté sera donc l'expression de la volonté générale à condition d'être répartie équitablement entre ces groupes. Toutes les parties de la nation concourent par leurs volontés particulières à la formation de la volonté générale dans un processus où celles-ci peuvent se rencontrer et se confronter, et à partir de là, se concilier.

Il y a donc deux définitions de la volonté générale dans les *Recherches :*

- Une définition négative, formulée à partir de la réfutation du *Contrat :* la volonté générale n'est pas la volonté de tous. Les volontés individuelles ne sont pas identiques à la volonté générale et dès lors, il est nécessaire de limiter le pouvoir de la majorité par le pouvoir propre de l'individu.

- Une définition positive, intégrant la réalité sociologique de la nation, selon laquelle la volonté générale réside dans la synthèse des volontés particulières des groupes sociaux.

Cette double définition de la forme de la volonté générale se retrouve dans celle de son objet, l'intérêt commun qui est pensé négativement, comme distinct des intérêts individuels et positivement, comme la réunion des intérêts particuliers des composantes de la nation. D'une définition à l'autre, il y a un glissement dans le raisonnement de Sismondi de la volonté particulière comme volonté individuelle à la volonté particulière comme volonté d'un groupe qui ne va pas, nous semble-t-il, sans poser problème.

23. La volonté générale n'est pas la volonté de tous dans son objet

Pour démontrer que la volonté générale peut être aliénée, Sismondi ne doit pas seulement établir qu'elle n'est pas celle de tous dans sa forme. Il doit aussi montrer qu'elle n'est pas celle de tous dans son objet. Il écrit ainsi :

> Si par cette volonté qui ne peut s'asservir, l'on entend seulement celle qui fit la base de l'association, celle de procurer tous ensemble le bien commun, et que reconoissant que toutes les autres lui doivent être subordonnées, l'on justifie la soumission des volontés particulières à celles du gouvernement, et celle de la minorité à celle de la majorité, en montrant que la volonté générale de procurer le bien commun est toujours respectée, je demanderai pourquoi le peuple ne pourroit pas charger des représentans du fardeau de la législation, s'il peut mieux parvenir par ce moyen au bien commun, objet de la volonté générale [316].

Nous avons déjà démontré que dans le *Contrat,* l'intérêt commun était conçu comme celui de chacun, et qu'à ce titre, il était un intérêt également partagé par tous. Dans la perspective de Rousseau, l'intérêt commun ne peut donc être que celui du peuple composé de tous les citoyens. Par conséquent, si « la volonté générale peut seule diriger les forces de l'Etat selon la fin de son institution, qui est le bien commun » [317], alors cette volonté n'est pas aliénable, elle n'est pas dissociable de la totalité des citoyens. Sismondi reconnaît avec l'auteur du *Contrat* que la généralité de la volonté souveraine réside dans son objet, à savoir « le bien commun ». Mais c'est une tout autre définition de l'objet de la volonté souveraine qui est ici à l'œuvre dans la réfutation sismondienne de l'inaliénabilité de la volonté générale. Le bien commun est celui de la collectivité. Mais il n'est pas nécessairement celui de tous : il est intrinsèquement distinct des intérêts particuliers, et dès lors, on peut admettre qu'il soit aliénable. Ici encore, Sismondi

316. *Id.,* I, I, 6, p. 117.
317. J. - J. Rousseau, *Du contract social, op. cit.,* II, I, p. 368.

n'explicite pas sa définition du bien commun. Trois conceptions du bien commun se croisent dans les *Recherches* : celle du pacte social, qu'on peut inférer à partir de « l'utilité propre » de l'individu ; celle de la finalité de l'association comme bonheur collectif ; celle de l'intérêt abstrait qui est l'objet des lois. La connection entre ces trois conceptions n'est pas très facile à établir. Elles se rejoignent néanmoins toutes les trois en ce qu'elles s'efforcent de dissocier l'intérêt commun des intérêts particuliers.

231. De l'utilité propre des individus à l'intérêt commun de l'association

Rappelons, comme préalable à notre démonstration, que pas une seule fois dans sa définition du pacte social Sismondi n'évoque l'intérêt commun de l'association. Il ne parle que de l'utilité propre des associés et c'est à partir d'elle qu'on peut inférer la définition de l'intérêt commun qui sous-tend la théorie sismondienne du pacte social. Dans l'état de nature, les individus isolés sont dotés des mêmes droits et guidés par « leur propre intérêt » [318]. Nous avons vu que le pacte social divise les droits individuels de l'état de nature entre une réserve de droits qui constituent la liberté civile et une autre partie des droits qui sont aliénés à la société pour former la souveraineté collective. On peut penser qu'il en va de même pour l'intérêt particulier de l'état de nature. Une partie de ce dernier reste attachée à l'individu et constitue ce que Sismondi appelle « sa propre utilité » [319], c'est-à-dire qu'elle est un intérêt privé qui ne concerne que l'individu et lui seul. Une autre partie de cet intérêt est aliénée à la société pour constituer l'intérêt commun de celle-ci. On pourrait ainsi, sur le modèle de l'aliénation partielle des droits individuels dans le pacte social, penser l'intérêt commun comme le résultat d'une transaction entre les intérêts individuels. Cette transaction serait définie comme une altération et permettrait de penser que l'intérêt commun n'est pas identique aux intérêts particuliers, et que cependant, il n'est pas non plus extérieur à ceux-ci. C'est ce que fait Constant notamment quand il affirme que « l'intérêt général est distinct sans doute des intérêts particuliers. Mais il ne leur est point contraire » [320]. Sismondi quant à lui reste beaucoup plus évasif sur le rapport à établir entre les intérêt particuliers et l'intérêt commun. Il définit l'association comme « cet assemblage d'hommes indépendans qui consentent [...] à

318. J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, i, 1, p. 83.
319. *Id.,* I, i, 5, p. 112.
320. B. Constant, *Principes M, op. cit.,* XV, 4, p. 391. Nous reviendrons sur la définition constantienne de l'intérêt général dans notre septième chapitre.

mettre en commun leurs intérêts » [321] mais il ne dit pas précisément en quoi consiste cette mise en commun.

Il nous semble que ce qui lui importe avant tout, c'est de se distinguer de Rousseau, et par conséquent de dissocier l'intérêt commun de l'intérêt individuel, et qu'il ne parvient pas alors à penser les rapports de l'un et de l'autre autrement que dans leur extériorité. Pour l'auteur du *Contrat*, l'intérêt commun repose sur une identité du particulier et du général : il est donc conçu comme celui de chaque citoyen, et ne peut donc être voulu que par le peuple lui-même, en tant qu'il est composé de tous les citoyens. Sismondi quant à lui ne conçoit d'identité de chaque associé avec lui-même que dans la recherche de l'intérêt privé. L'intérêt commun se fondant sur une aliénation des intérêts individuels, il ne peut pas être conçu comme étant à la fois celui de chacun et celui de tous. C'est pourquoi Sismondi va s'efforcer de démontrer contre le *Contrat social* que l'intérêt du peuple n'est pas « l'intérêt propre de tous ». Dans sa définition du souverain populaire, Rousseau écrit : « Le Souverain n'étant formé que des particuliers qui le composent n'a ni ne peut avoir d'intérêt contraire au leur. » [322] C'est cette identité supposée de l'intérêt du peuple et de celui des particuliers que Sismondi récuse, en se plaçant cette fois non pas au niveau de la définition du pacte social, mais sur le terrain de l'exercice de la souveraineté. Pour cela, il emploie tout d'abord un argument que Rousseau lui-même a envisagé, celui d'un écart entre la volonté du peuple et son jugement : « Mais le peuple souverain veut-il toujours ce qui est conforme à son intérêt ? le connoit-il toujours ? » [323] Le recours à l'adverbe toujours exprime ici l'inadéquation de la pratique à la théorie : de fait, le peuple ne veut pas ce qu'il doit vouloir.

Néanmoins, Sismondi va plus loin que Rousseau. Il poursuit en effet :

> Le peuple « ne veut-il pas même quelquefois des choses contraires à l'intérêt de tous, encore qu'il le connoisse [...] Ne suffiroit-il pas de ce seul mot de guerre, le nom de cet état si contraire à l'intérêt des particuliers, pour faire sentir que la société n'est pas, et peut-être ne doit pas toujours être dirigée par l'intérêt propre de tous les hommes qui la composent ? » [324]

Dans l'exercice de la souveraineté, le peuple peut connaître l'intérêt propre de tous et vouloir sciemment quelque chose qui est contraire à celui-ci, comme la guerre. Sismondi prend ici acte d'une inadéquation entre la volonté générale et l'intérêt propre de tous : la volonté du peuple est ici celle d'un intérêt commun, qui est contraire à l'intérêt privé de chaque citoyen. Il convient à partir de ce constat de redéfinir la volonté générale : elle n'est pas, dans son objet

321. J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, i, 3, p. 93.
322. J. - J. Rousseau, *Du contract social, op. cit.,* I, VII, p. 363.
323. J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, i, 6, p. 118.
324. *Ibid.*

comme dans sa forme, celle de tous. Là encore, l'objection que Sismondi fait à Rousseau repose partiellement sur un contresens quant à la définition rousseauiste de l'intérêt commun. Sismondi ne distingue pas ici l'intérêt particulier de l'intérêt privé. Rousseau quant à lui le fait, si bien qu'à ses yeux, l'intérêt commun peut être contraire aux intérêts privés sans pour autant être contraire aux intérêts particuliers. Néanmoins, cette objection a le mérite de mettre en évidence ce qui sépare Sismondi de Rousseau dans sa définition de l'intérêt commun : il n'est pas concevable à ses yeux qu'il puisse y avoir une identité entre les intérêts particuliers et l'intérêt général. Il en résulte deux conséquences, qui marquent la rupture de la définition sismondienne de la souveraineté avec celle du *Contrat*. D'une part, il n'est pas possible de délimiter la sphère de l'intérêt privé à partir de celle de l'intérêt commun : la satisfaction de l'intérêt de la collectivité pouvant entrer en contradiction avec celle des intérêts propres des individus, le souverain collectif ne peut pas toujours et en tous les domaines satisfaire son intérêt au détriment de celui des individus ; il faut donc définir par le pacte social une sphère d'indépendance, dans laquelle chaque individu puisse satisfaire son intérêt propre sans entrave de la part de la collectivité. D'autre part, l'intérêt commun pouvant être celui de la collectivité, sans pour autant être celui de tous les citoyens, la volonté générale peut être aliénée : le bien commun ainsi défini peut être voulu par un corps de représentants, et pas nécessairement par le peuple lui-même.

232. De la protection de l'indépendance individuelle au bonheur du peuple

À côté de cette définition critique de l'intérêt commun comme n'étant pas l'intérêt propre de tous, Sismondi se réfère à une conception plus positive du bien commun. L'objet de la volonté souveraine s'appelle alors « bonheur public » [325]. Cette référence au bonheur collectif, au « plus grand bonheur possible » qui est « le droit du peuple, et la condition de son association » [326] traverse tout le manuscrit des *Recherches*. Il nous semble qu'une telle définition du bien commun ne s'accorde pas avec avec la finalité négative que le pacte social attribue au souverain collectif mais qu'elle rejoint l'idée que l'intérêt commun résulte du sacrifice des intérêts propres. Dire que le souverain collectif doit assurer la « défense de tous ses

325. *Id.,* p. 117.
326. *Ibid.,* I, I, 3, p. 92.

membres » [327], c'est-à-dire la protection de l'indépendance individuelle, c'est affirmer qu'il doit s'abstenir de décider pour les individus de ce que doit être leur bonheur. Affirmer, comme l'écrit Sismondi, que « le bonheur du peuple, et de tout le peuple, doit être le but unique du gouvernement, qui n'a été institué que pour y parvenir » [328], c'est assurément investir le pouvoir politique d'une tâche plus positive que la seule fonction minimale de garantie de la liberté [329].

Il y a indéniablement une tension entre les deux finalités attribuées au pouvoir politique, la garantie individuelle et le bonheur collectif, tension qui s'explique sans doute par le fait que la souveraineté collective fait l'objet d'une double légitimation, par l'hypothèse du pacte social et par la réalité socio-historique de la nation. Pour lors, ce qui nous intéresse, c'est de déterminer quels peuvent être les rapports du bonheur collectif et du bonheur individuel. Quant à son fondement, la recherche collective du bonheur trouve son origine dans celle des individus :

> Il est si clair, écrit Sismondi, que toutes les actions des hommes se rapportent, en dernière analyse, au désir et à la recherche du bonheur, que l'on ne me contestera point, je pense, que ce bonheur ne soit aussi l'objet du contrat social et de l'institution du gouvernement [330].

La recherche du bonheur apparaît ici comme un principe psychologique universel qui définit la nature de l'homme et qui motive les individus à s'associer. Cependant, Sismondi n'indique pas en quoi cette recherche peut quant à son objet unir les individus, en quoi le bonheur du peuple peut être aussi le bonheur de chacun. Au contraire, Sismondi qualifie l'association politique de « sacrifice immense » [331], et il écrit que la volonté générale comme « volonté de procurer tous ensemble le bien commun » justifie la « subordination » des volontés particulières à la volonté générale et la « soumission » des volontés particulières à la volonté du pouvoir exécutif et de la minorité à la majorité [332]. Le bonheur collectif est donc

327. *Ibid.*, I, I, 1, p. 83.
328. *Ibid.*, I, II, 4 p. 102. Sismondi parle encore dans ce même chapitre du « bonheur commun, objet de toute société » (*Ibid.)*
329. Certes, Sismondi s'efforce de donner du bonheur collectif une définition très mesurée : il réside dans l'équilibre entre plusieurs fins, le liberté, le repos, la vertu et l'ordre, et ne peut être réduit exclusivement à l'une d'entre elles. (Voir *Id.*, I, I, 3, p. 93).
330. *Id.*, I, I, 3, p. 92.
331. Voir *Id.*, p. 91 : « L'association politique […] doit paroître un sacrifice immense, à tous ceux auxquels l'habitude n'a pas fermé les yeux sur son importance […] Le sacrifice est prodigieux […] Cependant il s'est fait ; des nations se sont civilisées volontairement, et se sont accrues sans cesse aux dépens des peuples sauvages. » On remarquera ici que l'association se voit définie comme un sacrifice volontaire, par quoi elle se distingue et de la soumission au despote, qui se fait sans volonté, et de l'aliénation totale de Rousseau, qui cherche à établir un rapport d'obéissance qui ne soit pas de soumission.
332. *Id.*, I, I, 6, p. 117.

spécifiquement distinct du bonheur propre de chaque individu et la recherche du bonheur du peuple suppose le sacrifice du bonheur individuel.

233. De la difficile articulation des deux définitions de la volonté générale et de l'intérêt commun

Les deux définitions de l'intérêt commun se rejoignent : que l'intérêt commun soit défini comme opposé à l'intérêt propre de tous ou bien qu'il soit conçu comme le bonheur de la collectivité, c'est en définitive le rapport d'extériorité de l'intérêt propre et de l'intérêt commun, du bonheur individuel et du bonheur collectif, qu'il s'agit de mettre en évidence, afin de dissocier la volonté générale de la volonté de tous et d'établir que l'intérêt commun et le bonheur public n'ont pas besoin d'être voulus par tous pour être reconnus comme tels. On perçoit bien l'efficacité critique d'une telle définition de l'intérêt commun. Il ne fait aucun doute qu'elle vise les effets pratiques de la mise en œuvre par la Révolution de la définition rousseauiste du peuple un et indivisible et l'incapacité de celle-ci à prendre en compte la diversité sociale. *A contrario,* en dissociant l'intérêt commun des intérêts particuliers, Sismondi fait valoir que l'intérêt commun n'est pas le même pour tous et que par conséquent, la diversité des intérêts sociaux doit être représentée dans l'exercice de la souveraineté. Sismondi prend pour point de départ la division de la nation en parties, qui sont en désaccord : il y a une majorité et une minorité, c'est-à-dire des pauvres et des riches, des non propriétaires et des propriétaires, des ignorants et des savants, des jeunes et des vieux, et ces groupes se distinguent en ce qu'ils n'ont pas les mêmes intérêts. L'exercice de la souveraineté, et par là même la définition de celle-ci, doit donc prendre en compte la pluralité de ces groupes. Sismondi propose alors une définition plus positive de l'intérêt général. Il décrit en ces termes le gouvernement représentatif, au sens d'un exercice indirect de la souveraineté collective :

> Pour que la représentation nationale soit complète il faut que ses diverses divisions se rapportent aux divisions principales de la nation et les représentent ; qu'elles soient animées chacune de leur intérêt particulier ; qu'elles concourent d'une manière indépendante à manifester la volonté nationale par la réunion des leurs [333].

La volonté nationale est dans la réunion des volontés des composantes de la nation, mais pour parvenir à cette synthèse, il faut d'abord que les parties de la nation soient représentées dans

333. *Id.,* I, II, 3, p. 145.

leur spécificité, qu'elles expriment indépendamment les unes des autres leurs volontés et leurs intérêts, pour que de leur confrontation puisse surgir une conciliation.

Sismondi opère ici un glissement de la défense de l'intérêt propre des individus à celui des groupes sociaux. De même, il défend les volontés individuelles qui ne doivent pas être entièrement soumises à la volonté générale, et justifie finalement les droits de la minorité et de la majorité, l'une et l'autre étant chacune des volontés homogènes de parties distinctes de la nation. Ce glissement s'explique sans doute parce que Sismondi fait référence à deux légitimations de la souveraineté, l'une par l'individualisme juridique du pacte social, et l'autre par la réalité sociologique de la nation. Cependant, la démonstration de Sismondi selon laquelle l'intérêt commun n'étant pas l'intérêt propre de tous, il faut dans l'organisation de la souveraineté collective tenir compte de la pluralité des groupes sociaux, repose sur un présupposé que jamais il ne justifie : celui de l'adéquation entre les intérêts individuels et les intérêts sociaux. Comment les intérêts individuels définis comme séparés de l'intérêt commun du souverain collectif peuvent-ils par ailleurs s'identifier avec l'intérêt du groupe ? Force est de reconnaître que cette question n'est pas traitée dans les *Recherches*. Nous avons vu que pour assurer l'adéquation de l'intérêt particulier et de l'intérêt commun, Rousseau rejette les intérêts de corps, qui sont autant d'obstacles à la manifestation de l'intérêt général, car ils introduisent des divisions et des inégalités alors que l'intérêt commun suppose pour être perçu par les citoyens des rapports d'identité et d'égalité. À l'inverse, il semble que pour mettre en évidence l'inadéquation de l'intérêt commun et des intérêt particuliers, Sismondi admette l'incorporation de l'individu à un groupe social. Par conséquent, on peut se demander si, en rejetant le présupposé rousseauiste d'une identité du citoyen et du peuple, Sismondi n'écarte pas aussi le projet de Rousseau de libérer les individus des inégalités et des dépendances socio-économiques. En d'autres termes, il nous semble qu'en mettant en valeur le fondement de la souveraineté sur le pluralisme social, Sismondi renonce à l'individualisme qui était le sien dans la définition du pacte social : l'individualisme de Sismondi est juridique mais il n'est pas sociologique.

3. La volonté générale est volonté nationale et peut être aliénée, limitée et divisée

En démontrant que la volonté générale n'est pas dans l'exercice de la souveraineté collective celle de tous ni dans sa forme, ni dans son objet, Sismondi remet donc en question la définition rousseauiste du peuple comme totalité-unité. La définition sismondienne de la volonté générale comme conciliation est pensée dans son opposition à celle du *Contrat social :* elle n'est ni la volonté de chaque citoyen, ni celle du peuple sur lui-même et par conséquent elle n'a pas les attributs que Rousseau lui prête : elle n'est pas absolue, elle est aliénable et elle est divisible. Néanmoins, cette définition est aussi héritière du *Contrat*, en ce qu'elle s'inscrit dans le même horizon problématique que ce dernier et entend concilier la liberté individuelle et le pouvoir politique, et par conséquent, confier ce dernier à la collectivité souveraine.

31. La volonté générale n'étant pas celle de chaque citoyen peut être aliénée à condition d'être limitée

311. De l'obéissance à la volonté générale comme identité à soi à l'inadéquation de l'individu et de la collectivité

L'idée que la volonté du peuple est aussi celle de chaque citoyen est assurément l'idée-maîtresse du *Contrat social,* celle qui permet de résoudre « le problème fondamental » [334] posé dans le sixième chapitre du premier livre : comment les hommes peuvent-ils s'associer sans renoncer à leur liberté ? Ayant défini l'acte de souveraineté comme « une convention du corps avec chacun de ses membres », Rousseau conclut ainsi que « tant que les sujets ne sont soumis qu'à de telles conventions, ils n'obéissent à personne, mais seulement *à leur propre volonté.* » [335] Nous voudrions comparer cette affirmation que le citoyen est égal à lui-même dans l'obéissance à la volonté générale du souverain populaire avec la description que Sismondi donne de l'obéissance dans le texte suivant :

> Dès l'instant que dans un Etat l'on a reconnu une autre autorité que celle de tous, l'intérêt public exige que cette autorité soit maintenue et respectée, mais il devient de l'intérêt privé de chacun des membres de la communauté, de se soustraire à elle autant qu'il dépend de lui, et

334. J. - J. Rousseau, *Du contract social, op. cit.*, I, VI, p. 360.
335. *Id.*, II, IV, p. 374-375. Nous soulignons.

> de continuer à jouir de la protection qu'accorde la communauté, sans contribuer pour sa part à l'accorder aux autres. Tout état d'obéissance est un état de gêne ; encore que chacun sente les avantages qu'il retire de la subordination sociale et de l'obéissance des autres, encore qu'il comprenne que le bien général résulte aussi de sa propre obéissance, cependant un sentiment naturel le portera toujours à sortir de cet état de gêne et à retirer autant qu'il dépendra de lui cette obéissance [336].

Il ne fait aucun doute que les arguments employés ici par Sismondi sont directement inspirés par ceux du *Contrat*. Rousseau n'oppose-t-il pas lui-même la « volonté particulière » de l'homme et la « volonté générale » du citoyen, et ne confère-t-il pas au souverain collectif le pouvoir absolu de contraindre les individus à l'obéissance ? [337] Sismondi ne reconnaît-il pas dans ce texte que la réciprocité de l'obéissance des individus à la souveraineté collective rend le bien général indissociable de celui de chaque associé ? En effet, Sismondi et Rousseau sont d'accord pour reconnaître que la volonté privée de chaque individu tend naturellement à désobéir à la volonté générale. La volonté de chacun n'est pas toujours identique à celle de la collectivité. Néanmoins, de cette inadéquation de la volonté privée et de la volonté commune, Rousseau et Sismondi ne tirent pas la même conclusion. Dans le *Contrat,* cette inadéquation permet simplement de penser la désobéissance comme un écart par rapport à la norme : il arrive que la volonté privée de chaque individu enfreigne la volonté générale du peuple. Mais ce désaccord n'invalide pas la définition de l'obéissance : la volonté générale du peuple est aussi celle de chaque citoyen, et cette identité suppose que la volonté particulière puisse se généraliser. Par conséquent, le souverain collectif qui contraint les individus à l'obéissance les force à être libres. Dans les *Recherches,* Sismondi veut montrer que l'obéissance repose sur un écart entre l'individu et la collectivité. Il part du fait que la volonté collective n'est pas celle de tous, et que par conséquent, l'intérêt privé de chaque individu est séparé de l'intérêt public. Il

336. J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, II, 3, p. 146.

337. Nous faisons ici allusion à ce célèbre texte du *Contrat social,* qui vient immédiatement à l'esprit quand on lit le texte de Sismondi que nous venons de citer : « Chaque individu peut comme homme avoir une volonté particuliere contraire ou dissemblable à la volonté générale qu'il a comme Citoyen. Son intérêt particulier peut lui parler tout autrement que l'intérêt commun ; son existence absolue et naturellement indépendante peut lui faire envisager ce qu'il doit à la cause commune comme une contribution gratuite, dont la perte sera moins nuisible aux autres que le payement n'en est onéreux pour lui, et regardant la personne morale qui constitue l'Etat comme un être de raison parce que ce n'est pas un homme, il jouiroit des droits du citoyen sans vouloir remplir les devoirs du sujet ; […]
Afin donc que le pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme tacitement cet engagement […] que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps : ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre. » (J. - J. Rousseau, *Du contract social, op. cit.,* I, VII, p. 363-364)
Le texte de Rousseau et celui de Sismondi affirment tous les deux que la tendance naturelle de l'individu à rechercher sont intérêt privé le conduit nécessairement à transgresser la volonté générale. Néanmoins, Rousseau admet aussi que, dans l'ordre du droit, la volonté générale est celle de chaque individu et que par conséquent, l'obéissance à la volonté générale est liberté.

affirme que l'obéissance est « un état de gêne », il veut mettre en évidence l'inadéquation de l'indépendance individuelle et de l'obéissance aux lois.

On voit par là que l'expérience de la souveraineté doit nécessairement être prise en compte pour définir la légitimité du pouvoir politique. Rousseau suppose que l'obéissance peut se confondre avec la liberté, que la volonté générale peut être celle de chacun. Aux yeux de Sismondi, cette supposition entre en contradiction avec ce qu'est l'exercice de la souveraineté : la volonté générale est toujours distincte de la volonté individuelle, l'obéissance à la loi implique nécessairement un rapport de soumission. Prenant pour point de départ de sa réflexion la souveraineté en tant qu'elle est exercée, Sismondi en vient alors à inverser le raisonnement qui permet à Rousseau de fonder l'inaliénabilité de la volonté générale sur celle de la liberté individuelle. Nous avons vu que pour l'auteur du *Contrat social*, l'individu ne pouvait « renoncer à sa liberté [sans] renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs » [338] et que pour cette raison, l'aliénation de la liberté individuelle au pouvoir politique était illégitime [339]. Par conséquent, le pouvoir de faire les lois ne doit appartenir qu'à la volonté générale du peuple composé de tous les citoyens, afin qu'obéir aux lois soit pour chaque citoyen obéir à sa propre volonté. La volonté générale ne doit donc pas être aliénée. Si le peuple transmet sa volonté générale à une autre personne, alors il rompt ce rapport d'identité qui unit chaque citoyen à la volonté générale, il contraint ses membres à obéir à une volonté qui leur est étrangère, à aliéner leur liberté. *A contrario*, pour l'auteur des *Recherches*, l'obéissance à la loi réside toujours dans l'aliénation de la volonté individuelle à la volonté générale. Par conséquent, le peuple peut aliéner sa volonté générale à une autre personne sans modifier fondamentalement le rapport de l'individu aux lois, qui est déjà un rapport d'altérité.

312. De la volonté générale inaliénable à la volonté générale aliénable

Revenons donc sur les deux textes que nous avons cités au début de notre analyse de la distinction établie par Sismondi entre la volonté générale et la volonté de tous, à savoir le chapitre du *Contrat social* intitulé « Que la souveraineté est inaliénable », commenté dans le

338. J. - J. Rousseau, *Du contract social, op. cit.*, I, IV, p. 356.
339. Voir notre premier chapitre.

chapitre des *Recherches* intitulé « Principes de Rousseau sur le droit de législation » [340]. L'argumentation de Rousseau se déploie sur trois moments. Premièrement, il définit la volonté générale comme volonté du bien commun, et par conséquent dans son rapport aux particuliers, car le bien commun réside dans « l'accord » des intérêts particuliers [341]. Deuxièmement, une fois établi que la volonté générale repose sur l'union de toutes les volontés particulières, Rousseau peut affirmer que « le souverain qui n'est qu'un être collectif, ne peut être représenté que par lui-même » [342] : la volonté générale ne peut être exprimée par une autre volonté que celle du peuple sans cesser d'être générale pour devenir particulière. Troisièmement, Rousseau se sert de l'argument de l'inaliénabilité de la volonté générale pour rejeter le pacte de soumission : la volonté particulière d'un monarque ne pouvant remplacer la volonté générale du peuple, le peuple ne peut pas promettre d'obéir à un monarque. S'il le fait, en cessant de vouloir, il cesse d'être souverain et disparaît, il « perd sa qualité de peuple » [343]. C'est ici que Rousseau emploie l'argument suivant :

> Le Souverain peut bien dire, je veux actuellement ce que veut un tel homme ou du moins ce qu'il dit vouloir ; mais il ne peut pas dire ; ce que cet homme voudra demain, je le voudrai encore ; puisqu'il est absurde que la volonté se donne des chaines pour l'avenir, et puisqu'il ne dépend d'aucune volonté de consentir à rien de contraire au bien de l'être qui veut [344].

Dans la logique du *Contrat*, cet argument signifie que la volonté générale du peuple et la volonté particulière du monarque ne pouvant pas s'accorder constamment, le peuple ne peut pas se soumettre au monarque et promettre de lui obéir. L'argument de l'inaliénabilité de la volonté générale redouble ici celui de l'inaliénabilité de la liberté individuelle. C'est donc précisément sur cet argument que se concentrent les critiques de Sismondi. Ce dernier inverse le raisonnement de Rousseau : par le pacte social, les individus s'engagent à obéir à la volonté générale. Cette volonté n'étant pas celle de tous, les volontés individuelles promettent donc dans le pacte de se soumettre à la volonté générale :

> Toute association d'hommes qui veut se conduire d'après une volonté commune, doit donc consentir à reconnoître cette volonté commune quelque part hors de l'unanimité ; dès cet instant les individus qui s'associent donnent des chaines à leur volonté, et s'engagent à consentir, si la communauté le veut, même à ce qui peut être contraire au bien de l'être qui a consenti [345].

340. Voir *supra* le paragraphe intitulé « La volonté générale n'est pas la volonté de tous dans sa forme ».
341. *Id.,* II, I, p. 368.
342. *Ibid*.
343. *Id.,* p. 369.
344.*Id.,* p. 368-369.
345. J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, I, 6, p. 116.

Contrairement à Rousseau, Sismondi ne conçoit pas que la volonté générale puisse tout à la fois être celle de chaque citoyen – en tant qu'elle est ce en quoi la volonté particulière de chacun s'accorde avec celle de tous – et ne pas être nécessairement celle de chaque individu – en tant que la volonté particulière tend aussi à préférer le bien propre de chacun au bien commun. Il ne conçoit donc l'obéissance que comme un rapport d'altérité et de soumission. La suite du raisonnement est sous-entendue par Sismondi : si le pacte d'association est acte par lequel les volontés particulières s'engagent à obéir à la volonté générale même quand celle-ci est contraire à la volonté particulière et au bien de chaque individu, alors le peuple peut à son tour transmettre sa volonté générale à un gouvernement représentatif.

313. La transposition dans un gouvernement représentatif du principe de l'inaliénabilité de la liberté individuelle

À vrai dire, il ne faudrait pas trop exagérer ici l'opposition du texte des *Recherches* et de celui du *Contrat*. Comme toujours, le rapport de Sismondi à la pensée de Rousseau est complexe et pour comprendre ce qui rapproche et sépare les deux auteurs, il convient de replacer leurs argumentaires dans leurs contextes historiques respectifs. Par sa critique de l'aliénation de la liberté individuelle et de la volonté générale, Rousseau vise surtout Grotius et Pufendorf, et l'argument selon lequel le pacte d'esclavage qui lie un esclave à son maître peut servir de modèle au pacte de soumission qui lie un peuple au monarque absolu [346]. En rejetant l'idée que la volonté générale ne puisse pas s'aliéner, Sismondi ne cherche bien évidemment pas à justifier l'absolutisme du monarque. Il entend légitimer le gouvernement représentatif et montrer que s'il n'y a pas d'identité entre la volonté de chaque citoyen et la volonté générale, alors la volonté générale peut être représentée par la volonté d'un autre corps collectif que le peuple. Il montre ainsi que Rousseau « n'a point prouvé qu'un peuple ne peut être libre sans faire lui-même ses loix » [347], et que le « gouvernement représentatif » est tout aussi légitime que la « démocratie » [348]. À cet égard, il ne fait donc que répéter ce problème récurrent de la

346. Sur cette question, voir R. Derathé, *J. - J. Rousseau et la science politique,* op. cit., p. 192-202 et p. 252-267.

347. J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, I, 6, p. 116.

348. Voir les termes employés par Sismondi pour se démarquer de Rousseau : « Tandis que cet auteur ne reconnoissoit pour libre aucun gouvernement représentatif, il est plus d'une démocratie dans laquelle je ne vois point de liberté. » (*Id.,* I, I, 5, p. 111).

Révolution française : comment dépasser Rousseau ? Comment représenter la souveraineté du peuple ?

Le libéralisme de Sismondi formule donc tout autant une critique de l'absolutisme démocratique que de l'absolutisme monarchiste, et Sismondi réemploie contre celui-ci des arguments venus de Rousseau. Sismondi s'écarte de l'auteur du *Contrat* en ce qu'il affirme que la synthèse de la liberté et de l'obéissance dans la souveraineté populaire est une supposition abstraite qui n'a pas d'équivalent dans la pratique et est par conséquent une tromperie [349]. Mais Sismondi est bien l'héritier de Rousseau en ce qu'il ne renonce pas à concilier la liberté individuelle et le pouvoir politique. Par conséquent, il reprend à son compte les principaux arguments du *Contrat :* la liberté individuelle est inaliénable ; l'obéissance à la loi ne doit pas être contraire à la liberté individuelle ; la loi ne peut être que l'expression de la volonté générale de la collectivité et non pas celle de la volonté particulière d'un homme ou d'un corps. Néanmoins, il les réinscrit dans une définition des limites du pouvoir politique, laquelle est rendue nécessaire par l'altérité de la liberté individuelle et de la loi. Dire que la liberté individuelle est inaliénable, c'est donc affirmer que le pacte social ne consiste qu'en une aliénation partielle des droits individuels à la collectivité ; la liberté civile est cette partie de la liberté individuelle qui ne peut pas être soumise aux lois. Par conséquent, on peut concevoir que l'obéissance à la loi place la volonté individuelle sous la soumission de la volonté générale, à condition que cette soumission soit limitée. On voit par là qu'en partant du principe que le rapport de la volonté particulière et de la volonté générale est nécessairement un rapport d'extériorité, Sismondi ne renoue pas avec l'argument de la soumission volontaire, qui visait à fonder la légitimité du pouvoir du monarque absolu sur un échange de la liberté contre la sécurité. Il entend seulement concilier la réalité de l'exercice de la souveraineté collective avec le principe de l'inaliénabilité de la liberté civile.

314. Souveraineté et toute puissance

L'inadéquation de la volonté générale et de la volonté particulière ne permet donc pas seulement de justifier la représentation de la souveraineté collective. Elle permet aussi de

349. Sismondi parle de « palliatifs trompeurs » (*Id.,* I, i, 6, p. 119). Mais nous y reviendrons plus longuement dans notre cinquième chapitre à propos de la définition de la liberté démocratique, qui s'appuie sur une critique de la soumission de la minorité à la majorité.

limiter son étendue. C'est pourquoi Sismondi introduit la distinction de la « toute puissance » et de la « souveraineté ». Sismondi les oppose en ces termes :

> L'on doit séparer soigneusement la souveraineté d'avec la toute puissance ; la première est l'exercice de tous les droits de la société, la seconde comprend de plus l'exercice de tous les droits des individus qui la composent. La première seule convient à un peuple libre : par tout où se trouve la seconde, le pacte social est violé, et le peuple est par conséquent asservi [350].

La souveraineté tire sa légitimité du pacte social qui, en tant qu'aliénation partielle, a pour fonction de limiter la souveraineté collective en établissant une discrimination entre les droits de l'individu, c'est-à-dire la sphère privée d'indépendance dans laquelle l'individu se gouverne par lui seul, et les droits de la société, c'est-à-dire la sphère commune dans laquelle les relations entre les individus sont réglées par les lois. La souveraineté est donc le pouvoir exercé par le souverain collectif en tant qu'il est limité, qu'il respecte les droits individuels, tandis que la toute puissance est le pouvoir exercé par le souverain collectif en tant qu'il outrepasse les limites fixées par le pacte social et s'exerce sur la sphère d'indépendance individuelle : « L'autorité souveraine [...] comprend les droits [...] du peuple, et l'autorité toute puissante [...] renferme les droits [...] du peuple, et ceux même des individus » [351]. L'autorité toute puissante est donc une autorité « tyrannique » [352].

Cependant, en distinguant la souveraineté de la toute puissance, Sismondi ne se contente pas d'opposer une autorité limitée et une autorité illimitée. Cette distinction recoupe en effet celle de la volonté générale et de la volonté de tous, de la souveraineté exercée et de la souveraineté du contrat. Nous avons déjà remarqué dans notre chapitre sur la liberté civile que Sismondi concevait le pacte social comme un consentement unanime, par lequel les individus acceptent de donner une limite à leurs droits qui n'en ont pas dans l'état de nature, en distinguant ce qui relève de la liberté civile, et ce qui relève de la souveraineté collective. Ce qui rend cette limitation légitime, ce n'est pas qu'elle repose sur une loi naturelle antérieure au contrat, c'est qu'elle est le produit d'une volonté unanime. Sismondi reconnaît ainsi à la nation unanime comme aux associés unanimes, le pouvoir de défaire le pacte social qui la fonde, et par conséquent de redéfinir la limite qui sépare les droits de la société des droits de l'individu [353]. Il est donc prêt à attribuer la toute puissance à la nation si elle est unanime :

350. *Id.,* I, II, 1, p. 125.
351. *Id.,* I, I, 2, n. 5, p. 92.
352. *Ibid*.
353. Nous faisons ici allusion au premier paragraphe du chapitre 2 du livre premier, dans lequel Sismondi écrit : « On ne peut nier que ceux là même qui ont stipuler ces deux contrats [le pacte social et le pacte constitutionnel], n'aient le droit d'en stipuler un grand nombre d'autres pour les révoquer, les amplifier ou les altérer, et que tout pouvoir sur la Société ne leur appartienne. » (*Id.*, p. 88). Nous l'avons

> La nation est seule souveraine lorsqu'on la suppose unanime, et aucun droit humain ne peut mettre de borne à son pouvoir. Lors même qu'elle n'est pas unanime, elle a un droit incontestable de procurer son propre bonheur, au moyen du meilleur gouvernement possible, mais son pouvoir n'est plus sans bornes, le contrat social, les droits de chaque individu, doivent désormais régler toutes ses opérations. Elle est souveraine, si l'on veut, mais sa souveraineté ne comprend plus la toute puissance [354].

On voit par là quelle est la fonction critique de la distinction de la souveraineté et de la toute puissance : démontrer que la souveraineté n'étant jamais l'exercice de la volonté de tous, mais celui de la volonté générale, elle ne peut pas être absolue et doit nécessairement être limitée. Ainsi, cette acceptation théorique de la toute puissance qui est aussi son refus pratique exprime l'impossibilité de déduire la souveraineté du seul pacte social. Cependant, elle dit aussi l'ambiguïté du rapport de Sismondi au *Contrat social* et à la notion de souveraineté : pour marquer la distance qui le sépare de Rousseau, il rejette la souveraineté absolue du peuple ; cependant, il ne veut pas renoncer à la notion de souveraineté collective, à l'idée que la nation, comme communauté d'hommes libres, soit la seule puissance qui ait le droit d'imposer sa volonté aux individus et que par conséquent, les limites de la souveraineté collective ne peuvent pas se trouver ailleurs que dans la volonté collective. Sismondi ne peut donc pas affirmer que la souveraineté collective doit être limitée par les droits individuels, sans supposer que cette limitation repose sur la volonté collective elle-même et soit l'objet d'un consentement unanime. Il ne parvient à définir la souveraineté exercée comme une autorité limitée qu'en l'appuyant sur l'hypothèse de la toute puissance. Cette difficulté signifie peut-être aussi l'incapacité des théories du pacte d'association et de la souveraineté collective à penser tout à la fois le pouvoir politique et sa limitation par les droits individuels [355].

déjà commenté dans notre deuxième chapitre.

354. *Id.*, p. 91.

355. Il nous semble que c'est pour cette raison que Constant reprendra à son compte la distinction des « droits de la société » et des « droits des individus », mais qu'il s'en servira aussi pour critiquer la conception sismondienne de la souveraineté collective, et pour y substituer l'opposition de l'autorité sociale et de l'indépendance individuelle, et renoncer par là-même à la dimension volontariste de la souveraineté collective, en affirmant que les droits de l'individu et les droits de la société ne peuvent pas faire l'objet d'une déduction unique à partir de l'état de nature et du contrat social. Voir notre septième chapitre.

32. La volonté générale n'est pas la volonté indivisible du peuple, mais la volonté divisible de la nation

Dans cette distinction de la toute puissance et de la souveraineté, nous voyons que la souveraineté n'appartient pas dans les *Recherches* au peuple, mais à la nation. C'est le deuxième caractère qui distingue la volonté générale de Sismondi de celle de Rousseau. Dans les *Recherches,* la confrontation de l'hypothèse du pacte social et de l'exercice de la souveraineté aboutit en fait à modifier la nature du corps politique qui détient la souveraineté collective : ce n'est plus le peuple seulement comme association de contractants égaux, mais la nation comme totalité divisée et hiérarchisée. Il y a là un glissement conceptuel fondamental pour comprendre la théorie sismondienne de la souveraineté, mais aussi pour prendre la mesure des tensions qui la traversent. C'est pourquoi nous y reviendrons bientôt [356]. Pour lors, nous voudrions nous contenter de rendre compte de ce que ce passage du peuple à la nation implique quant à la définition de la souveraineté comme exercice de la volonté générale, notamment en confrontant la position de Sismondi, pour qui « la souveraineté n'appartient qu'à [la nation] dans son entier, et non point à aucune de ses fractions » [357] à celle de Rousseau, pour qui la loi est un acte du peuple sur lui-même, c'est-à-dire « de l'objet entier sous un point-de-vue, à l'objet entier sous un autre point-de-vue, sans aucune division du tout » [358]. On voit par la confrontation de ces deux citations que pour nos deux auteurs, la souveraineté ne peut qu'être collective et appartenir à la totalité, et que cependant, la souveraineté de la nation des *Recherches* se distingue très nettement de celle du peuple du *Contrat,* par trois caractères essentiels :

1. Elle est volonté d'un ensemble de parties.
2. Par conséquent, elle est nécessairement divisible.
3. Étant divisée, elle est limitée par l'équilibre des pouvoirs.

321. De la souveraineté des citoyens à celle des parties de la nation

En attribuant la souveraineté à la volonté d'un « corps moral et collectif composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix » [359], Rousseau souhaite placer toutes les volontés particulières sous l'autorité de la loi, afin de « garanti[r] [chaque Citoyen] de toute

356. Dans notre quatrième chapitre.
357. *Id.,* I, I, 2, p. 91.
358. J. - J. Rousseau, *Du contract social, op. cit.,* II, VI, p. 379.
359. *Id.*,I, VI, p. 361.

dépendance personnelle » [360] en empêchant que la volonté particulière d'un individu ne puisse commander aux autres. En affirmant que « la souveraineté [est] toujours la prérogative de la totalité de la nation » [361], Sismondi transpose aux groupes le raisonnement de Rousseau : la volonté particulière d'un groupe, qu'il soit majoritaire ou minoritaire, ne peut pas s'imposer à celle des autres groupes ; seule la volonté de l'ensemble peut être souveraine. Sismondi écrit ainsi :

> La Souveraineté appartient à la nation entière, et non à aucune de ses fractions ; toutes ses divisions étant tellement prévues et combinées par la constitution, qu'aucune d'elles ne puisse être privée de sa part à la souveraineté ou opprimée par les autres [362].

Il le répète au chapitre suivant :

> Il est nécessaire [...] d'adopter les divisions de la nation que suggérera la nature, et de donner à chacune ses droits, afin qu'aucune partie de la nation ne soit opprimée par une autre, ou privée de sa part légitime à la souveraineté [363].

Comme Rousseau, Sismondi affirme dans ces deux textes que la participation à la souveraineté est nécessaire pour empêcher l'oppression. Il retrouve ainsi le principe qui fonde la théorie rousseauiste de la souveraineté : si tous les individus sont naturellement libres, alors ils ne peuvent être obligés d'obéir qu'à un pouvoir politique dont la volonté trouve son origine dans celle des individus qu'elle oblige. Rousseau assure à tous les citoyens une participation égale à la souveraineté populaire, afin de permettre à chacun de jouir et de la liberté démocratique comme obéissance à la loi qu'il s'est donnée, et de l'indépendance que les lois ont restituée à chaque homme. Dans le *Contrat*, la souveraineté du peuple est donc la seule garantie possible des droits individuels. Sismondi veut quant à lui permettre à tous les groupes qui composent la nation de participer à la souveraineté, afin d'empêcher qu'un groupe n'opprime les autres : pour le dire avec ses termes, il fait de la « liberté démocratique », celle de participer à l'exercice du pouvoir politique, la condition de la « liberté civile », celle de la jouissance d'une sphère d'indépendance privée dans laquelle l'individu agit selon sa propre volonté, sans être soumis ni à l'autorité d'autrui, ni à celle de la loi.

On comprend bien ce qui conduit Sismondi à prêter attention à l'oppression qu'un groupe peut exercer sur un autre : à ses yeux, la plus grande menace pour la liberté individuelle ne réside pas, comme le pensait Rousseau, dans la dépendance mutuelle des volontés particulières, dans le règne du caprice et de l'opinion, mais dans la sanction du vote

360. *Id.*, I, VII, p. 364.
361. J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.*, I, I, 2, p. 91.
362. *Id.*, I, I, 1, p. 86.
363. *Id.*, I, I, 2, p. 91.

majoritaire de la nation qui « compte durement les voix » [364]. En opposant le pluralisme des parties à la majorité des voix, Sismondi entend donc lever la confusion introduite par la Révolution, dans sa quête de l'unité nationale contre les forces militaires, sociales et politiques qui la menacent, entre la nation et la majorité, puis entre la majorité et le peuple des sans-culottes. Cependant, en attribuant la souveraineté non plus à la totalité des citoyens, mais à celle des divisions de la nation, Sismondi change aussi radicalement la nature de la souveraineté. Pour l'auteur du *Contrat social*, la souveraineté ne peut s'exercer que si chaque citoyen, quand il participe à l'exercice de la souveraineté, ne prend en considération que son statut de citoyen, oubliant toutes les caractéristiques – naturelles, familiales, socio-économiques – qui le particularisent. C'est à un raisonnement inverse que procède Sismondi : la souveraineté doit être exercée par les groupes et non par les citoyens, car la liberté de chacun sera d'autant mieux assurée qu'elle sera protégée par la participation à la souveraineté du groupe social auquel il appartient ; la volonté générale n'est pas la volonté d'un peuple hypothétique de citoyens égaux désincarnés ; elle est la volonté de la nation en tant que celle-ci est composée de groupes sociaux ayant des intérêts, des qualités et des opinions différents. C'est pourquoi Sismondi écrit :

> Le but d'une constitution libre est [...] de régler les divisions de la nation, de répartir les pouvoirs, et d'établir l'équilibre entr'elles ; en sorte que si l'on ne peut réunir le vœu de tous les individus de la nation, l'on s'efforce du moins de réunir celui de toutes ses parties importantes [365].

Sismondi présuppose ici que la multiplicité des groupes peut représenter celle des individus. Il conçoit que la majorité de la nation puisse opprimer la minorité et réciproquement, mais il écarte l'idée que le groupe puisse être lui aussi oppressif à l'égard des individus qui le composent. En répartissant la souveraineté de la nation entre les divisions qui la composent, on peut parvenir à établir un équilibre des pouvoirs qui empêche la suprématie d'une division sur les autres ; pour autant, on n'empêche pas qu'un individu se trouve soumis au pouvoir du groupe auquel il se trouve lié par l'organisation de la nation et la constitution de l'État. Il nous semble que cette relation de l'individu et du groupe n'est jamais réfléchie par Sismondi. L'interroger, ce serait remettre en question l'idée principale qui fonde sa définition de la volonté générale : c'est la participation équilibrée de toutes les fractions de la nation à la

364. *Id.*, I, I, 2, p. 90.
365. *Ibid*, p. 91.

souveraineté, et non la participation égale de tous les citoyens à la souveraineté populaire, qui est la première garantie de la liberté civile.

322. De la souveraineté simple à la souveraineté divisible

En mettant l'accent sur la répartition équilibrée de la souveraineté collective entre les différentes parties qui composent la nation, Sismondi ne se contente pas de faire du groupe un intermédiaire entre chaque citoyen et l'ensemble de la nation. Il affirme aussi que la souveraineté est divisible et remet ainsi en cause le principe rousseauiste de l'indivisibilité de la souveraineté. Pour l'auteur du *Contrat* en effet, « l'autorité souveraine est simple et une, et l'on ne peut la diviser sans la détruire » [366]. Nous avons déjà dit dans la première partie de ce chapitre que le peuple étant une totalité-unité, toute division de la souveraineté viendrait rompre le rapport d'égalité et d'identité qui unit les citoyens en un peuple [367]. Pour les mêmes raisons, la souveraineté du peuple est indivisible parce qu'elle est simple : elle réside essentiellement dans le pouvoir législatif, dans l'exercice de la volonté générale qui ne peut être que celle du corps du peuple statuant sur tout le peuple. Dans les *Recherches,* la souveraineté appartient à toute la nation, c'est-à-dire à aucune de ses parties exclusivement. Elle doit donc être divisée et répartie entre toutes les parties qui composent la nation : la fonction de la constitution, c'est précisément de diviser la souveraineté et d'établir un « équilibre des pouvoirs » afin de limiter la souveraineté [368]. La théorie constitutionnelle de Sismondi fera donc des gouvernements « mixtes » les seuls gouvernements « libres » [369], recourant à un argument classique de la tradition libérale : la répartition de la souveraineté permet d'assurer que les droits et les pouvoirs attribués à un organe politique freinent ceux des autres parties, organes.

Pour autant, Sismondi ne cherche pas par la division, l'équilibre et le contrôle, à affaiblir l'autorité étatique afin qu'elle ne puisse pas être abusive. La définition sismondienne du gouvernement mixte vise avant tout à garantir l'expression du pluralisme social dans l'exercice de la souveraineté nationale, et à protéger les droits des divisions de la nation pour protéger à travers eux, la liberté civile. Sismondi écrit ainsi :

366. J. - J. Rousseau, *Du contract social, op. cit.,* III, XIII, p. 427.
367. Voir *supra* le paragraphe intitulé « Le peuple comme totalité-unité ».
368. J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, II, 1, p. 126. Voir aussi I, I, 2, p. 91.
369. *Ibid.,* I, II, 1, p. 126.

> [La] bonté [du gouvernement mixte] consiste [...] à satisfaire tous les partis qui divisent l'Etat et à leur assurer une place constitutionnelle, au lieu de celle qu'ils usurperoient au hazard, si on les laissait agir [370].

Toute la difficulté consiste alors à définir ce que sont ces « parti(e)s », ces « divisions », ces « ordres » de la nation [371]. Sans entrer dans les détails de la définition sismondienne du gouvernement mixte sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir à propos de la liberté politique [372], nous pouvons remarquer qu'il faut y voir tout à la fois des organes politiques (gouvernement, sénat, assemblée) et des groupes sociaux, les premiers ayant pour fonction de représenter les seconds (ainsi le sénat les propriétaires ou l'assemblée les non-propriétaires). Sismondi distingue donc des fonctions dans la souveraineté, telles que le pouvoir législatif, le pouvoir exécutif ou le pouvoir judiciaire, mais il n'envisage pas seulement d'attribuer ces fonctions à différents organes, de manière à ce que la « division » et la « séparation » des pouvoirs « prévienne l'abus de la souveraineté » [373]. Il envisage aussi de diviser ces fonctions en différents droits pouvant être exercés par différents organes, de manière à ce que le pluralité sociale de la nation soit représentée dans l'exercice de la souveraineté ; ainsi, le pouvoir législatif peut être divisé dans les gouvernements représentatifs en un droit « de veto et d'initiative », le roi, le sénat et l'assemblée pouvant exercer l'un ou l'autre de ces pouvoirs, de manière à ce que tous les organes de la nation, et à travers eux, tous les groupes qui la forment, puissent participer au pouvoir législatif. La théorie sismondienne du gouvernement mixte fait donc de la répartition de la souveraineté un instrument de représentation de la diversité sociale, et non un moyen d'affaiblissement du pouvoir politique.

C'est pourquoi Sismondi ne renonce pas à la notion de souveraineté collective pour lui préférer, comme le fera Constant, celle d'autorité. Dans les *Recherches,* Sismondi répète sans cesse que la nation « dans son ensemble » ou «entière » est souveraine, et il conclut sa définition du gouvernement mixte par ces termes :

> Un gouvernement mixte et libre [...] est celui enfin où la puissance souveraine existant, sans qu'il existe un souverain, l'on est forcé de reconnoître que le souverain c'est la nation, parce qu'elle seule réunit tous les droits qui composent la souveraineté [374].

Par cette phrase, Sismondi exprime bien toute la difficulté qu'il y a à faire tenir ensemble le rejet de l'absolutisme et la revendication de la souveraineté de la nation. Il n'y a pas de

370. *Id.,* I, II, 7, p. 161.
371. Sismondi emploie indifféremment ces quatre termes.
372. Dans notre sixième chapitre.
373. *Id.,* I, II, 3, p. 147.
374. *Id.,* I, II, 1, p. 126.

souverain, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de corps dans l'État, monarque ou peuple, qui puisse légitimement incarner la souveraineté. La souveraineté n'est pas simple, au sens où elle ne peut pas se concentrer en une seule personne. Et cependant, quoiqu'il n'y ait pas de souverain, il y a une souveraineté, qui n'appartient à aucune des parties de la nation, mais à la nation dans son ensemble, et dont on perçoit toute à la fois l'originalité, être l'unité d'une pluralité, et la faiblesse, ne pas être incarnée dans un seul corps. La *souveraineté* de la nation signifie d'abord que celle-ci ne peut pas être soumise à une puissance supérieure : d'une part, la collectivité nationale ne peut pas dépendre d'une de ses parties, ni le gouvernement, ni le sénat, ni le peuple ne peuvent s'arroger la souveraineté qui n'appartient qu'à l'ensemble ; d'autre part, la collectivité nationale dispose des pleins pouvoirs sur elle-même, c'est-à-dire qu'elle est indépendante du pouvoir religieux et des coutumes héritées de la tradition. La souveraineté de la nation *dans son ensemble* signifie aussi que la souveraineté collective est divisible mais une. Sismondi place l'unité de la nation dans la réunion de ses parties. Ce faisant, il inverse le rapport du pouvoir politique et de la société : l'unité de la société n'est pas le produit de la volonté indivisible de la nation exprimée par l'assemblée nationale ; elle résulte de la capacité de l'État à réaliser la confrontation équilibrée des divisions de la nation que Sismondi appelle « naturelles ». Ainsi définie, l'unité de la souveraineté pose de nouveaux problèmes. D'une part, peut-on qualifier de souveraine une nation dont la puissance politique se trouve subordonnée à des relations socio-économiques définies comme naturelles ? À cet égard, nous verrons que Constant se montre plus cohérent que Sismondi, dans la mesure où pour séparer le pouvoir politique de la société civile, il renonce à la notion de souveraineté pour celle d'autorité sociale. D'autre part, l'unité de la souveraineté est-elle dans la forme de sa volonté ou dans l'objet de cette dernière ? Sismondi définit la volonté générale comme une conciliation, qui justifie une répartition équilibrée de la souveraineté entre les différentes composantes de la nation. Cependant, l'unité de la nation ne peut pas n'être que l'équilibre qui la soutient. Si la volonté générale est conciliation, c'est aussi parce qu'elle opère la réunion des volontés des parties de la nation en une volonté nationale. Dans ce cas, la souveraineté nationale doit-être capable, à partir de l'expression du pluralisme social, d'avoir une volonté qui dépasse les antagonismes qui la constituent. Par conséquent, il faut admettre que la nation n'est pas seulement seconde par rapport à une société qui serait naturelle, mais qu'elle se trouve aussi investie d'une capacité de transformation des rapports sociaux.

Conclusion

La définition sismondienne de la volonté générale vise donc à substituer à la souveraineté populaire indivisible et absolue du *Contrat social* une souveraineté nationale limitée et divisible. Avant de préciser la portée de cette substitution, rappelons-en brièvement les termes. Pour l'auteur du *Contrat,* la volonté générale est égale et universelle : c'est la volonté de tous les citoyens participant également à l'exercice de la souveraineté et statuant sur un objet général qui concerne également tous les citoyens. Cette volonté est une, car elle ne peut-être divisée sans changer de nature, sans cesser d'être égale et universelle ; elle dispose d'un pouvoir absolu, car son égalité et son universalité la rendent nécessairement juste. Par conséquent, l'obéissance du citoyen à la volonté générale est liberté premièrement, parce que tous les citoyens sont soumis aux mêmes lois si bien que nul ne commande à autrui ; deuxièmement, parce que les lois ne peuvent pas être abusives, si bien que chaque homme peut être indépendant dans l'état civil ; troisièmement, parce que la volonté générale étant celle de chaque citoyen, chacun obéit à lui-même quand il obéit aux lois. L'auteur des *Recherches,* en faisant de la volonté générale la volonté de la nation, dissocie la généralité du souverain qui exerce la souveraineté de celle du sujet sur lequel elle s'exerce. Quant à sa déclaration, la volonté générale n'est ni universelle, ni égale : elle n'est pas celle de tous les citoyens, car le souverain est toujours divisé (entre gouvernants et gouvernés, entre minorité et majorité, entre groupes sociaux) ; elle n'est pas non plus celle à laquelle tous les citoyens participent également, mais celle qui est équitablement répartie entre les divisions de la nation. Quant à son application en revanche, la volonté générale est universelle et égale : les lois sont les mêmes pour tous. Renonçant à l'identité du peuple avec lui-même, par laquelle Rousseau faisait se rencontrer la théorie de la volonté générale et celle de la démocratie, Sismondi n'admet pas que le seul transfert de souveraineté du monarque au peuple suffise à concilier l'obéissance et la liberté. Si la volonté générale est égale et universelle uniquement en ce que les lois s'appliquent également à tous, alors l'obéissance aux lois n'est pas nécessairement liberté. Par conséquent, la souveraineté nationale ne peut pas être absolue et indivisible.

Le glissement de la souveraineté du peuple à la nation est loin d'être anodin. Il signifie un changement dans la conception des rapports de la souveraineté et de la liberté. Le *Contrat social* établit entre elles un rapport d'équivalence : la liberté est fondamentalement participation du

citoyen à la souveraineté collective. Cette liberté est première aux yeux de Rousseau, elle est cette égalité du citoyen à lui-même et aux autres à partir de laquelle il est possible de penser d'une part l'indépendance qui est restituée à chaque homme par le souverain et d'autre part, l'organisation de l'État, c'est-à-dire le transfert par le peuple au gouvernement du pouvoir d'appliquer les lois générales aux objets particuliers. Les *Recherches* au contraire rejettent l'idée que la liberté soit réductible à la souveraineté. La participation des citoyens à la souveraineté collective que Sismondi appelle « liberté démocratique » ne peut être conçue comme telle que dans son rapport à deux autres formes de liberté, la « liberté civile » et la « liberté politique ». La liberté démocratique doit avoir pour fin la protection de la liberté civile, c'est-à-dire des droits de l'individu, et elle ne peut remplir cette finalité que si elle est respecte la liberté politique, c'est-à-dire l'équilibre établi par la constitution entre les différentes parties du souverain national, de telle sorte qu'aucune de ces parties ne puissent porter atteinte ni à la liberté démocratique, ni à la liberté civile. On peut donc interpréter la définition sismondienne de la souveraineté nationale comme une critique libérale de l'absolutisme de la souveraineté populaire du *Contrat* : Sismondi revendique en effet une double limitation de la puissance politique, d'une part une limitation externe par la liberté civile qui naît du pacte social et qui circonscrit une sphère privée de droits qui est en dehors de la compétence du souverain ; d'autre part une limitation interne par la liberté politique comme équilibre des pouvoirs, qui naît du pacte constitutionnel et qui répartit la souveraineté entre les parties de la nation, de manière à ce qu'aucune d'entre elles ne puisse s'arroger une autorité absolue. Les *Recherches* mêlent ainsi « les deux principes » dont se réclament, selon Bernard Manin, « les grandes formulations théoriques du libéralisme », à savoir d'une part « la règle », ou la limitation du pouvoir politique par « la distinction des domaines », et d'autre part « la balance », ou la limitation par « la division du pouvoir » [375]. La distinction de la volonté générale et de la volonté de tous, de la nation et du peuple, a indéniablement une fonction critique : elle permet de montrer comment la théorie rousseauiste de la souveraineté absolue du peuple, et à sa suite,

375. B. Manin, « Les deux libéralismes : la règle et la balance », in *La famille, la loi, l'État.* Paris, Imprimerie nationale, Centre Georges Pompidou, 1989, p. 376-377. Dans cet article, B. Manin établit une distinction entre le libéralisme de la règle, et le libéralisme de la balance. Le premier délimite *a priori* et par une règle certaine les domaines où le pouvoir politique peut agir et soustrait à l'intervention de l'État ceux dans lesquels il n'a pas le droit d'intervenir, tels que le marché ou la sphère privée des droits naturels de l'individu. A. Smith, B. Constant, J. - S. Mill, F. von Hayek appartiennent à cette tradition. Le libéralisme de la balance limite quant à lui le pouvoir non par une règle qu'il juge incertaine ou impuissante, mais par une force, d'où le recours au modèle mécaniste de l'équilibre des pouvoirs dans lequel le pouvoir arrête le pouvoir. Montesquieu, Madison et Burke sont les principales figures de ce second libéralisme.

la Révolution française, parce qu'elles n'ont pas su faire ces distinctions, ont pu opprimer la liberté civile au nom de la souveraineté du peuple. Cependant, la définition sismondienne de la souveraineté doit aussi être pensée pour elle-même, et pas seulement à partir de ce qu'elle critique. C'est ce que nous nous proposons de faire dans le chapitre suivant, en envisageant tout à la fois la dimension problématique de la double légitimation de la souveraineté dans les *Recherches,* et l'intérêt de la définition sismondienne de la souveraineté pour penser les rapports du libéralisme et de la démocratie.

Chapitre 4 :

De la double légitimation de la souveraineté à l'articulation du libéralisme et de la démocratie

Introduction

Par la définition de la volonté générale comme conciliation, et de la souveraineté comme appartenant à la nation et non au peuple, Sismondi entend montrer que le pacte social ne peut pas être le seul fondement de la souveraineté collective. Il faut aussi penser la souveraineté à partir de son exercice, ainsi qu'à partir de la réalité de la société civile, laquelle est à la fois historique et naturelle. Cependant, Sismondi ne substitue pas vraiment la légitimité de l'histoire à celle du pacte social, et il défend l'une et l'autre. Il convient dès lors de se demander s'il parvient à les articuler. Comment la souveraineté peut-elle être à la fois celle de l'association et celle de la nation ? Cette question est d'abord celle des rapports du pacte social et du pacte constitutionnel : pourquoi la finalité attribuée par le pacte social, celle de la garantie de la liberté civile, ne peut-elle être effectivement atteinte que par la constitution comme répartition de la souveraineté entre les divisions de la nation ? La question est aussi celle des rapports de la souveraineté hypothétique du contrat social et de la souveraineté réelle de la nation : est-il possible de fonder la souveraineté sur l'état de nature et sur la société civile résultant de l'histoire ?

La définition sismondienne de la souveraineté nous semble donc ambigüe. Pour des raisons idéologiques, c'est-à-dire parce qu'il veut justifier la Révolution de 1789 par la souveraineté fondée sur le pacte social et condamner celle de 1792 et de 1793 par la souveraineté nationale qui ne doit pas aller à l'encontre du progrès naturel de l'histoire, Sismondi hésite entre deux légitimités de la souveraineté plus qu'il ne parvient à faire leur synthèse. Cette hésitation permet de mettre en évidence le rapport complexe que le libéralisme de Sismondi entretient avec la démocratie. Dans la définition sismondienne de la nation comme totalité de parties s'exprime en effet le rejet de deux principes fondateurs de la démocratie : l'égalité politique et l'identification de la volonté générale à la volonté majoritaire. Cependant, par la revendication de l'expression du pluralisme social dans l'exercice de la

souveraineté, Sismondi définit aussi les formes que la démocratie doit adopter pour ne pas opprimer la liberté individuelle.

1. La règle et la balance

Sismondi établit que la volonté générale n'est pas celle de tous et que l'obéissance repose sur la soumission des volontés individuelles à la volonté générale. Par conséquent, il montre qu'il faut limiter celle-ci. Cela signifie la répartir par une balance des pouvoirs entre la majorité et la minorité, et ainsi limiter ces deux volontés l'une par l'autre, viser leur conciliation plutôt que la domination de l'une ou de l'autre. Il n'en demeure pas moins que cette limitation constitutionnelle de la souveraineté repose sur une limitation de principe, qui fixe l'étendue du pouvoir politique. Il s'agit donc de se demander comment s'articulent la limitation du pouvoir par la règle et sa limitation par la balance, et si la hiérarchie établie par Sismondi dans la théorie du double contrat quand il détermine les fins de l'association ne s'inverse pas dans celle du gouvernement mixte quand il considère les moyens d'atteindre ces fins. La définition sismondienne de la souveraineté de la nation suppose celle de la souveraineté de l'association : le pacte social qui délimite la sphère de la liberté civile et celle de la souveraineté collective précède le pacte constitutionnel, et la répartition de la souveraineté a d'abord pour fin de garantir les droits des individus. C'est pourquoi Sismondi affirme que « le but d'une constitution libre est [...] premièrement d'empêcher la nation de confondre la souveraineté avec la toute puissance qui ne lui appartient point lorsqu'elle n'est pas unanime »[376]. Sismondi emploie ici la distinction de la toute puissance et de la souveraineté, que nous avons déjà évoquée : nous avons vu que la première caractérisait un pouvoir politique tyrannique s'exerçant sur les droits de l'individu, tandis que la seconde était celle d'un pouvoir politique limité aux seuls droits de la société et respectant la liberté civile[377].

Cependant, il nous semble que la limitation constitutionnelle de la souveraineté qui était subordonnée à la limitation de la souveraineté par les droits individuels dans la définition du double contrat se voit confondue avec elle dans la définition du gouvernement mixte. Dans celle-ci, Sismondi revient en effet sur la distinction de la souveraineté et de la toute puissance, qu'il applique à l'opposition des gouvernements « mixtes » et des gouvernements « simples ».

376. J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, i, 2, p. 91.
377. Voir notre troisième chapitre.

Dans les seconds, « le pouvoir suprême », entendu comme une puissance politique qui commande à toutes les autres puissances en tant qu'elle dispose du pouvoir de dire les lois et de les appliquer, se voit concentré dans une seule des divisions de la nation, soit dans « un seul homme » dans le cas de la monarchie, soit dans « une partie seule » dans le cas de l'aristocratie, soit dans le peuple assemblé dont la volonté est exprimée par la majorité dans le cas de la démocratie [378]. Dans les premiers, le pouvoir suprême est, nous l'avons déjà dit, divisé entre les différentes parties de la nation, de manière à ce que toutes prennent part à la souveraineté sans qu'aucune ne puisse opprimer les autres. Sismondi confond cette distinction des gouvernements simples et des gouvernements mixtes avec celle de la toute puissance et de la souveraineté. Il écrit en effet :

> Qu'est-ce en général qu'un gouvernement simple ? C'est celui qui n'admettant pas une division de la souveraineté, des droits réciproques, des moyens de résistence, et une balance politique, ne peut séparer la toute puissance d'avec la souveraineté, et en gratifie toujours une partie de la nation, aux dépens de tout le reste.
> Qu'est-ce aussi qu'un gouvernement mixte et libre ? C'est celui où pour qu'aucune partie de la nation ne devienne toute-puissante, aucune n'est revêtue de la souveraineté ; pour qu'aucune partie de la nation ne soit opprimée, aucune n'est dépouillée de tout droit politique et de toute part au pouvoir suprême ; c'est celui où l'équilibre maintenant la liberté, il n'existe jamais dans l'Etat une puissance telle qu'elle puisse violer le contrat social [379].

Voici donc le gouvernement simple défini comme étant celui dans lequel, le pouvoir suprême étant concentré, il ne peut pas y avoir de distinction entre la souveraineté comme exercice des droits de la société et la toute puissance comme exercice des droits des individus en sus des droits de la société : quand il n'y a pas de balance des pouvoirs, le gouvernement est donc nécessairement tyrannique. *A contrario,* le gouvernement mixte est celui dans lequel le pouvoir suprême étant divisé et équilibré, l'exercice de la souveraineté y est nécessairement limité aux seuls droits de la société, la balance des pouvoirs entraînant le respect des droits individuels par le souverain. La constitution a pour fonction de limiter la souveraineté en la divisant et ce faisant, de protéger la liberté civile. La balance des pouvoirs occupe une place prépondérante dans la réflexion de Sismondi, qui n'a pas de doute sur son efficacité. Elle suffit selon lui à assurer la limitation de la souveraineté collective parce qu'elle transpose dans la sphère politique l'équilibre des forces existant dans la société.

Néanmoins, il ne démontre pas vraiment en quoi la souveraineté collective, en cessant d'être celle du peuple comme totalité de citoyens égaux pour devenir celle de la nation comme totalité de parties, offre une meilleure protection à la liberté civile. Pour affirmer que les droits

378. *Id.,* I, II, 1, p. 123-124.
379. *Ibid.,* p. 126.

individuels, qui sont ceux de tous par le pacte social, sont efficacement garantis par la répartition constitutionnelle des pouvoirs entre les divisions de la nation, il faut supposer que l'indépendance religieuse, intellectuelle, morale et économique, la propriété et la sûreté sont également attribués à tous par le pacte social, tandis que le pacte constitutionnel les transforme en des droits inégalement exercés par les individus, parce que tous n'ont pas les mêmes capacités intellectuelles, morales, économiques, ce qui justifie que la souveraineté soit répartie entre les différentes composantes de la nation. En ce cas, on pourrait reprocher à Sismondi de justifier par le pacte social la limitation de la souveraineté par la règle, puis par le pacte constitutionnel une limitation par la balance, et d'articuler l'une et l'autre en faisant de la seconde le moyen de réaliser la première, pour finalement réduire la première à la seconde dans la définition du gouvernement mixte et invoquer l'universalité juridique du pacte social pour légitimer la domination politique de la minorité par la majorité dans l'exercice de la souveraineté.

2. Du souverain comme association de citoyens à la nation comme totalité de parties

Dans son souci de prendre en compte l'exercice de la souveraineté collective, Sismondi attribue ainsi à la souveraineté nationale un double fondement : en tant que souveraineté collective d'une association de citoyens, elle repose sur le pacte social ; mais en tant que souveraineté nationale exercée dans une société donnée, elle a aussi son origine dans la division du travail qui organise les relations sociales et qui justifie la répartition de la souveraineté. La souveraineté nationale est donc à la fois le produit de la volonté et de la raison, et celui de l'histoire et de la société. La collectivité nationale est d'abord une construction rationnelle, fondée sur le pacte social qui institue le souverain collectif. Sur cette première définition repose la légitimité de la liberté démocratique de participation à la souveraineté, qui appartient à tous, l'universalité de la liberté démocratique étant le garant de celle de la liberté civile [380]. Mais par ailleurs, la nation est aussi conçue par Sismondi comme

380. Voir dans la définition sismondienne de la liberté politique la référence aux « deux grands contrats qui assurent *à tous* la liberté civile et démocratique » (*Id.,* I, i, 1, p. 85 ; nous soulignons), et la justification dans les paragraphes suivants d'une liberté démocratique qui est nécessaire à la liberté politique et à la liberté civile. Nous avons déjà analysé ces lignes dans notre deuxième chapitre.

une réalité historique, dont le peuple n'est qu'une composante sociologique. Cette seconde définition de la nation permet d'établir la légitimité de la liberté démocratique comme participation des plus pauvres et des moins instruits à la souveraineté nationale, en même temps qu'elle limite la liberté démocratique, en répartissant la souveraineté nationale entre les différents groupes sociaux qui forment la nation. On perçoit assez facilement les raisons idéologiques qui conduisent Sismondi à mêler une conception contractuelle et une conception historique de la nation [381]. Reste à savoir si Sismondi parvient sur le plan théorique à concilier ces deux définitions de la souveraineté et si l'ambiguïté de la notion sismondienne de souveraineté nationale est l'expression d'une inconséquence logique ou d'un effort pour concilier l'idéal démocratique de la souveraineté collective et l'idéal de la liberté individuelle, autour de la notion de pluralisme.

21. La souveraineté hypothétique du pacte social comme modèle de la souveraineté nationale

Nous avons vu que la volonté générale trouvait sa justification dans l'hypothèse du pacte social, mais que ce dernier ne suffisait pas à établir sa légitimité. Il en est bien évidemment de même pour la souveraineté nationale : Sismondi attribue d'abord la souveraineté à l'association issue du pacte social. Le pacte social, convention unanime passée entre des individus égaux et indépendants, institue une « société » ou un « peuple » qui est souverain en ce qu'il peut imposer la volonté de la collectivité aux individus [382]. Mais que faut-il entendre par volonté de la collectivité ? Sismondi est prêt à reconnaître la souveraineté de la volonté unanime du peuple, mais il n'est pas prêt à reconnaître celle de la majorité : « Rien n'est plus facile que de prouver la souveraineté d'une nation unanime, rien n'est plus difficile que de passer de là à établir celle de la *majorité*. » [383] Tant que la volonté du peuple est unanime, elle peut être reconnue comme étant celle de tous les citoyens égaux. Mais quand elle est celle de la majorité, le rapport d'identité et d'égalité est rompu : tous les citoyens ne veulent pas la même chose, la volonté d'une partie d'entre eux domine celle des autres. C'est pourquoi

381. On peut remarquer à cet égard que Sismondi reprend l'emploi révolutionnaire des termes de « nation » et de « peuple », le terme de nation étant préféré à celui de peuple pour désigner le souverain collectif dans son entier en l'inscrivant dans un cadre historico-sociologique, tandis que le terme de peuple désigne le « petit peuple » des sections parisiennes.
382. *Id.,* I, I, 1, p. 83-84 et I, I, 2, p. 88.
383. *Id.,* I, I, 2, p. 88.

Sismondi attribue la souveraineté non pas à l'association mais à la nation. Là où le peuple est une totalité de citoyens égaux, parce qu'abstraits, dépourvus de toute détermination empirique, la nation sera une totalités de parties concrètes, et de ce fait inégales, car elles ne sont pas identiques, elles n'ont pas les mêmes qualités. Nous reviendrons bientôt sur cette dimension empirique de la réalité nationale, que Sismondi met en avant pour invalider les prétentions du souverain collectif à instituer la société civile. Ce qui nous importe pour l'instant, c'est de remarquer que Sismondi n'écarte pas le peuple du pacte social. Il n'est pas suffisant pour définir la souveraineté nationale, mais il est nécessaire. La souveraineté unanime de l'association est en effet un modèle pour penser la souveraineté de la nation. Sismondi ne cesse de répéter que la constitution a pour fonction de répartir la souveraineté collective entre les divisions de la nation, et il qualifie cette répartition dans les termes suivants :

> J'ai déjà parlé [...] des *différentes* classes de citoyens, qui *toutes* doivent être considérées comme faisant partie d'une nation, et dont les intérêts *divers* doivent *également* être consultés soit en formant la constitution, soit en exerçant les fonctions ordinaires du gouvernement et de la législation [384].

Diversité, égalité, totalité. Tels sont les trois caractères de la nation. Par où l'on voit que l'élément nouveau, c'est celui de la diversité, l'égalité et l'universalité de la souveraineté collective du pacte social restant pertinentes pour définir la souveraineté nationale. Néanmoins, appliqués non plus à des individus identiques, mais à des groupes divers, ces attributs changent de sens.

Ainsi, à l'égalité des citoyens de l'association égaux comme des unités numériques identiques, Sismondi substitue l'égalité des groupes sociaux : dans son chapitre de conclusion sur les gouvernements mixtes républicains, il écrit ainsi qu'il faut assurer « l'indépendance » du prince et du peuple par un « équilibre non seulement dans les droits, mais dans les forces », lequel doit assurer « l'égalité » entre les différents organes de l'État [385]. Il s'agit bien ici, de transférer, au niveau des parties de la nation, cette égalité que Rousseau avait définie comme la condition de la liberté. Ce transfert n'est pas sans conséquence : au lieu d'égalité, il serait peut-être plus juste d'employer ici le terme d'équité, par référence à la tradition antique de la justice distributive, laquelle permet de concilier équilibre et hiérarchie, et d'assurer l'expression pluraliste, c'est-à-dire qualitative, de groupes sociaux n'ayant pas le même poids quantitatif,

384. *Id.,* I, II, 2, p. 129. Nous soulignons.

385. Voir *Id.,* I, II, 10, p. 182 : « Si la constitution a établi deux pouvoirs distincts, le prince et l'assemblée du peuple, il faut que ces deux pouvoirs puissent se maintenir indépendans, et que l'un ne soit pas envahi par l'autre. Si leur équilibre est nécessaire à la liberté politique, il faut que cet équilibre existe non seulement dans les droits, mais dans les forces, autrement le plus puissant l'emportera sur le plus foible, et l'un des deux sera anéanti. »

car ils ne comptent pas le même nombre de citoyens [386]. Du peuple hypothétique à la nation concrète, la souveraineté demeure aussi celle d'une totalité. Mais il n'est plus question alors de l'universalité des citoyens, mais de la totalité des parties de la nation. Nous avons déjà remarqué que Sismondi attribue la souveraineté à la nation « entière » :

> La conservation de la liberté est une des clauses essentielles du pacte social, et [...] cette clause ne peut avoir son effet, qu'autant que la nation entière, et non point aucune de ses parties est souveraine[387].

Cependant, il continue de penser cette totalité sur le mode de l'unanimité, c'est-à-dire d'une identité des parties : si le peuple est une unanimité *ab quo*, une hypothèse, la nation est une unanimité *ad quem*, la visée d'un accord entre les parties et comme telle, elle n'est pas moins un « être d'abstraction » [388] que l'association.

Sismondi conçoit donc la nation, comme le peuple du pacte social, avec les attributs de l'égalité, de la totalité et de l'unanimité. Il pense le pouvoir politique sous la forme d'une souveraineté collective : la nation tout entière dispose des pleins pouvoirs sur elle-même, elle peut décider par elle-même des règles juridiques et politiques qui l'organisent. Sismondi reconnaît donc, nous l'avons déjà relevé, à la « nation unanime » la toute-puissance, au sens du pouvoir de défaire le pacte social et le pacte constitutionnel qui la fonde. Il établit aussi une distinction entre la souveraineté du peuple, c'est-à-dire de l'association, et l'autorité du gouvernement, entre les « droits de la société » et les « droits du gouvernement », la première disposant en tant que totalité souveraine de plus de prérogatives que le second [389].

386. L'opposition de la souveraineté quantitative du peuple et de la souveraineté qualitative de la nation est beaucoup plus aboutie dans les *Études* que dans les *Recherches*, où Sismondi ne parvient pas suffisamment selon nous à se détacher du modèle contractuel de la souveraineté. En 1836, il oppose la souveraineté du peuple, qui repose sur l'égalité des citoyens fondée sur une identité fictive (« Tous les hommes considérés comme peuple étaient égaux » *Études, op. cit.* I, 2, p. 90) à la souveraineté nationale, qui réside dans l'union de volontés qualitativement diverses. (« Considérant la nation comme un tout, composé de parties dissemblables [...] nous trouvons alors que dans une nation se manifestent autant de volontés qu'elle contient de parties, et nous concevons bientôt que l'œuvre du législateur, c'est d'harmoniser toutes ces volontés en une seule. » *Ibid.*) Sur cette distinction du peuple et de la nation, Sismondi appuie une critique du suffrage universel qui établit entre les volontés des citoyens une égalité purement quantitative. (Il « considère les hommes comme de simples chiffres, comme autant d'unités égales, et qui les compte au lieu de les peser, dépouille la nation de ce qu'elle a de plus précieux, de l'influence de tous les hommes éminens. » *Id.,* I, 1, p. 54) Au suffrage universel, il oppose le « vœu national », concentré d'excellence, qui « s'élève aussi haut que ce qu'il y a de plus élevé dans la nation en intelligence, en volonté, en vertu. » (*Ibid.,* p. 53).
387. J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, i, 4, p.102.
388. *Id.,* p. 103.
389. Voir *Id.,* I, i, 1, p. 84 et I, i, 2, n. 5, p. 92. Nous reviendrons dans nos cinquième et sixième chapitres sur cette distinction des droits de la société et des droits du gouvernement.

22. Les divisions naturelles de la nation

Néanmoins, tout en étant fidèle à la définition de la souveraineté fondée sur la volonté, Sismondi en perçoit aussi le risque majeur : faire de la société civile le produit de la souveraineté nationale, affirmer que le pouvoir de la nation sur elle-même s'étend jusqu'à la transformation de la société par le souverain politique. La société civile n'étant pas réductible à l'État, il n'est pas possible de fonder la souveraineté nationale sur la seule hypothèse d'un consentement unanime entre associés ; il faut aussi lui attribuer un fondement historique et sociologique. Sismondi s'emploie donc à montrer que les inégalités tant personnelles (celles des « vertus, [des] talens [et des] connoissances acquises » [390]) que sociales et économiques (celles des « richesses et de naissance » [391]) fondent ce qu'il appelle les « divisions naturelles d'une nation » [392]. Par nature, il ne faut pas entendre ici celle de l'état de nature délié de toute référence à la tradition juridique, mais celle d'une société civile conçue comme un ordre naturel, c'est-à-dire résultant d'une histoire qui est un processus d'une part nécessaire et mécanique et d'autre part rationnel, orienté vers le « perfectionnement » [393] de l'humanité : Sismondi affirme que « l'existence » des « diverses classes » est « une conséquence nécessaire de l'état social » [394] ou encore que les classes existent « par la seule nature des choses dans toute nation tant soit peu civilisée » [395]. Les inégalités personnelles, sociales et économiques étant naturelles, elles justifient les inégalités politiques. Sismondi prend des précautions oratoires, tant il mesure combien cette affirmation est en rupture avec la justification révolutionnaire de la souveraineté nationale qui a détruit la hiérarchie des ordres de la société d'Ancien régime pour établir l'égalité des citoyens : « Il est tems [...] de justifier l'espèce d'hérésie politique que je viens d'avouer, lorsque j'ai parlé des différens ordres de citoyens, dans un tems où les noms d'égalité et de liberté ne se séparent plus. » [396] Mais il ajoute :

> Cependant une fois que l'on a reconnu la différence prodigieuse que la nature et l'éducation ont mis entre les hommes, soit quant au caractère, soit quant aux talens, on n'a plus droit de rejetter l'inégalité des citoyens, puisqu'elle en est *une conséquence nécessaire.* L'inégalité de richesses et de naissance ne répugne pas plus qu'elle à l'égalité de droits et de pouvoirs que l'on voudroit établir entre les citoyens, comme base de tout gouvernement libre [397].

390. *Id.*, I, II,2 , p. 129.
391. *Ibid.*
392. *Ibid.*
393. *Id.*, p. 130.
394. *Id.*, p. 129.
395. *Id.*, p. 139.
396. *Id.*, p. 129.
397. *Ibid.* Nous soulignons.

Les inégalités ne sont pas le produit de la volonté des hommes ; elles sont un fait historique et sociologique que la définition de la souveraineté doit nécessairement prendre en compte. La souveraineté n'appartient donc pas à tous les citoyens égaux, mais aux divisions inégales de la nation, entre lesquelles elle doit être équitablement répartie.

Sismondi s'emploie à rappeler les étapes de ce progrès historique par lequel les sociétés en se civilisant se sont structurées hiérarchiquement :

- La division du travail a eu pour effet premier l'inégalité des talents et des savoirs et a produit deux classes, celle des savants et celle des ignorants.
- Combinée à la propriété et à l'élevage, elle a entraîné l'inégalité des fortunes et la division de la société entre riches et pauvres ; avec la sédentarisation et la division des terres, puis avec le commerce, cette structuration de la société par la richesse s'est complexifiée, et on a vu apparaître des propriétaires et des paysans, une aristocratie terrienne et une bourgeoisie commerçante.
- Enfin, Sismondi mentionne une troisième forme d'inégalité, celle de la naissance, qui s'explique par « l'opinion et le respect du peuple » pour « les noms et les familles qui remontent à une haute antiquité » [398]. Pour insérer cette inégalité dans sa définition de la société civile comme ordre naturel, Sismondi la fonde sur un sentiment naturel. Il écrit en effet : « En voyant l'universalité de ce respect que l'on a traité de préjugé, l'on ne peut s'empêcher de reconnoître en lui un sentiment naturel au cœur humain. » [399]. Cette inégalité de naissance entraîne l'existence de plusieurs classes : famille royale, grands et gentilshommes.

Cette description du mécanisme historique par lequel les sociétés se sont structurées sur des rapports inégalitaires et diversifiées en de nombreuses classes n'est pas seulement en rupture avec l'affirmation de Rousseau dans le *Contrat* selon laquelle la conciliation de la liberté et de l'obéissance repose sur l'égalité. Elle s'écarte aussi de la recherche de l'origine et des fondements de l'inégalité dans le *Second discours.* Sismondi fait référence à ce texte :

> Reprenons ces trois grandes causes d'inégalités, et examinons leurs effets, non pas dans l'état de nature, que Rousseau nous a peint dans un discours célèbre, puisqu'il résulte évidemment ainsi qu'il l'observa, de l'histoire du monde entier, que cet état n'a jamais existé nulle part, mais dans tous les progrès de la société humaine depuis sa plus grossière origine jusqu'aux derniers points de civilisation [400].

398. *Id.,* p. 136.
399. *Ibid.*
400. *Ibid.,* p. 129.

On pourrait croire que Sismondi place ici son propos sous l'autorité de Rousseau. En fait, il n'en est rien. Sismondi reprend à Rousseau l'idée que les inégalités n'appartiennent pas à l'état de nature, mais à l'histoire [401]. Mais ce faisant, il indique aussi que l'hypothèse de l'état de nature ne suffit pas à justifier la souveraineté nationale. Celle-ci ne peut pas être que le produit du pacte social et de la volonté des hommes ; elle doit aussi être le résultat d'une histoire, définie tout à la fois comme nécessité et perfectionnement. Le projet de Rousseau dans le *Second discours* est à l'opposé de celui de Sismondi : il entend montrer que les inégalités sociales, économiques et politiques n'ont pas de fondement naturel. Pour Rousseau, les inégalités sociales et économiques ont une origine historique, mais l'histoire n'est ni un processus nécessaire, ni un progrès. En outre, il n'y a aucun rapport entre les inégalités physiques qui sont innées et les inégalités morales qui sont « de convention » [402] : le développement technique, la division du travail entraînent des divisions et des relations de dépendance, mais celles-ci ne deviennent des inégalités économiques, politiques et sociales, qu'en raison d'une convention établissant la société politique et les lois qui « donnèrent de nouvelles entraves au foible et de nouvelles forces au riche, détruisirent sans retour la liberté naturelle, fixérent pour jamais la Loi de la propriété et de l'inégalité, d'une adroite usurpation firent un droit irrévocable, et pour le profit de quelques ambitieux assujétirent désormais tous le Genre-humain au travail, à la servitude et à la misère. » [403] En s'efforçant de séparer les inégalités de la nature, en les faisant reposer sur un contrat qui est une mystification, Rousseau entend démontrer que les inégalités sont illégitimes et contraires à la liberté, qu'elles n'entraînent que servitude et aliénation. Mais si le développement historique des inégalités conduit au despotisme, cette histoire est contingente, et il est donc légitime d'en inventer une autre, c'est-à-dire d'imaginer un contrat social qui établisse la liberté sur l'égalité et qui rende l'état social conforme au Droit naturel.

La description sismondienne des divisions naturelles de la nation ne doit donc rien au *Second discours* de Rousseau. En revanche, sa naturalisation de la société civile est certainement redevable à *La Richesse des nations* d'Adam Smith, auquel Sismondi se réfère en note [404]. Bien qu'il ne reprenne pas dans son analyse les deux principaux concepts de *La Richesse des nations*,

401. Rousseau écrit en effet : « Après avoir prouvé que l'Inégalité est à peine sensible dans l'état de Nature, et que son influence y est presque nulle, il me reste à montrer son origine, et ses progrès dans les développemens successifs de l'Esprit humain. » (J. - J. ROUSSEAU, *Second discours, op. cit.*, première partie, p. 162.)
402. *Id.*, p. 131.
403. *Id.*, p. 178.
404. J. C. L. SISMONDI, *Recherches, op. cit.*, I, II, 2, n. 4, p. 140.

ceux de marché et de capital, Sismondi s'appuie sur ce texte pour démontrer que la division du travail, qui augmente la richesse collective et qui est à l'origine de toutes les inégalités, économiques, personnelles et sociales, est un processus naturel, nature s'entendant ici à la fois comme une réalité matérielle nécessaire et comme une norme. Sismondi reprend aussi à A. Smith sa critique des grands propriétaires et sa valorisation de la bourgeoisie commerçante comme force sociale contribuant à l'augmentation de la richesse nationale et favorable à la liberté. Cependant, il s'écarte de Smith sur un point fondamental, à savoir la conception de l'histoire. A. Smith distingue « le cours naturel des choses » de « cet ordre rétrograde qui va à l'encontre de l'ordre naturel » [405]. L'histoire de l'Europe moderne n'est pas conforme au progrès naturel de l'économie (agriculture, industrie, commerce), car le développement du négoce international y a permis le progrès d'un artisanat et d'une industrie du luxe, puis le développement de l'agriculture. Dans le chapitre qu'il consacre aux divisions naturelles de la nation, Sismondi a une conception beaucoup plus progressive de l'histoire et il ne dissocie pas la nature de l'histoire.

3. Souveraineté de la volonté et souveraineté de la raison

31. Balance des pouvoirs et pluralisme social

Dans les *Recherches*, la référence à l'ordre naturel de la société civile et de l'histoire exprime donc la nécessité de trouver pour la souveraineté nationale un autre fondement que celui de l'état de nature et du pacte social. Certes, la prise en compte des « divisions naturelles » de la nation est d'abord l'affaire du « législateur » [406] et c'est avant tout l'objet de la constitution que de les représenter. Sismondi, comme l'a écrit Luigi Lacchè, « ne conçoit pas la constitution en

405. A. Smith, *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations,* III, 1, Paris, Economica, 2002, vol. 2, p. 397-398.

406. Voir le titre du chapitre des *Recherches* que nous venons d'analyser (et qui se situe dans l'économie générale de l'ouvrage au début du second livre de la première partie, qui traite « Du gouvernement », c'est-à-dire de la constitution, alors que le premier livre avait pour objet «La liberté en général » : « Des divisions naturelles d'une nation, et des différentes classes de citoyens que doit considérer un législateur. » (J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, II, 2, p. 129.).

dehors de l'histoire. La constitution – de même que la liberté – est un produit de l'histoire, c'est-à-dire du développement social dans un moment historique déterminé ; elle n'est ni un résultat arbitraire ni un produit fortuit. » [407] Un telle conception de la constitution conduit Sismondi à faire dans sa définition du gouvernement mixte de la balance des pouvoirs l'expression du pluralisme social. Nous reprenons ici l'analyse de Francesa Sofia, qui a montré que l'enseignement des *Recherches* est avant tout le suivant : c'est « le pluralisme social et non pas l'égalité qui fonde le constitutionalisme moderne » [408]. Ainsi, le schéma constitutionnel de l'équilibre des pouvoirs se voit appliqué aux divisions naturelles de la nation. À l'inégale répartition des vertus et des talents :

> Tout gouvernement libre, écrit Sismondi, doit donc conserver aux ignorans comme aux savans une part à la souveraineté, et balancer ces deux grandes classes de la société l'une par l'autre [409].

Ainsi qu'à l'inégale répartition des richesses :

> Quoique les différentes classes de pauvres et de riches subsistent toujours, leur existence ne s'oppose point à l'établissement d'une constitution libre, qui au contraire en les respectant, en les consultant toutes également, et en les balaçant les unes par les autres, trouve en elles un appui de plus à donner à la liberté [410].

Dans sa définition du gouvernement mixte républicain, Sismondi a donné la clef d'interprétation de cette nouvelle définition de l'équilibre des pouvoirs :

> Dans un bon gouvernement mixte, c'est aussi la nation seule qui est souveraine, parce que par la division des différentes classes d'hommes qu'elle contient, division qui peut-être *n'ajoute rien à leur influence*, mais seulement la fixe avec précision, chacune d'elles est écoutée à part et a droit de se faire entendre au lieu de voir sa voix *confondue dans le tumulte universel*, rejettée ou approuvée au hazard, et *sans distinction* comme il arrive dans la démocratie [411].

Dans la démocratie [412], toutes les voix individuelles sont égales, si bien que cette forme de gouvernement rend identique ce qui dans la réalité sociale est différent, c'est-à-dire les classes sociales ayant des intérêts et des opinions distincts. La constitution a donc pour fonction de

407. L. LACCHE, « Coppet et la percée de l'État libéral constitutionnel », in *Coppet, creuset de l'esprit libéral. Les idées politiques et constitutionnelles du Groupe de Madame de Staël. Colloque de Coppet, 15 et 16 mai 1998,* Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, Paris, Economica, 2000, p. 139. Nous reviendrons dans notre cinquième chapitre sur ce parti pris méthodologique de Sismondi de définir les constitutions des peuples libres à partir de l'histoire.
408. F. SOFIA, « Formes constitutionnelles et organisation de la société chez Sismondi », in *Coppet, creuset de l'esprit libéral, op. cit.,* p. 58.
409. J. C. L. SISMONDI, *Recherches,* op. cit., I, II, 2, p. 131.
410. *Id.,* p. 134-135.
411. *Id.,* I, II, 1, p. 127.
412. Qu'il faut entendre ici au sens où Sismondi l'a précédemment défini comme un gouvernement simple dans lequel la souveraineté et la toute puissance sont entre les mains de la majorité de la masse du peuple. Nous soulignons.

mettre en équilibre la diversité des forces sociales, de manière à ce que leur inégalité ne soit pas oppressive. F. Sofia a proposé une interprétation très éclairante de cette définition sismondienne de la constitution : en réemployant les catégories traditionnelles du gouvernement mixte (le grand nombre, le petit nombre et l'un), Sismondi entend moins revendiquer pour l'aristocratie un rôle de contrepoids modérateur entre le pouvoir du monarque et celui du peuple, que limiter, au nom de la prise en compte de la réalité plurielle de la société, le pouvoir attribué à la majorité : « On peut avoir un gouvernement mixte, écrit F. Sofia, dès lors que les traditions disponibles et les institutions existantes viennent limiter, comme autant de contreforces, la puissance du nombre. » [413]. La théorie sismondienne du gouvernement mixte s'éloigne donc en cela de la tradition constitutionnaliste anglaise. Elle prend surtout ses distances avec la conception révolutionnaire du pouvoir constituant : la constitution n'a pas pour fonction de transformer les rapports sociaux. Sismondi revendique l'indépendance de la société civile par rapport à l'État et conçoit celle-ci comme un fait naturel avec lequel le législateur doit composer. Il écrit ainsi :

> Il ne dépend [...] presque jamais du législateur (et c'est un bonheur sans doute pour la société) de diviser également les terres ou les propriétés entre les citoyens [414].

Et il donne quelques lignes plus loin l'explication de son jugement :

> Le législateur sage en mettant des bornes au pouvoir des riches doit dans tout pays reconnoître ce pouvoir pour ce qu'il est, et comme il ne peut le détruire sans désordre et sans injustice, ce seroit en lui une petitesse de prétendre qu'ils n'existent pas et de confondre dans une même classe des hommes dont les intérêts sont aussi différens que ceux du pauvre et du riche, ce seroit pis encore, car il exposeroit la nation aux injustices les plus criantes, s'il ne cherchoit par la constitution à tenir ces deux classes en équilibre en les balançant l'une par l'autre [415].

Sismondi exprime très clairement ici l'idée que la pauvreté et la richesse sont un fait social qui ne dépend pas du pouvoir politique. La société civile a son « ressort » propre, « l'émulation », c'est-à-dire la concurrence entre des individus qui, tout en cherchant à satisfaire leur intérêt, participent plus ou moins activement à l'accroissement de la richesse collective, ce qui explique que cette dernière ne soit pas également répartie [416]. L'État ne produit pas la société, et le

413. F. Sofia, « Formes constitutionnelles... », *op. cit.,* p. 64. L'interprétation de F. Sofia s'applique ici aux *Études*, mais les citations que nous venons de faire du manuscrit des *Recherches* montre qu'elle vaut tout autant pour ce texte.

414. J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, II, 2, p. 135.

415. *Ibid.*

416. Sismondi écrit ainsi : « Si le législateur veut [...] enlever à ses citoyens tout droit de propriété et toute possibilité d'en acquérir, il condamnera les hommes à l'inertie, en détruisant le plus puissant des ressorts qui les met en mouvement, et il éteindra absolument avec l'émulation, toute industrie et toute faculté créatrice. » Il ne fait aucun doute que la revendication sismondienne de l'indépendance de la société civile est redevable à l'utilitarisme écossais (et tout particulièrement à A. Smith), que Sismondi a découvert pendant son séjour en Angleterre (1793-1794). Il ne faut pas oublier non plus que Sismondi

législateur doit donc partir de la réalité sociale pour établir la constitution. Pour autant, le rôle de l'État n'est pas nul. La société civile est ordonnée, mais cet ordre ne se suffit pas à lui-même. En mettant en équilibre les classes sociales, la constitution doit limiter le pouvoir du riche. Attribuer une place constitutionnelle à la classe des riches et à celle des pauvres, c'est protéger la liberté civile en garantissant le droit de propriété, et préserver tout à la fois la liberté d'entreprendre et la satisfaction des besoins nécessaires à la vie. La constitution est donc un instrument de mise en scène du pluralisme social, qui confère au pouvoir politique la fonction de régler les conflits sociaux et de concilier des intérêts opposés.

La référence aux divisions naturelles de la nation s'inscrit donc avant tout dans une théorie du gouvernement mixte où Sismondi conçoit la constitution comme une balance de la souveraineté nationale entre les différentes classes qui composent la société civile. Mais on voit bien que dans une telle définition, la notion de souveraineté nationale ne peut pas être définie indépendamment de toute référence à la société civile. La souveraineté nationale ne peut être celle d'une totalité de parties qu'à condition de concevoir la nation non pas à partir du seul pacte social qui ne considère que les individus, mais aussi à partir de sa réalité historique et sociologique qui fait d'elle un ordre complexe et pluriel. Pour mettre en perspective cette dualité de la définition sismondienne de la souveraineté nationale, il nous semble utile de faire appel ici à la distinction établie par Keith Michael Baker entre les trois « discours » prérévolutionnaires sur la souveraineté nationale celui de « la justice », celui de « la volonté » et celui de « la raison » [417]. Le premier est celui du constitutionnalisme parlementaire, qui veut limiter le pouvoir du roi par celui des États généraux, en invoquant une constitution fondée sur la tradition, notamment sur la séparation des trois ordres ; le second est celui de Rousseau et après lui celui de la tradition républicaine, qui oppose à la souveraineté de la volonté particulière et arbitraire du roi, la souveraineté de la volonté générale de la nation ; le troisième est celui des Physiocrates et des ministres de Louis XVI , qui veulent limiter le pouvoir royal en opposant à la volonté politique « la compréhension éclairée de l'ordre naturel et essentiel des sociétés », laquelle suppose « la représentation des intérêts des divers éléments de la société » [418]. Il nous semble que les *Recherches,* qui fonde la souveraineté nationale tout à la

rencontre en 1794 à Londres Étienne Dumont, traducteur de Jeremy Bentham, et qui deviendra pendant la Restauration un de ses plus proches amis. Néanmoins, la référence du manuscrit de 1801 à l'utilitarisme est complexe. Elle paraît en effet difficilement compatible avec la définition d'un pacte social instituant la liberté civile et avec la place faite par Sismondi aux vertus républicaines.

417. K. M. Baker, « Sieyès », in *Dictionnaire critique de la Révolution* française, *op. cit.,* p. 335.

418. *Ibid.,* p. 336. Voir aussi l'article « Souveraineté » du même dictionnaire, dans lequel K. M. Baker détaille cette typologie des trois discours (p. 891-893).

fois sur un pacte social passé entre des individus indépendants et égaux et sur l'ordre naturel de la société civile résultant d'un progrès historique, mêle le discours de la volonté et celui de la raison. S'il est assez facile de saisir l'enjeu idéologique de cette double référence, il est moins aisé d'en percevoir la cohérence théorique.

32. Justifier 1789 et condamner 1792

Il nous semble en effet que par cette définition duale de la souveraineté, Sismondi affirme sa position de modéré. Celle-ci se manifeste notamment au travers de la justification embarrassée qu'il propose du « droit d'une nation de changer ou de réformer son gouvernement » [419]. La référence à la souveraineté de la volonté permet ici à Sismondi de légitimer implicitement la révolution de 1789. Le pacte social attribuant la souveraineté à la volonté unanime de la nation, celle-ci a le « droit de changer quand il lui plait, et comme il lui plait son gouvernement » [420]. Toute la difficulté est alors de déterminer « dans quel cas le [vœu national] peut paroître assez prononcé, assez éclairé, pour justifier et rendre légitime une révolution » [421]. Certes, la volonté de « la nation entière » est ici celle « de tous ses ordres et de toutes ses fractions » [422]. Néanmoins, nous avons démontré que sans la référence à l'hypothèse du pacte social, Sismondi ne pourrait pas définir cette volonté nationale comme devant avoir les attributs de l'unanimité, de la totalité et de l'égalité. Il nous semble que Sismondi invoque ici le discours de la souveraineté de la volonté contre celui de la justice : la nation n'est liée à son gouvernement par aucune espèce de loi fondamentale ou de tradition, elle peut défaire le pacte constitutionnel qui la lie à son gouvernement ; celui-ci n'étant que le résultat d'un consentement unanime peut être modifié dans les mêmes conditions.

Dans le même chapitre cependant, Sismondi entend modérer les ambitions réformatrices des gouvernements et il invite le législateur à tenir compte du progrès historique et du degré de liberté des peuples pour lesquels il doit imaginer une constitution. Sismondi réfléchit alors sur deux types de peuples. Tout d'abord, les « peuples asservis qui se complaisent dans leur servitude » [423] et qui ne souhaitent pas changer de gouvernement. Cet argument s'inscrit pour

419. J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, i, 4, p. 101. C'est le titre de ce chapitre.
420. *Ibid.*
421. *Id.,* p. 103.
422. *Id.,* p. 101.
423. *Id.,* p. 106.

une part toujours dans le cadre de la souveraineté de la volonté : si la nation ne veut pas changer de constitution, le gouvernement ne peut pas vouloir en changer à sa place. Sismondi écrit ainsi : « Une nation qui veut être asservie a le droit incontestable de le vouloir et [on] ne peut imaginer plus absurde contradiction que celle de *forcer* un peuple à *être libre*. » [424] Et il ajoute plus loin : « Ce souverain est le peuple ; et il ne peut avoir ni tuteur ni régent, ni premier ministre, pour exprimer en son nom des volontés qu'il n'a pas. » [425] On voit donc ici Sismondi reprendre la célèbre formule du *Contrat social,* qui s'appliquait non pas au peuple mais aux citoyens refusant d'obéir à la volonté générale, et transposer cet argument à la relation non plus du souverain collectif et des sujets mais du gouvernement et du peuple. On peut donc penser que la critique de Sismondi vise tout d'abord ici la fonction du législateur du *Contrat*, qui doit pour instituer un peuple libre et souverain, tout à la fois changer la nature des hommes et vouloir pour le peuple non encore advenu le bien qu'il ne voit pas lui-même [426]. Elle vise aussi toute dérive artificialiste de la souveraineté de la volonté, exprimant par là la nécessité et l'insuffisance d'une fondation de la souveraineté sur la volonté. D'une part, le gouvernement ne peut pas vouloir la liberté à la place du peuple, parce que la souveraineté ne lui appartient pas : elle n'appartient qu'à la nation en son entier, et à aucune de ses parties. D'autre part, le gouvernement ne peut pas vouloir un changement de constitution auquel le peuple n'a pas consenti. On pensera que l'argument du consentement est ici insuffisant : la souveraineté de la volonté n'est-elle que celle du consentement unanime au gouvernement ? Ne faut-il pas aussi prendre en compte d'une part les modalités du consentement et d'autre part l'objet du consentement ? On objectera aussi que la volonté du peuple n'est pas suffisamment éclairée pour juger de l'opportunité d'un changement de constitution, ou qu'elle ne peut pas sans contradiction consentir au despotisme. Cependant, en formulant ces objections, on inverse les termes du débat : la question n'est pas de savoir si le consentement de tous suffit à légitimer la constitution et le gouvernement, mais de savoir si le gouvernement a le droit de changer la constitution qui le fonde sans l'accord du peuple. Un fois encore, Sismondi déplace la question du fondement de la légitimité du pouvoir vers l'exercice du pouvoir. Ce faisant, il rappelle que l'ambition réformatrice du gouvernement ne s'exerce pas *ex nihilo*, mais sur un peuple qui a une réalité historique et sociologique qu'il est nécessaire de prendre en compte.

424. *Ibid.*
425. *Ibid.*
426. Voir notre troisième chapitre.

C'est le même schéma argumentatif que Sismondi applique non plus « aux peuples asservis » mais au « gouvernement qui sans être libre n'est pas despotique » [427]. La formule peut surprendre. Elle s'explique là encore par le fait qu'elle ne s'inscrit pas dans une théorie visant à définir *in abstracto* ce que doit être un gouvernement libre, mais dans un discours ayant pour but de déterminer ce que peut faire le législateur pour réformer la constitution, lequel s'appuie sur une conception de l'histoire comme progrès graduel vers la liberté. Sismondi commence par recourir à un argument qui relève ici encore de la souveraineté de la volonté :

> Il faut que [la] marche [de ceux qui tendent à réformer le gouvernement] soit toujours conforme à leurs principes, qu'on ne puisse jamais leur reprocher d'avoir violé cette liberté qu'ils veulent établir, d'avoir usurpé cette souveraineté de la nation qu'ils s'efforcent de faire reconnoître [428].

Le législateur ne peut pas au nom de la souveraineté de la nation agir dans la mise en œuvre d'une réforme de la constitution contre cette souveraineté. À cet argument du respect inconditionnel des principes, Sismondi en ajoute un second qui est une condamnation explicite de la révolution de 1792 :

> Surtout qu'ils se gardent d'une révolution ; l'ordre politique, cet enchaînement d'égards, de respect et d'obéissance, pour les loix et le gouvernement, tout solide qu'il paroît peut être renversé ; et lorsque la subordination est entièrement détruite, quelle anarchie épouvantable ne lui succéde pas ? Nous ne pourrions nous en faire une idée, si les désordres qui ont précédé et accompagné la chute de la monarchie en France ne nous en traçoient la redoutable image [429].

En abolissant la royauté le 21 septembre 1792, la Convention n'a pas substitué une bonne constitution, celle de la république, à une mauvaise constitution, celle de la monarchie, mais l'anarchie à l'ordre. La constitution ne peut pas être seulement le produit de la volonté de la nation souveraine ou de ses représentants. Elle prend aussi appui sur « l'ordre politique » qui est le résultat d'une histoire et l'instauration de la république, en supprimant le pouvoir du monarque qui incarnait la dimension historique de la nation, a déstabilisé la constitution et le gouvernement. Pour autant, il ne ne semble pas que cette condamnation de 1792 soit une invocation du discours de la justice contre celui de la volonté. Sismondi ne fait pas prévaloir l'antiquité de la constitution monarchique sur la nouveauté de la constitution républicaine, ni la tradition et les préjugés sur la volonté et la raison. Si l'on rapproche ce que Sismondi appelle ici « l'ordre politique », de ce qu'il désignera dans le second livre sous l'expression de « classes

427. *Id.,* p. 107.
428. *Ibid.*
429. *Ibid.*

existantes par la seule nature des choses » [430], de la vision de « l'histoire de la liberté » [431] qu'il évoque dans son introduction (qui se présente comme un progrès non linéaire mais néanmoins graduel fait « d'efforts successifs » [432] vers la liberté), il me semble que c'est bien plutôt le discours de la souveraineté de la raison qui voit dans la nation une organisation sociale et économique fondée sur un ordre naturel que Sismondi emploie ici. Il peut ainsi condamner l'artificialisme révolutionnaire, c'est-à-dire la volonté du gouvernement révolutionnaire de 1793 de transformer la société civile pour l'accorder avec la conception abstraite de la nation composée d'individus égaux, en instituant par la loi l'unité et l'égalité. À cet artificialisme, il oppose un réformisme, certes conservateur, mais néanmoins progressiste, qui fonde la légitimité de la constitution sur une double conception de la souveraineté : celle de la volonté unanime de la nation qui consent au gouvernement et celle de la compréhension éclairée qu'à le législateur de l'état de la nation, de sa réalité historique, qui est concrète, nécessaire et pourtant inscrite dans un devenir vers la liberté. Sismondi décrit ainsi ce réformisme du législateur :

> Des corrections successives, la persuasion, l'exemple, des réformes proportionnées à l'état de l'esprit national, des efforts continués pour allier les anciennes coutumes avec des idées et des sentimens plus libéraux ; voilà la marche que dictent tout à la fois la justice et la prudence [433].

Le législateur ne peut donc qu'accompagner le mouvement de l'histoire ; il ne doit pas le produire. On voit par là quelles sont les raisons idéologiques qui conduisent Sismondi à conférer à la souveraineté nationale une double légitimité. L'invocation de la souveraineté de la volonté permet de légitimer 1789 et la transformation de la société d'Ancien régime par l'Assemblée constituante, la suppression des droits féodaux et des privilèges, parce qu'ils sont conformes au vœu national et à l'hypothèse d'un pacte social établissant la liberté civile et la souveraineté collective, c'est-à-dire l'égalité des droits et l'égalité devant la loi. En revanche, l'invocation de la souveraineté de la raison permet de condamner 1792 et la volonté du gouvernement républicain d'instituer la société civile par la loi et de rejeter les prétentions égalitaires du gouvernement de Robespierre.

430.*Id.,* I, II, 2, p. 139.
431. *Id.,* I, I, p. 80.
432. *Ibid.*
433. *Id,* I, I, 4, p. 106-107.

33. Concilier égalité juridique et inégalité politique : du gouvernement représentatif des meilleurs au gouvernement mixte pluraliste

Néanmoins, on peut se demander si Sismondi parvient réellement sur le plan théorique à rendre cohérente cette double fondation de la souveraineté nationale, par la supposition de la volonté unanime de la collectivité et par la réalité historique et naturelle de la société. Il nous semble que celle-ci pose au moins deux problèmes. Le premier, sur lequel nous passerons assez rapidement car il ne nous semble pas avoir été entrevu par Sismondi, est celui de la conciliation du volontarisme du pacte social et de la naturalisation de la société civile : comment Sismondi peut-il faire tenir ensemble d'une part l'hypothèse que le souverain collectif unanime n'est lié par rien d'autre que sa volonté, si bien qu'on peut le supposer tout puissant, et d'autre part l'affirmation que la société civile étant un ordre naturel, la souveraineté de la nation doit être répartie entre les différents groupes sociaux qui existent concrètement, affirmation qui rend illégitime toute transformation des rapports sociaux par la volonté du peuple souverain ? Cette contradiction s'explique sans doute par le fait que Sismondi entend inscrire les *Recherches* dans un double héritage, celui du *Contrat social* d'un part, et dans celui de *La richesse des nations* d'autre part. Mais il ne nous semble pas que Sismondi parvienne véritablement à concilier l'idée que le peuple souverain est libre de définir par lui-même, pour autant qu'il est unanime, toutes les lois auxquelles il se soumet et l'idée que l'histoire et la société civile sont un ordre naturel qui limite la capacité d'action du souverain collectif. Benjamin Constant a quant à lui très bien perçu cette contradiction. C'est pourquoi il renonce tout d'abord à l'hypothèse sismondienne de la toute puissance de la volonté unanime de la nation et préfère à la souveraineté de la nation la notion « d'autorité sociale », c'est-à-dire d'une autorité qui appartient à la collectivité, mais qui n'est pas souveraine en ce qu'elle est toujours limitée par les droits individuels. Il renonce aussi à la notion de contrat social comme hypothèse permettant de fonder la légitimité des droits individuels et celle du souverain collectif, et affirme que la société civile est indépendante du pouvoir politique, c'est-à-dire qu'elle lui préexiste dans l'ordre chronologique comme dans l'ordre logique.

La double fondation sismondienne de la souveraineté nationale pose un autre problème, qui mérite quant à lui qu'on s'y attarde un peu plus, car il permet de mettre en évidence l'originalité avec laquelle Sismondi aborde la question de l'inégalité, dans ses rapports avec le pouvoir et la liberté. Il s'agit de la conciliation entre d'une part, l'égalité juridique du pacte social, et d'autre part, les inégalités naturelles de la société civile. Nous avons déjà dit que Sismondi affirme que les inégalités personnelles, sociales et économiques étant naturelles, elles

justifient les inégalités politiques. On peut se demander alors s'il n'y a pas là contradiction entre deux définitions de la nature, celle – hypothétique – de l'état de nature, dans lequel les hommes sont indépendants et égaux en droits et celle – réelle – de la société civile, dans laquelle les individus occupent une place déterminée dans une hiérarchie concrète. Comment Sismondi peut-il affirmer d'une part qu'en vertu du pacte social, la loi doit nécessairement être l'expression de la volonté du souverain collectif – c'est-à-dire ne pas être une convention entre le supérieur et l'inférieur – et d'autre part prétendre qu'en raison des inégalités sociales, tous les citoyens ne peuvent pas également participer à la formation de la loi, et remplacer l'égalité des hommes par l'équité des groupes ? On pourrait ainsi reprocher à la définition sismondienne de la souveraineté nationale de n'être rien d'autre que ce contrat de dupes de la fin du *Second discours*, par lequel « le riche » invente des « raisons spécieuses » [434] pour obtenir des pauvres que l'institution du pouvoir politique rende légales la propriété et l'inégalité. Dans les *Recherches*, la définition de la souveraineté nationale, parce qu'elle ne s'arrête pas au seul pacte d'association, mais s'appuie aussi sur les hiérarchies naturelles de la société civile, ne viserait ainsi qu'à conforter les dominations socio-économiques par une domination politique, alors que le pacte d'association du *Contrat social* a quant à lui pour effet – contrairement à celui du *Second discours* – de « substituer une égalité morale et légitime à ce que la nature avoit pu mettre d'inégalité physique entre les hommes » si bien que, « pouvant être inégaux en force ou en génie, ils deviennent tous égaux par convention et de droit » [435]. Remplacer les inégalités naturelles par une égalité juridique et politique, ces deux formes d'égalité étant indissociables, tel est le projet de Rousseau, qui autorise donc le souverain à transformer les rapports sociaux et économiques [436]. Fonder la souveraineté nationale sur les inégalités personnelles, sociales et économiques et refuser au souverain collectif le droit de transformer une société civile définie comme naturelle, tel est bien, le projet, délibérément opposé à l'égalitarisme de Rousseau [437], de Sismondi.

434. J. - J. Rousseau, *Second discours, op. cit.,* seconde partie, p. 177.
435. J. - J. Rousseau, *Du contract social, op. cit.,* I, IX, p. 367.
436. C'est ainsi qu'on peut interpréter la transformation par le souverain collectif de la « jouissance » naturelle en « propriété » civile, laquelle suppose une aliénation totale des biens individuels, puis une restitution de ceux-ci aux particuliers selon les limites définies par le peuple. Voir *Id.,* I, IX et II, IV.
437. Et certainement beaucoup plus à l'égalitarisme de Robespierre ou de Babeuf, qui sont les adversaires implicites de la justification sismondienne de l'inégalité politique. N'oublions pas que la conspirations des égaux est déjouée au printemps 1796, et que Sismondi s'attelle à la rédaction des *Recherches* dès 1797. Cette question du droit de propriété et de l'inégalité, dans leurs rapports avec la souveraineté collective et la société civile mériterait d'être traitée pour elle-même, dans le contexte socio-politique qui est celui de la république thermidorienne.

Cependant, cette confrontation des *Recherches* et du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité* ne doit pas nous faire oublier ce qui fait l'originalité de la réflexion de Sismondi sur cette question des rapports de l'égalité juridique des individus et de l'inégalité politique des citoyens, originalité qui ne peut être perçue qu'à condition de mettre Sismondi en relation non pas avec la tradition démocrate égalitariste que l'auteur des *Recherches* désavoue volontiers, mais avec la tradition libérale et tout particulièrement avec Benjamin Constant d'une part, et avec la justification staëlienne du gouvernement représentatif comme « gouvernement des meilleurs » d'autre part. Nous verrons que dans la définition qu'il propose de la perfectibilité, Constant fait de l'égalité la fin de l'histoire. L'égalité des individus et des citoyens se trouve alors fondée sur une double légitimité : celle du Droit naturel et celle de l'histoire. Néanmoins, la question de l'articulation de l'égalité juridique et de l'inégalité politique demeure dans les *Principes* ; seulement, elle ne se pose pas dans les mêmes termes que dans les *Recherches*. Quant aux principes, quant au moment historique qui est celui de la modernité, il y a égalité juridique et égalité politique entre les citoyens. Quant à l'exercice de l'autorité sociale, le gouvernement est représentatif, et par conséquent repose sur l'inégalité des gouvernants et des gouvernés. Cette inégalité des gouvernants et des gouvernés n'a pas d'autre justification qu'une justification pratique ; elle n'est en aucun cas légitimée par une supériorité naturelle des gouvernants sur les gouvernés. Par conséquent, Constant est amené à ne retenir qu'un des termes du problème soulevé par Sismondi concernant l'inadéquation de la volonté collective avec celle de l'unanimité : puisque la volonté des gouvernants ne peut pas être celle de tous les citoyens, ce qui importe avant tout, c'est de délimiter son domaine de compétence. Constant met donc l'accent sur la limitation externe du pouvoir conféré par les gouvernés aux gouvernants.

Sismondi n'est pas le premier à établir une distinction entre l'égalité juridique et l'inégalité politique. Cette question traverse toute la Révolution, et est tout particulièrement envisagée par la Constituante en 1789 et par la Convention thermidorienne en 1795. Sans entrer ici dans les détails du débat révolutionnaire opposant le suffrage universel au suffrage censitaire, nous voudrions rappeler qu'en 1789 comme en 1795, la justification de l'inégalité politique passe par la distinction entre des citoyens passifs jouissant des droits civils et des citoyens actifs jouissant des droits politiques et par l'affirmation que pour appartenir à la deuxième catégorie, le citoyen doit remplir un certain nombre de conditions (de fortune, d'instruction, de sexe, de profession [438]) qui garantissent sa capacité à exercer ses droits politiques. Pour les partisans du

438. Les femmes, les domestiques, les moines et les militaires étant exclus de la citoyenneté active.

suffrage censitaire, l'égalité juridique du pacte social se traduit par l'égalité de tous les citoyens devant la loi et elle n'est pas incompatible avec l'inégale participation des citoyens à la souveraineté, laquelle trouve son fondement dans une inégale capacité des citoyens à exercer celle-ci. Pour ces derniers, il n'y a donc pas de contradiction entre la souveraineté de la volonté générale et celle de la raison. C'est ainsi que Madame de Staël établit dans les *Circonstances* la distinction suivante entre la démocratie et le gouvernement représentatif, afin de justifier la constitution de l'an III qui institue un régime représentatif fondé sur le suffrage censitaire et sur le bicamérisme, lequel convient avec « la propriété » et « l'association de trente millions d'hommes » qui sont « des conditions positives dont [...] on ne permet [pas] à la spéculation de disposer » :

> Il n'y a donc pas, à proprement parler, de démocratie dans la constitution de France. C'est l'aristocratie naturelle, en opposition à l'aristocratie factice ; ce doit être le gouvernement des meilleurs ; c'est toujours, de quelque manière qu'on s'y prenne, la puissance de tous remise entre les mains d'un très petit nombre. Il faut donc étudier les principes de ce genre de gouvernement qui consacre l'inégalité naturelle pour mieux détruire l'inégalité factice. Il a son principe, il a sa théorie ; il est un système politique entièrement nouveau, et on le méconnoît quand on le mêle avec les lois de la démocratie. Ce qu'il a de commun avec elle, c'est un peuple qui ne fait qu'un, dans lequel il n'existe ni caste, ni individus privilégiés. Mais Rousseau l'a dit, et cela se peut démontrer comme une vérité mathématique : il n'y a point de démocratie, là où il faut un gouvernement représentatif [439].

Aux yeux de Madame de Staël, le gouvernement représentatif est nécessairement inégalitaire et cette inégalité politique fait l'objet de trois justifications différentes. La première est une justification par opposition de l'inégalité naturelle et de l'inégalité factice. On peut interpréter celle-ci comme une réponse du discours de la raison au discours de la justice, substituant l'inégalité de la société civile organisée selon la division du travail à l'inégalité des ordres de la société d'Ancien régime, fondée sur les coutumes et sur les préjugés. La seconde est une justification par opposition entre le gouvernement représentatif comme exercice indirect de la souveraineté collective et la démocratie comme exercice direct de cette même souveraineté. La représentation politique permet de sélectionner les gouvernants et de choisir pour exercer cette fonction les meilleurs d'entre les citoyens. La troisième justification consiste à démontrer que l'inégalité naturelle qui fonde le gouvernement représentatif n'est pas en contradiction avec l'égalité juridique des citoyens. Un petit nombre d'hommes gouvernent, et néanmoins, le peuple ne fait qu'un ; un petit nombre de gouvernants peut vouloir une loi qui soit la même pour tous les citoyens. La souveraineté de la raison n'est pas incompatible avec celle de la volonté, dans la mesure où seuls les meilleurs citoyens, c'est-à-dire les plus vertueux et les plus

439. G. de Staël, *Circonstances, op. cit.*, II, 1, p. 169-170.

éclairés, peuvent comprendre l'ordre naturel de la société civile et énoncer à partir de là une volonté générale qui s'applique à tous.

La revendication sismondienne de l'inégalité politique participe indéniablement de cette tradition libérale du gouvernement des meilleurs. Sismondi reconnaît volontiers que c'est aux plus éclairés et aux propriétaires, c'est-à-dire à ceux qui disposent d'une indépendance intellectuelle et économique garantissant leur indépendance morale, de diriger la nation. Néanmoins, on aurait tort de réduire la pensée de Sismondi à cette seule tradition. Sismondi ne confie jamais à ceux qui sont en haut de la hiérarchie sociale le soin de gouverner à la place des citoyens, au motif qu'ils sont mieux aptes que la masse à exercer cette fonction. Il craint tout autant la démocratie qui égalise que l'aristocratie qui domine. Il écrit ainsi à propos de la division des « savans » et des « ignorans » :

> L'on ne me dira que l'homme sans connoissances est tout aussi propre à conduire une république que l'homme éclairé [...] Mais d'autre part devra-t-on convenir que c'est aux savans à gouverner, aux ignorans à obéir ? ne craindra-t-on point cette espèce d'aristocratie, ne se rappellera-t-on pas que lorsqu'une partie seule de la société jouit de la souveraineté, elle n'employe son pouvoir qu'à son avantage particulier, [...] et qu'elle sacrifie sans remords à sa grandeur ou à ses convenances les intérêts les plus chers de ceux qui lui sont soumis ? [440]

Sismondi établit ici une distinction entre la direction de la nation et l'exercice de la souveraineté : si les inégalités naturelles justifient les inégalités politiques, c'est parce qu'on peut établir à l'intérieur de la souveraineté comme à l'intérieur de la société civile des gradations, combinant ainsi le principe d'une hiérarchie des fonctions et d'une universalité de la participation. Nous avons déjà relevé que la critique sismondienne de l'égalité politique était avant tout une critique, au nom du pluralisme, du pouvoir dévolu à la volonté de la majorité : Sismondi revendique une inégale répartition de la souveraineté entre les différents groupes sociaux, non pas pour redoubler la domination socio-économique par une domination politique, mais pour assurer la représentation de la diversité qualitative de la société et permettre la confrontation politique des antagonismes socio-économiques. Ce parti pris a deux conséquences majeures : d'une part, il explique que le libéralisme de Sismondi place au premier plan, contrairement à celui de Benjamin Constant, le principe d'une limitation du pouvoir par la balance, car l'équilibre des pouvoirs est indissociable de l'expression de la diversité sociale ; d'autre part, il explique que Sismondi, tout en remplaçant la souveraineté populaire par la souveraineté nationale, tout en opposant l'inégalité politique à l'égalitarisme jacobin, ne renonce pas à la liberté démocratique qu'il définit notamment comme la

440. J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.*, I, II, 2, p. 131.

participation du peuple en tant que groupe sociologique à la souveraineté collective. F. Sofia l'a très bien mis en évidence : c'est « le pluralisme qui a permis l'expansion de la participation politique (définie comme *liberté démocratique* par Sismondi), entendue dans ce cas comme le moyen permettant au peuple de ne pas être opprimé par les autres forces sociales » [441].

4. Des *Recherches* aux *Principes*, pluralisme et individualisme

La double fondation de la souveraineté nationale, dans l'hypothèse du pacte social et dans la réalité socio-historique de la nation, est, dans son ambiguïté même, au cœur du problème de l'articulation de la liberté individuelle et du pouvoir politique tel qu'il est posé par Sismondi : reconnaître tout à la fois la légitimité de la souveraineté populaire et la nécessité de limiter le pouvoir du peuple, allier le principe démocratique d'un gouvernement de la collectivité par elle-même et le principe libéral du respect de la liberté individuelle, lequel implique que la limitation du pouvoir démocratique ne soit pas seulement de droit – comme le revendique Constant – mais aussi de fait, dans un contre-pouvoir qui pour être efficace doit avoir un fondement historique et sociologique. Il était donc important de s'attarder sur cette ambiguïté de la définition sismondienne de la souveraineté nationale, car elle est fondamentale à plusieurs titres : pour saisir la cohérence interne des *Recherches ;* pour mesurer à quel point l'analyse sismondienne de la souveraineté populaire laisse à Constant tout autant des clefs d'interprétation que des problèmes à résoudre ; pour réfléchir à l'articulation du libéralisme et de la démocratie.

De ce que la nation est à la fois association de citoyens et union de groupe sociaux, il résulte en effet que dans les *Recherches,* les notions de peuple, de majorité et de liberté démocratique sont elles aussi équivoques. Le peuple défini comme une collectivité de citoyens égaux désigne d'une part l'association, et il comprend alors la totalité des citoyens sans qu'aucune distinction ne puisse être faite entre eux ; il désigne aussi d'autre part un groupe social, la masse de ceux qui, dans la hiérarchie sociale résultant de la division du travail, n'ont accès ni au savoir, ni à la richesse, ni à la propriété, et qui sont de ce fait égaux dans leur absence de caractères distinctifs. La volonté du peuple s'exprime par la majorité, laquelle est légitime en ce qu'elle résulte de l'égalité du pacte social, mais peut devenir tyrannique au regard de la logique des rapports sociaux, c'est-à-dire si elle prétend exprimer la volonté de la

441. F. Sofia, « Formes constitutionnelles... », *op. cit,* p. 58.

totalité de la nation. Enfin, la liberté démocratique est elle aussi ambiguë. Elle réside dans une réserve de droits et de pouvoirs dont le peuple dispose vis-à-vis du gouvernement – mixte ou représentatif – qui exerce la souveraineté en son nom. La liberté démocratique a donc, comme le peuple et le gouvernement, une pluralité de sens, selon qu'on définit le peuple comme une association hypothétique et le gouvernement comme l'exercice effectif de la souveraineté ; le peuple comme l'ensemble des citoyens obéissant aux mêmes lois et le gouvernement comme le corps des gouvernants qui, au nom du peuple, votent les lois et les appliquent ; le peuple comme groupe social et organe politique et le gouvernement comme un autre organe politique représentant d'autres groupes sociaux, les deux étant réunis dans la nation tout entière. Néanmoins, à travers cette complexité, il nous semble que se dégage aussi l'unité d'une signification nouvelle à donner à la liberté démocratique, qui puisse être libérale, en réponse à la définition absolutiste du *Contrat* et de la Révolution. C'est à cette définition à la fois plurielle et unitaire de la liberté démocratique que nous consacrerons notre cinquième chapitre.

La définition sismondienne de la souveraineté nationale est importante non seulement dans l'économie générale de l'argumentation des *Recherches,* mais aussi dans l'usage qu'en fait Constant dans la rédaction du manuscrit des *Principes.* En effet, la critique sismondienne de la souveraineté populaire une et indivisible du *Contrat* lègue à l'auteur des *Principes* des clefs pour interpréter la définition rousseauiste de la souveraineté absolue du peuple. L'argument principal employé par Contant à l'encontre de Rousseau est le suivant : la volonté générale, dans l'exercice de la souveraineté qui est nécessairement représentatif, n'est pas la volonté de tous, et par conséquent, l'étendue de l'autorité sociale doit être circonscrite par les droits de l'individu. Il est évident que cet argument procède aussi d'une simplification de l'interprétation sismondienne du *Contrat,* car la volonté générale des *Principes* n'est définie ni dans son rapport au pacte social, ni dans son rapport avec la souveraineté comme attribut de la totalité. Enfin, l'attention portée par Sismondi au pluralisme, soulève aussi le problème de la conciliation de la démocratie et du libéralisme, que Constant pose non plus dans les termes de l'articulation par la constitution de la souveraineté hypothétique du pacte social et de la réalité socio-historique de la nation, mais dans ceux d'une dissociation nécessaire entre deux légitimations de l'autorité sociale, par le peuple qui la fonde d'une part, et par la limitation de sa sphère de compétence d'autre part.

Pour mesurer la distance qui sépare ici Constant de Sismondi, il convient d'abord de montrer en quoi la place prise par le pluralisme dans la réflexion de Sismondi peut être définie comme une tentative de conciliation de la démocratie et du libéralisme. À première vue, la conjonction du pluralisme et de l'inégalité politique semble très éloignée des principes qui organisent les démocraties libérales modernes, lesquelles considèrent comme indissociables l'exigence de la démocratie, c'est-à-dire d'une égalité politique se traduisant par la reconnaissance du suffrage universel et du vote par tête, et l'exigence de la liberté, du pluralisme des opinions et des intérêts. En outre, la société hiérarchisée, rurale et préindustrielle qui fait l'objet des analyses de Sismondi n'a pas beaucoup de traits communs avec notre société morcelée, urbaine et postindustrielle, et il nous semble plutôt incongru d'admettre que nos gouvernements doivent s'organiser selon des inégalités personnelles, économiques ou sociales, que nous ne saurions qualifier de « naturelles ». Cependant, la pensée politique de Sismondi est aussi très proche de nous et pose les bases de la définition de la démocratie libérale, en ce qu'elle s'efforce d'allier la légitimité de la majorité et celle du pluralisme, en ce qu'elle pointe la dimension tyrannique inhérente au vote majoritaire quand il n'est pas limité par le droit de l'opposition à participer à la souveraineté. Par conséquent, on peut à partir de la définition complexe que Sismondi propose de la souveraineté nationale dans les *Recherches* interroger la réalité politique contemporaine. Comment s'assurer que l'autorité de la majorité ne sert pas à légitimer l'usurpation du pouvoir par une oligarchie, usurpation d'autant plus insidieuse qu'elle respecte les formes constitutionnelles ? Sismondi a raison d'affirmer que la légitimité du pouvoir politique n'est pas seulement dans le suffrage des citoyens, qu'elle n'est pas seulement dans le respect d'une constitution garantissant la distinction des fonctions de la souveraineté et l'équilibre des pouvoirs, mais qu'elle est aussi dans la capacité du pouvoir politique à représenter la diversité de la société. L'analyse de Sismondi permet donc de poser une seconde question à la définition française de la république : dans quelle mesure le modèle révolutionnaire d'une souveraineté nationale une, indivisible et universelle peut-il encore s'appliquer dans une société qui tend toujours plus à se diviser en communautés d'appartenance multiples, tant culturelles, que sociales ou économiques ? La définition sismondienne de la souveraineté nationale, qui tente non sans difficultés d'accorder la volonté générale et la réalité socio-historique de la nation permet de conférer à la souveraineté la fonction d'organiser politiquement la confrontation des groupes sociaux, ce qui signifie premièrement, assurer que celle-ci ne conduise pas à l'oppression d'un

groupe par un autre, deuxièmement, garantir qu'elle conduise à une union, c'est-à-dire à la définition d'un sens commun partagé par l'ensemble de la collectivité politique, ce qui suppose, dernièrement, la reconnaissance d'un cadre de principes reconnus par tous, telle que l'égalité de droits des individus, l'indépendance du pouvoir politique à l'égard du pouvoir religieux, l'irréductibilité de la liberté individuelle à la souveraineté collective. On voit par là que Sismondi a en définitive raison de conférer à la souveraineté nationale une double légitimité, celle du pacte social et celle de la société civile : si la souveraineté ne peut être exercée sans tenir compte de la diversité de la société civile, elle ne peut pas non plus conférer à cette société civile une dimension politique si elle s'abstient de toute référence à une unanimité quant aux principes et quant aux modalités qui organisent et justifient l'arbitrage politique des conflits sociaux.

L'auteur des *Principes de politique* pose quant à lui différemment ce problème de l'articulation de la démocratie et du libéralisme. Il ne renonce pas à l'idéal démocratique d'égalité : dire que la loi est l'expression de la volonté générale, c'est affirmer non seulement qu'elle s'applique également à tous les citoyens, mais aussi qu'elle émane également de tous les citoyens. Constant entend concilier cet idéal démocratique avec l'idéal libéral de protection de l'indépendance individuelle : quand bien même ils sont tous égaux, les individus ne sont pas tous identiques et ne veulent pas tous la même chose ; la volonté générale ne peut s'imposer à tous qu'à condition de s'exercer sur une sphère commune et de laisser à chaque individu la jouissance de son indépendance dans une sphère privée. Bien plus que la représentation politique de la diversité de la société civile par l'équilibre constitutionnel du gouvernement mixte, Constant justifie donc une stricte séparation de l'État et de la société civile. La conciliation de la démocratie et du libéralisme ne se joue donc pas dans les *Principes* au niveau de la collectivité politique qui doit être à la fois une et plurielle, mais au niveau de l'individu, qui ne peut jouir de sa liberté individuelle sans exercer sa liberté politique. On pourrait donc dire que les *Recherches* pensent la nécessité et les limites du pluralisme, là où les *Principes* établissent celles de l'individualisme.

Chapitre 5 :

La liberté démocratique entre réserve d'autorité et participation à la souveraineté

Introduction

Si nous avons tenu à consacrer deux chapitres à la définition sismondienne de la souveraineté, c'est tout d'abord parce qu'il y a dans cette idée d'une *souveraineté* collective qui est *limitée* un point de clivage fondamental avec la conception constantienne de l'étendue de l'autorité sociale [442]. C'est aussi parce que les questions soulevées par la double légitimation de la souveraineté ne sont pas sans conséquence sur la définition de la liberté démocratique. Comment Sismondi peut-il à la fois rejeter la démocratie comme forme de gouvernement et défendre la liberté démocratique ? Il résulte de ce double parti pris une relative complexité dans la définition de la liberté du citoyen, qui revêt plusieurs sens, selon que le peuple est association, nation ou groupe social, mais qui est une en ce qu'elle est une réserve d'autorité dont dispose le peuple à l'égard du gouvernement. Se pose alors la question de l'exercice de cette réserve d'autorité. Comme *réserve,* la liberté démocratique se trouve avant tout dans le pouvoir de juger le gouvernement, plus que dans celui de voter les lois ; cependant, comme *exercice de l'autorité,* la participation à la délibération ne peut être dissociée de la décision, si bien que l'auteur des *Recherches* convoque deux modèles pour penser la liberté démocratique, celui des gouvernements représentatifs, et celui des républiques mixtes.

Il convient donc de se demander quelle est la portée de cette définition balancée de la liberté démocratique, par delà la pluralité de ses significations et de ses formes. Elle se caractérise par une justification de la liberté démocratique qui inclut la limitation de cette dernière : Sismondi tempère la participation égale de tous les citoyens à la souveraineté par l'inscription du peuple dans la hiérarchie nationale et modère le droit de la majorité par celui de la minorité. Ce double mouvement de légitimation et de limitation doit-il être interprété comme un renoncement à la souveraineté du peuple, par lequel Sismondi abandonne l'égalité démocratique et justifie la domination de la minorité sur la majorité, ou bien faut-il le comprendre comme une tentative pour intégrer la pluralité à l'exercice de la souveraineté

442. Nous reviendrons sur cette question dans notre septième chapitre.

collective, Sismondi établissant alors que la référence à l'égalité politique et à la volonté majoritaire ne suffit pas à établir la légitimité de la démocratie ?

1. La polysémie de la définition de la liberté démocratique comme réserve de droits et d'autorité

Dès le premier chapitre de son manuscrit, Sismondi fait suivre sa définition du pacte social, du peuple et de la liberté civile, par celle du pacte constitutionnel, du gouvernement et de la liberté démocratique. Il écrit ainsi :

> La société ne pouvoit parvenir à son but et faire le bonheur de ses membres, qu'autant qu'elle se donnoit un gouvernement. Le *pacte social* avoit donné l'existence au peuple, le *pacte constitutionnel* donna l'existence au gouvernement, et la *liberté démocratique* exprima le rapport que le *pacte constitutionnel* établit entre les droits du gouvernement et ceux du peuple [443].

Cette définition du pacte constitutionnel est à vrai dire extrêmement vague : elle ne justifie pas vraiment l'institution du gouvernement. Le pacte social est rendu nécessaire par l'incapacité dans laquelle se trouve l'individu de jouir de sa liberté sans la protection de la société. Le pacte constitutionnel trouve quant à lui son origine dans une incapacité de la société de parvenir elle-même aux fins pour lesquelles elle a néanmoins été instituée, mais Sismondi ne dit rien des raisons de cette incapacité. Il n'est pas plus explicite sur les clauses du pacte constitutionnel, ni sur la nature du gouvernement, et des droits que le peuple lui transfère. Dans ce chapitre qui a pour titre « De la nature de la liberté », Sismondi en dit un peu plus sur la liberté démocratique. Celle-ci est, sur le modèle de la liberté civile, un « rapport » ou, pour le dire dans un terme employé par Sismondi à propos tant de la liberté civile que de la liberté démocratique, une « réserve ». Sismondi poursuit ainsi son argumentation :

> Un peuple doit accorder à son gouvernement tous les droits et les pouvoirs qui lui sont nécessaires pour se maintenir, et remplir le but de son institution, mais le reste des droits et des pouvoirs que les individus avoient cédés à la société, dut appartenir au peuple, et une nation ne put jouir de son entière liberté démocratique qu'autant que le gouvernement n'obtint aucune prérogative au-delà de celles qui sont nécessaires à son existence, et que tous les autres pouvoirs nationaux furent exercés par le peuple lui-même.
>
> Ainsi l'on peut définir la liberté démocratique, *la réserve entre les mains du peuple de toute l'autorité qu'il n'a pas été nécessairement obligé d'aliéner, pour se former un gouvernement* [444].

443. J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, I, *Id.,* p. 84.
444. *Id.*

Ce qui importe avant tout à Sismondi, c'est d'établir le principe que la liberté démocratique est une limite au pouvoir exercé par le gouvernement, même si les contours de cette limitation demeurent très imprécis, en raison de la définition purement fonctionnelle du gouvernement. Nous avons vu que Sismondi faisait déjà de la liberté civile une « réserve de droits et de pouvoirs » [445] : il circonscrit les lois civiles par les droits individuels, en déterminant une sphère de droits dont chacun peut jouir indépendamment des obligations fixées par les lois, et par conséquent un pouvoir dont dispose l'individu sur lui-même quant au choix de sa religion, à l'expression de ses opinions, quant à ses habitudes et ses mœurs et à l'usage de ses biens. La liberté démocratique est quant à elle avant tout une « réserve d'autorité » : celle-ci a pour fonction de limiter la puissance exercée par le gouvernement par une réserve de souveraineté qui n'appartient qu'au peuple.

Ce terme de « réserve », qui qualifie négativement la liberté civile et la liberté démocratique mérite qu'on s'y attarde. Réserver, c'est d'abord garder quelque chose du total, c'est-à-dire pour le peuple, retenir une part de sa souveraineté (ce qui suppose que la souveraineté collective soit divisible) et ainsi délimiter le domaine de compétence du gouvernement. Mais réserver, c'est aussi garder quelque chose pour l'avenir, afin d'en user quand l'occasion s'en présentera. Appliquée à la liberté démocratique, cela signifie que celle-ci s'exerce en réaction à l'action du gouvernement et lorsque certaines conditions sont réunies ; elle admet une antériorité logique du peuple par rapport au gouvernement, au nom de laquelle ce dernier doit être subordonné au peuple dont il tire sa légitimité, et une antériorité chronologique de l'exercice de la puissance publique par le gouvernement sur l'exercice de la liberté démocratique par les citoyens. La liberté démocratique est donc essentiellement une résistance au pouvoir exercé par le gouvernement. Elle découle de cette conception de la souveraineté collective comme souveraineté d'une nation plurielle que nous avons longuement explorée dans notre précédent chapitre, laquelle ne peut-être exercée qu'à condition d'être divisée entre le peuple et le gouvernement. Dès lors, on comprend mieux pourquoi la définition sismondienne de la liberté démocratique demeure assez imprécise. Cette imprécision ne tient pas seulement à ce que Sismondi cherche à mettre en avant le principe d'une limitation de la puissance gouvernementale par la liberté démocratique. Elle tient aussi à l'ambivalence de la souveraineté nationale dans les *Recherches*, souveraineté de l'association

445. *Ibid.* : « Car la *liberté civile*, ou des associés devenus citoyens, n'est autre chose que *la réserve entre les mains des individus de tous les droits et les pouvoirs qu'ils n'ont pas été nécessairement obligés d'aliéner lorsqu'ils se sont formés en société, pour donner à leur union la force de protéger chacun d'eux.* » Nous avons longuement analysé cette définition de la liberté civile dans notre deuxième chapitre.

des citoyens égaux et de la nation totalité hiérarchisée. Sismondi admet donc, dès cette définition de la liberté démocratique qui voit dans le peuple à la fois un corps politique *ab initio* (le peuple en son entier, qui transfère dans le pacte constitutionnel une partie de ses droits et de ses pouvoirs au gouvernement) et un corps politique *ab termino* (celui qui exerce les droits et les pouvoirs qu'il n'a pas transférés au gouvernement, et qui n'est plus qu'un corps politique dans l'État) plusieurs significations du peuple et plusieurs acceptions de la liberté démocratique. La liberté démocratique changera donc de sens selon que l'auteur des *Recherches* voit dans le peuple une association hypothétique fondement de la puissance exercée par le gouvernement, ou une collectivité nationale représentée par le gouvernement, ou encore un groupe social qui n'est qu'une partie de la nation. Toute la difficulté est alors de déterminer si, à partir de cette polysémie des définitions négatives de la liberté démocratique comme réserve de prérogatives et d'autorité, on peut dessiner les contours de l'unité d'une définition plus positive de la liberté démocratique et préciser ce que cela signifie d'être citoyen, c'est-à-dire d'être le membre d'une collectivité souveraine, mais à la puissance doublement limitée, et par les droits des individus, et par ceux du gouvernement.

11. La liberté démocratique et la souveraineté résiduelle de l'association

Par liberté démocratique, on peut d'abord entendre cette liberté des citoyens résidant dans l'exercice d'une souveraineté résiduelle qui n'appartient qu'à l'association et qui ne peut pas être transférée au gouvernement dans le pacte constitutionnel. Cette première acception de la liberté démocratique pose alors deux problèmes. Tout d'abord, un problème de définition : il nous semble que cette liberté ne consiste pas seulement pour Sismondi en un droit de résistance à l'oppression et qu'elle s'étend à un droit de réformer le gouvernement quelle que soit la manière dont celui-ci exerce son pouvoir. Ensuite, un problème de réalisation : l'exercice de cette liberté démocratique est-il possible ? En même temps qu'il étend le champ d'exercice de cette liberté d'un droit de résister à un droit de réformer, Sismondi restreint considérablement les possibilités d'user de cette liberté, car il conditionne son exercice à l'unanimité de l'association.

En retenant l'hypothèse du double pacte, Sismondi admet d'une part qu'en raison du pacte social conclu entre des individus égaux, la souveraineté n'appartient qu'à l'association, et

d'autre part que par le biais du pacte constitutionnel, le gouvernement acquiert l'exercice de la puissance collective que l'association ne peut pas elle-même assurer. Sismondi écrit ainsi :

> Lorsque les philosophes modernes ont annoncé pour la première fois la souveraineté de la nation, et l'ont fait reconnoître par tous les peuples libres comme un dogme essentiel en politique, ils n'ont pas prétendu en conclure, que la nation ne pouvoit et ne devoit se gouverner que par elle-même, et qu'elle n'avoit jamais délégué de pouvoirs administratifs à un gouvernement chargé de la représenter [446].

Par le pacte constitutionnel, l'association se contente de transférer au gouvernement l'exercice de ce que Sismondi appelle les « pouvoirs administratifs », expression qu'il faut entendre ici au sens large d'un exercice de la puissance publique et non pas au sens strict d'une seule exécution de la loi. Il écrit ainsi :

> La *nation*, c'est presque toujours un être d'abstraction, qu'on ne voit point, qui n'a point de volonté, point d'action, point d'autre organe que son gouvernement [447].

Cependant, le pacte social, en même temps qu'il établit la souveraineté de la collectivité, établit que l'exercice de cette souveraineté ne peut appartenir qu'à elle :

> Puisque la conservation de la liberté est une des clauses essentielles du pacte social, que cette clause ne peut avoir son effet, qu'autant que la nation entière, et non point aucune de ses parties est souveraine, l'on peut conclure que la nation s'est réservée la souveraineté par le pacte social, non expréssement [*sic*], mais implicitement [448].

Il y a donc une part de la puissance publique qui est inaliénable et en laquelle réside la souveraineté de l'association. Au nom de celle-ci, le peuple est autorisé à retirer au gouvernement la puissance qu'elle lui a déléguée et les citoyens exercent ainsi leur liberté démocratique. Le droit de résistance est légitimé par le non respect des clauses du pacte social et peut s'exercer si le gouvernement ne parvient pas à réaliser la fin que l'association s'est assignée, la protection de la liberté, soit parce qu'il est tyrannique, soit parce qu'il n'est plus apte à exercer sa fonction :

> Le gouvernement n'étant pas souverain, toutes les fois qu'il opprime la nation, ou que la corruption s'y introduit, le peuple est en droit de le réformer [449].

446. *Id.*, I, I, 4, p. 101.
447. *Id.*, p. 103. Constant reprend et développe cette définition de l'association comme entité abstraite. À ses yeux, « le souverain, c'est-à-dire le corps social », n'est qu'un « être abstrait » (B. Constant, *Principes M, op. cit.,* I, 4, p. 33) Nous verrons que cela a deux conséquences : premièrement, l'auteur des *Principes de politique* ne tient pour légitime que cette forme résiduelle de la souveraineté nationale, si bien qu'il simplifie la distinction sismondienne des droits du gouvernement et de la société, pour n'en retenir que l'opposition entre un gouvernement qui exerce réellement l'autorité sociale et un corps social abstrait qui n'est plus que l'entité au nom de laquelle s'exerce la puissance publique. Deuxièmement, il met l'accent essentiellement sur le rapport de représentation entre le gouvernement et la société.
448. *Id.*, p. 102.
449. *Id.*, p. 101.

Pour mesurer l'originalité de la conception sismondienne du droit de résistance fondé sur le double contrat, on peut la rapprocher de celle de son compatriote Burlamaqui, qui cherche tout à la fois à justifier la puissance absolue du monarque et à limiter cette dernière par la souveraineté défensive du peuple, conçue à la fois comme source et borne de l'autorité monarchique. L'auteur des *Principes du droit politique* affirme que le peuple conclut avec le monarque un pacte par lequel il lui transfère sa souveraineté et se soumet à lui. Mais il ajoute que le peuple se soumet avec réserve, et qu'il peut reprendre au roi la souveraineté qu'il lui a confiée, si ce dernier en abuse et l'exerce d'une manière contraire à la fin qu'elle vise. Il écrit :

> 1 ° Il est certain que dès qu'un peuple s'est soumis à un Roi véritablement tel, il n'a plus de pouvoir Souverain.
> 2 ° Mais il ne s'ensuit pas delà que le peuple ait conféré le pouvoir souverain de telle maniére, qu'il ne se soit réservé en aucun cas de le reprendre.
> 3 ° Cette réserve est quelquefois expresse ; & il y en a toujours une tacite, dont l'effet se développe, lorsque celui à qui on a confié la souveraine autorité, en abuse, d'une manière directement & totalement contraire à la fin pour laquelle elle lui a été confiée [450].

Il nous semble que, quand il définit la liberté démocratique comme une réserve de souveraineté, Sismondi ne parle pas de la même réserve que celle dont il est question dans le texte de Burlamaqui, par laquelle celui-ci désigne le droit pour le peuple de se défaire de sa soumission au monarque absolu, dans le cas extrême où le monarque use de sa souveraineté comme un tyran. Tout d'abord, on peut noter que si Sismondi justifie le droit de résistance par le pacte social, cette justification ne repose pas sur la seule finalité du contrat social, mais bien aussi sa nature : la résistance des citoyens à l'oppression est légitime parce que le pacte social ne confère pas au souverain collectif une souveraineté absolue. C'est parce que l'aliénation des droits individuels est partielle et que le pacte social délimite une sphère privée de droits sur laquelle la souveraineté collective ne doit pas s'exercer, que les citoyens peuvent user d'une liberté démocratique qui prend appui sur cette liberté civile. Sismondi écrit ainsi :

> S'il est un acte du citoyen qui demande la liberté la plus parfaite et la plus entière, c'est sans doute celui par lequel en se déclarant contre le gouvernement actuel, il lui retire son obéissance, et en demande la réformation. Cet acte [n'est] fondé que sur la souveraineté inaliénable des hommes libres qui les met au-dessus de leur gouvernement [451].

Cette dernière formule exprime tout d'abord l'idée que la souveraineté n'appartient qu'à l'association, et non point au gouvernement. Et cependant, Sismondi attribue ici la souveraineté non pas aux citoyens, mais aux hommes libres, c'est-à-dire qu'il en fait un attribut de la liberté civile avant d'en faire une modalité de la liberté démocratique. Les associés

450. J. - J. Burlamaqui, *Principes du droit politique, op. cit.,* I, VII, § 14, p. 66.
451. J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, I, 4, p. 103.

n'ayant fait qu'une aliénation partielle de leurs droits, ils peuvent comme citoyens désobéir au gouvernement [452].

Il y a une deuxième raison qui permet d'établir que la définition sismondienne de la liberté démocratique ne s'appuie pas sur une conception strictement défensive de la souveraineté : Sismondi place sa définition du pacte constitutionnel sous l'autorité de Rousseau, reprenant ainsi à son compte l'argumentation de ce dernier visant à démontrer l'absurdité du pacte de soumission défendu par Burlamaqui. Pour l'auteur du *Contrat social*, cela n'a pas de sens d'affirmer en même temps que le peuple aliène sa souveraineté au gouvernement et qu'il peut la reprendre [453]. Sismondi connaît cette critique de Rousseau et il s'y réfère quand il refuse de voir dans le pacte constitutionnel un contrat entre le peuple et le gouvernement. Il écrit ainsi :

> [Rousseau] refuse le nom de contrat à l'établissement du gouvernement, ou à la constitution, pour l'appeler une *loi*. Je suis d'accord avec lui lorsqu'il dit qu'il n'y a point de contrat entre le peuple et le gouvernement, mais toutes les loix que porte le peuple peuvent être regardées comme des contrats entre les citoyens [454].

Il n'y a donc pas contrat entre l'association et le gouvernement mais convention entre les citoyens. C'est à cette condition que la liberté démocratique peut être une réserve d'autorité. Par le pacte constitutionnel, tous les citoyens se mettent d'accord pour transférer au gouvernement l'exercice de la puissance publique. Mais cette délégation ne les soumet pas au gouvernement, car ils peuvent tout aussi bien s'entendre pour retirer au gouvernement les droits et les pouvoirs qu'il lui on confiés. Néanmoins, la définition sismondienne du pacte constitutionnel s'écarte aussi du *Contrat social* : pour Rousseau, le rejet du pacte de soumission s'appuie sur un rejet du pacte d'esclavage et sur l'affirmation que la souveraineté collective est, comme la liberté individuelle, une et indivisible. Par conséquent, le peuple conserve pour lui-

452. Sismondi esquisse ici une justification morale de la désobéissance des citoyens. Néanmoins, il ne tire pas toutes les conséquences de ce fondement moral de la désobéissance. Il se trouve même embarrassé par celui-ci, dans la mesure où il ne conçoit la désobéissance que dans sa forme collective et subordonne l'exercice du droit de désobéir au gouvernement à l'unanimité de la volonté nationale.

453. Voir J. - J. Rousseau, *Du contract social*, *op. cit.*, III, XVI, p. 432 :

Plusieurs ont prétendu que l'acte de [l'] établissement [du gouvernement] étoit un contract entre le Peuple et les chefs qu'il se donne ; contract par lequel on stipuloit entre les deux parties les conditions sous lesquelles l'une s'obligeoit à commander et l'autre à obéir. On conviendra je m'assure, que voilà une étrange manière de contracter […]

L'autorité suprême ne peut pas plus se modifier que s'aliéner, la limiter, c'est la détruire. Il est absurde et contradictoire que le Souverain se donne un supérieur ; s'obliger d'obéir à un maître, c'est se remettre en pleine liberté […]

Celui qui a la force en main étant toujours le maitre de l'exécution, autant vaudroit donner le nom de contract à l'acte d'un homme qui diroit à un autre : « je vous donne tout mon bien, à condition que vous m'en rendrez ce qu'il vous plaira. »

454. J. C. L. Sismondi, *Recherches*, *op. cit.*, I, I, 2, n. 1, p. 91-92.

même bien plus qu'un droit de démettre le gouvernement de ses fonctions : il garde la souveraineté comme exercice de la volonté générale, c'est-à-dire législation, et ne transfère au gouvernement que l'application des lois aux objets particulier, ou l'exécution [455]. Pour Sismondi au contraire, la souveraineté collective n'est pas indivisible, et l'association peut déléguer au gouvernement l'exercice de la plupart de ses prérogatives, à condition de conserver pour elle seule l'exercice du droit de résister au gouvernement [456].

Mais revenons à l'idée que le pacte constitutionnel est une convention entre les citoyens. À partir d'elle, Sismondi peut proposer une autre définition de la liberté démocratique, qui ne consiste pas seulement dans un droit de résister à la tyrannie, mais qui s'étend à un droit de réformer le gouvernement, de changer les institutions et les gouvernants. Ce droit n'est plus alors limité par le respect des clauses du pacte social par le gouvernement. Il résulte du seul bon plaisir de l'association, de sa seule volonté. Sismondi écrit ainsi :

> [Le] peuple est en droit de changer son gouvernement toutes les fois qu'il s'est lassé de celui qu'il avoit, ou qu'il croit en avoir découvert un qui convient mieux à ses dispositions actuelles [457].

Cependant, on voit aussi combien la définition sismondienne du pacte constitutionnel, si elle étend le champ d'exercice de la liberté démocratique, ne résout pas nécessairement les contradictions inhérentes à l'exercice d'une liberté démocratique fondée sur la souveraineté résiduelle de l'association. Sismondi fait du pacte constitutionnel une convention unanime

455. La distinction des fonctions de la souveraineté et leur attribution au peuple et au gouvernement fait l'objet du livre III du *Contrat*, et tout particulièrement du chapitre III, 1. Nous reviendrons sur celle-ci quand nous traiterons dans le chapitre suivant de la définition sismondienne du gouvernement mixte qui tente nous semble-t-il d'effectuer la synthèse entre la distinction des fonctions de la souveraineté selon Rousseau et la balance des pouvoirs selon Burlamaqui.

456. Il nous semble que c'est dans cette note du premier chapitre des *Recherches* consacrée à la conception rousseauiste des rapports du peuple et du gouvernement qu'il faut voir l'origine du contresens commis par Constant dans les *Principes* sur la distinction rousseauiste des droits du peuple et des droits du gouvernement [a]. Sismondi transpose ici le raisonnement de Rousseau qui distingue le peuple exerçant le pouvoir législatif du gouvernement exerçant le pouvoir exécutif dans une argumentation qui sépare quant à elle l'association disposant d'une souveraineté résiduelle du gouvernement exerçant la puissance publique. En prenant pour point de départ cette transposition, Constant voit dans la distinction rousseauiste du souverain et du gouvernement celle de la « chose abstraite » et de la « chose réelle » [b]. Nous reviendrons sur ce refus constantien de distinguer les droits de la société des droits du gouvernement dans notre septième chapitre.

a. Cf. B. CONSTANT, *Principes M, op. cit.,* I, 5, p. 34 : « Rousseau a distingué les droits de la société des droits du gouvernement. Cette distinction n'est admissible que lorsqu'on prend le mot de gouvernement dans une acception très resserrée. Mais Rousseau le prenait dans son acception la plus étendue, comme la réunion, non seulement de tous les pouvoirs constitués, mais de toutes les manières constitutionnelles qu'ont les individus de concourir, en exprimant leurs volontés particulières, à la formation de la volonté générale. »

b. *Id.*, p. 36.

457. J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, I, 4, p. 101.

entre les citoyens : l'exercice du droit de réformer les institutions n'est donc légitime que dans les cas où la nation serait unanime, ce qui restreint considérablement les possibilités d'en user [458]. Nous avons déjà montré dans notre quatrième chapitre que Sismondi se trouvait ici partagé entre une justification et une limitation du droit de réformer les institutions, car il cherchait tout à la fois à légitimer la révolution de 1789 et à condamner l'abandon de la monarchie en 1792. Nous verrons dans la deuxième partie de ce chapitre que Sismondi ouvre aussi, à la suite de Burlamaqui cette fois-ci et non pas contre lui, une autre voie, afin de dépasser les difficultés d'application de cette première forme de liberté démocratique : celle de la limitation de l'exercice de la puissance publique par la répartition constitutionnelle des pouvoirs, qui rend sinon caduc du moins très exceptionnel l'exercice de la souveraineté résiduelle de l'association, les moyens de la régulation étant internes à l'État. En définitive, la mécanique propre de la constitution s'avère être un moyen beaucoup plus efficace de limitation de la puissance gouvernementale que la seule légitimation de cette constitution par un pacte, ce pacte fût-il convention entre associés et non soumission de l'association au gouvernement.

12. La liberté démocratique et l'expression du vœu national dans le gouvernement représentatif

Le pacte constitutionnel peut aussi s'entendre comme l'acte par lequel la nation délègue par l'élection à un gouvernement représentatif parlementaire l'exercice de la puissance publique qu'elle ne peut pas assurer par elle-même. La réserve d'autorité est ici rendue nécessaire par la forme représentative du gouvernement. Bien qu'il exerce le pouvoir, le gouvernement ne saurait être confondu avec la nation qu'il représente ; il faut donc admettre qu'il existe d'autres manifestations politiques de la nation en dehors des actes du gouvernement ; la liberté démocratique réside alors dans une liberté de participation à l'expression de l'opinion publique. Cette deuxième acception de la liberté démocratique s'appuie sur l'opposition de la démocratie et du gouvernement représentatif, la première désignant l'exercice direct de sa souveraineté par le peuple, et la seconde l'exercice indirect, par l'intermédiaire de ses représentants, de sa souveraineté par la nation. Cette opposition est couramment employée dans le débat politique révolutionnaire. Dans le manuscrit des

458. *Id., op. cit.,* I, I, 2, p. 88.

Recherches, elle vise parfois à valoriser le gouvernement représentatif par rapport à la démocratie, comme dans la formule suivante par laquelle Sismondi prend ses distances avec Rousseau :

> Tandis que cet auteur ne reconnoissoit pour libre aucun gouvernement représentatif, il est plus d'une démocratie dans laquelle je ne vois point de liberté [459].

On pourrait s'en tenir à ce jugement lapidaire et estimer qu'en substituant la liberté démocratique à la démocratie, Sismondi entend écarter le peuple de l'exercice de la souveraineté et confiner les citoyens dans le seul rôle de l'élection des gouvernants, c'est-à-dire du choix des meilleurs d'entre eux capables de gouverner.

Cependant, la comparaison de la démocratie et du gouvernement représentatif ne vise pas seulement dans les *Recherches* à mettre en balance les défauts de l'une et les mérites de l'autre. Elle vise avant tout à mettre en évidence le hiatus qui sépare le peuple assemblé de la représentation nationale, et par là à montrer que le rapport du gouvernement représentatif et de la nation qu'il représente est problématique. Sismondi refuse de présupposer l'identité des gouvernants et des citoyens. Il affirme :

> Le principe de représentation, ou l'identité du peuple avec ses mandataires, est un des axiomes politiques que l'on regarde généralement comme démontrés justement parce que leur démonstration est difficile […] Les députés ne sont point le peuple, […] leur volonté ne doit point être confondue avec la sienne, ni leur influence dans le gouvernement de l'Etat avec celle de la nation [460].

Sismondi va même plus loin : il prend acte du fait que la volonté des représentants est nécessairement distincte de celle des électeurs. Il écrit ainsi :

> L'accord et l'unité de vues et d'intérêts entre les représentans et les représentés n'est en aucun cas si difficile à établir, que lorsqu'il s'agit du gros de la nation et de ses députés, parce que les députés en devenant membre du gouvernement non seulement se trouvent séparés des gouvernés qui les ont élus, mais encore se trouvent en opposition avec eux [461].

Les rapports des citoyens et de leurs députés sont toujours conflictuels, car leurs intérêts sont divergents : les premiers cherchent à se soustraire aux lois votées par les députés ; les seconds tendent à abuser du pouvoir que les citoyens leur ont confié. Sismondi conclut :

> C'est ainsi que les passions humaines établissent une opposition réciproque et une lutte continuelle entre les gouvernans et les gouvernés [462].

459. *Id.*, I, I, 5, p. 111.
460. *Id.*, I, II, 3, p. 143.
461. *Id.*, p. 146.
462. *Id.*, p. 147.

Dans le gouvernement représentatif, du fait de la division des gouvernants et des gouvernés, le pouvoir exercé par les premiers sur les seconds est toujours potentiellement une entrave à la liberté des citoyens. Par conséquent, il n'est légitime que pour autant que ces derniers disposent d'une liberté démocratique qui leur permet de limiter cette contrainte. On voit par là que la liberté démocratique est rendue nécessaire par le caractère problématique de la représentation politique : le gouvernement représentatif manifeste la nation en même temps qu'il n'est qu'une partie de la collectivité, si bien que les citoyens doivent pouvoir disposer d'une liberté par laquelle ils peuvent faire retour sur l'exercice de la souveraineté par le gouvernement représentatif, sans laquelle les actes du gouvernement ne seraient qu'oppression.

Sismondi prend donc pour point de départ la dissociation de l'État et de la société civile qui est à l'œuvre dans le gouvernement représentatif : la décision politique n'y relève que de quelques-uns et néanmoins elle se réclame de tous et s'applique à tous. Puisque l'identité de l'État et de la société civile ne va pas de soi, il convient de définir les moyens permettant de l'instituer. Pour l'auteur des *Recherches,* il y en a deux : la représentativité du gouvernement et l'expression de l'opinion publique. Sismondi reprend ici à son compte l'équation posée par les hommes de la Révolution : concilier l'idée que l'exercice de la souveraineté nationale n'appartient qu'au gouvernement représentatif avec l'idée que la représentation n'est pas identique à la nation. Il nous semble les solutions envisagées par Sismondi pour résoudre ce problème ont leur originalité propre, par la place qu'elles accordent à la diversité sociale et par leur effort pour opérer une synthèse entre le mandat représentatif et le mandat impératif.

Le premier moyen envisagé par Sismondi pour résorber la distorsion entre le gouvernement représentatif et la nation, c'est d'établir la représentativité du gouvernement, afin que la souveraineté émane effectivement de la société civile. Il écrit :

> Le gouvernement représentatif […] ne peut être parfait, l'Etat ne peut être libre, ni la nation souveraine, qu'autant que la volonté exprimée par ces organes de la nation est réellement maintenue conforme à la volonté nationale, au moyen d'une combinaison bien entendue des diverses classes de magistrats, qui soient animés des divers intérêts nationaux, et d'un équilibre parfait entre ces différentes classes [463].

La représentation politique doit être l'expression du pluralisme social : tous les groupes sociaux doivent être représentés dans le gouvernement, de telle sorte que ce dernier ne supporte pas les intérêts d'un groupe social au détriment de ceux des autres groupes. La liberté

463. *Id.*, p. 142.

démocratique réside alors pour les citoyens dans le fait d'être bien représentés par leurs députés, qui prennent en charge la défense de leurs intérêts :

> La bonté de la représentation […] dépend […] de la parité de vues et d'intérêts entre celui qui représente et ceux qui sont représentés […] C'est sur cette parité de vue seule, qu'est fondée l'espérance du peuple de voir ses représentans animés dans toutes les occasions par le même esprit que lui, prendre les déterminations qu'il eut prises s'il avoit pu délibérer lui-même [464].

C'est parce que le gouvernement représentatif reproduit les divisions de la société civile que l'expression de la volonté nationale par les représentants peut être considérée comme conforme à celle des citoyens. La liberté démocratique ne réside donc pas ici dans la participation des citoyens à l'exercice de la souveraineté, mais bien dans ce rapport de conformité entre la volonté du gouvernement et la volonté supposée de la nation, qui permet aux décisions du gouvernement de tenir lieu de décisions de la nation. Sismondi rompt ici avec la définition révolutionnaire de la représentation politique : celle-ci n'a pas pour fonction d'exprimer la volonté générale de la nation conçue comme la volonté rationnelle, transcendant les intérêts particuliers, de tous les citoyens égaux. La représentation doit au contraire être le reflet de la diversité des intérêts particuliers, et se conçoit comme le lieu de leur confrontation en vue de leur conciliation.

Le second moyen envisagé par Sismondi pour surmonter le hiatus du gouvernement représentatif et de la nation vise à établir la manifestation de la nation en dehors de la représentation politique. Celle-ci réside alors dans l'expression de l'opinion publique, par laquelle la nation peut donner son avis sur l'exercice de la puissance publique par le gouvernement. Pour qu'il y ait liberté démocratique dans le gouvernement représentatif, il faut que ce dernier exprime le « vœu » de la nation. Sismondi écrit :

> Dès que la représentation nationale exprime le vœu de tous les membres de l'Etat, et que ce vœu est souverain, la nation jouit d'une liberté démocratique aussi complète que peut le comporter sa grandeur [465].

Mais qu'est-ce que le vœu national ? Comment peut-il être souverain ? Pour répondre à ces questions, il faut comparer le vœu national du gouvernement représentatif et la volonté générale de la démocratie directe : dans celle-ci, la participation des citoyens à l'exercice de la volonté collective suffit à établir que cette volonté peut être reconnue comme la leur ; dans le gouvernement représentatif, les citoyens sont libres en ce qu'ils peuvent reconnaître pour leur

464. *Id.*, p. 144.
465. *Id.*, p. 143.

le vœu exprimé par la représentation. En substituant le vœu national à la volonté générale, Sismondi fait valoir que la jouissance de la liberté démocratique ne peut être effective dans le gouvernement représentatif que si les citoyens disposent des moyens leur permettant de mettre en rapport leur volonté avec celle exprimée par le gouvernement. Le vœu national résulte donc de cette confrontation de la volonté nationale déclarée par le gouvernement et de la voix nationale exprimée par l'opinion publique. L'exercice de la souveraineté par le gouvernement est chronologiquement le premier : « la représentation […] ne va point chercher [le] vœu, et […] elle agit en attendant qu'il se forme ou qu'il se prononce » [466]. Il n'appartient qu'à la représentation de déclarer la volonté de la nation, et elle opère alors comme un filtre permettant d'écarter « les indifférens » et les « ignorants » [467]. Cependant, cette volonté nationale ne constitue pas à elle seule le vœu national. Ce dernier repose aussi sur l'expression de la « voix de la nation […] bien distincte de celle du législateur » [468]. Celle-ci est nécessairement seconde par rapport à l'exercice de la souveraineté, qu'elle suppose, car elle se définit comme un jugement porté sur les actes du gouvernement, lequel ne peut s'exercer que de manière réflexive. Elle appartient à « l'opinion publique [qui] confirme ou fait révoquer les actes du corps représentatif » [469].

La liberté démocratique réside non pas dans la participation à la décision politique, qui n'appartient qu'au gouvernement, mais dans la participation à l'expression de l'opinion publique, laquelle oriente et justifie la décision politique et suppose la reconnaissance du droit de juger les actes du gouvernement. Néanmoins, la liberté démocratique ne se limite pas seulement à un droit de porter un jugement sur l'exercice de la souveraineté. Elle ne prend la forme d'une véritable participation à l'opinion nationale qu'à condition que ce jugement soit réellement manifesté ; elle s'exerce donc dans un espace public distinct de celui de la représentation, celui ouvert par la liberté de la presse, qui permet la publicité des délibérations et des décisions du gouvernement et la libre expression des citoyens [470]. Nous reviendrons bientôt sur cette définition de la liberté démocratique dans le gouvernement représentatif quand nous analyserons la critique sismondienne de la définition rousseauiste de la liberté

466. *Ibid.*
467. *Ibid.* : Comme la représentation « ne le [sic] va point chercher ce vœu, et qu'elle agit en attendant qu'il se forme ou qu'il se prononce, les indifférens ne prennent point de part à la délibération publique, les ignorans, s'ils n'ont pas été éclairés par les actes du gouvernement qu'ils ont sous les yeux se taisent, et ne donnent point de suffrage ».
468. *Id.*, p. 144.
469. *Ibid.*
470. Sismondi écrit ainsi de la liberté de la presse qu'elle est « ce levier de la liberté dont la force est incalculable » (*Id.*, I, I, 6, p. 118).

démocratique comme obéissance du citoyen à la loi qu'il s'est lui-même donnée. Nous voudrions pour lors mettre en rapport la définition proposée ici par Sismondi de l'opinion publique avec celle qu'il donne de la représentation comme représentativité. Comment mettre en conformité le gouvernement représentatif et la nation ? Comment empêcher l'opposition incessante des gouvernants et des gouvernés, la désobéissance des uns et la tyrannie des autres ? C'est à ces questions que la réflexion menée par Sismondi sur la représentativité et l'opinion publique entend répondre. Il écrit ainsi à propos de l'opinion :

> Il convient d'accorder au gouvernement assez de force pour pouvoir résister, en lui laissant assez de chaînes pour qu'il n'usurpe pas. Le but seroit rempli si on le rendait absolument indépendant de chacun, entièrement dépendant de *tous* : mais par ce dernier mot je n'entends pas la majorité seule, ni même l'unanimité d'une assemblée populaire si elle ne comprend pas toute la nation. *C'est de la seule opinion publique clairement prononcée, mûrement réfléchie, et universellement reçue, que le gouvernement doit dépendre* [471].

Sismondi prend donc soin ici de distinguer l'opinion publique de l'opinion populaire. Elle est le résultat d'une délibération, à laquelle participe la totalité de la nation. Elle n'exprime pas les vues d'un groupe social particulier, fût-il le plus nombreux, fût-il le peuple, mais elle vise l'universalité. On voit par là que la définition sismondienne de l'opinion se fait l'héritière de celle des Lumières. Les encyclopédistes tentent en effet de distinguer l'opinion publique de la *doxa* platonicienne, en en faisant le résultat d'une réflexion personnelle (en privé) et de la discussion (publique) des affaires relatives à l'intérêt commun. L'opinion publique est alors celle des hommes éclairés, susceptibles d'accorder leur jugement sur les affaires de la cité. On peut estimer alors que la définition sismondienne de l'opinion publique est en contradiction avec sa revendication de représentativité : celle-ci suppose une représentations des intérêts particuliers des groupes sociaux présents dans la société civile, tandis que celle-là vise un universel qui dépasse les clivages sociaux et qui est pensé sur le mode de l'unanimité. On peut aussi y voir une tentative de définir un universel qui ne soit pas abstrait. La volonté nationale telle qu'elle est conçue par les Constituants est celle qu'expriment des députés incarnant l'association des citoyens égaux et supposés se déterminer selon leur raison indépendamment de leurs intérêts. Le vœu national de Sismondi est le résultat d'un travail visant à produire à partir de la division des intérêts particuliers un accord, qui suppose la médiation de la représentation et la réflexion de l'opinion.

C'est pour cette raison qu'aux yeux de Sismondi, le mandat confié aux gouvernants emprunte des caractères du mandat impératif et du mandat représentatif. L'idée que la

471. *Id.,* I, II, 3, p. 147. Nous soulignons.

représentation nationale doit être l'expression de la diversité sociale prend volontairement le contre-pied de la définition révolutionnaire du mandat représentatif. Rappelons brièvement quels sont les termes de celle-ci : l'élection n'est qu'un mode de désignation des députés, qui doivent pouvoir engager la nation et décider en son nom, c'est-à-dire à sa place. Les représentants ne sont donc pas responsables devant leurs électeurs, qui les investissent d'un mandat collectif, les chargeant ne décider non pas en considérant l'intérêt partiel d'un groupe social, mais l'intérêt général de la nation. Dans cette perspective, la représentation opère comme un filtre et se confond avec la nation dont elle exprime la volonté générale rationnelle, dégagée de tout particularisme. En affirmant que « dans un bon gouvernement représentatif, […] les députés […] doivent être combinés de manière à représenter tous les partis et toutes les divisions dont la nation est composée » [472], Sismondi prend ses distances avec cette définition révolutionnaire du mandat représentatif et renoue avec celle du mandat impératif de l'Ancien régime. À ses yeux, l'élection est bien un transfert de pouvoir et de volonté, par laquelle les citoyens commettent à leur député le soin de défendre l'intérêt particulier d'un groupe social déterminé : « la nation » qui « nomme ses députés » les « dirige » aussi « dans leur conduite » [473] par « des mandats, des cahiers, des pétitions et des adresses » [474]. Les députés doivent donc rendre des comptes à ceux qui les ont élus :

> [Le peuple] parvient [à] communiquer ses sentimens [à la législature] surtout par les mandats que le peuple de chaque canton donne à ses députés en les élisant, par les instructions qu'il leur envoye, par la correspondance qu'il entretient avec eux, par les pétitions qu'il peut leur adresser par tous les moyens de communiquer la pensée, qu'autorise la liberté de la presse et celle des assemblées, enfin par des *diétines postcomitiales* ou des assemblées du peuple dans chaque canton, où ses députés viennent comme en Pologne lui rendre compte de leur conduite et la soumettre à son jugement [475].

472. *Id.,* I, II, 1, p. 127.
473. *Id.*, I, II, 3, p. 142.
474. *Id.*, p. 144.
475. *Id.,* I, II, 4, p. 152. C'est sans doute à Rousseau que Sismondi emprunte la référence aux diétines postcomitiales polonaises décrites comme un instrument visant à « soustraire la législature à la corruption » (*Ibid.,* p. 151). Rousseau écrit en effet dans les *Considérations sur la Pologne :* « Le second moyen [de prevenir ce mal terrible de la corruption] est d'assujettir les répresentans à suivre exactement leur instructions et à rendre un compte sévère à leurs constituans de leur conduite à la Diete […] Je vois que les Polonois ne sentent pas assez l'importance de leurs Dietines, ni tout ce qu'ils leur doivent, ni tout ce qu'ils peuvent en obtenir en étendant leur autorité et leur donnant une forme plus réguliére. Pour moi, je suis convaincu que si les Confédérations ont sauvé la patrie, ce sont les Dietines qui l'ont conservée, et que c'est là qu'est le vrai Palladium de la liberté. Les instructions des Nonces doivent être dressées avec grand soin […] C'est sur ces instructions qu'ils doivent à leur retour rendre compte de leur conduite aux Dietines […], et c'est sur ce compte rendu qu'ils doivent être ou exclus de toute autre nonciature subsequente, ou déclarés derechef admissibles, quand ils auront suivi leurs instructions à la satisfaction de leur constituans. Cet examen est de la derniére importance. » (J. - . J. Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne et sur sa réformation projettée,* in *Œuvres complètes, Tome 3, op. cit.,* p. 979-980. Désormais abrégé *Considérations sur la Pologne.*)

Il semble donc que le mandat confié aux représentants de la nation revête ici des traits du mandat impératif. Et cependant, la définition du vœu national comme résultat de la confrontation de la volonté nationale déclarée par le gouvernement et de la voix de la nation exprimée par l'opinion indique aussi que ce mandat emprunte aussi des caractères du mandat représentatif. Sismondi est en effet soucieux de se distinguer ici des Montagnards : en exigeant que les actes législatifs soient soumis à la sanction populaire directe avant acceptation, et que l'Assemblée soit placée sous la surveillance constante des sections, ces derniers ne parviennent pas à penser un pouvoir qui soit capable d'exercer un contrôle sur les représentants de la souveraineté sans pour autant se substituer à la représentation et introduire dans l'État un deuxième corps investi de la souveraineté, qu'il faudrait lui aussi pouvoir contrôler pour empêcher ses abus. Pour échapper à cette impasse, Sismondi fait de la liberté démocratique un droit de juger les actes du gouvernement et investit l'opinion publique du pouvoir d'infirmer les décisions du gouvernement. Il écrit ainsi :

> Lors donc que [la nation] nomme ses députés, qu'elle les dirige dans leur conduite, qu'elle se réserve tous les moyens possibles de développer ses propres opinions, et de forcer ses mandataires à s'y conformer, elle fait tout ce qu'elle peut faire, elle est aussi libre et aussi souveraine que sa grandeur lui permet de l'être [476].

Sismondi attribue donc bien à la nation un pouvoir de contrôle sur le gouvernement représentatif et lui reconnaît le droit de contraindre le gouvernement. Cependant, il ne dit rien quant à ce que la nation peut légitimement faire en cas de conflit entre l'opinion et le gouvernement représentatif. Il nous semble que ce silence peut s'expliquer par deux raisons : la première, c'est que le jugement de l'opinion n'est pas l'exercice de la souveraineté. Celui-ci n'appartient qu'à la représentation. Sismondi définit en effet en ces termes le gouvernement représentatif :

> Le gouvernement représentatif est un gouvernement libre approprié aux grands empires, dans lequel les magistrats nommés par le peuple, ou reconnus par lui, sont les seuls organes de la volonté nationale [477].

On mesure facilement à la lecture de ce texte l'écart qui sépare Sismondi de son aîné. Rousseau défend ici le mandat impératif, où les députés sont dépendants des instructions que les citoyens leur donnent, et où le jugement par les diétines vise à contrôler la conformité de l'action des députés avec ces instructions. Pour Sismondi, le jugement des citoyens n'est pas aussi étroitement lié aux instructions et aux mandats qu'ils ont donnés à leurs députés ; les diétines n'ont pas pour finalité de subordonner les représentants à la volonté de leurs électeurs. Il s'agit beaucoup plus d'établir un espace de communication entre les uns et les autres, dont les diétines ne sont qu'un moyen parmi d'autres, au nombre desquels figure aussi la liberté de la presse.

476. *J. C. L. Sismondi, Recherches, op. cit.*, I, II, 3, p. 142.

477. *Ibid.*

Le deuxième facteur expliquant ce silence se trouve dans le fait que Sismondi n'estime pas que l'opposition entre le gouvernement et l'opinion doive nécessairement conduire à la subordination de l'un à l'autre, parce qu'il voit dans l'opinion publique qui se construit et s'exprime librement une force politique que les gouvernants sont obligés de prendre en compte, et parce qu'il fait confiance dans la capacité du gouvernement représentatif à intégrer le jugement de l'opinion pour corriger la volonté du législateur.

Le vœu national ne s'exprime que par la médiation de la représentation politique et de l'opinion publique et il se définit comme la visée d'un accord unanime construit à partir de la diversité sociale. Par ces deux caractères, il rejoint la conception des Constituants d'une représentation nationale fonctionnant comme un tamis et capable pour cette raison d'énoncer la volonté générale de la nation. Il reste toutefois une différence majeure entre les deux : alors que la volonté générale transcende les intérêts particuliers en les ignorant, le vœu national résulte de la conciliation des intérêts particuliers. Sismondi exprime ainsi « ce qui constitue le gouvernement représentatif » :

> Ceux que la nation députe pour exercer son empire, doivent non seulement être constitués de la manière qu'ils représentent légitimement chacune des parties, mais encore être placés dans une telle dépendance de sa volonté qu'ils ne soient jamais que ses organes, et non pas ses maîtres [478].

Le gouvernement représentatif doit tout à la fois représenter les parties de la nation et être subordonné à la volonté de l'ensemble. En d'autres termes, parce qu'elle doit exprimer la diversité des groupes sociaux, la représentation ne peut pas être placée sous la surveillance de la seule opinion populaire, mais sous le jugement d'une opinion publique qui réconcilie toutes les parties. On voit par là que la contradiction que nous relevions précédemment entre l'exigence de représentativité et la justification du jugement de l'opinion publique n'est en réalité qu'apparente. Néanmoins, il nous semble que la définition sismondienne de la liberté démocratique demeure problématique, si on entend par là non pas seulement la liberté du citoyen membre de la nation qui élit ses députés et les surveille, mais aussi celle du citoyen membre du peuple défini comme un groupe social. La représentativité reconnaît à ce dernier le droit de voir ses intérêts défendus à l'assemblée, et ce faisant, prenant acte de la nature représentative des États modernes, elle étend considérablement le champ d'exercice de la liberté démocratique, laquelle ne consiste plus seulement à élire des gouvernants, mais à participer à l'expression du vœu de la nation. Cependant, l'élaboration de ce dernier vise en définitive à subordonner l'expression des vues populaires à la visée d'un accord universel de la

478. *Id.,* I, II, 1, p. 126.

nation. Ce qui fait problème ici, c'est le postulat selon lequel un accord des groupes sociaux est possible. On pourrait ainsi reprocher à Sismondi d'appeler « opinion réfléchie et universellement reçue » ce qui n'est en réalité que l'expression de la domination idéologique de la minorité par la majorité. Nous reviendrons bientôt en détail sur cette critique quand nous essaierons de déterminer dans quelle mesure la participation du citoyen à la délibération nationale n'est pas en contradiction avec le principe démocratique [479].

13. La liberté démocratique et la participation du peuple comme groupe social à l'exercice de la souveraineté

Dans la définition sismondienne du pacte constitutionnel, le terme de peuple revêt en réalité deux sens : le peuple désigne d'abord l'association, c'est-à-dire l'ensemble des citoyens égaux, qui, dans le pacte constitutionnel, transfère au gouvernement l'exercice de la puissance publique. Le peuple est alors un tout, que Sismondi prend soin de distinguer de « la majorité » ou de « quelque portion de la nation », ainsi que de « ses représentans, ou de ses magistrats » qui ne sont quant à eux que des parties de la nation ou de l'État [480]. Cependant, le pacte constitutionnel institue aussi deux organes, celui du gouvernement, et celui du peuple, qui n'est plus alors qu'une « partie de la nation » [481]. Le pacte constitutionnel n'est donc pas seulement une délégation de pouvoir, il consiste aussi dans le partage de l'exercice de la souveraineté nationale entre le peuple et le gouvernement. Ainsi conçu, il est plutôt une constitution, un acte d'organisation de la souveraineté [482]. Peuple et gouvernement sont alors des groupes sociaux ayant des intérêts différents (« la masse » et « la minorité ») et des organes politiques exerçant des fonctions distinctes (l'assemblée d'une part, le prince et le sénat d'autre part). La liberté démocratique réside en ce cas dans la part de souveraineté que le peuple exerce lui-même pour contrebalancer la part de souveraineté qui appartient au gouvernement. Cette participation du peuple à l'exercice de la souveraineté se trouve doublement justifiée, politiquement et socialement.

Elle est d'abord un moyen permettant d'empêcher que le gouvernement n'abuse de la puissance qui lui a été confiée. Dans la première partie de son texte, Sismondi propose une

479. Voir *infra* le paragraphe intitulé « La participation à la délibération est-elle démocratique ? »
480. *Id.,* I, I, 1, p. 85.
481. *Ibid.*
482. Nous y reviendrons dans notre sixième chapitre sur la liberté politique.

généalogie du peuple et du gouvernement, qui vise à déduire le pouvoir de la liberté individuelle, et dans laquelle l'institution du peuple précède logiquement celle du gouvernement. Dans la seconde partie, il élabore en revanche leur genèse et cherche à expliquer la formation des gouvernements ; dans ce raisonnement historique, le gouvernement précède le peuple. Sismondi écrit :

> Les hommes frappés de la nécessité de l'ordre avoient établi le commandement et l'obéissance [483], mais ils ne tardèrent pas à s'apercevoir aussi que ceux auxquels ils avoient remis la direction de la force publique pouvoient en abuser, en employant la puissance de tous non pas à la protection mais à l'oppression des individus. Il falloit donc soumettre le gouvernement au peuple, de la même manière que les individus sont soumis au gouvernement. Voilà l'institution des assemblées du peuple.

Une fois encore, Sismondi est ici attentif à la réalité de l'exercice de la puissance publique ; il est ainsi amené à percevoir le pouvoir du gouvernement comme étant ambivalent, à la fois nécessaire à la protection de la liberté et portant nécessairement atteinte à celle-ci. La répartition de la souveraineté entre le peuple et le gouvernement s'avère être le seul moyen d'éviter les abus du gouvernement, même s'il s'agit là d'un moyen imparfait, comme l'est tout ce qui relève de l'exercice de la souveraineté :

> Ni les assemblées du peuple ni ses représentans ne sont propres […] à exercer seuls la souveraineté ; mais ce sont des hommes, et avec les passions et les défauts de la nature humaine ; ils sont encore ce que la politique a de mieux à opposer aux entreprises du gouvernement [484].

En outre, cette genèse du gouvernement et du peuple permet à Sismondi de supposer que dans l'ordre chronologique, l'établissement du peuple est second par rapport à celui du gouvernement. La liberté démocratique est ici encore une réaction à l'exercice du pouvoir par le gouvernement : « l'office [de l'assemblée du peuple] est de surveiller le gouvernement, de le réprimer, de le corriger, et de protéger la nation contre les abus de pouvoir », autant de fonctions que le peuple ne peut remplir qu'après que le gouvernement a agi. Néanmoins, il est en droit de les exercer parce qu'il est juridiquement, par le pacte social, supérieur au gouvernement, qui doit lui être soumis, même si ce rapport hiérarchique est, comme nous le verrons, relatif [485].

---

483. C'est-à-dire comme l'écrit Sismondi au paragraphe précédent, « le gouvernement », chargé « d'employer à la défense de chacun la puissance de tous. » (*Id.,* I, II, 8, p. 165.)

484. *Id.,* p. 167.

485. Il n'entre pas dans le propos de ce chapitre sur la liberté démocratique de définir quels sont les droits et les pouvoirs respectifs du peuple et du gouvernement. Nous verrons dans notre sixième chapitre que Sismondi ne procède pas comme Rousseau à une dissociation de la fonction législative et de la fonction exécutive, car l'idée d'une balance des pouvoirs implique à ses yeux à la fois une non confusion des fonctions de la souveraineté et un contrôle mutuel des organes politiques.

La participation du peuple à l'exercice de la souveraineté a aussi une justification sociale : elle est un moyen pour le peuple de défendre ses intérêts, ce qui permet aux citoyens d'assurer ainsi la protection de leur liberté civile. Nous avons déjà établi que Sismondi écartait l'argument selon lequel le maintien de l'ordre par le gouvernement suffirait à garantir aux individus la jouissance de leurs droits : la liberté politique, c'est-à-dire la balance des pouvoirs, ne suffit pas à préserver la liberté civile, si elle n'inclut pas la liberté démocratique [486]. Sismondi fait donc de la justification de la participation du peuple à la souveraineté nationale l'objet principal de son livre :

> On ne peut établir cet équilibre qui fait l'essence de la liberté politique, ni intéresser toutes les parties de l'Etat et même le gouvernement à préserver le pacte social, qu'autant que le peuple lui-même est revêtu d'une importance constitutionnelle, et qu'il a une part considérable à la balance nationale. Tout le cours de cet ouvrage peut être considéré comme une démonstration de cette vérité [487].

Si la constitution doit accorder une place au peuple, ce n'est pas seulement parce que le peuple est un organe politique capable de résister aux abus du gouvernement et par là de préserver les droits individuels. C'est aussi parce que le peuple est tout autant qu'une partie de l'État, un groupe social, l'exercice de la liberté démocratique consistant alors pour lui à défendre ses intérêts. Il y a donc aux yeux de l'auteur des *Recherches* un lien étroit entre l'intérêt privé qui est celui de la liberté civile, les intérêts socio-économiques qui sont ceux des parties de la nation définies selon la place qu'elles occupent dans l'ordre naturel hiérarchisé de la division du travail, et la participation à l'exercice de la souveraineté collective devant conduire à la conciliation des intérêts sociaux dans l'intérêt général. Néanmoins, nous avons déjà montré dans notre troisième chapitre que ce lien entre le privé, l'économique et le politique n'est pas explicité par Sismondi dans les *Recherches*.

Légitimée tant politiquement que socialement, la participation du peuple à l'exercice de la souveraineté est dans le même temps limitée. Sismondi reconnaît que la liberté démocratique consiste pour le citoyen à gouverner et être gouverné, et qu'elle trouve son expression la plus accomplie dans les cités-États, dans lesquelles le peuple peut exercer

---

486. Voir *Id.,* I, I, 1, p. 85 : « Reste à savoir si la liberté politique peut réposer sur une base solide, lorsqu'elle est séparée de la liberté démocratique. » Dans le chapitre qu'il consacre aux divisions de la nation, Sismondi répond par la négative à cette question : si « une partie de la nation non favorisée » est exclue de la souveraineté, alors celle-ci « après avoir été privée de sa part légitime au gouvernement, le sera bientôt aussi de sa liberté civile, à laquelle tous les hommes ont un droit imprescriptible. » (*Id.,* I, II, 2, p. 139.) Sur cette nécessité de la liberté démocratique pour garantir la liberté civile, voir nos deuxième et troisième chapitres.

487. *Id.,* I, I, p. 86.

directement la souveraineté. Sismondi fait alors l'éloge de la république de Genève et condamne l'annexion de cette dernière à la France en avril 1798 :

> Lorsque je commençois cet ouvrage l'on voyoit encore en Europe plusieurs de ces augustes assemblées de tout un peuple, dans lesquelles chaque membre de l'Etat exerçoit le sacré caractère de citoyen, de parti [*sic*] du souverain, pour se soumettre ensuite d'autant plus volontiers à redevenir sujet, et partie du peuple. La nation sans intermédiaire se montrait elle-même dans toute sa grandeur ; l'homme au milieu de ses égaux voyoit abaissé devant lui toutes les autorités humaines, et ne reconnoissoit que Dieu pour supérieur et pour Maître. Hélas ! Que penser d'une guerre qui a précipité le peuple au-dessus de son trône [488] !

Sismondi loue ici en des termes qui rappellent ceux du *Contrat social* une liberté démocratique résidant dans l'égalité du citoyen avec lui-même, laquelle est indissociable de l'égalité des citoyens entre eux et de l'unité du peuple, qui se trouve ici confondu avec la nation. On peut estimer que le jugement porté ici par Sismondi entre en contradiction avec le soin qu'il met, comme nous l'avons démontré dans notre troisième chapitre, à établir que la souveraineté collective n'appartient pas à un peuple indivisible composé de citoyens égaux, mais à un nation composées de parties. Cette contradiction peut néanmoins être levée si on admet que Sismondi entend réintégrer l'exercice direct de la souveraineté par le peuple dans la totalité hiérarchisée de la nation, en la réduisant à n'être qu'une partie de l'exercice de la souveraineté nationale. La liberté démocratique de participation à l'exercice de la souveraineté s'en trouve du même coup limitée.

Sismondi rappelle ainsi que la souveraineté du peuple ne doit pas être absolue : « L'assemblée du peuple ne doit […] point posséder la souveraineté absolue » [489]. C'est donc dans le partage de la souveraineté entre le peuple et le gouvernement que se trouve le seul moyen de protéger les citoyens des abus de l'usage de la puissance publique, tant de la part du gouvernement que de celle du peuple. Sismondi met en valeur « l'équilibre politique des républiques mixtes », qui doit « empêcher que l'assemblée du peuple ne détruisît le gouvernement, et que le gouvernement ne détruisît l'assemblée du peuple » [490]. Le pacte constitutionnel vise à répartir équitablement les droits et les pouvoirs du peuple et du gouvernement afin que ceux-ci se limitent réciproquement. Par conséquent, la subordination du gouvernement au peuple est avant tout symbolique. Sismondi écrit ainsi :

> Quoique la sagesse des législateurs ait mis dans toutes les républiques bien constituées, des bornes très réelles à la puissance du peuple, et ait eu soin d'ôter à la pluralité la souveraineté absolue de l'Etat, cependant pour rappeler aux hommes qu'ils sont libres, que tout pouvoir est émané d'eux, et qu'aucun ne peut être au-dessus du leur, ils ont voulu que toutes les autorités

488. *Id.,* I, II, 8, p. 164.
489. *Ibid.,* p. 165.
490. *Ibid.*

> de l'Etat s'abaissassent devant le peuple assemblé, et que lui seul fût revêtu de tous les attributs extérieurs de la souveraineté [491].

La participation du citoyen à l'exercice de la souveraineté du peuple ne consiste pas dans l'exercice d'un pouvoir absolu auquel le gouvernement serait entièrement soumis. Cependant quand il est assemblé, le peuple incarne l'hypothétique association du pacte social et l'exercice de la liberté démocratique donne alors corps à cette réunion d'hommes naturellement libres en un seul souverain qui fonde l'État. Pour autant, cette incarnation demeure une représentation et on aurait tort d'en conclure que l'exercice de la souveraineté par le peuple est réellement celui de la nation dans son ensemble.

14. Droits du peuple et droits du gouvernement

Nous avons ouvert notre exploration de la définition sismondienne de la liberté démocratique en signalant combien était vague cette idée que la liberté démocratique réside dans la part d'autorité que le peuple ne délègue pas au gouvernement dans le pacte constitutionnel. Cette imprécision s'explique bien par le fait que les *Recherches* admettent plusieurs conceptions du peuple, si bien que la liberté démocratique revêt à son tour plusieurs significations. Selon que le peuple est association ou nation ou partie de la nation, la liberté démocratique réside soit dans un droit de résister à l'oppression étendu à un droit de réformer le gouvernement, soit dans un droit d'élire les gouvernants et de prendre part à l'expression de l'opinion publique, soit dans un droit de participer à l'exercice de la souveraineté nationale. On peut dès à présent remarquer que les deux premières formes de la liberté démocratique n'ont pas tout à fait le même statut que la troisième. Pour les premières, l'exercice de la puissance publique appartient entièrement au gouvernement ; néanmoins le peuple, qui délègue dans un pacte constitutionnel (qui n'est pas un pacte de soumission) l'exercice du pouvoir et non la souveraineté, doit conserver pour lui seul l'exercice d'un droit par lequel il peut rappeler au gouvernement sa subordination au souverain. Pour la dernière en revanche, l'exercice de la puissance publique se trouve partagé entre le peuple et le gouvernement et la souveraineté n'appartient alors ni à l'un, ni à l'autre, mais à la réunion des deux ; la subordination du gouvernement au peuple est alors essentiellement symbolique et le pacte constitutionnel doit établir un équilibre des droits et des forces.

491. *Id.,* I, II, 8, p. 170.

Cependant, ces trois définitions de la liberté démocratique partagent bien cette idée qu'il y a une part de souveraineté dont le peuple ne transmet pas l'exercice au gouvernement. Le pacte constitutionnel a ainsi pour fonction distinguer « les droits du gouvernement et ceux du peuple »[492]. Cette distinction peut sembler anodine. Elle nous semble néanmoins être à l'origine d'un contresens commis par Constant dans l'interprétation du *Contrat social*[493]. En ajoutant au pacte d'association qui est le seul pacte légitime aux yeux de Rousseau un pacte constitutionnel, Sismondi introduit l'idée que le peuple dispose de droits qui ne peuvent pas être délégués. Constant se saisira de cette affirmation pour la critiquer et montrer que l'auteur du *Contrat* a selon lui commis l'erreur d'attribuer au peuple une souveraineté absolue et au gouvernement représentatif une puissance limitée. Nous reviendrons sur cette analyse constantienne dans notre septième chapitre. Il nous a semblé toutefois utile de définir ici la portée de la distinction sismondienne des droits du peuple et du gouvernement, afin d'établir qu'elle n'est nullement incompatible dans son esprit avec la revendication d'une limitation de la souveraineté collective. Cette distinction vise en effet à circonscrire le pouvoir du gouvernement : ce dernier n'a pas le droit de changer les règles constitutionnelles qui l'établissent ; il ne peut pas à lui seul exprimer le vœu de la nation ; il ne peut pas défendre les intérêts du peuple. En un mot, le gouvernement, quelle que soit la définition qu'on en donne, n'exerce pas à lui seul la souveraineté collective, et son action doit être renvoyée à celle de la collectivité dont il tire, par le pacte constitutionnel, son pouvoir.

Instrument de limitation de la puissance gouvernementale, la distinction des droits du peuple et des droits du gouvernement n'a pas non plus pour finalité d'étendre la puissance exercée par le souverain collectif sur les individus. Cette distinction attribue plus de droits au peuple qu'au gouvernement. Néanmoins, nous avons vu que dans la troisième acception de la liberté démocratique, elle traduit la nécessité de diviser l'exercice de la souveraineté entre une pluralité d'organes politiques, si bien qu'elle aboutit, combinée à l'idée d'équilibre, à une limitation mutuelle du peuple et du gouvernement. En outre, cette distinction repose sur une limitation préalable de la souveraineté du peuple par la liberté civile dans le pacte social : dans le pacte constitutionnel, le peuple conserve pour lui-même une partie de sa souveraineté, mais il ne peut pas exercer celle-ci au-delà des limites que le pacte social a fixées. Dans les *Recherches,* la distinction des droits du peuple et des droits du gouvernement ne recoupe donc pas celle de

492. *Id.,* I, I, 1, p. 84.

493. Voir le chapitre 5 du premier livre du manucrit des *Principes de politique,* intitulé « Que l'erreur de Rousseau vient de ce qu'il a voulu distinguer les droits de la société de ceux du gouvernement ». (B. Constant, *Principes M, op. cit.,* I, 5, p. 34-36.)

la toute puissance et de la souveraineté. Elle ne signifie pas que le peuple dispose d'une souveraineté absolue, là où le gouvernement ne peut exercer qu'une autorité limitée. Sismondi écrit ainsi :

> La souveraineté est l'ensemble des droits et des pouvoirs que le pacte social a conférés à la société, et la toute puissance seroit l'ensemble des droits et des pouvoirs que les individus possédoient avant leur association. En sorte que dans une société l'on peut reconnaître trois pouvoirs : l'autorité administrative, qui ne comprend que les droits du Prince ou du gouvernement, l'autorité souveraine, qui comprend les droits du Prince et ceux du peuple, et l'autorité toute puissante ou tyrannique, qui renferme les droits du Prince, ceux du peuple, et ceux mêmes des individus [494].

Sismondi opère ici une distinction entre une autorité toute puissante, qui outrepasse les limites du pacte social et porte atteinte aux droits individuels et une autorité souveraine, qui respecte la liberté civile. Cette autorité souveraine se trouve investie des droits et de pouvoirs que l'autorité administrative ne peut pas exercer, sans quoi la puissance de cette dernière ne serait balancée par aucun contre-pouvoir et pourrait devenir illimitée et tyrannique.

Prise sous l'angle du pacte constitutionnel chargé d'opérer le partage des droits du souverain et de ceux du gouvernement, la définition de la liberté démocratique comme réserve d'autorité est problématique, en raison de la pluralité des significations que peut revêtir sa définition négative de limitation de la puissance exercée par le gouvernement. En outre, quand il s'agit de penser la liberté démocratique en son sens positif, c'est-à-dire comme exercice de la part de souveraineté qui revient au peuple, l'idée de réserve devient encore plus difficile à appréhender. Nous avons déjà démontré que Sismondi, en même temps qu'il établissait la légitimité d'un droit pour le peuple de réformer son gouvernement, restreignait considérablement la possibilité de l'exercer, en exigeant l'unanimité comme condition de son usage. Nous voudrions maintenant resserrer notre analyse sur l'exercice de la liberté démocratique dans les gouvernements mixtes représentatifs et républicains [495]. Nous verrons alors que la même ambiguïté y est à l'œuvre, entre justification de la liberté démocratique et limitation de son exercice.

494. J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.*, I, I, 2, n. 5, p. 92.

495. « Républicains » s'entend ici au sens des républiques cités-États, dans lesquelles le peuple participe directement à l'exercice de la souveraineté.

2. L'exercice de la liberté démocratique comme réserve d'autorité : reconnaître et limiter le pouvoir du peuple

Comment le souverain collectif peut-il exercer un pouvoir qui est défini comme une réserve ? Soit la part de souveraineté qui appartient au peuple est résiduelle ou seconde, et alors elle ne peut s'exercer qu'en réponse aux actes du gouvernement, soit elle est effectivement exercée par le peuple lui-même, mais elle s'inscrit alors dans la mécanique de poids et de contrepoids qui est celle de la balance constitutionnelle. Par conséquent, la définition sismondienne de la liberté démocratique vise tout à la fois à attribuer au peuple et aux citoyens la souveraineté pour limiter le gouvernement dans son exercice de la puissance publique, et à encadrer le pouvoir du peuple par celui du gouvernement. Ce dernier en effet, « lorsqu'il passe de justes limites, devient la ruine de la liberté » [496]. Cette ambivalence de la liberté démocratique peut être saisie à partir de la reconnaissance par Sismondi de la légitimité de la volonté majoritaire, qui est aussi l'affirmation de la nécessité de limiter le droit de la majorité. Elle se manifeste aussi par la tension entre les deux formes que prend la liberté démocratique dans le gouvernement représentatif et dans le gouvernement républicain : liberté pour le citoyen de juger et de discuter les décisions et les actes des représentants de la nation dans le premier, elle est liberté de participation à la décision dans le second. Réfléchissant sur les difficultés posées par la représentation de la nation pendant la Révolution française et s'en prenant à la transposition de la liberté démocratique du *Contrat social* dans le gouvernement représentatif approprié aux grands États, Sismondi valorise d'abord la première, et prend alors pour modèle le gouvernement représentatif anglais. Cependant, quand il s'attaque à la constitution genevoise de 1794, ainsi qu'au « terrorisme françois » [497] et à l'annexion de Genève par la France qui en sont à ses yeux les conséquences, il fait au contraire l'éloge de la seconde, son modèle étant alors l'Édit de 1791, qui consacre la souveraineté du Conseil général, tout en maintenant les conseils restreints.

496. *Id.,* I, II, 9, p. 180. La formule n'est pas sans rappeler celle employée par Constant dans le manuscrit des *Principes :* « Le peuple qui peut tout est aussi dangereux, plus dangereux qu'un tyran. Le petit nombre des gouvernants ne constitue pas la tyrannie ; leur grand nombre ne garantie pas la liberté. » (B. Constant, *Principes M, op. cit.,* I, 6, n. 5, p. 38.) Il n'y a pas de liberté sans démocratie et cependant, la démocratie ne suffit pas à garantir la liberté.

497. J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, II, 10, p. 183.

21. La liberté démocratique et le droit de la majorité

211. La majorité comme « droit du plus fort »

La liberté démocratique est d'abord celle de l'égalité et du nombre : en vertu de l'égalité naturelle des individus, la liberté démocratique appartient à tous les membres de l'association hypothétique. On pourrait penser que cette équation de l'égalité et du nombre confère aussi à la majorité sa légitimité : tous les citoyens jouissant également de la liberté démocratique, leurs voix comptent également dans l'expression de la volonté souveraine, et la majorité peut légitimement exprimer la volonté générale. Or il n'en est rien : cette équation de l'égalité et du nombre est légitime tant qu'il y a unanimité ; elle n'a plus de valeur dès qu'il y a une minorité et une majorité. Sismondi entend ici dénoncer les mystifications des « discoureurs politiques » qui attribuent à la majorité les mêmes qualités qu'à l'unanimité [498]. Il s'agit notamment pour lui de démontrer que si « la nation unanime est souveraine » [499] et a le droit de renverser le gouvernement, ce n'est pas le cas de la majorité : quand celle-ci passe outre le pacte constitutionnel, elle exerce sur la minorité un pouvoir tyrannique. Sismondi est ainsi conduit à justifier et à circonscrire le droit de la majorité, et son argumentation dépasse alors le cadre d'une réflexion portant initialement sur le droit de réformer le gouvernement. Elle repose sur l'idée que le pacte social ne légitime pas le droit de la majorité. Sismondi écrit en effet :

> Il faut oser le dire, le droit de la majorité n'est autre chose que le droit du plus fort ; il est injuste sans doute, mais il seroit plus injuste encore que l'autorité du plus faible l'emportât. La société doit prendre une résolution : le plus fort ou le plus foible des deux partis qui la divisent doivent triompher ; le plus fort ou le plus foible doit éprouver une injustice. C'est une observation fort juste d'un auteur éclairé, que la formule constante des loix et des délibérations de la Diéte de Pologne étoit *nomine contradicente,* et que cependant, l'obligation d'être unanime la faisoit agir presque toujours *uno persistente, et tota republica contradicente.* C'est pour conserver la liberté du plus grand nombre que des législateurs plus justes se sont vus forcés de porter atteinte à celle de tous [500].

498. Il écrit ainsi : « Rien n'est plus facile de prouver la souveraineté d'une nation unanime, rien n'est plus difficile que de passer de là à établir celle de la *majorité*. La pluspart des discoureurs politiques posent tous leurs principes comme si la nation étoit toujours unanime, et concluent ensuite sans en avertir pour les cas où elle ne l'est pas. Il leur arrive souvent de se détourner pour passer en silence un obstacle, et de continuer ensuite leur course sans en prévenir leur lecteur, et comme s'ils n'avoient éprouvé aucune difficulté. » (*Id.*, I, I, 2, p. 88.)

499. *Ibid.*

500. *Ibid.*, p. 89. L'auteur éclairé cité par Sismondi n'est autre que Stanislas Leszczynski, roi de Pologne de 1704 à 1714, qui propose dans *La voix libre du citoyen* (1748) de réformer le *liberum veto*. Celui-ci était un outil parlementaire de la république des Deux nations (union de Pologne et de Lituanie) qui autorisait n'importe quel député de la Diète à forcer à un arrêt immédiat la session en cours et à annuler toutes ses décisions. Cette règle évolua vers un principe d'unanimité, visant à empêcher que les décisions de la majorité ne violent les intérêts d'une des diétines régionales. Au cours du XVIII^e^ siècle, elle fut utilisée par

Ce qui frappe à la lecture de ce texte, c'est bien évidemment que Sismondi y qualifie la majorité de « droit du plus fort ». Constant reprendra cette formule – ainsi que l'ensemble du passage que nous venons de citer – dans le manuscrit des *Principes de politique* [501]. La postérité attribuera ainsi la paternité de cette expression à Constant, faisant de lui l'initiateur de la reconnaissance conditionnelle par les libéraux du droit de la majorité, ces derniers acceptant la validité du principe majoritaire s'il est contenu par des règles juridiques protégeant les droits individuels [502]. En qualifiant la majorité de droit du plus fort, il nous semble que Sismondi prend ses distances avec les critiques traditionnellement adressées à la volonté majoritaire : il ne s'agit plus de disqualifier cette dernière au motif qu'elle serait fluctuante, arbitraire et irrationnelle, et de rejeter alors la démocratie comme conduisant nécessairement au désordre et à l'anarchie [503]. Toutefois, il refuse aussi de faire de la majorité un simple rapport de force, dans lequel les plus forts politiquement imposeraient leur volonté aux plus faibles. Certes, la

la Russie et la Prusse pour empêcher l'union polono-lithuanienne de se réunir. À son sujet, S. Leszczynski écrit : « Nous sommes assés aveugles pour ne pas voir que nous nous privons de la liberté, par la démarche même que nous estimons la plus propre à nous empêcher de la perdre. » (S. Leszczynski, *La voix libre du citoyen,* [s. l.], [s. n.],1749, tome 1, p. 138). Et il ajoute quelques pages plus loin : « Je demande s'il convient à un seul particulier de dissoudre cette Assemblée, & si ce n'est pas plutôt à elle-même de se séparer, s'il faut absolument qu'elle se sépare ? Car si nos loix fondamentales veulent que tout se décide *nemine contradicente,* est-il juste qu'un Acte aussi solemnel que la dissolution d'un Congrès, se fasse *uno persitente & totâ Republicâ contradicente* ? Un pareil reméde seroit pire que le mal ; ce seroit s'ôter la vie pour se soustraire à la douleur, ou comme ces vils reptiles, se tuer de son propre venin. » *(Id.,* tome 1, p. 144).
Rousseau condamne lui aussi le *liberum veto* dans les *Considérations sur la Pologne,* qu'il qualifie « d'instrument de l'oppresion » (J. - J. Rousseau, *Considérations sur la Pologne op. cit.,* p. 995), mais il est beaucoup moins sévère à son encontre que S. Leszczynski, car il propose de le conserver pour le vote des lois fondamentales qui requièrent l'unanimité.

501. B. Constant, *Principes M, op. cit.,* I, 2, p. 51. Voir notre septième chapitre.

502. Voir notamment A. Laurent, *La philosophie libérale, op. cit.,* p. 120. Lucien Jaume remarque quant à lui que Constant doit sa dénonciation de « l'identification française de la majorité à l'État prestigieux et salvateur » à Sismondi, mais il ne renvoie pas précisément à ce réemploi du manuscrit des *Recherches* dans le manuscrit des *Principes* (Cf. L. Jaume, *L'individu effacé,* Paris, Fayard, 1997, p. 76.) Seul Étienne Hofmann établit formellement à notre connaissance ce rapport entre les deux textes, dans son édition des manuscrits des *Principes.* (B. Constant, *Principes M, op. cit.,* II, 2, n. 5, p. 51.)

503. Même si cette critique n'est pas pour autant absente du texte de Sismondi. Il écrit ainsi, une dizaine de pages après le texte qui nous préoccupe : « Rien n'est si inconstant […] qu'un peuple qui décide tout à la majorité de ses suffrages » ; et quelques lignes plus loin : « la majorité du peuple dans les Assemblées d'Athènes, changeoit au moindre vent et sur la plus légère implusion qu'elle recevoit de ses orateurs ». (J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, I, 4, p. 101). Plus loin, il affirme que le peuple juge non par les lumières, mais par le sentiment : Le peuple « ne peut juger de ce qu'il ne voit pas, des systèmes, des plans d'administration ou de réforme, mais quant à ce qu'il a sous les yeux, il en juge par le sentiment, et comme il forme une partie importante de la nation, ce sentiment est respectable. Est-il attaché au gouvernement actuel ? Aime-t-il ses loix ? Ses usages ? Respectez sa reconnoissance et son affection, elle est plus juste sans doute que la plus fine critique des philosophes. Souffre-t-il, se plaint-il ? Ne parlez plus de la beauté de la théorie, le gouvernement qui excite ses plainte est mauvais, et doit être réformé. » (*Id.,* p. 104.)

majorité exprime bien la supériorité du grand nombre sur le petit, mais elle n'en est pas moins un droit.

Il nous semble que Sismondi prend ici à dessein le contrepied de l'argumentation développée par Rousseau contre le « prétendu droit du plus fort » [504]. Pour l'auteur du *Contrat social,* l'expression droit du plus fort est une absurdité : « la force ne fait pas le droit » [505], le pouvoir politique ne peut pas être légitimement fondé sur la puissance physique, et ne peut l'être que sur une convention. Rousseau prend donc soin de fonder le droit de la majorité sur le pacte social :

> Il n'y a qu'une seule loi qui par sa nature exige un consentement unanime. C'est le pacte social […] Hors ce contract primitif, la voix du plus grand nombre oblige toujours tous les autres ; c'est une suite du contract même [506].

L'auteur des *Recherches* ne peut pas ignorer le raisonnement de son compatriote. Il y fait implicitement référence quand il demande :

> Mais sur quoi est fondé le droit de la majorité de la nation ? Il ne faut pas craindre de voir la vérité, et de la dire, en traitant d'un sujet aussi important […] Y a-t-il quelqu'apparence que le droit de la majorité soit réservé dans chaque contrat social ? Et que le droit du parti le plus fort soit fondé sur le consentement du parti le plus foible ? [507]

Sismondi entend ici dissocier l'unanimité du pacte social de la majorité : cette dernière n'est pas celle de tous, elle ne tire pas sa légitimité du pacte social, lequel n'inclut pas le consentement de la minorité à la puissance de la majorité. Dans un autre chapitre, Sismondi résume son propos en ces termes :

> Dans le chapitre second j'ai prouvé seulement que lorsqu'on appelle le peuple souverain, l'on ne doit pas entendre par ce nom de peuple la majorité d'une nation, après que l'on a compté les suffrages, parce qu'il n'existe aucun pacte universel par lequel chaque nation reconnoisse que cette majorité la représente [508].

Le droit de la majorité est donc bien celui du plus fort en ce qu'il ne repose pas sur une convention, mais sur la supériorité numérique. Néanmoins, il n'en est pas moins un droit. La supériorité de la majorité est « juste », mais cette justice est relative : la supériorité de la majorité sur la minorité est plus juste que celle de la minorité sur la majorité. Puisque l'unanimité n'est pas possible dans l'exercice de la puissance souveraine, il faut attribuer cette dernière soit à la majorité, soit à la minorité. La justification du droit de la majorité est d'abord pratique : elle est nécessaire pour que s'effectue la décision, pour « prendre une

504. J. - J. Rousseau, *Du contract social, op. cit.,* I, 3, p. 354.
505. *Ibid.,* p. 355.
506. *Id.,* IV, 2, p. 440.
507. J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, I, 2, p. 89.
508. *Id.,* I, I, 4, p. 102.

résolution », pour que la nation ait une volonté. Mais elle est aussi théorique : à défaut de pouvoir protéger la liberté de tous, il est légitime de préserver celle du plus grand nombre. S'il ne supposait pas l'égalité naturelle des contractants, laquelle implique l'égale liberté civile des individus et l'égale liberté démocratique des citoyens comme garantie de la première, Sismondi ne pourrait pas avancer cet argument, et la supériorité de la majorité serait celle de la force sans être celle du droit.

En définissant le droit de la majorité par la formule contradictoire de « droit du plus fort », Sismondi entend donc établir que la légitimité de la majorité est relative et que son pouvoir doit être encadré. Il perçoit ainsi ce qui fait l'enjeu de la démocratie libérale : concilier la légitimité du pouvoir de la majorité avec le respect des opinions et des volontés minoritaires. En distinguant la volonté de la majorité de celle de l'unanimité, il met en évidence le conflit de la majorité et de la minorité et pose la question du statut de l'obéissance de la minorité à la majorité. Puisque le droit de la majorité est celui du plus fort, la minorité est tout à la fois obligée d'obéir au droit et soumise à une volonté étrangère. Pour elle, l'obéissance à la majorité est légitime, mais elle n'est pas liberté. Sismondi écrit ainsi :

> Les citoyens du parti qui succombe sont-ils libres ? eux qui sont forcés d'obéir à une autorité dont ils ne reconnoissent pas la légitimité […] N'importe, ils doivent obéir, et une loi qui leur est aussi étrangère que si elle émanoit d'un prince despotique, les force à plier sous le joug [509].

Dès lors, la reconnaissance de la légitimité de l'obéissance de la minorité à la majorité s'accompagne de la revendication d'une répartition de la souveraineté entre la majorité et la minorité, la première ne pouvant sans limite s'aliéner la seconde :

> Une nation n'est vraiment libre et souveraine, qu'autant qu'elle adopte sans cesse les voies de la conciliation, et qu'au lieu de compter durement les voix, elle vise sans relâche à réunir les esprits, qu'elle n'est vraiment libre qu'autant qu'elle conserve à la minorité comme à la majorité, ses droits à la souveraineté et les moyens de les faire valoir [510].

La volonté générale n'est pas la volonté de chaque citoyen s'il écoute la voix de sa conscience. Elle est le résultat d'un processus de conciliation de la volonté de la minorité et de celle de la majorité ; la liberté démocratique ne réside donc pas dans l'obéissance du citoyen aux lois qu'il s'est lui-même données. Elle prend une autre forme, dont Sismondi s'efforce de préciser les contours dans le chapitre où il rejette la conception rousseauiste de la liberté démocratique.

509. *Id.,* I, I, 2, p. 89.
510. *Ibid.,* p. 90.

212. Le droit de la minorité

Sismondi procède alors à une critique explicite du texte du *Contrat social* et s'en prend à l'argumentation déployée par Rousseau pour répondre à l'objection « comment les opposants sont libres et soumis à des loix auxquelles ils n'ont pas consenties ? » Avant d'entrer dans le détail du raisonnement de l'auteur du *Contrat* et de la critique formulée à son encontre par Sismondi, il n'est pas inutile de rappeler que dans l'organisation du texte de Sismondi, la charge contre la soumission de la minorité à la majorité fait suite à un rejet de l'infaillibilité de la volonté générale. Celui-ci fait l'objet du précédent chapitre[511], et Sismondi le rappelle juste avant de citer la fin du chapitre consacré par Rousseau aux suffrages :

> *Le souverain n'étant formé que des particuliers qui le composent, n'a, ni ne peut avoir, d'intérêts contraire au leur* [1]. Mais le peuple souverain veut-il toujours ce qui est conforme à son intérêt ? le connoit-il toujours ? Ne veut-il pas même quelquefois des choses contraires à l'intérêt de tous, encore qu'il le connoisse ?
>
> 1. *Contrat Social,* Liv. I, Chap. VII [512].

Après avoir démontré que la volonté générale n'étant pas nécessairement droite et juste, la souveraineté du peuple ne pouvait pas être absolue, Sismondi s'efforce d'établir que la volonté de la majorité peut elle aussi se tromper, et que par conséquent, la minorité ne doit pas lui être entièrement soumise. Pour autant, il ne cherche pas par là à disqualifier la volonté de la majorité au motif qu'elle serait nécessairement dans l'erreur, mais plutôt à établir que la majorité n'est pas infaillible et qu'elle doit reconnaître à la minorité un droit d'opposition.

Mais revenons au texte de Rousseau. Il écrit :

> Le Citoyen consent à toutes les loix, même à celles qu'on passe malgré lui, et même à celles qui le punissent quand il ose en violer quelqu'une. La volonté constante de tous les membres de l'Etat est la volonté générale ; c'est par elle qu'ils sont citoyens et libres. Quand on propose une loi dans l'assemblée du Peuple, ce qu'on leur demande n'est pas précisément s'ils approuvent la proposition ou s'ils la rejettent, mais si elle est conforme ou non à la volonté générale qui est la leur ; chacun donnant son suffrage dit son avis là-dessus, et du calcul des voix se tire la déclaration de la volonté générale. Quand donc l'avis contraire au mien l'emporte, cela ne prouve autre chose sinon que je m'étois trompé, et que ce que j'estimois être la volonté générale ne l'étoit pas. Si mon avis particulier l'eut emporté, j'aurois fait autre chose que ce que j'avois voulu, c'est alors que je n'aurois pas été libre [513].

Après avoir cité en son entier ce texte de Rousseau, Sismondi y répond en ces termes :

> Mais si jamais citoyen donnant son suffrage n'a fait un pareil raisonnement, s'il a toujours répondu positivement *je veux* ou *je ne veux pas* à la question qui lui étoit proposée ; s'il croit sa liberté compromise par un décrét [*sic*] qui augment le pouvoir des juges ou des magistrats, si sa

511. *Id.,* I, I, 5, p. 112-113. Nous avons longuement commenté ce rejet de l'infaillibilité du souverain collectif dans notre deuxième chapitre.
512. *Id.,* I, I, 6, p. 118.
513. J. - J. Rousseau, *Du contract social, op. cit.,* IV, 2, p. 440-441.

> conscience est intéressée par une loi qui gêne la liberté des cultes, si la constitution qu'il regardoit comme immuable est altérée ; n'aura-t-il pas raison de se plaindre qu'il est étranger au milieu de sa patrie, que les loix s'y font et s'y défont seulement sans son aveu, mais encore en dépit de ses protestations les plus formelles ; que ni lui ni ses ancêtres n'ont pu consentir à le réduire en servitude, qu'il désavoue des loix qui ne sont point l'expression de sa volonté, qu'il brise un prétendu lien social qui n'est qu'un lien d'oppression ; qu'enfin il ne sent, au milieu d'un peuple qui se dit libre, que les chaînes de l'esclavage ? C'est cette voix du citoyen opprimé par la démocratie que j'ai osé faire entendre ; lors même qu'on ne pourroit lui rendre sa liberté, il est cent fois plus honorable de lui prêter l'oreille, que d'étouffer ses plaintes ou de cacher ses maux par des palliatifs trompeurs [514].

Ce qui est en jeu dans le texte du *Contrat* comme dans celui des *Recherches,* c'est le rapport entre la volonté quant à sa forme et la volonté quant à son objet, entre le nombre des suffrages et la vérité. La volonté de la majorité a-t-elle nécessairement raison ? Est-elle toujours dans le vrai et dans le bien ? Rousseau présuppose l'identité de la volonté de la majorité et de la volonté générale, et opte pour une justification rationaliste de la majorité, qui fait le postulat que cette dernière est plus à même de découvrir la vérité et de prendre les décisions les plus justes : l'erreur est donc nécessairement du côté du citoyen minoritaire, c'est-à-dire des volontés particulières. Les citoyens minoritaires sont donc libres quand ils obéissent à la volonté majoritaire exprimant leur volonté générale de citoyen qui est droite, plutôt qu'à leur volonté particulière d'individu qui se trompe. Sismondi quant à lui opte pour une justification décisioniste de la majorité, et il part du principe que, dès lors que la volonté générale n'est pas celle de tous, et qu'il y a une minorité et une majorité, il n'y a pas d'équivalence entre la volonté du citoyen et la volonté générale. Le citoyen minoritaire qui obéit à la volonté générale ne se trompe pas, il se soumet. Il n'y a pas d'équivalence entre le nombre des votants et la qualité de la volonté : la majorité peut se tromper, et la minorité peut être juste. Il n'en reste pas moins qu'aux yeux de Sismondi, la minorité vaincue doit respecter la majorité ; cependant, elle doit aussi avoir le droit de juger les décisions de la majorité et de les contester, et elle peut légitimement continuer à tenter de persuader les membres de la majorité de revenir sur leur décision. Écarter ce droit au motif que les opposants seraient libres quand ils obéissent à la majorité, c'est user de « palliatifs trompeurs » ; l'auteur des *Recherches* s'en prend ici à une phraséologie dont la vacuité ne résiste pas à une confrontation avec l'expérience de la soumission, et dont les effets pratiques liberticides sont bien réels [515]. En un mot, c'est donc un

514. J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, I, 6, p. 119.

515. C'est bien à un discours instrumentalisé par le pouvoir politique – et très certainement à la vulgate rousseauiste de la Révolution - que Sismondi s'attaque, à des discours servant à masquer la tyrannie en la faisant passer pour de la liberté. Ainsi, il conclut son chapitre en écrivant au sujet de Rousseau « Nous différons plutôt dans les mots que dans les choses. » (*Ibid.*) Cette mention des palliatifs trompeurs n'est pas sans rappeler la dénonciation des « fictions dangereuses » dans la réfutation sismondienne de l'aliénation totale que nous avons analysée dans notre deuxième chapitre (*Id.,* I, I, 5, p. 114).

droit d'opposition que Sismondi revendique ici, fondé sur la légitimité du jugement individuel porté par le citoyen, lequel a la même valeur que celui du plus grand nombre (comme l'atteste ici l'emploi des termes croit, conscience, regarde, sent), et se manifeste dans une contestation des décisions de la majorité, c'est-à-dire dans l'expression publique de son opinion (comme en témoignent les verbes se plaindre, désavouer, briser). Toutefois, il ne dit rien des modalités concrètes selon lesquelles ce droit peut s'exercer. Il n'en reste pas moins que pour être reconnue comme légitime, c'est-à-dire pour être une volonté qui décide, la majorité doit exprimer un choix résultant d'un débat entre les citoyens, et accepter le jugement et l'expression de la minorité ; elle ne peut pas être une partie qui se donne pour le tout et doit reconnaître que la minorité est elle aussi un élément constituant du souverain collectif.

On pourrait objecter à Sismondi que sa critique peut facilement être désavouée par le texte du *Contrat* et que Rousseau n'a jamais prétendu que la majorité avait nécessairement raison et qu'il n'a pas exclu qu'elle puisse opprimer la minorité. Il conclut en effet son argumentation par un paragraphe que Sismondi omet de citer :

> Ceci suppose, il est vrai, que tous les caracteres de la volonté générale sont encore dans la pluralité : quand ils cessent d'y être, quelque parti qu'on prenne il n'y a plus de liberté [516].

Il faut en effet que certaines conditions soient réunies pour que la volonté de la majorité exprime la volonté générale, notamment « qu'il n'y ait pas de société partielle dans l'Etat et que chaque Citoyen n'opine que d'après lui » [517]. Sinon, la volonté majoritaire n'est que la volonté particulière du corps intermédiaire le plus nombreux, et non pas la volonté générale du peuple. Rousseau pourrait donc facilement rétorquer à Sismondi que dans les cas où la volonté de la majorité n'exprime pas la volonté générale, alors les citoyens ne sont pas obligés d'y obéir et ne sont pas libres s'ils s'y soumettent. Sismondi quant à lui voit dans la volonté générale le résultat d'une conciliation entre les volontés particulières des parties de la nation, si bien qu'il ne peut pas concevoir la volonté de la majorité comme exprimant autre chose que la volonté de la partie la plus nombreuse de la nation. En définitive, ce sont donc bien, comme nous avons eu l'occasion de le démontrer dans notre troisième chapitre, deux définitions opposées de la volonté générale et de ses rapports avec les volontés particulières qui s'affrontent autour de ce débat entre les deux citoyens de Genève sur le statut de l'obéissance des opposants à la majorité [518].

516. J. - J. Rousseau, *Du contract social, op. cit.,* IV, 2, p. 441.
517. *Id.,* II, 3, p. 372.
518. Si l'on voulait, après avoir rendu justice à Rousseau, rendre justice à Sismondi, on pourrait remarquer que ce dernier n'ignore pas la distinction établie par son compatriote entre la volonté

213. La majorité comme instrument de la tyrannie oligarchique

Enfin, il y a un deuxième texte dans lequel Sismondi développe cette idée que la volonté majoritaire n'est pas juste par cela seule qu'elle est celle du plus grand nombre. Ce texte ne vise plus le *Contrat,* mais la Terreur genevoise. Il se place aussi dans une optique un peu différente, et s'efforce non plus de relativiser l'un par l'autre le jugement de la majorité et celui de la minorité, mais de dénoncer le mécanisme fallacieux par lequel la première sert de prétexte à la tyrannie exercée par quelques-uns et est employée pour justifier les crimes les plus arbitraires, c'est-à-dire les condamnations à mort prononcées par le Premier Tribunal de Genève à l'encontre des partisans de l'Ancien régime. Sismondi demande alors :

> Qui pourra calculer jusqu'où l'on doit suivre cette effrayante progression, et remonter à la pluralité de la pluralité, pour démêler ceux qui, en dernière analyse, au nom de la nation, sacrifoient la nation même ? Peut être deux cents brigands ? Peut être cinquante suffisoient à donner le branle ? Tandis que les atrocités dont ils souilloient la nation étoient approuvées par l'autorité du Peuple assemblé [519].

S'appuyer sur le seul calcul des voix pour déduire de la volonté de la majorité celle de la nation peut se retourner contre la nation elle-même : la volonté de la majorité se trouve alors détournée par une oligarchie qui opprime la nation en son nom. De cet argument, Sismondi pourrait conclure – comme le fait Benjamin Constant – qu'il faut délimiter le domaine sur lequel l'autorité de la majorité a le droit de s'exercer et assurer ainsi l'indépendance de l'individu à l'égard de l'État. Sismondi pourrait aussi affirmer qu'il faut des règles constitutionnelles permettant de dire à quelles conditions le décompte des voix permet de tenir la volonté de la majorité de l'assemblée pour celle de la nation : qu'il y ait un nombre de votants suffisant, qu'il n'y ait ni contrainte, ni corruption exercée sur les votants, afin de garantir la liberté de vote.

générale et la volonté de la majorité (cf. *Du contract social,* II,3), car il cite ce texte à deux reprises (cf. *Recherches,* I, I, 6 et I, II, 3). La deuxième fois, il s'appuie même sur le *Contrat* pour dissocier la volonté générale de la volonté de la majorité, la seconde n'étant qu'une addition de volontés privées, tandis que la première veut l'intérêt commun. Il y a là nous semble-t-il une contradiction avec l'argumentation du chapitre 6 en faveur du droit d'opposition, qui vise à établir la légitimité du jugement individuel face à celui de la majorité.

Une fois encore, Sismondi est donc bien là dans un rapport ambigu avec le texte de Rousseau : ce dernier est une autorité à convoquer quand il s'agit de distinguer la pluralité de la généralité ; en revanche, il doit être critiqué quand il suppose l'équivalence de majorité et de la généralité. On pourrait reprocher à Sismondi de ne pas chercher à comprendre pourquoi la volonté générale peut selon l'auteur du *Contrat* tout autant être exprimée par la majorité que masquée par elle. On peut aussi affirmer que la définition même que Sismondi propose de la volonté générale comme conciliation l'empêche de se demander quelle est la cohérence du raisonnement de Rousseau.

519. J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, II, 10, n. 1, p. 189.

Cependant, il n'en est rien. Sismondi fustige « les funestes conséquences de cette doctrine, qui ne met point de limite à la puissance souveraine du peuple, et qui prend pour la manifestation de sa volonté la pluralité des suffrages dans ses assemblées » [520]. Dans la logique de ce chapitre consacré à l'équilibre des pouvoirs dans les républiques mixtes qui prend pour modèle l'Édit de 1791, cela signifie que si l'on veut reconnaître que la majorité des citoyens assemblés dans le Conseil général exprime la volonté du peuple, il faut admettre par ailleurs que la volonté de l'assemblée du peuple doit être contrebalancée par celle des Conseils restreints. Sismondi s'en prend ainsi aux « démocrates enthousiastes qui ne souffre[nt] aucun contrepoids au pouvoir du peuple » [521]. On peut mesurer par là l'archaïsme du droit d'opposition défendu par Sismondi. Celui-ci ne repose pas sur un pluralisme des partis politiques exprimant des opinions divergentes et défendant des intérêts socio-économiques opposés ; il ne réside pas dans le droit pour ces derniers de prendre part au débat démocratique se déroulant à l'assemblée. L'auteur des *Recherches* défend plutôt le droit de la minorité en tant qu'elle n'est pas le peuple, et qu'elle est par conséquent douée d'un jugement meilleur que celui du peuple (parce qu'elle est plus éclairée et qu'elle jouit d'une plus grande indépendance économique), à voir ses opinions et ses intérêts soutenus par un autre organe politique que l'assemblée du peuple. Sismondi demande que soit reconnue « l'importance de l'opposition de la minorité » [522] et par minorité, il entend ici un groupe homogène résultant de la division du travail (à savoir les plus éclairés, les plus vertueux, les plus riches). Comment ce droit d'opposition de la minorité définie sur des critères socio-économiques s'articule-t-il avec celui du citoyen auquel il est illégitime d'ôter sa liberté de jugement ? Une fois de plus, on bute sur le fait que les *Recherches* mêle à la revendication des droits individuels une définition des rapports sociaux, où les droits de l'individu s'effacent devant ceux du groupe social dans lequel il se trouve inscrit.

Nous verrons dans notre septième chapitre que sur cette question des rapports de la minorité et de la majorité, il y a beaucoup de similitudes entre le manuscrit de Sismondi et celui de Constant. Ce dernier commente le même texte du *Contrat,* qui définit comme liberté l'obéissance des opposants à la majorité, dans le même but de démontrer que l'obéissance de la minorité à la majorité est en réalité une soumission [523]. Cependant, dans l'analyse de Constant, la référence à la liberté démocratique comme droit pour le citoyen de juger les

520. *Ibid.*
521. *Ibid.,* p. 188.
522. *Id.,* I, I, 2, p. 90.
523. B. Constant, *Principes M, op. cit.,* I, 3, Add., p. 518-519.

décisions de la majorité et de s'y opposer disparaît. L'auteur des *Principes* fait prévaloir les droits individuels sur la liberté de désaccord, la justification de la limitation des prérogatives de l'autorité sociale plutôt que le droit d'opposition, la sphère d'indépendance individuelle plutôt que l'équilibre constitutionnel de la minorité et de la majorité. La critique de la soumission de la minorité à la majorité est alors intégrée à celle de l'aliénation totale de la liberté et de la souveraineté absolue du peuple qui en est la conséquence. En outre, Constant s'en prend lui aussi à la « majorité toute puissante » qui sert de prétexte au despotisme le plus arbitraire, celui du Comité de salut public [524]. Mais là encore, cette condamnation s'inscrit dans une démonstration visant à dénoncer les effets d'une transposition de la souveraineté absolue du peuple dans un système représentatif, qui permet d'établir que la souveraineté populaire doit nécessairement être limitée. Quelles que soient leurs divergences, Sismondi et Constant sont néanmoins d'accord sur l'essentiel : la volonté de la majorité est nécessairement ambivalente. D'une part, c'est la seule volonté qui, dans l'horizon égalitaire de la souveraineté collective, peut faire les lois ; d'autre part, elle est potentiellement tyrannique, parce qu'à même d'imposer le pouvoir du plus grand nombre à la volonté d'un seul ou de quelques-uns. Il résulte de cette ambivalence de la majorité que la liberté démocratique ne peut pas se réduire à la participation des citoyens au vote des lois dans l'exercice direct de la volonté générale. Sismondi oppose donc à la liberté de participation à l'exercice direct de la souveraineté populaire qui est celle de la démocratie du *Contrat,* la liberté pour la nation représentée de juger de l'exercice de la puissance publique par le gouvernement. Cependant, parce qu'il conçoit la liberté démocratique comme la part de souveraineté qui est réservée au peuple et exercée par lui, Sismondi ne peut pas se contenter d'opposer un gouvernement qui décide et une nation qui juge. C'est pourquoi il complète sa définition de la liberté démocratique dans le gouvernement représentatif par une définition de la liberté démocratique dans les républiques mixtes, dans laquelle la participation au vote n'est pas dissociée de l'expression des intérêts et opinions du peuple.

524. *Id.,* I, 5, p. 35. Voir aussi I, 6, p. 39.

22. La liberté démocratique, le gouvernement représentatif et le jugement de la nation

Dans sa première forme, la liberté démocratique des *Recherches* se définit dans son opposition à celle du *Contrat social* ; elle est d'abord et avant tout celle du gouvernement représentatif qu'il s'agit, nous l'avons déjà évoqué à plusieurs reprises, de bien distinguer de la démocratie. Sismondi entend ainsi démontrer qu'il existe une autre forme de liberté démocratique que la participation à l'exercice direct de la souveraineté défendue par Rousseau, et que la forme représentative du gouvernement, qui est la seule possible pour les grands États, ne condamne pas les citoyens de ces derniers à l'oppression, l'auteur du *Contrat* « n'ayant point prouvé qu'un peuple ne peut être libre sans faire lui-même ses loix » [525]. Dans la liberté démocratique du *Contrat* se manifeste l'unité du corps du peuple ; elle consiste à décider la loi en la votant, et la volonté générale qu'elle exprime étant nécessairement droite et juste, celle-ci ne doit pas être discutée et ne peut de toute façon pas l'être puisque le peuple est un et que la souveraineté n'appartient qu'à lui. À l'inverse, le gouvernement représentatif se caractérise par un exercice indirect de la souveraineté, il repose sur la division entre le gouvernement, c'est-à-dire la ou les assemblées qui votent les lois, et la nation, qui est tout à la fois le corps politique au nom duquel les lois sont votées et celui sur lequel elles s'exercent. La souveraineté se trouvant nécessairement partagée dans le gouvernement représentatif, la liberté démocratique ne peut pas y consister à prendre part à l'acte de décision ; il n'en demeure pas moins que les citoyens y jouissent d'une liberté démocratique consistant dans l'expression d'un jugement sur les lois votées par la représentation, l'exercice de la souveraineté revêtant alors la forme d'un processus indéfini progressant par tâtonnements successifs, par erreurs, discussions et corrections.

En un sens, Sismondi rompt donc avec l'idéal démocratique : il entend définir pour les citoyens des grands États une liberté qui ne consiste pas dans l'égal concours de tous à l'exercice direct de la souveraineté collective. Cependant, il n'en demeure pas moins qu'il qualifie cette liberté de démocratique, c'est-à-dire qu'il l'attribue à tous les citoyens membres du corps politique. Une fois encore, c'est le problème de la représentation de la souveraineté collective qu'il s'agit de mettre en évidence et de dépasser. Par quels moyens peut-on s'assurer que la volonté des gouvernants est bien celle de tous ? Il est alors nécessaire de conférer à tous les citoyens un droit de regard sur l'exercice de la puissance publique. En d'autres termes, Sismondi fait sienne la conception révolutionnaire de la souveraineté nationale fondée sur

525. J. C. L. SISMONDI, *Recherches, op. cit.*, I, I, 6, p. 116.

l'égalité des individus, et non sur la hiérarchie des ordres sociaux, sans pour autant suivre la Révolution dans son admiration inconditionnelle de la polis grecque [526]. C'est pourquoi il procède à une réfutation systématique de la définition rousseauiste de la liberté démocratique. Il commence par établir que l'aliénation de la liberté civile dans le pacte social n'est pas compensée par la jouissance de liberté démocratique, car le pouvoir qu'elle donne aux citoyens est en réalité minime, voire illusoire. En effet, le vote où Rousseau voit, comme exercice de la volonté générale, l'essence même de la souveraineté, n'est que ratification ; le peuple décide la loi, mais il ne l'élabore pas :

> La volonté générale qui domine sur toutes ces volontés particulières, se forme à la vérité de leur concours, mais elle ratifie les loix plutôt qu'elle ne les fait [527].

Ce qui est ici mis en cause, c'est la figure du législateur. Nous avons déjà dit que le législateur occupe dans l'État rousseauiste une place particulière : ni souverain, ni gouvernant, il doit être assez sage pour donner à un peuple des lois capables de changer la nature de ses citoyens [528]. Cette fonction particulière se trouve justifiée par la difficulté pour la volonté générale de s'appliquer et de prendre corps dans un peuple déterminé. S'il faut un législateur, c'est en effet parce que le peuple, que Rousseau a supposé comme infaillible dans sa définition de la volonté générale, ne l'est pas en réalité. Il y a un hiatus entre sa volonté et sa raison :

> De lui-même le peuple veut toujours le bien, mais de lui-même, il ne le voit pas toujours. La volonté générale est toujours droite, mais le jugement qui la guide n'est pas toujours éclairé [529].

Sismondi a très bien perçu que sous la figure extraordinaire du législateur se cache une difficulté quant à la mise en œuvre de la volonté générale. Il se moque donc de son compatriote :

---

526. Tel est aussi le projet de Constant dans sa célèbre distinction de la liberté des Anciens et de celle des Modernes, qui transpose sur l'axe du temps la comparaison établie par Sismondi entre la démocratie et le gouvernement représentatif, pour en définitive réunir le principe démocratique et la forme représentative. Le raisonnement de Constant est le même que celui de Sismondi, mais il prend en outre en compte le facteur historique : « Prétendre aujourd'hui consoler les hommes par la liberté politique de la perte de la liberté civile, c'est marcher en sens inverse du génie actuel de l'espèce humaine. » (B. Constant, *Principes M, op. cit.,* XVI, 7, p. 435.). La liberté politique des Anciens qui « assurait aux citoyens la plus grande part dans l'exercice du pouvoir social » ne convient pas aux Modernes, qui préfèrent « l'indépendance des citoyens contre le pouvoir » (*Id.,* p. 432). Vouloir appliquer aux Modernes la liberté des Anciens, c'est donc commettre un anachronisme liberticide. Pour autant, « parce que les anciens ont été libres », il ne faut pas en conclure « que nous sommes destinés à être esclaves ». Constant ajoute « Ce n'est point à la liberté politique que je veux renoncer, c'est la liberté civile que je réclame, avec d'autres formes de la liberté politique » (*Id.,* p. 436). Au lieu de transposer les institutions de l'Antiquité dans les États contemporains, il faut redéfinir pour les Modernes la liberté politique, en alliant le principe de la souveraineté du peuple avec la forme représentative du gouvernement.
527. J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, I, 6, p. 117.
528. J. - J. Rousseau, *Du contract social, op. cit.,* II, 7, p. 381-382.
529. *Id.,* II, 6, p. 380. Voir notre troisième chapitre.

> Rousseau ne suppose pas que le peuple soit précisément législateur, même dans une société dont son contrat social seroit la base. Il lui accorde seulement la sanction des loix, et il remet le soin de les composer à une personne seule, à un philosophe, à un homme extraordinaire qu'il nous enseigne à connoître [530].

Par delà la raillerie, l'auteur des *Recherches* exprime ici une rupture profonde avec Rousseau sur la définition de la liberté démocratique. Il ne s'agit pas seulement d'affirmer qu'en recourant au législateur, Rousseau réduit la liberté démocratique à n'être qu'un pouvoir de sanction. Il s'agit aussi et surtout d'établir que la liberté démocratique réside bien plus dans une contribution à l'élaboration des lois que dans le vote de celles-ci. Une telle définition de la liberté démocratique ne peut pas s'accorder avec ce législateur qui ôte aux citoyens toute capacité de jugement. En effet, le peuple du *Contrat* n'a pas le droit d'amender les lois qu'on lui propose, il doit les accepter dans leur ensemble et sans discussion :

> Tout corps de législation compilé par un seul homme, ne peut passer aux suffrages du peuple autrement que *in globo,* le présenter article par article, en rejetter une partie pour en adopter une autre, ce seroit détruire tout l'ensemble, toute l'uniformité de l'ouvrage du législateur ; mieux vaudroit qu'il n'y eut jamais travaillé [531].

En outre, le vote par lequel le peuple approuve les lois repose sur une tromperie, car le législateur doit faire appel à la croyance religieuse pour les faire accepter :

> Comme le peuple sait rarement connoître ce qui lui convient, [les législateurs de l'Antiquité] avoient soin d'appuyer leur ouvrage d'oracles supposés et de révélations des dieux. Rousseau, qui nous le rapporte, est réduit à les approuver. C'étoit donc là ce beau droit des peuples de la Grèce et de l'Italie ; ils recevoient leurs loix tout d'une pièce, et encore falloit-il les tromper, pour les leur faire adopter [532].

Ainsi, dans la participation à l'exercice direct de la souveraineté, le peuple vote, mais il veut sans délibérer et après avoir été abusé. Rousseau ne parvient donc à résorber le hiatus du vouloir et du savoir qu'en plaçant la raison dans le législateur, et en laissant aux citoyens une liberté démocratique qui consiste en l'exercice d'une volonté sans rationalité.

Dès lors, il est facile pour Sismondi de démontrer que la liberté qu'exercent les citoyens dans les gouvernements représentatifs est bien plus grande que celle dont ils jouissent dans la démocratie rousseauiste, car « l'influence du peuple sur la législation [y] est bien plus

530. J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, I, 6, p. 117.
531. *Ibid.*
532. *Ibid.* Voir J. - J. Rousseau, *Du contract social, op. cit.,* II, 7, p. 383 : « Ainsi donc le législateur ne pouvant employer ni la force ni le raisonnement, c'est une nécessité, qu'il recoure à une autorité d'un autre ordre, qui puisse entraîner sans violence et persuader sans convaincre.
Voila ce qui força de tout tems les peres des nations à recourir à l'intervention du ciel et d'honorer les Dieux de leur propre sagesse, afin que les peuples, soumis aux loix de l'Etat comme à celles de la nature […] obéissent avec liberté et portassent docilement le joug de la félicité publique. »

considérable » [533]. La liberté démocratique des gouvernements représentatifs est l'exacte opposée de celle des démocraties directes. Les citoyens n'y prennent pas part aux vote des lois, ils n'y décident rien : « La loi [s'y] fait sans [le] consentement [du peuple] » [534] et « les loix nouvelles [n'y] sont point une émanation de la volonté nationale » [535]. Les gouvernants seuls y exercent le pouvoir législatif. Cependant, les citoyens y disposent de la liberté de juger les lois votées par le gouvernement. Associée à un droit de discuter publiquement des lois et au pouvoir d'élire des représentants, cette liberté de juger prend la forme d'un véritable pouvoir, celui de l'opinion publique, qui s'exerce en aval du vote des lois, mais dont les gouvernants sont obligés de tenir compte. Ainsi, même si elle ne s'exerce pas directement mais réflexivement, « l'influence du peuple sur la législation, dans les gouvernements représentatifs vraiment libres, est bien plus considérable [que dans les cités-États...] C'est par son consentement seul qu[e la loi] subsiste. Le peuple juge la loi » [536]. Sismondi précise plus loin par quel mécanisme le jugement de l'opinion conduit à l'exercice d'un pouvoir par lequel le peuple intervient sur la législation :

> Une fois que la loi est bien connue, l'opinion publique se forme, aidée de la liberté de la presse […] Le législateur, qui ne tient son pouvoir que du peuple, qui sent sa dépendance du peuple, et que le peuple renouvelle par ses élections, s'il peut faire des loix nouvelles à sa guise, sera toujours obligé de corriger les anciennes à la guise du peuple [537].

Il nous semble que cette liberté de juger à deux caractéristiques majeures. Tout d'abord, elle n'est que l'extension au domaine public de la liberté d'examen qui définit la liberté civile : s'inscrivant dans une tradition qui défend la liberté de conscience, Sismondi revendique pour l'individu le droit de décider par lui-même quelles sont les fins et les valeurs qui déterminent son action, dans les limites d'une sphère privée qui s'étend bien au-delà de la seule croyance religieuse. Si le citoyen doit obéir aux lois collectives dès lors que celles-ci respectent sa liberté civile, il n'en demeure pas moins que cette obéissance pour être légitime suppose que le citoyen ait le droit de juger les lois et que ce jugement fasse partie intégrante de la définition des lois. L'individu, autonome dans ses actions privées, doit l'être aussi en tant que citoyen, c'est-à-dire en tant qu'il détermine avec les autres membres de l'État les règles auxquelles tous sont collectivement obligés ; cette autonomie n'a pas besoin pour s'exercer que tous les citoyens soient unis dans l'exercice d'une même volonté. Mais elle suppose que les citoyens

533. *Ibid.*
534. *Ibid.*
535. *Id.*, p. 118.
536. *Ibid.*
537. *Id.*, p. 118.

puissent évaluer les règles auxquelles ils doivent se soumettre, et que cette évaluation soit, dans une succession d'allers-retours entre la représentation nationale qui veut et l'opinion publique qui juge, nécessaire à la constitution des règles collectives. Une fois encore, c'est donc la faillibilité de la volonté générale qui est au cœur de la réflexion de Sismondi : puisque la volonté souveraine peut se tromper, il faut accepter que le citoyen puisse la contester, au lieu de s'en remettre à un législateur improbable, capable de définir pour la collectivité le bien qu'elle ne saurait voir.

La deuxième caractéristique fondamentale de cette liberté de juger, c'est qu'elle est étroitement imbriquée avec celle de l'élection des gouvernants. L'une ne va pas sans l'autre. Pas plus que la liberté de la démocratie directe ne peut se réduire au seul vote des lois, la liberté de choisir ses gouvernants ne forme pas à elle seule la liberté démocratique des gouvernements représentatifs :

> Je persisterai à dire qu'un peuple n'est ni libre ni souverain, s'il n'a d'autre gages de sa liberté que l'élection de ses mandataires [...] Ce n'est [...] pas l'élection des députés qui constitue la liberté démocratique [538].

Le pouvoir dont disposent les citoyens d'élire leurs députés n'est rien, s'ils n'ont pas en même temps le droit de contrôler leur action. Cependant, seul le droit d'élection donne sa force au droit de juger. C'est par lui en effet qu'est possible la confirmation et la révocation des représentants, et que le jugement peut être suivi d'effet :

> Chaque division de la nation peut être représentée par des députés qu'elle élit à cet effet pour un tems et qu'elle confirme ou révoque ensuite, selon qu'elle est contente ou non de leur conduite. C'est jusqu'ici le moyen le plus efficace qu'on ait trouvé de lier les représentants à l'intérêt des représentés [539].

On voit par là que l'exercice de la souveraineté ne peut pas résider dans l'approbation par le peuple d'un système de lois unitaire, immuable et sacré, défini par un législateur extérieur au peuple, mais dans la révision permanente des lois voulues par le législateur et jugées par l'opinion, dans une manifestation réflexive du vœu national qui s'inscrit nécessairement dans la durée. Le gouvernement représentatif est donc bien l'opposé du gouvernement des cités-États :

> Dans le premier [les] assemblées [du peuple] sont toujours partielles et préparatoires, tandis que dans le second, elles sont universelles et définitives. Après que le peuple a agi dans le premier, le gouvernement se met en équilibre ; dans le second, une fois qu'il a prononcé, il n'est plus tenu d'apporter des modifications à ses volontés [540].

538. *Id.,* I, II, 3, p. 143.
539. *Id.,* p. 145.
540. *Id.,* p. 142.

Ce qui distingue le gouvernement représentatif de la démocratie, ce n'est pas seulement le caractère autonome ou hétéronome de la loi (la loi voulue par les députés et jugée par le peuple se révélant plus autonome que celle pensée par le législateur et approuvée par le vote des citoyens), c'est aussi un autre rapport au temps, la loi ne procédant pas seulement de l'acte de vouloir, mais de la durée de la réflexion. Par conséquent, brandir l'étendard de la liberté de la démocratie directe dans un système représentatif n'est pas seulement une illusion, c'est aussi un subterfuge par lequel les députés prétendent manifester la volonté générale alors qu'ils ne représentent pas la nation, puisqu'ils n'acceptent pas que celle-ci puisse critiquer leur action ; les gouvernants ôtent ainsi aux citoyens l'exercice de leur liberté, qui consiste à contribuer à l'élaboration des lois par l'examen et la discussion [541].

Il n'est peut-être pas inutile de rappeler ici la dette de Sismondi envers son compatriote Jean-Louis Delolme et son ouvrage intitulé *Constitution de l'Angleterre* [542], auquel l'auteur des

541. Quand il s'agit de démontrer qu'une autre liberté démocratique est possible pour les citoyens des grands États que celle de la polis grecque, Sismondi s'oppose très vivement aux arguments de l'auteur du *Contrat*. Il est ainsi prompt à établir que la volonté générale est aliénable (c'est l'objet du début du chapitre I, I, 6 que nous avons étudié dans notre troisième chapitre). Il oppose ensuite schématiquement la liberté de participation au vote des lois, qui valorise l'immédiateté de la décision, et la liberté d'élection des députés et de jugement de la législation, qui s'exerce dans un processus réflexif.
Cependant, Sismondi n'hésite pas à se réclamer de Rousseau quand il fustige l'idée que la représentation nationale est identique au peuple assemblé. Il écrit ainsi : « Les publicistes se sont contentés de nous persuader de la souveraineté du peuple, et de nous convaincre de l'impossibilité où se trouve une grande nation de délibérer en corps. Ils en concluent hardimment qu'elle doit en conséquence délibérer par députés, et ils feignent de ne pas s'appercevoir, qu'on pourroit leur objecter, comme l'a fait Rousseau, qu'une grande nation, si elle ne peut délibérer en corps, ne peut donc être non plus ni libre ni souveraine. » (*Id.,* I, II, 3, p. 143). Sismondi semble donc ici se rallier à l'idée de Rousseau selon laquelle la souveraineté du peuple ne peut s'exercer que directement et ne peut pas être aliénée.
Pour autant, il ne nous semble pas qu'il y ait ici une contradiction dans la pensée de Sismondi. Dans les deux cas, il s'agit bien de dissocier l'exercice direct de la souveraineté par le peuple assemblée de son exercice indirect par le gouvernement représentatif, et de dénoncer l'illusion consistant à confondre les deux. La liberté démocratique et la souveraineté collective ne sont pas la même pour le peuple assemblé et pour la nation représentée. Les supposer identiques, c'est faire croire que la représentation des citoyens vaut pour leur participation, et que la volonté des députés est équivalente à celle de leurs électeurs. C'est refuser d'accorder aux citoyens des gouvernements représentatifs la seule liberté dont ils peuvent jouir : celle de discuter de l'exercice de la puissance publique par le gouvernement.
On trouve un écho de cette ambivalence de la référence à l'argumentation rousseauiste en faveur de l'inaliénabilité de la volonté générale dans le retournement du jugement porté par Constant à l'égard de l'auteur du *Contrat* : après lui avoir reproché de ne pas avoir perçu, en raison de la distinction des droits de la société et des droits du gouvernement, quelles pouvaient être les conséquences du détournement de la souveraineté absolue du peuple par le gouvernement représentatif, l'auteur des *Principes* affirme que Rousseau a été « frappé de terreur à l'aspect de l'immensité du pouvoir social qu'il venait de créer », si bien qu'il trouve dans l'inaliénabilité « un expédient qui rend impossible l'exercice de [la] souveraineté ». (B. Constant, *Principes M, op. cit.,* I, 9, p. 44.) Nous y reviendrons dans notre septième chapitre.
542. L'ouvrage de Jean-Louis Delolme (membre du Conseil des Deux Cents de Genève) *Constitution de l'Angleterre* est publié pour la première fois à Genève en 1771. Il fit l'objet de nombreuses rééditions par la suite. Il inspira les Monarchiens de l'Assemblée constituante.
Sismondi le connaît d'abord dès 1783 par Pierre Prévost, son précepteur. Pendant son exil anglais entre février 1793 et avril 1794, c'est-à-dire juste avant de s'atteler à la rédaction du manuscrit des *Recherches,*

Recherches fait référence en notes [543]. Delolme établit une distinction entre « constitution réprésentative » et « constitution populaire » [544] c'est-à-dire entre la constitution monarchique de l'Angleterre et la constitution républicaine des démocraties directes (dont le modèle est ici avant tout la république de Rome). Dans la seconde, le peuple exerce directement sa souveraineté mais il ne s'agit là que d'une « apparence de souveraineté [...] bien chimérique » [545], car le peuple ne fait que ratifier les lois que ses « conducteurs » ont décidées [546], et il est alors facilement influencé par les membres du Sénat ou du gouvernement qui l'empêchent d'exercer pleinement son pouvoir législatif [547]. Dans la constitution représentative en revanche, le peuple transfère à ses représentants « toute son autorité législative » [548] et celle-ci, confiée à « une assemblée peu nombreuse, & où chacun propose, délibere & discute » [549] donne au peuple plus de puissance et plus de crédit que s'il votait lui-même ses lois. Cependant, si le peuple donne à l'assemblée la totalité de sa puissance législative, et voit ainsi son pouvoir diminué, il conserve pour lui-même deux droits, par lesquels il accroît sa liberté : l'élection [550] et la censure [551] qui ne peuvent pas être exercées l'une sans l'autre. La censure ne doit pas appartenir à « un tribunal particulier » [552], qui formerait un organe à part dans l'État, au-dessus des règles et par conséquent tendant à devenir arbitraire. Le pouvoir de juger la représentation ne peut appartenir qu'à « l'opinion générale », qui ne peut-être manifestée que « par le peuple lui-même », lequel jouit ainsi de « cette liberté de penser, qui est le plus beau privilège, ainsi que le soutien de la liberté proprement dite » [553]. Pour exercer son pouvoir censorial, le peuple a besoin de la liberté de la presse, grâce à laquelle il peut redoubler sans le remplacer l'exercice du pouvoir législatif par les députés. Quand l'impression est libre, le peuple « tient conseil », c'est-à-dire qu'il connaît

Sismondi lit la traduction anglaise de l'ouvrage de Delolme. (Sur cette question, voir H. O. Pappé, « Sismondi's System of liberty », *Journal of the history of ideas,* Apr. - June 1979, vol. 40, n° 2, p. 254-256.)

543. « Voyez sur la liberté de la presse, et sur l'importance qu'elle donne au peuple, le Liv. II, Chap. XII, de Delolme's *Contitution of England ;* jamais le sujet n'a été traité avec autant de profondeur. » (J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, I, 6, n. 2 p. 120.)

544. J. -. L. Delolme, *Constitution de l'Angleterre, ou État du gouvernement anglois, comparé avec la forme républicaine & avec les autres monarchies de l'Europe,* 4ème éd., Londres, G. Robinson et J. Murray, 1785, livre 2nd, chap. VIII, 2nd vol., p. 12.

545. *Id.,* livre 2nd, chap. VII, 2nd vol., p. 6.

546. *Ibid.,* p. 5. Par le terme de conducteurs, Delolme désigne ici les tribuns de Rome ou les éphores de Sparte.

547. *Ibid.,* p. 6-8.

548. *Ibid.,* p. 4.

549. *Id.,* livre 2nd, chap. VIII, 2nd vol., p. 11-12.

550. *Id.,* livre 2nd, chap. XI, 2nd vol., p. 27-28.

551. *Id.,* livre 2nd, chap. XII, 2nd vol., p. 29-33.

552. *Ibid.,* p. 30.

553. *Ibid.*

les lois et les affaires publiques, discute et délibère sur elles ; il peut ainsi, à défaut de pouvoir déterminer l'intérêt général, exprimer sa « voix » sur ce que l'assemblée a défini comme tel [554].

Sans qu'il soit jamais explicitement nommé dans les *Recherches,* c'est donc bien au modèle anglais du gouvernement représentatif que Sismondi se réfère : il laisse aux citoyens des pouvoirs qu'ils sont capables d'exercer, à savoir élire leurs représentants, juger de leur action, et leur renouveler ou non leur confiance. La liberté démocratique est donc ici avant tout définie comme une liberté d'élection et de contrôle. Toute la difficulté réside ici dans la manière dont peut effectivement s'exercer ce pouvoir de contrôle qui est réservé aux citoyens. En effet, l'opinion publique n'exerce pas le pouvoir législatif, elle n'est pas non plus un organe dans l'État chargé de contrôler les gouvernants et de garantir la constitutionnalité de leurs actes, elle est encore moins le peuple assemblé des Montagnards qui, en exerçant directement sa souveraineté, surveille la représentation nationale en s'y substituant. Marcel Gauchet a très précisément défini cette ambiguïté de l'opinion publique : « Elle ne se présente pas, écrit-il, comme le vrai pouvoir, destiné à se substituer aux pouvoirs désignés ; elle vaut rappel de ce que la source du pouvoir est ailleurs. » [555]. Dès lors, l'opinion est par nature évanescente, et c'est en raison de cette caractéristique même qu'elle peut représenter symboliquement la relation complexe des représentants et des représentés, faite d'autorisation et de subordination, et « installer symboliquement la souveraineté dans l'exercice d'un temps sans terme » [556]. Il nous semble qu'il n'est pas abusif de voir dans la référence de Sismondi à Delolme, ainsi que dans sa tentative de définir une liberté démocratique qui soit proprement celle des gouvernements représentatifs, et qui ne soit pas une transposition de la liberté démocratique des cités-États [557], une manière de mettre en évidence cette complexité des rapports de la nation et du gouvernement qui la représente. Il n'en demeure pas moins que la liberté

554. *Id.,* livre 2nd, chap. XIII, 2nd vol., p. 42-43.
Madame de Staël procède elle aussi à une lecture minutieuse de la *Constitution de l'Angleterre,* qui constitue une des sources principales de sa connaissance du régime politique anglais et de son histoire constitutionnelle. Il est remarquable qu'elle relève notamment chez Delolme, tout comme Sismondi, les idées de ce dernier sur la liberté de la presse et l'opinion publique. Elle écrit notamment, dans des notes inspirées par la lecture de Delolme : « Trois choses qui tendent au même but : les censeurs à Rome, l'opinion publique, de [sic] la liberté de la presse, peut-être aussi les idées religieuses. » (G. de Staël, *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la révolution et des principes qui doivent fonder la République en France,* Paris, Librairie Droz, 1979, p. 391. Désormais abrégé *Des criconstances...*)
Sur le rôle joué pendant la Révolution par cette définition de Delolme de l'opinion publique comme censeur de la représentation nationale, voir M. Gauchet, *La Révolution des pouvoirs, op. cit.,* p. 81.
555. *Id.,* p. 43.
556. *Id.,* p. 45.
557. Celle-ci conduisant soit à l'incorporation de la souveraineté nationale par la représentation politique, soit à la soumission de cette représentation politique à un exercice direct de la souveraineté populaire chargé de contrôler la représentation.

démocratique semble alors entrer en contradiction avec l'évanescence de l'opinion publique. Si la liberté de ratification du *Contrat* présente l'inconvénient d'être l'exercice d'une volonté sans rationalité, la liberté démocratique des *Recherches* est quant à elle l'exercice d'un jugement sans volonté. Peut-elle, dès lors, être définie comme l'exercice de la part de souveraineté que le peuple s'est réservée ? Il nous semble qu'en définitive, c'est parce qu'il bute sur cette question de l'exercice de la souveraineté collective, et pas seulement sur l'ambigüité de sa manifestation symbolique, que Sismondi, après avoir vigoureusement défendu le gouvernement représentatif contre la démocratie, fait l'éloge non plus de la monarchie anglaise, mais de la république mixte de Genève, dans laquelle le peuple exerce effectivement la part de souveraineté qui lui revient.

23. La liberté démocratique, la république mixte et la participation du peuple à la législation

L'opposition du pouvoir de juger l'exercice de la souveraineté par la représentation et du pouvoir de participer à la législation et à la décision ne peut pas être complète. C'est pourquoi on trouve dans le manuscrit des *Recherches,* à côté des pages qui établissent la supériorité du gouvernement représentatif sur la démocratie directe, des pages faisant l'éloge de la république mixte et dénonçant les dérives d'un gouvernement représentatif susceptible de se dégrader en oligarchie [558]. On voit ainsi Sismondi rendre hommage à la liberté démocratique exercée par les citoyens de Genève en ces termes :

> Ne compte-t-on pour rien ce noble enthousiasme de la liberté, cette fierté républicaine, cet amour de la patrie supérieur à toute autre passion qui animent et qui échauffent les citoyens lorsqu'ils sentent si bien leur importance, et qui s'affoiblissent ou qui s'éteignent, lorsque rien ne reste pour les soutenir qu'une liberté métaphysique et les chimères de la représentation ? [559]

Il est assez évident que cet hommage prend le contre-pied de la critique de la liberté démocratique du *Contrat social.* En effet, la supériorité des républiques mixtes – dont le régime qui prévalait à Genève avant la Terreur des années 1792-1794 est ici le modèle – sur les gouvernements représentatifs réside dans le fait que le peuple et les citoyens qui le composent

558. Sismondi écrit ainsi : « Je n'hésiterait [sic] pas à appeler oligarchie un mauvais gouvernement représentatif, toutes les fois que la souveraineté sera toute entière dans les magistrats, et non dans la nation qui les élit. » (J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, II, 1, p. 124.) Il y a oligarchie quand la souveraineté n'est plus exercée que par les représentants, et non plus par la nation. Les citoyens n'élisent plus leurs députés ou s'ils les élisent, ils ne disposent plus du droit de juger les lois.

559. *Id.*, I, II, 8, p. 164.

prennent directement part à l'exercice de la souveraineté et de la législation. Sismondi définit le gouvernement mixte par ces termes :

> J'appelerai donc mixte en général toute constitution par laquelle le peuple a aliéné une partie considérable de ses pouvoirs, en faveur d'un gouvernement qu'il a [560] rendu indépendant, tandis qu'il se chargeoit soi même du soin de le surveiller dans des assemblées de toute la nation, et de maintenir contre lui ses droits et sa liberté [561].

Alors que Sismondi dans son analyse de la Révolution se montre très méfiant à l'égard des assemblées sectionnaires chargées de contrôler la représentation nationale, leur préférant le jugement de l'opinion publique, il valorise ici la participation du peuple à l'exercice de la souveraineté collective, l'association de celui-ci à la décision s'avérant être la seule surveillance efficace du gouvernement par le peuple. Néanmoins, dans cette troisième définition de la liberté démocratique, Sismondi prend soin de dissocier la république mixte de la démocratie. Il écrit :

> Il faut observer que l'essence de la démocratie doit être la *souveraineté de l'Assemblée du Peuple,* et que l'essence d'un gouvernement mixte c'est que l'assemblée du peuple ne fasse que partager la souveraineté [562].

Sismondi préfère les républiques mixtes aux démocraties. Dans les premières, le peuple n'exerce pas à lui seul l'ensemble de la souveraineté collective, il la partage avec les autres composantes de la nation [563].

On voit par là que cette liberté démocratique, si elle est participation à la décision, n'a finalement que peu à voir avec celle du *Contrat.* Elle se caractérise notamment par son ambivalence. Elle repose sur l'égalité juridique des citoyens : en vertu du pacte social, tous les citoyens doivent jouir d'une égale liberté civile et d'une égale liberté démocratique. Cependant, la liberté démocratique repose aussi sur l'inégalité naturelle des composantes socio-économiques de la nation et elle est alors celle du peuple comme groupe social, lequel n'est qu'une partie de la nation conçue comme une totalité hiérarchisée. Les citoyens peuvent par leur participation à la souveraineté défendre les intérêts et exprimer les volontés et les opinions des classes populaires et ils protègent par ce moyen leur liberté civile. Ce caractère

560. M. Minerbi a retranscrit « qui l'a », mais il nous semble que c'est un contresens de considérer que c'est le gouvernement qui donne au peuple son indépendance et que cette transcription ne cadre ni avec la définition sismondienne du pacte social, ni avec celle du pacte constitutionnel.

561. *Id.,* I, II, 7, p. 162.

562. *Id.,* I, II, 1, p. 127.

563. Aux yeux de Sismondi, la « constitution mixte court le danger de dégénérer en démocratie » (*Id.,* I, II, 3, p. 143) ou de « se corrompre en démocratie » (*Id.,* I, II, 10, p. 182). La démocratie n'est donc que la forme dégradée de la république mixte, celle dans laquelle le peuple seul exerce sur l'ensemble de la nation un pouvoir despotique. Dans la démocratie, la souveraineté n'est ni divisée, ni limitée ; elle est concentrée et absolue.

biface de la définition de la liberté démocratique implique que Sismondi limite la liberté démocratique en même temps qu'il en reconnaît la légitimité : le peuple concourt à la souveraineté nationale, mais il n'est qu'une partie de la nation et n'est pas compétent pour représenter l'intérêt national et pour exprimer la volonté de la nation. Cependant, ce double mouvement de légitimation et de limitation de la liberté démocratique a aussi pour conséquence que Sismondi substitue, à l'opposition du gouvernement représentatif et de la démocratie qui structurait la critique du *Contrat,* celle des gouvernements mixtes et des gouvernements simples.

Sismondi ouvre la deuxième partie de son texte consacrée au gouvernement et à ses formes constitutionnelles par un chapitre sur les « différentes formes de gouvernement », qui s'articule autour de la distinction des gouvernements simples et des gouvernements mixtes, et qui distingue à l'intérieur de cette deuxième catégorie des gouvernements représentatifs et des républiques mixtes. Il conclut :

> Malgré leur variété infinie on peut réduire tous ces derniers [c'est-à-dire les gouvernements libres et compliqués] à deux classes suffisamment marquées, selon la manière dont la nation exerce la souveraineté qu'elle s'est réservée, ce qui ne peut être que d'une de ces deux façons, ou par elle-même ou par ses représentans [564].

Quelques chapitres plus loin, Sismondi revient sur ces questions de terminologie, quand il affirme que la notion de gouvernement mixte est ambigüe : tous les gouvernements libres sont mixtes, au sens où ils ne sont pas simples ; cependant, à l'intérieur des gouvernements mixtes, il faut distinguer les gouvernements représentatifs des gouvernements mixtes au sens strict ou républiques. Mais cette distinction se voit compliquée par le fait que le terme de république lui-même a plusieurs sens : il ne désigne pas seulement les cités-États, mais peut aussi s'appliquer aux gouvernement représentatifs. Sismondi écrit :

> J'ai déjà averti au commencement de ce livre, et je dois le répéter encore, que le nom de *mixte* que j'emplois [sic] pour désigner la seconde classe de gouvernement libres, est impropre […] parce que le gouvernement représentatif a tout autant de droit à s'appeler mixte que celui-ci. Son nom propre c'est *République.* Aristote le désigne ainsi ; mais aurois-je pu réfuser aujourd'hui d'appeler républicaines les constitutions représentatives ? [565]

Ces questions de terminologie peuvent paraître pointilleuses. Elles sont en réalité essentielles. Elles font passer au second plan l'opposition de la démocratie et du gouvernement représentatif. Les gouvernements mixtes, qu'ils soient ou non représentatifs, ont en commun d'être libres, c'est-à-dire de limiter la souveraineté par une division de celle-ci ancrée dans le

564. *Id.,* I, II, 1, p. 126.
565. *Id.,* I, II, 7, p. 160.

pluralisme social de la nation. Ainsi, Sismondi prend bien soin, tout en reprenant aux Anciens l'expression de « gouvernement mixte », de se démarquer d'eux. Le gouvernement mixte n'est pas tel parce qu'il combine les différentes formes simples de gouvernement que sont la monarchie, l'aristocratie et la démocratie, mais parce qu'il divise la souveraineté pour la limiter. Sismondi affirme :

> Un gouvernement ne peut être libre sans être mixte. Ce n'est pas cependant que sa bonté consiste à renfermer en soi les principes de tous les gouvernemens différens, comme Platon le donne à entendre en parlant de Sparte, mais à satisfaire tous les partis qui divisent l'Etat et à leur donner une place constitutionnelle, au lieu de celle qu'ils usurperoient au hazard, si on les laissoit agir [566].

Surtout, cette attention prêtée par Sismondi au vocabulaire témoigne des efforts qu'il déploie pour réhabiliter la participation du peuple en tant que groupe social à la souveraineté, sans pour autant employer le terme de démocratie.

Sans entrer ici dans les détails de la définition du gouvernement mixte sur laquelle nous reviendrons bientôt [567], nous voudrions rappeler ici que sous cette expression, Sismondi désigne une forme de gouvernement dans laquelle la souveraineté se trouve répartie de manière équilibrée entre toutes les divisions de la nation, de telle sorte qu'aucune d'entre elle ne soit ni tyrannique, ni opprimée [568]. Par conséquent, il s'agit bien d'une forme constitutionnelle dans laquelle le peuple prend part, avec tous les autres groupes sociaux qui composent la nation, à l'exercice de la souveraineté. Il importe donc que, même dans le gouvernement représentatif, le peuple soit représenté dans l'exercice de la puissance législative :

> Si tous les ordres de la nation doivent avoir part à la confection des loix, le peuple, ou cet ordre le plus nombreux de l'Etat qu'on distingue plutôt par des privations que par des privilèges, doit sans doute y concourir par ses députés [569].

Une telle définition du gouvernement mixte efface l'opposition entre un exercice direct et un exercice indirect de la souveraineté au profit de celle du gouvernement concentré et du gouvernement balancé. Autrement dit, Sismondi déplace son attention de la question de la représentation de la souveraineté vers celle de sa limitation. Il ne s'agit plus de déterminer à quelles conditions le pouvoir de quelques-uns sur tous peut légitimement s'exercer au nom de tous, mais de limiter réciproquement le pouvoir de la majorité et celui de la minorité, afin de

566. *Ibid.*
567. Dans notre sixième chapitre.
568. Voir *Id.,* I, II, 1, p. 126 : un gouvernement mixte est « celui où pour qu'aucune partie de la nation ne devienne toute-puissante, aucune n'est revêtue de la souveraineté ; pour qu'aucune partie de la nation ne soit opprimée, aucune n'est dépouillée de tout droit politique et de toute part au pouvoir suprême. »
569. *Id.,* I, II, 4, p. 149.

faire de la souveraineté celle de tous. Par conséquent, ce qui caractérise la république mixte des cités-États, c'est de n'être ni une démocratie, ni une aristocratie, car dans ces deux formes de gouvernement simple la majorité ou la minorité enchaînent l'autre partie de la nation ; c'est d'être une forme de gouvernement où le pouvoir du peuple se voit contrebalancé par celui de la minorité, et vice versa. Le corps politique y est alors « dirigé par la volonté générale, et éclairé par la délibération des plus prudens d'entre les citoyens » [570], si bien que les républiques mixtes parviennent à réaliser cette synthèse de la volonté et des lumières qui faisait défaut à la démocratie de Rousseau. On comprend dès lors qu'elles aient les faveurs de Sismondi : contrairement au gouvernement représentatif, elles n'ôtent pas au peuple le droit de décider et de participer à la législation ; contrairement à la démocratie, elles ne se privent pas des lumières des meilleurs, et permettent à l'exercice de la souveraineté d'être délibération, et pas seulement ratification.

3. La liberté démocratique entre délibération et décision : à la croisée du libéralisme et de la démocratie.

Sismondi procède donc tout à la fois à une légitimation et à une limitation de la liberté démocratique. Il reconnaît la légitimité de la majorité en même temps qu'il met en évidence les potentialités tyranniques de son pouvoir. Il admet que tous les citoyens doivent, directement ou indirectement, participer à la souveraineté collective, mais ce n'est pas au nom d'une conception positive de la liberté démocratique qu'il réclame cette participation : la liberté démocratique n'est pas une sorte d'achèvement de la liberté, dans cette obéissance du citoyen à la loi qu'il s'est donnée avec tous les autres : elle est avant tout un moyen pour le citoyen de surveiller le gouvernement et de protéger son indépendance des abus du gouvernement. C'est pourquoi elle est, en tant que réserve d'autorité, un pouvoir premier quant au droit, mais néanmoins second quant à son exercice, qui succède à celui de la puissance publique par le gouvernement.

Cette définition de la liberté démocratique nous semble pertinente en ce qu'elle permet de confronter l'idéal démocratique d'un peuple uni dans l'égalité à la réalité des divisions socio-économiques de la nation et de faire valoir que l'exercice de la souveraineté collective

570. *Id.,* I, II, 7, p. 162.

repose sur la capacité de la nation à définir des règles permettant la confrontation des intérêts et des opinions. Cette mise en évidence de la nécessité d'encadrer le pouvoir de la majorité, d'où découle celle de contrôler et de limiter la souveraineté du peuple, nous paraît constituer la modernité libérale de la pensée du Sismondi des *Recherches*, que Constant saura très bien reconnaître, car il reprendra l'essentiel de l'argumentation de son ami dans le manuscrit des *Principes*. En revanche, la définition sismondienne de la liberté démocratique nous semble empreinte d'un certain archaïsme par le glissement sémantique qu'elle opère du peuple hypothétique de l'association au peuple comme groupe social, glissement qui conduit l'auteur des *Recherches* à confondre le pouvoir de la majorité et celui de la masse. La liberté démocratique, qui est en vertu du pacte social celle de tous les citoyens, celle de l'égalité et du nombre, devient dans la définition de la république mixte celle du groupe social composé des citoyens qui n'ont pas de caractères distinctifs et qui sont les plus nombreux ; elle demeure celle de l'égalité et du nombre, mais elle n'est plus attribuée qu'au peuple qui trouve sa place dans cet ensemble hiérarchisé qu'est la nation, où l'égalité et le nombre s'entendent comme médiocrité et quantité par rapport à la supériorité et à la qualité qui qualifient les groupes minoritaires. Au lieu de mettre en évidence le caractère conventionnel et aléatoire du droit de la majorité, et la nécessité de l'encadrer par d'autres conventions, Sismondi restreint donc en définitive la souveraineté qui revient au peuple, en obligeant ce dernier à partager la souveraineté avec d'autres groupes sociaux qui occupent dans la hiérarchie naturelle de l'ordre social et conséquemment dans la hiérarchie constitutionnelle des fonctions politiques, une autre place que la sienne. Comment interpréter de la part de Sismondi ce double mouvement de reconnaissance et de limitation de la liberté démocratique ? Faut-il y voir un renoncement à la démocratie ou un effort pour rendre la démocratie compatible avec le pluralisme ?

31. La liberté démocratique comme participation à un processus de délibération est libérale

Il nous semble que Sismondi, dans sa première définition de la liberté démocratique – comme droit de réformer le gouvernement – détermine les caractères propres de la liberté démocratique comme réserve d'autorité, par-delà la multiplicité de ses formes. Cette liberté démocratique qui justifie les révolutions a en effet trois traits distinctifs :

- Premièrement, elle s'exerce dans la durée. Quelles sont les conditions qui permettent de tenir pour légitime la détermination de la nation à changer de gouvernement ? Ce ne sont ni la rapidité, ni la vivacité de sa décision :

> Il ne suffit pas que la nation, dans un moment de légèreté, d'inconsistance ou d'humeur, embrasse avec enthousiasme un projet de réformation ; ou qu'appelée par quelque circonstance extraordinaire à émettre un vœu, elle se réunisse en un instant et prenne une résolution que rien n'annonçoit dans sa conduite précédente [571].

Bien au contraire, cette détermination prend du temps et se forge graduellement :

> Dans toutes les révolutions que nous présente l'histoire, et qu'avoue la liberté, nous retrouvons à peu près la même marche, les mêmes développemens de la volonté nationale, les mêmes pas progressifs pour recouvrer la souveraineté du peuple. D'abord des pétitions et des plaintes adressées au gouvernement, puis des remontrances, ensuite des appels à l'opinion de la nation et du reste du monde, des offres de réformes et d'accommodement, enfin des manifestes [572].

- Deuxièmement, elle est celle de la pluralité des parties de la nation qui tendent à leur conciliation à partir de leur confrontation. Même quand la nation est divisée en quelques factions qui s'affrontent, c'est leur accord qui seul peut rendre le gouvernement légitime. Sismondi affirme :

> Aucun gouvernement [n'est] vraiment établi par la nation souveraine, s'il ne réunit les suffrages de toutes les factions qui la divisent, s'il n'est fondé sur un compromis qui partage les avantages, et qui assure à chaque partie les moyens de maintenir sa liberté [573].

- Troisièmement, elle s'étend au « tribunal [...] de l'opinion publique », laquelle après avoir passé au crible les raisons des parties, tranche leurs différends : l'opinion « se forme par ces discussions, et [...]dicte enfin ses décisions, avec l'autorité de la voix nationale » et doit rechercher « la conciliation et non la victoire » [574].

Si l'on cherche à partir de ces caractères du droit de réformer le gouvernement, à définir la liberté démocratique par-delà la pluralité de ses formes, on peut donc affirmer que celle-ci est participation à un processus de délibération. Ce dernier consiste en un dialogue qui permet l'expression et l'examen de la diversité des volontés, motifs, opinions et intérêts à l'œuvre dans

571. *Id.*, I, I, 4, p. 103.
572. *Ibid.*, p. 103-104.
573. *Id.*, p. 105.
574. *Id.*, p. 106. On voit par là que Sismondi, s'il rejette le *deus ex machina* du législateur et préfère à la liberté démocratique de ratification par un vote celle d'une confrontation des parties, ne peut pas pour autant oublier que la liberté démocratique doit aussi décider, et qu'un juge supérieur aux parties est parfois nécessaire à la manifestation de la volonté générale. Néanmoins, il ne nous semble pas que Sismondi fasse surgir ici une figure de l'hétéronomie au sein d'un raisonnement qui ne conçoit pas d'autre fondement à la souveraineté que celui de la nation. En effet, l'opinion publique, si elle transcende les divisions de la nation, n'est pas un corps étranger à la nation qui lui imposerait ses volontés, car elle n'est que le résultat de l'exercice de la souveraineté par les parties de la nation.

la nation, qui ne peut donc que s'inscrire dans la durée, et qui doit conduire à l'énonciation d'un « vœu national » [575], qui, tout en étant souverain, ne peut être ni infaillible, ni définitif. On comprend dès lors que Sismondi fasse l'éloge du bicamérisme du gouvernement représentatif en ces termes :

> Lorsque la législature est composée de plusieurs branches, la nécessité d'obtenir le consentement successif de chacune d'elles, retarde les loix dangereuses, calme la fougue d'un premier mouvement, et donne à la voix publique le tems de se faire entendre [576].

C'est comme pouvoir de la durée que le bicamérisme se trouve ici justifié. Dans un régime où il y a une seule chambre législative, c'est la promptitude de la décision qui prévaut, si bien que la volonté collective y est plus facilement mue par les passions et plus difficilement corrigée par l'opinion. Le bicamérisme au contraire se caractérise par la modération : il requiert que les lois soient discutées et évaluées avant d'être votées et laisse à l'opinion le temps de donner son avis sur les lois ; le bicamérisme est donc plus susceptible de voter des lois justes, reconnues par tous et de ce fait respectées. En mettant l'accent non plus sur le vote, mais sur la délibération, Sismondi fait valoir pour l'exercice de la liberté démocratique les modalités suivantes : les décisions du souverain résultent de la conciliation des divisions qui constituent la nation. Elles doivent pouvoir être jugées et discutées. L'exercice de la souveraineté repose donc sur la mise en scène du pluralisme social, laquelle suppose la reconnaissance du droit de la minorité à participer, en tant que minorité ayant des intérêts et des opinions propres, à la souveraineté, et du droit d'opposition, c'est-à-dire du droit de la minorité de contester les décisions de la majorité. Pour que cette expression du pluralisme social puisse s'opérer, il faut que soient réunies deux conditions, par lesquelles les divisions de la nation prennent corps et voix : une constitution qui établisse une balance des pouvoirs, ou, pour le dire dans les termes de Sismondi, un « gouvernement mixte » ; une expression de la nation indépendante des lois, c'est-à-dire une opinion publique, laquelle existe par la publicité des débats des assemblées et des actes du souverain, et par la liberté de la presse.

Il ne fait donc aucun doute que la liberté démocratique telle que Sismondi la conçoit a bien des caractères communs avec ce modèle de liberté auquel nous recourons pour mesurer si les États contemporains sont des démocraties libérales. Tout d'abord, ce modèle admet que la liberté est indissociable d'une reconnaissance du pluralisme des volontés, des intérêts et des opinions, à partir desquels doit s'élaborer la volonté générale. En outre, il affirme que

575. *Id.*, p. 103.
576. *Id.*, I, II, 4, p. 149.

l'exercice de la liberté démocratique repose sur une limitation du pouvoir de la majorité par celui des minorités, auxquelles il reconnaît un droit d'opposition. Néanmoins, en défendant le droit de la minorité, Sismondi ne pense pas à un régime parlementaire reposant sur une pluralité de partis politiques, sur l'existence d'une opposition légalisée et d'une alternance, si bien que l'ensemble des citoyens puissent se retrouver dans le gouvernement. Pour autant, que ce soit par la reconnaissance du pluralisme ou par celle du droit de la minorité, Sismondi entend bien mettre en évidence ce que Stephen Holmes appelle « le rôle créateur du désaccord public » [577], de la discussion, qui doivent précéder et suivre toute décision du souverain collectif, car ils sont nécessaires à la résolution des problèmes et à la construction d'un esprit national. Cela ne signifie pas que du débat public surgira nécessairement la vérité, mais qu'un gouvernement fondé sur ce dernier est plus capable qu'un autre de corriger ses erreurs. La reconnaissance du droit d'opposition n'est donc pas seulement un moyen de protéger la minorité de l'arbitraire et de la tyrannie de la majorité ; elle est surtout un moyen pour la souveraineté de se perfectionner. Enfin, la liberté démocratique des *Recherches* ne peut, en raison même de sa répartition entre une diversité d'acteurs, consister qu'en l'exercice d'une souveraineté collective limitée parce que partagée, idée sur laquelle nous reviendrons bientôt à propos de la pensée constitutionnelle de Sismondi [578]. On voit par là que ce dernier détermine bien ici les formes de la démocratie libérale, et qu'il peut le faire parce qu'il a effectué deux renversements conceptuels majeurs, que nous avons longuement analysés : d'une part, la souveraineté collective, malgré l'égalité juridique des citoyens, n'est pas indivisible ; d'autre part, la liberté démocratique n'est pas uniquement participation au vote, c'est-à-dire à la législation ou à l'élection des gouvernants, mais elle est avant tout inscription dans une délibération, la décision procédant d'une discussion qui en engendre une autre (l'application de la loi donnant lieu à appréciations et corrections), si bien que la souveraineté s'exerce par révisions et améliorations successives.

32. La participation à la délibération est-elle démocratique ?

Il nous semble qu'il y a deux objections principales qu'on peut adresser à cette définition sismondienne de la liberté démocratique qui met l'accent sur la délibération. La liberté

577. S. Holmes, *Benjamin Constant et la genèse du libéralisme moderne*, Paris, P.U.F., 1994, p. 133.
578. Dans notre sixième chapitre.

démocratique comme participation au vote repose sur l'égalité des citoyens, tandis que la délibération confronte des groupes. Dès lors, n'y a-t-il pas une contradiction entre l'égalité des hommes et la hiérarchie des groupes, entre le principe démocratique du vote par tête et le principe défendu par Sismondi d'une répartition de la souveraineté entre des organes politiques représentant les divisions sociales ? Sismondi inscrit le peuple comme groupe social dans une hiérarchie nationale qu'il qualifie de naturelle et il substitue à l'égalité des citoyens celle des groupes [579] : « Toutes les classes, écrit-il, ont un droit égal à se faire entendre, et à participer à la souveraineté. » [580] Néanmoins, cette égalité des classes s'accorde avec l'idée que le peuple et la minorité n'ont pas les mêmes compétences, et ne participent donc pas de la même façon à la souveraineté. Ainsi, Sismondi n'hésite pas à opposer « la partie [de la nation] la plus saine, la plus éclairée, la plus vertueuse, la plus susceptible d'amour pour la patrie, la plus capable de réflexion », à la « populace effrénée » [581], et il méprise le peuple qui n'a pas les lumières lui permettant de se gouverner seul, et qui doit s'en remettre à des chefs :

> Malgré l'idée avantageuse que nous aimons à nous faire du peuple dans un gouvernement libre, il n'est que trop vrai qu'il ne pense souvent que lorsqu'il n'est plus tems d'agir, et qu'il n'agit qu'au gré de ceux qui le mènent. Il a besoin de chefs non seulement pour diriger ses démarches, mais pour réfléchir et méditer pour lui [582].

En définissant la liberté démocratique avant tout comme une participation à la délibération, puis en en faisant la liberté du peuple en tant que groupe social qui ne peut pas avoir dans la hiérarchie nationale les mêmes fonctions que la minorité car il ne dispose pas des mêmes compétences qu'elle, on est en droit de se demander quelle place Sismondi laisse au peuple dans la décision. En outre, une fois posé ce principe d'une inégale répartition des compétences entre le peuple et la minorité, on est d'autant plus en droit de s'interroger sur la visée de conciliation des parties à laquelle doit tendre l'exercice de la liberté démocratique comme délibération. Cette conciliation n'est-elle pas tout autant un mythe que l'égale participation de tous les citoyens aux assemblées populaires ? En ce cas, tout autant qu'elle, elle ne serait qu'un leurre, visant ici à assurer la domination des classes supérieures sur les classes populaires. Il est vrai que Sismondi considère la diversité des groupes sociaux, les « différentes classes de

579. Rappelons que c'est l'objet du deuxième chapitre du second livre des *Recherches* de démontrer que les inégalités personnelles, sociales et économiques « répugnent […] à l'égalité des droits et des pouvoirs que l'on voudroit établir entre les citoyens, comme base de tout gouvernement libre. » (J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, II, 2, p. 129). Nous avons longuement commenté ce texte dans notre quatrième chapitre.
580. *Id.,* I, I, 4, p. 104.
581. *Ibid.*
582. *Id.,* I, II, 8, p. 171-172.

citoyens » [583]. Ainsi, parmi les riches, il distingue la richesse fondée sur la propriété terrienne de celle fondée sur le négoce ; parmi les propriétaires, il oppose les grands et les petits propriétaires ; enfin, les nations qui admettent encore la distinction des nobles séparent les membres de la famille royale des grands et des gentilshommes. Il n'en demeure pas moins vrai qu'il procède aussi à un glissement *des* « divisions naturelles de la nation » entre savants et ignorants, riches et pauvres, nobles et roturiers, à l'opposition de *la* minorité et de *la* majorité [584], lesquelles ont aussi leur homogénéité sociale, Sismondi opposant bien ici la minorité propriétaire, commerçante et éclairée, au peuple laborieux, pauvre et ignorant. Il fonde donc les hiérarchies politiques sur des hiérarchies socio-économiques résultant de la division du travail [585], et on pourrait donc reprocher à la liberté démocratique des *Recherches* de reconnaître et encadrer le pouvoir du peuple pour en définitive conforter la domination exercée par l'aristocratie propriétaire, la bourgeoisie commerçante et l'élite intellectuelle sur les classes populaires.

Cette objection nous semble oublier que Sismondi n'ignore pas que la minorité peut opprimer le peuple. Sismondi exprime à plusieurs reprises sa méfiance à l'égard tant de l'aristocratie comme forme de gouvernement simple (c'est-à-dire dans son esprit absolu et tyrannique) que de l'oligarchie comme forme abusive du gouvernement représentatif. Il n'ignore donc pas que que l'invocation de la liberté démocratique puisse être l'instrument idéologique de la domination de la minorité sur l'ensemble. Il n'a de cesse de rejeter l'idée que la minorité doive gouverner à la place de la majorité ; elle doit au contraire gouverner avec elle. À titre d'exemple, on peut citer cette affirmation de Sismondi à propos du droit de réformer le gouvernement : « Les gens éclairés n'ont pas plus de droit à se passer du peuple pour opérer une réforme dans le gouvernement que le peuple n'en auroit de se passer d'eux. » [586] Par conséquent, on aurait tort de supposer que sa définition de la liberté démocratique comme participation à un processus où la délibération doit précéder le vote, conjointe à celle de la nation comme totalité hiérarchisée, le conduit à cantonner le peuple

583. *Id.,* I, II, 2, p. 129.
584. *Ibid.*
585. Ce n'est pas parce qu'il emploie le terme de « divisions » ou « d'ordres » que Sismondi conçoit la nation comme un cosmos hiérarchisé dans lequel chaque caste remplit une fonction déterminée, les caractères sociaux se trouvant transmis par l'hérédité.
Sismondi emploie tout autant le terme de classes, en son sens moderne, c'est-à-dire que les groupes sociaux sont pour lui le produit de la division du travail. Il n'en demeure pas moins que cette structuration de la société en classes n'est nullement incompatible avec son unité, qui peut être soit celle économique du marché, soit celle politique de la nation, l'une et l'autre étant étroitement imbriquée.
586. *Id.,* I, I, 4, p. 104.

dans un rôle de consultant, tandis que la décision appartiendrait à la minorité. Toute son argumentation en faveur du gouvernement mixte vise en effet à démontrer que le peuple doit prendre part à la décision politique, mais que cette dernière ne peut pas appartenir à lui seul.

Concernant les républiques mixtes, Sismondi affirme que le peuple dispose d'un droit de *veto* lui permettant d'approuver ou de rejeter les lois que lui proposent les conseils. Néanmoins, il n'a pas de droit d'initiative ou s'il en a un, ce ne peut être qu'une « initiative imparfaite » [587], sur le modèle du droit de représentation des citoyens de Genève, lequel est un véritable droit de pétition qui doit être contrebalancé par le droit négatif du gouvernement, « le concours de tous les ordres de la nation [étant] nécessaire pour porter une nouvelle loi, ou en abroger une ancienne » [588]. Sismondi cite alors à l'appui de sa démonstration les *Lettres écrites de la montagne :*

> La loi a très sagement pourvu à ce que l'établissement et même la proposition de pareilles nouveautés ne passât pas sans l'aveu des Conseils ; et voilà en quoi doit consister le droit négatif qu'ils réclament, et qui selon moi leur appartient incontestablement [589].

On voit donc ici Sismondi adopter une fois encore une position de modéré, intermédiaire entre celle des partisans du droit négatif du Petit Conseil et celle des défenseurs du droit de représentation du Conseil général. On peut reprocher aux positions de Sismondi d'être fort peu démocratiques : sa revendication d'un droit de représentation est très en retrait par rapport à celle du droit de réquisition de la constitution de 1794, qui exclut quant à elle le droit négatif [590]. Elles ne le sont pas de l'aveu même de Sismondi : nous avons déjà remarqué le soin qu'il mettait à dissocier la république mixte de la démocratie. Néanmoins, replacées dans leur contexte historique, elles témoignent d'un effort pour concilier les principes démocratiques de la participation populaire et du droit de la majorité avec le respect de la liberté individuelle. On peut ici rappeler que la famille patricienne de Sismondi est aussi proche de deux grandes figures de la révolte de 1782 qui permit pour quelques mois au parti des représentants de dominer le gouvernement de Genève [591]. Cette expérience a durablement marqué le jeune Sismondi – qui n'avait toutefois que neuf ans à cette date – et fait de lui un

587. *Id.,* I, II, 8, p. 168.

588. *Ibid.*

589. *Ibid.* Voir J. J. Rousseau, *Lettres écrites de la montagne,* VIII, in *Œuvres complètes, Tome 3, op. cit,*p. 846-847. Dans ses *Lettres,* Rousseau confronte les principes du *Contrat* aux réalités politiques de Genève, et défend pour soutenir le parti des représentants la théorie de l'équilibre des pouvoirs, laquelle est difficilement compatible avec l'indivisibilité de la souveraineté populaire du *Contrat.* On trouvera dans l'introduction que Jean-Daniel Candaux propose du texte des *Lettres* dans l'édition des *Œuvres complètes* des remarques très éclairantes sur ce sujet (*Id.,* p. cxciii-cxcviii).

590. Pour de plus amples détails sur l'organisation des pouvoirs à Genève, on peut consulter l'ouvrage de Lucien Fulpius : *L'organisation des pouvoirs politiques dans les constitutions de la république et du canton de Genève,* Genève, Georg, 1942, p. 17-34.

591. Il s'agit de Jacob Vernes, oncle de Sismondi, et de Pierre Vieusseux, père d'un ami de Sismondi.

fervent partisan de la participation populaire et du vote majoritaire. Cependant, durant la Terreur genevoise, Sismondi voit aussi les personnes de son milieu être condamnées à mort par le Tribunal révolutionnaire (parmi lesquelles les principaux acteurs de la révolte de 1782), il est lui-même avec son père arrêté, emprisonné, jugé, condamné à un an de « prison domestique » [592]. Il y a là pour Sismondi l'expérience d'une contradiction entre la démocratie et la liberté individuelle, qu'il s'agit de dépasser sans renoncer ni au pouvoir du peuple, ni à l'indépendance des individus [593].

Concernant le gouvernement représentatif, Sismondi donne aux représentants du peuple un droit « de *veto* » et un autre « d'initiative » [594], qui leur permettent de rejeter les lois qui leur sont proposées par le gouvernement mais aussi de les amender et de proposer eux-mêmes des lois. Néanmoins, cette participation du peuple au pouvoir législatif se trouve tempérée par l'existence de deux chambres : la volonté de l'assemblée ne fait la loi qu'avec le concours de celle du sénat. Nous avons précédemment évoqué la justification libérale du sénat, comme pouvoir modérateur ; elle se mêle étroitement dans les *Recherches* avec une justification conservatrice, pour laquelle l'existence d'un sénat permet de protéger les intérêts des propriétaires contre ceux des classes populaires qui veulent la confiscation : « Un conseil des anciens, écrit Sismondi, un sénat, qui sont liés d'intérêt aux riches, mettent obstacle à [la] spoliation » [595]. Les lois ont donc pour fonction de « maintenir » l'inégalité, c'est-à-dire dans l'esprit de Sismondi de stabiliser le corps social, car elles ne font que préserver un ordre naturel indépendant de la volonté politique [596], en empêchant « l'accroissement » comme « la ruine » de l'inégalité [597].

À cette justification conservatrice du bicamérisme, on peut objecter que l'idée d'un partage de la souveraineté entre différentes classes en vue de leur conciliation est une illusion : comment les propriétaires et les spoliateurs pourraient-ils s'accorder ? On touche ici au point de rupture entre l'analyse sismondienne de la division du travail et la définition marxiste de la lutte des classes. Pour cette dernière, la bourgeoisie qui possède les moyens de production et le prolétariat qui ne dispose que de sa force de travail sont dans un rapport d'affrontement

592. Cette peine permet au justiciable, de continuer sous contrôle administratif d'exercer sa profession, pour subvenir aux besoins de sa famille.
593. Voir H. O. Poppé, « Sismondi's System of Liberty », *op. cit,* p. 252-254.
P. Waeber, *Sismondi. Une biographie, op. cit.,* p. 140-162.
594. J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, II, 4, p. 150.
595. *Id.,* p. 149.
596. « L'inégalité [subsiste] dans les nations indépendamment des loix ». (*Ibid.)*
597. *Ibid.*

insurmontable, la bourgeoisie exploitant le prolétariat tandis que ce dernier veut s'organiser dans un mouvement collectif de libération. Pour Sismondi, la souveraineté collective ne doit pas être celle d'un peuple fantasmatiquement uni, mais être le théâtre des conflits sociaux. Dès lors, il n'est pas possible de lui attribuer d'autres fonctions que de résoudre politiquement, c'est-à-dire par la conciliation, ces conflits. Lui attribuer une autre fin, c'est en fin de compte nier la réalité des divisions sociales, et imposer la tyrannie d'un groupe sur les autres. Aujourd'hui, la menace pour la liberté individuelle est moins qu'au XIX^e^ siècle dans la domination des classes prolétaires par les classes possédantes sous prétexte d'une liberté formelle, dans la mesure où les démocraties européennes reconnaissent pour légitime des droits sociaux et attribuent à l'État et aux services publics la redistribution de la richesse nationale qui permet de rendre ces droits effectifs. Elle n'est pas non plus dans la tyrannie de la majorité ou dans une dictature du prolétariat prompte à sacrifier les individus sur l'autel de la réalisation de l'idéal collectif. Mais elle est peut-être dans ce que Philippe Raynaud a appelé la « tyrannie des minorités » [598]. L'expression désigne ici la reconnaissance des droits des communautés (des Noirs, des femmes, des homosexuels) par la Cour suprême américaine comme droits constitutionnels. Ce phénomène s'appuie sur deux caractères : une « dissociation des “droits subjectifs” et de la souveraineté populaire » ; une « segmentation de la société en un ensemble hétéroclite de “minorités” » conduisant à un « autoenfermement des individus dans leur groupe de référence » et à la négation d'un « *monde commun* entre les différentes représentations sociales » [599]. Certes, il n'y a que peu de rapport entre les droits subjectifs des minorités noires ou homosexuelles et la revendication sismondienne d'un droit de la minorité à la souveraineté [600]. Néanmoins, on peut à partir de là mesurer ce qui sépare la

598. Il existe aussi une seconde menace pour la liberté individuelle, plus prégnante que celle d'un éparpillement de la collectivité politique dans une pluralité de minorités. C'est celle de la soumission des individus et des États au pouvoir d'une minorité de sociétés multinationales, conduisant à la rupture de cette synthèse des droits individuels, de la démocratie et de l'État-nation, par laquelle les collectivités humaines pouvaient depuis deux siècles maîtriser leur devenir, et dont les *Recherches* commençaient à préciser les contours.

599. P. RAYNAUD, « De la tyrannie de la majorité à la tyrannie des minorités », *Le Débat,* avr. - mars 1992, p. 57-58.

600. Il faut toutefois prendre garde ici à ne pas commettre d'anachronisme. Sismondi défend plutôt les minorités religieuses que des minorités ethniques ou culturelles. Il est néanmoins connu pour ses écrits contre l'impérialisme des colonies modernes (*Les colonies des Anciens comparées à celles des Modernes sous le rapport de leur influence sur le bonheur du genre humain,* Genève, Lador et Ramboz, 1837, 51 p.) et contre l'esclavagisme (« De la condition dans laquelle il convient de placer les nègres en les affranchissant », extr. de la *Revue mensuelle d'économie politique,* déc. 1833, 27 p.). Il y adopte une théorie des races qui était communément partagée à son époque, mais il y défend aussi le principe d'une égalité des « noirs » ou des « rouges » avec les « blancs », qui n'ont aucun droit de réduire les premiers en esclavage ou de les exterminer.

définition communautariste du droit des minorités de la revendication sismondienne du pluralisme social : pour l'auteur des *Recherches,* la protection des minorités passe par la revendication d'un partage de la souveraineté nationale, car Sismondi tente d'articuler la pluralité des groupes sociaux et la définition d'une volonté collective.

En faisant de la liberté démocratique une participation à la délibération, en liant l'exigence d'une représentation de la diversité sociale à la détermination du vœu national, Sismondi dessine donc la figure d'un idéal politique de construction d'un monde commun à partir des divisions. Néanmoins, il nous semble que cet idéal s'ancre dans une conception trop statique des rapports sociaux, conçus comme des divisions *naturelles* de la nation, si bien qu'elle s'interdit de faire de l'exercice de la souveraineté le lieu d'une transformation des rapports sociaux, visant à corriger les inégalités socio-économiques. À cet égard, on peut dire que sa pensée politique n'est nullement démocrate, si on définit la démocratie comme un régime politique fondé sur une égalité politique reposant sur une égalisation des conditions sociales.

Conclusion

Par sa définition de la liberté démocratique, Sismondi rompt avec l'idéal de la souveraineté absolue du peuple indivisible assemblé dans lequel tous les citoyens participent également et directement au vote des lois, et pose les prémisses des formes de la démocratie libérale : pluralisme, partage de la souveraineté, discussion et délibération, opposition et conciliation. Néanmoins, en substituant la « liberté démocratique » à la « démocratie », en limitant le pouvoir du citoyen en même temps qu'il le légitime, Sismondi renonce aussi à l'idéal démocratique comme gouvernement de l'égalité et de la majorité. Néanmoins, il met ici en place des arguments et des concepts que Constant réemploiera. Ainsi en va-t-il de la réflexion sur la représentation de la volonté générale : pour l'auteur des *Principes,* celle-ci peut n'être qu'une fiction abstraite qui légitime l'appropriation de la souveraineté par quelques-uns et la tyrannie exercée par les gouvernants sur l'ensemble des citoyens au nom de tous. C'est pourquoi la volonté générale doit être conçue avant tout comme une volonté de transaction reposant sur les intérêts particuliers et non transcendant ces derniers. Il en résulte que la liberté du citoyen consiste essentiellement à élire des représentants et à les contrôler, et par là à

prendre part à la délibération qui forme et encadre l'expression de la volonté générale, laquelle repose sur un vote majoritaire et ne peut donc être légitime qu'à condition que son domaine de compétence soit limité par les droits individuels. On voit par là que les raisonnements des *Recherches* sont ici repris mais transposés dans un autre contexte où le principe d'égalité des citoyens n'est pas abandonné. Constant entend donc bien quant à lui résoudre le problème de la définition d'une souveraineté démocratique, c'est-à-dire égalitaire, et néanmoins libérale, c'est-à-dire limitée et répartie. C'est pourquoi la liberté des Modernes qu'il revendique nous est plus familière que la liberté démocratique du gouvernement mixte défendue par Sismondi.

Chapitre 6 :

La liberté politique ou équilibre constitutionnel

Introduction

Nous avons démontré dans notre précédent chapitre que Sismondi s'efforçait tout à la fois de justifier et de limiter la liberté démocratique, et qu'il définissait les droits du peuple dans leur rapport avec ceux du gouvernement. Il en résulte que la liberté démocratique appelle une troisième forme de liberté, que Sismondi nomme *liberté politique* et qui consiste en la répartition des droits du peuple et des droits du gouvernement. Elle se trouve d'abord définie comme « le principe de conservation » [601] de la liberté civile et de la liberté démocratique. Elle a en effet pour finalité de « prévenir toutes les tyrannies » [602], c'est-à-dire d'empêcher que la liberté de l'individu et celle du citoyen ne soit violée. Elle parvient à ce but en donnant « à l'individu les moyens de résister à la société, pour la défense des droits de l'homme, [...et] au citoyen ceux de résister au gouvernement pour la défense des droits du peuple » [603]. La liberté politique est donc ce qui rend effective la jouissance de la liberté civile et de la liberté démocratique. Sismondi affirme qu'elle est « étroitement liée à la constitution de chaque Etat » [604] ; en réalité, elle se confond même avec elle, si l'on se fie à la définition qu'il en donne :

> J'appelerai donc *liberté politique, l'équilibre établi par le législateur dans un Etat, au moyen duquel chacune de ses parties tend forcémment [sic] au maintien des deux grands contrats qui assurent à tous la liberté civile et démocratique* [605].

Deux termes nous semblent importants dans cette définition : « équilibre » et « forcémment ». Ils signifient que la constitution ne s'entend pas seulement comme répartition des compétences de la souveraineté entre les différents organes de l'Etat, mais aussi comme « balance des pouvoirs », c'est-à-dire mécanique de poids et de contrepoids par laquelle les droits attribués aux différents organes de l'État se limitent réciproquement, laquelle s'ancre dans un équilibre des forces sociales, des « parties » de la nation. On voit par là que la hiérarchie des fins – qui

601. J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.*, I, I, 1, p. 85.
602. *Ibid.*
603. *Ibid.*
604. *Ibid.*
605. *Ibid.*

va du pacte social à l'organisation de l'État en passant par le pacte constitutionnel, des droits de l'homme à la constitution en passant par les droits du citoyens – se trouve inversée quand Sismondi considère les moyens de garantir la liberté et leur efficacité : l'équilibre constitutionnel est alors ce qui permet que l'exercice de la souveraineté soit respectueux du double contrat et que soit effective l'expérience de la liberté tant civile que démocratique.

Les constitutions sont donc l'objet principal de l'étude de Sismondi dans les *Recherches*. La première partie de son manuscrit, celle à laquelle nous avons accordé toute notre attention, ne vise de son propre aveu qu'à développer « deux objets qu'on peut regarder comme préliminaires » [606], à savoir « la nature de la liberté, et celle du gouvernement », ou encore « la liberté [et le] gouvernement en général » [607] et dans cette première partie, la justification du double contrat et la définition des trois libertés qui en découle n'occupent qu'un seul chapitre. Sismondi se propose alors d'établir *a priori* et par abstraction les principes du droit politique, selon une méthode couramment employée au XVIII^e^ siècle par les philosophes et jurisconsultes héritiers de l'école du Droit naturel, et qui est notamment celle de Rousseau dans le *Contrat* [608]. Cependant, Sismondi entend aussi faire œuvre d'historien. Il dit dans son introduction son regret de ne pouvoir mener à bien le projet qu'il s'était donné de faire « l'histoire de la liberté elle-même » [609]. C'est alors à la méthode empiriste qu'il se réfère : il fustige la « science du gouvernement [qui] en cherchant ce qui devroit être, […] s'est trop souvent et trop longtems éloigné de ce qui est. » [610] ; il décrie la méthode de « l'homme à systèmes [qui] en nous élevant dans les airs nous fait perdre la terre de vue, cette même terre sur laquelle nous devons bâtir. » [611]. Il estime donc que la science du gouvernement a besoin « du secours de l'expérience » [612]. La démarche de Sismondi est alors beaucoup plus proche de celle adoptée par Montesquieu dans *L'Esprit des lois*. L'auteur des *Recherches* affirme en effet qu'il a « entrepris

606. *Id.*, I, I, introduction, p. 81.
607. *Ibid.*
608. Sur cette question, on peut consulter R. Derathé, *J. - J. R. et la science politique, op. cit.*, p. 24-25.
609. J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.*, I, I, p. 80. Sismondi écrit : « Ce seroit l'histoire de la liberté elle-même, de son origine dans la Grèce, de ses progrès, de ses transformations, de sa chute avec celle de la République romaine, de sa renaissance chez les barbares du Nord de l'Europe, des différens principes sur lesquels ces peuples l'établirent dans leurs grands Empires et dans leurs Cités, enfin des perfectionnemens que les nations plus modernes ont ajouté à des systèmes qui nous sont venus des forêts. » On remarquera que l'histoire de la liberté se place sous le double signe de la perfectibilité et d'une réhabilitation du Moyen Âge au travers de celle des peuples du Nord, deux thèmes abondamment développés par Madame de Staël dans *De la littérature* (1800).
610. *Id.*, p. 79.
611. *Ibid.*
612. *Id.*, p. 80.

de rassembler et de confronter les constitutions des peuples libres » [613] et qu'il a procédé à « un examen détaillé, et [à] une comparaison suivie des constitutions des principaux d'entre les Etats qui ont aspiré à être libres » [614]. L'ouvrage projeté par Sismondi a au moins deux caractères communs avec celui de Montesquieu. Tout d'abord, son encyclopédisme. On sait que Sismondi a mené des recherches sur les constitutions depuis les cités et républiques de l'Antiquité jusqu'à la Constitution française de 1795, en passant par les républiques italiennes du Moyen Age, les royaumes de Navarre et d'Aragon, Genève, l'Angleterre, la Suède, la Pologne, les Provinces-Unies et les Etats Unis [615]. Ensuite, Sismondi part des constitutions existantes, c'est-à-dire du droit positif, pour définir à partir de leur particularité et de leur diversité des règles générales : il souhaite repérer dans « les moyens divers […] employés pour assurer la liberté des peuples » et dans « l'étonnante variété de leurs constitutions », les « axiomes immuables de la politique et de la raison » [616]. Toutefois, Sismondi se démarque aussi de Montesquieu : son projet est normatif, et pas seulement descriptif ou explicatif. Faire l'histoire des nations libres, cela suppose de disposer d'une définition de ce que doit être la liberté, pour juger dans la diversité des constitutions historiques quelles sont celles qui sont libres et qui doivent à ce titre retenir l'attention de l'historien. L'auteur des *Recherches* tente donc de concilier le droit naturel et le droit positif, les normes et la description. Cette conciliation est peut-être difficile à opérer ; elle explique sans doute une partie des tensions que nous avons déjà relevées dans les définitions de la souveraineté collective ou de la liberté démocratique. Néanmoins, il nous semble que la posture adoptée ici par Sismondi est tout autant politique que méthodologique : il s'en prend au goût des hommes de la Révolution pour les systèmes, il veut mettre en garde ses lecteurs contre une fascination pour ces principes abstraits qui ont des effets pratiques désastreux pour la liberté.

Pour rendre compte de l'ensemble de la pensée constitutionnelle de Sismondi dans les *Recherches,* il faudrait donc pouvoir se mesurer au savoir très étendu de Sismondi en la matière. Il faudrait aussi mettre celle-ci en rapport d'une part avec les constitutions révolutionnaires ainsi que l'abondante littérature s'y rapportant, contemporaine de la rédaction des manuscrits des *Recherches*, d'autre part avec les constitutions de la république de Genève, notamment avec l'Édit de 1791 qui confie la souveraineté au Grand Conseil, et avec la constitution de 1794, qui

613. *Id.,* p. 79.
614 *Id.,* p. 80.
615. Sur le contenu des différentes versions du manuscrit des *Recherches,* voir P. Waber, *Sismondi. Une biographie. Tome 1, op. cit.,* p. 247-248.
616. J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, I, introduction, p. 80.

établit l'égalité politique et supprime le Petit Conseil. Cependant, nous avons choisi de resserrer notre étude sur la comparaison des pensées politiques de Constant et de Sismondi, dans leur rapport avec la justification rousseauiste de la souveraineté absolue.

C'est donc avant tout au travers du prisme des emprunts constantiens au manuscrit des *Recherches* que nous nous intéresserons à la liberté politique et au gouvernement mixte. Une question nous préoccupe plus précisément, celle de la distinction des droits du peuple et des droits du gouvernement, que Constant attribue à Rousseau, mais qui nous semble bien plus appartenir au manuscrit des *Recherches.* Pour établir cette distinction, Sismondi s'efforce de faire la synthèse entre deux héritages contradictoires : celui de la stricte répartition rousseauiste des fonctions (législative et exécutive) de la souveraineté ; celui du gouvernement mixte de Burlamaqui et du gouvernement modéré de Montesquieu, lesquels se caractérisent par une balance des pouvoirs. Il s'agit donc pour nous de déterminer quelles sont les transformations que Sismondi doit opérer, tant dans la définition de la souveraineté du peuple comme législation, que dans celle d'un partage de la puissance publique, pour faire tenir ensemble ces deux approches de la constitution.

Une fois encore, cette position intermédiaire de l'auteur des *Recherches* soulève la question de l'articulation du libéralisme et de la démocratie. On peut en effet estimer que la revendication sismondienne d'une balance des pouvoirs est en retrait par rapport à la la prééminence rousseauiste de la fonction législative et du souverain populaire. Cependant, la comparaison des *Recherches* avec les *Principes du droit politique* et *L'Esprit des lois* permet aussi de démontrer que le partage de la souveraineté est à ses yeux le moyen non pas de minorer le pouvoir du peuple par celui des autres organes, mais d'attribuer au peuple toute la place qui doit lui revenir. Dès lors, Sismondi rompt avec ses prédécesseurs, notamment parce qu'il affirme que la liberté politique doit protéger la liberté civile et la liberté démocratique, et parce qu'il établit entre ces trois liberté une hiérarchie morale, qui fait de la liberté civile la finalité de tout gouvernement mixte. C'est une nouvelle forme de liberté qui est alors promue par Sismondi et qui ne réside ni dans la tempérance d'un Burlamaqui, ni dans la sûreté d'un Montesquieu, mais dans l'indépendance de l'individu sujet de droits. Dès lors, le souci de Sismondi est d'articuler cette indépendance tant avec le fondement collectif de la législation qu'avec la complexité de cette dernière, c'est-à-dire avec un bicamérisme dont la fonction est de mettre en présence les groupes sociaux.

1. Les droits du peuple et des droits du gouvernement dans le *Contrat social*

Avant d'analyser les différents sens pris par la distinction des droits du peuple et des droits du gouvernement dans les *Recherches,* il nous a semblé utile de procéder, une fois de plus, à un retour au texte de Rousseau, afin de montrer comment Sismondi intègre dans une définition du gouvernement mixte reposant sur une conception de la souveraineté nationale comme limitée et divisible, la distinction rousseauiste de la législation et de l'exécution des lois qui vise quant à elle à préserver l'unité et l'absoluité de la souveraineté..

11. Distinguer les fonctions de la souveraineté…

Rousseau dissocie les compétences du souverain afin de préserver la droiture de la volonté générale [617]. Nous avons vu dans notre deuxième chapitre que la volonté générale ne pouvait statuer que sur un objet général et qu'à cette condition, elle trouvait en elle-même sa limite. Par conséquent, il convient de bien différencier la souveraineté du gouvernement, la « volonté » de la « force », c'est-à-dire « la puissance législative », exercice de la volonté générale sur un objet qui concerne également tous les citoyens, de la « puissance exécutive » [618], qui consiste quant à elle à appliquer les lois générales à des cas particuliers. Souveraineté et gouvernement sont donc avant tout deux fonctions distinctes de la puissance publique.

Néanmoins, le législatif portant sur le général et l'exécutif sur le particulier, il est préférable que ces deux pouvoirs ne soient pas confiés à un même corps politique :

> 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

617. Pour toute cette partie sur la distinction rousseauiste de la souveraineté et du gouvernement nous prenons appui sur l'analyse de R. Derathé, qui a très justement démontré en quoi la conception de Rousseau était ici très éloignée de la balance des pouvoirs défendue par Burlamaqui et Montesquieu. Voir R. Derathé, *J. - J. R. et la science politique, op. cit.*, p. 294-307.

618. J. - J. Rousseau, *Du contract social, op. cit.,* III, 1, p. 395. Rousseau est encore plus explicite dans le *Discours sur l'économie politique,* car il y associe la souveraineté à la législation et le gouvernement à l'exécution. Il écrit : « Je prie mes lecteurs de bien distinguer […] l'*économie publique* dont j'ai à parler, et que j'appelle *gouvernement,* de l'autorité suprême que j'appelle souveraineté ; distinction qui consiste en ce que l'une a le droit législatif, tandis que l'autre n'a que la puissance exécutrice. » (J. - J. Rousseau, *Discours sur l'Économie politique,* in *Œuvres complètes, Tome 3, op. cit.,* p. 244).

> de la loi, ni par conséquent de celui du Souverain, dont tous les actes ne peuvent être que des loix [619].

L'institution du gouvernement est nécessaire pour empêcher la corruption du souverain. Le souverain ne doit statuer que sur des objets généraux car « ce que tous doivent faire, tous peuvent le prescrire [620]. À l'inverse, « nul n'a droit d'exiger qu'un autre ne fasse pas ce qu'il fait lui-même » [621]. Le souverain doit donc remettre au gouvernement l'exécution des lois qu'il ne peut pas prendre en charge :

> C'est proprement ce droit [celui d'exiger d'un autre ce qu'on ne fait pas soi-même], indispensable pour faire vivre et mouvoir le corps politique, que le Souverain donne au Prince en instituant le Gouvernement [622].

Afin que la volonté générale soit toujours droite et que la souveraineté demeure juste et limitée dans les obligations qu'elle impose aux citoyens, il est donc indispensable que la puissance exécutive soit attribuée à un corps différent du souverain, que Rousseau appelle le gouvernement ou le prince, qui a « un *moi* particulier […], une volonté propre […], une existence particuliere » [623]. C'est « un nouveau corps dans l'Etat, distinct du peuple et du Souverain, et intermédiaire entre l'un et l'autre » [624], puisqu'il doit faire en sorte que les sujets passifs membres du peuple obéissant aux lois qu'ils ont votées comme citoyens actifs et membres du souverain.

12. … Sans mettre en équilibre les organes de l'État

Rousseau démontre qu'il ne faut pas confondre les différentes compétences du souverain, mais il critique aussi vivement toute division de la souveraineté. Il écrit :

> Mais nos politiques ne pouvant diviser la souveraineté dans son principe, la divisent dans son objet ; ils la divisent en force et en volonté, en puissance législative et en puissance exécutive, en droits d'impôts, de justice, et de guerre, en administration intérieure et en pouvoir de traitter avec l'étranger : tantôt ils confondent toutes ces parties et tantôt ils les séparent ; ils font du Souverain un être fantastique et formé de pieces rapportées ; c'est comme s'ils composaient l'homme de plusieurs corps dont l'un auroit des yeux, l'autre des bras, l'autre des pieds, et rien de plus [625].

619. J. - J. Rousseau, *Du contract social, op. cit.,* III, 1, p. 395-396.
620. *Id.,* III, XVI, p. 432.
621. *Ibid.*
622. *Ibid.*
623. *Id.,* III, 1, p. 399.
624. *Ibid.*
625. *Id.,* II, II, p. 369.

Ce sont les théoriciens des parties de la souveraineté, au nombre desquels Burlamaqui, que Rousseau vise ici. L'auteur des *Principes du droit politique* définit en effet la souveraineté en ces termes :

> L'on peut considérer la Souveraineté comme un assemblage de divers droits & de plusieurs pouvoirs distincts, mais conférés pour une même fin, c'est-à-dire, pour le bien de la Société [626].

Pour Burlamaqui, l'unité de la souveraineté est dans sa fin, le bien commun, et non dans sa nature, comme c'est le cas dans le *Contrat* où elle réside entièrement dans le pouvoir de légiférer. Burlamaqui rejette donc avant tout la concentration de la souveraineté *en un seul corps.* Alors que Rousseau déduit de la définition de la souveraineté comme législation la nécessité de la constitution d'un second corps chargé de l'exécution, son compatriote s'intéresse quant à lui beaucoup plus à la pluralité des corps qui exercent la souveraineté qu'à la nature de la souveraineté. Il affirme ainsi :

> Il y a une autre manière de limiter le pouvoir de ceux à qui la souveraineté est commise ; c'est de ne pas confier tous les différents droits qu'elle renferme à une seule & même personne, mais de les remettre entre des mains séparées, à différentes personnes ou à différens corps, pour la modifier, ou pour la restraindre [627].

Le partage de la souveraineté entre différentes personnes est un moyen de limiter celle-ci. Il n'est possible que si la souveraineté est divisible et composée d'une pluralité des droits et de pouvoirs. Nous reviendrons bientôt plus longuement sur Burlamaqui. Ce détour par les *Principes du droit politique* avait avant tout pour but de mettre en évidence l'originalité de la position de Rousseau, qui associe la dissociation des compétences de l'État et le refus d'une division de la souveraineté en parties.

Pour l'auteur du *Contrat* en effet, la souveraineté est une en ce qu'elle est essentiellement exercice de la volonté générale. Tous les autres pouvoirs s'y rapportent nécessairement en tant qu'ils ne sont que des applications de la loi. Ainsi, le gouvernement ne peut employer la force publique qu'au nom de la volonté générale :

> Le Gouvernement [...] ne peut jamais parler au peuple qu'au nom du Souverain, c'est-à-dire au nom du peuple même [628].

Pour combiner l'idée que la souveraineté est indivisible avec celle de sa distribution en des compétences distinctes, Rousseau est ainsi amené à établir une hiérarchie entre les fonctions et les corps politiques : l'exécution doit être subordonnée à la législation, et le gouvernement doit être sous le contrôle permanent du peuple. La spécialisation rigoureuse du souverain et du

626. J. - J. Burlamaqui, *Principes du droit politique, op. cit.,* I, VIII, §1, p. 88.
627. *Id.,* I, VII, §48, p. 83.
628. J. - J. Rousseau, *Du contract social, op. cit.,* III, V, p. 406.

gouvernement repose donc dans le *Contrat* sur un principe démocratique, en ce qu'elle vise à assurer la domination du pouvoir législatif et la suprématie du peuple.

Dans le *Contrat,* la distinction du peuple et du gouvernement a pour finalité, en préservant la droiture de la volonté générale, de garantir l'absoluité de la souveraineté populaire. C'est pourquoi Rousseau rejette le pacte de soumission : l'acte par lequel le peuple institue son gouvernement est une loi qui détermine la forme du gouvernement, suivie d'une élection qui désigne les gouvernants, et le peuple demeure maître de défaire le lien qui l'unit au gouvernement en destituant au besoin celui-ci. Les lois constitutionnelles doivent aussi assurer la subordination du gouvernement au peuple par la définition de règles qui, en dépit de la supériorité physique du gouvernement qui dispose de la force publique, permettent au peuple de rappeler à ce dernier sa supériorité morale. Rousseau en évoque principalement deux dans le *Contrat social* : la régularité des assemblées populaires qui doivent être prévues par la loi et non convoquées par le gouvernement [629]; la suspension du pouvoir exécutif quand le peuple se réunit [630].

13. La conciliation de la distinction de la législation et de l'exécution avec l'indivisibilité de la souveraineté populaire est problématique

Bien des commentateurs ont remarqué que la distinction rousseauiste de la souveraineté et du gouvernement constituait en quelque sorte la limite sur laquelle venait buter la définition rousseauiste de la volonté générale. L'impossibilité pour celle-ci de se particulariser [631] introduit dans la totalité-unité du peuple un corps intermédiaire et particulier, le gouvernement, qui menace en définitive l'unité du corps politique et l'absoluité du souverain.

629. Voir *Id.,* III, XIII, p. 426 : « Outre les assemblées extraordinaires et que des cas imprévus peuvent exiger, il faut qu'il y en ait de fixes et de périodiques que rien ne puisse abolir ni proroger, tellement qu'au jour marqué le peuple soit légitimement convoqué par la loi, sans qu'il soit besoin pour cela d'aucune autre convocation formelle. »

630. Voir *Id.,* III, XIV, p. 427-428 : « A l'instant que le Peuple est légitimement assemblé en corps Souverain, toute juridiction du Gouvernement cesse, la puissance exécutive est suspendue, et la personne du dernier Citoyen est aussi sacrée et inviolable que celle du premier Magistrat, parce qu'où se trouve le Réprésenté, il n'y a plus de Réprésentant. » Dans les chapitres qu'il consacre aux républiques mixtes, Sismondi se souvient de cette argumentation du *Contrat.* Il écrit : « Pour rappeler aux hommes qu'ils sont libres, que tout pouvoir est émané d'eux, et qu'aucun ne peut être au-dessus du leur, [les législateurs] ont voulu que toute les autorités de l'Etat s'abaissassent devant le peuple assemblé, et que lui seul fût revêtu de tous les attributs extérieurs de la souveraineté. » (J. C. L. SISMONDI, *Recherches, op. cit.,* I, II, 8, p. 170.) Nous avons néanmoins montré dans notre cinquième chapitre qu'aux yeux de l'auteur des *Recherches,* cette suprématie du peuple assemblé sur le gouvernement était plus symbolique que réelle.

631. Nous avons déjà évoqué cette question dans notre troisième chapitre.

Le gouvernement, institué pour préserver la puissance législatrice de la corruption, engendre inévitablement la dissolution du corps politique et le despotisme. Rousseau se résigne à faire le constat d'un conflit insurmontable entre le droit et l'exercice de la puissance publique : si le gouvernement doit être subordonné au souverain, il tend naturellement à usurper la souveraineté. La volonté particulière du gouvernement étant plus active que la volonté générale du peuple, il arrive immanquablement que la première finisse par prédominer sur la seconde :

> Comme la volonté particuliere agit sans cesse contre la volonté générale, ainsi le Gouvernement fait un effort continuel contre la Souveraineté. Plus cet effort augmente, plus la constitution s'altere, et comme il n'y a point ici d'autre volonté de corps qui résistant à celle du Prince fasse équilibre avec elle, il doit arriver tôt ou tard que le Prince opprime enfin le Souverain et rompe le traité Social [632].

Le gouvernement qui dispose de la force publique peut en user selon sa volonté et non plus conformément à la volonté générale. Ce n'est plus alors la loi qui commande, mais la seule force qui règne. On voit par là que la stricte dissociation de la compétence législative et de la compétence exécutive conduit finalement Rousseau à opposer le peuple et le gouvernement. En cas de conflit entre ces deux corps, il n'y a aucun arbitrage possible, celui-ci étant incompatible avec le caractère absolu de la souveraineté. Soit le peuple parvient à exercer un contrôle suffisant sur le gouvernement et à maintenir celui-ci sous sa dépendance, et la loi gouverne ; soit le gouvernement l'emporte, et la force domine.

Cette difficulté à faire tenir ensemble d'une part la dissociation des compétences législative et exécutive, et d'autre part l'union de la législature et du gouvernement afin que le second n'agisse que selon la volonté du premier, acquiert toute son acuité pendant la république thermidorienne. Il est communément admis que la logique du *Contrat social,* celle d'une distinction de la législation et de l'exécution, assortie d'une spécialisation des organes politiques et d'une subordination du pouvoir exécutif au pouvoir législatif, a directement inspiré la Constitution de l'an I. Il est moins connu qu'elle est aussi à l'œuvre dans celle de l'an III. C'est ce qu'a démontré Michel Troper, en établissant que « les constitutionnels de 1795 s'inscrivent dans la continuité de 1793. Ils n'ont jamais voulu réaliser un équilibre des pouvoirs, mais bien une hiérarchie » [633]. Les coups d'État successifs qui jalonnent la courte histoire de la république thermidorienne ne peuvent donc pas être attribués aux défaillances d'une constitution qui, en veillant à la séparation absolue des pouvoirs et à l'indépendance

632. *Id.,* III, X, p. 421.
633. M. Troper, *Terminer la Révolution. La Constitution de 1795,* Paris, Fayard, 2006, p. 141.

totale des organes, aurait placé le législatif et l'exécutif dans un situation conflictuelle dont le Directoire ne pouvait se sortir que par le recours à la force. Michel Troper résume ainsi sa démonstration : « On peut donc formuler une conclusion très simple sur les coups d'État et la séparation rigide des pouvoirs sous la Constitution de l'an III. Il ne s'est produit aucun coup d'État qui soit imputable à la séparation des pouvoirs, ce qui n'a rien d'étonnant puisque cette Constitution n'organise pas de séparation des pouvoirs. » [634] La Constitution de l'an III vise à placer l'exécutif sous la dépendance du législatif : si les Directeurs ne peuvent pas agir sur les conseils (ils n'ont pas de droit de *veto*, ni initiative des lois, ni droit de participer aux délibérations, et encore moins un droit de dissolution), la réciproque n'est pas vraie : les conseils peuvent contrôler l'exercice de la fonction exécutive.

Si nous faisons ici ce détour par la république thermidorienne et par la Constitution de l'an III, c'est bien évidemment parce que la rédaction du manuscrit des *Recherches* en est contemporaine, puisqu'elle commence en 1797 et s'achève en 1801. Une partie des feuillets conservés à Pescia leur est entièrement consacrée : le cinquième livre des *Essais sur les constitutions des peuples libres* a pour titre « De la constitution de la France de l'an 1795 » et comporte près de 120 pages [635]. Néanmoins, cette partie ne figure pas dans le manuscrit présenté par Sismondi à l'Institut en mai 1801, date à laquelle toute transformation de la Constitution de l'an III est devenue inespérée et toute réflexion sur celle-ci risquée. Les références explicites à cette constitution sont donc assez rares dans le manuscrit publié par Marco Minerbi sur lequel porte notre étude. Néanmoins, il est indéniable que celle-ci est au point de départ des recherches entreprises par Sismondi sur les constitutions, et qu'elle est implicitement critiquée dans la justification du gouvernement mixte. La position de Sismondi n'est d'ailleurs pas ici très originale, car la Constitution de 1795 occupe l'esprit de nombre de ses contemporains (aux nombres desquels Madame de Staël qui réfléchit aux conditions permettant le rassemblement des modérés autour de la république thermidorienne, et Constant qui entreprend un ouvrage sur la possibilité d'une constitution républicaine dans un

634. *Id.*, p. 146.

635. J. C. L. SISMONDI, *Essais sur les constitutions des peuples libres*, in Roberta DI REDA, *Libertà e scienza del governo in Sismondi*, vol. II, Rome, Jouvence, 1998, p. 581-699. (Désormais abrégé *Essais*.)
Les *Essais*, rédigés entre 1796 et 1798, sont un des états du manuscrit des *Recherches* conservé à Pescia, lequel comprend quatre lots différents. Ils ont été publiés en 1998 par Roberta di Reda. La version du manuscrit que nous étudions est celle du quatrième lot, c'est-à-dire celui destiné par Sismondi à la publication, mais pour laquelle il ne trouva pas d'éditeur. Elle a été publiée par Marco Minerbi en 1965. Sur la chronologie des manuscrits de Sismondi, voir notre premier chapitre.

grands pays), soucieux d'améliorer la Constitution de l'an III pour stabiliser la république et terminer enfin la Révolution.

Il nous semble que c'est avec la logique même de la répartition des compétences inhérentes à la Constitution de l'an III que Sismondi rompt, substituant ainsi selon la terminologie employée par Michel Troper, un modèle de constitution « d'inspiration libérale » à un modèle « d'inspiration démocratique » [636]. En effet, si l'auteur des *Recherches* conserve la distinction rousseauiste de la législation et de l'administration, il ne reprend pas à Rousseau l'idée que la répartition des pouvoirs doit reposer sur la spécialisation et la hiérarchisation des organes politiques. Il défend au contraire le principe libéral d'un équilibre des pouvoirs et d'un contrôle mutuel des organes. Il s'efforce alors d'intégrer la dissociation des compétences à la balance des pouvoirs, et emprunte alors ses arguments tant à Burlamaqui qu'à Montesquieu. Il prend donc ses distances avec le *Contrat* et avec la Constitution de l'an III. Avec le texte de Rousseau principalement en ce qu'il cherche par le recours au bicamérisme à empêcher l'opposition du gouvernement et du peuple ; avec la constitution de 1795 en ce que le bicamérisme acquiert dans les *Recherches* une justification et une fonction différente de celles qu'il revêt dans la république thermidorienne : il trouve son fondement dans la diversité sociale de la nation et a pour finalité l'équilibre des pouvoirs, la limitation de la souveraineté et la garantie de la liberté civile et de la liberté démocratique.

On peut se demander à quelles conditions cette synthèse de la distinction rousseauiste de la législation et du gouvernement et de la définition libérale de la constitution comme équilibre des pouvoirs est possible. Celle-ci suppose en effet que la définition de la législation comme exercice de la volonté générale statuant sur un objet général et du gouvernement comme application de la loi aux particuliers s'inscrivent dans une définition de la souveraineté collective comme limitée et répartie qui repose, nous l'avons démontré dans notre troisième chapitre, sur une tout autre conception de la volonté générale que celle de Rousseau. On peut aussi s'interroger sur le sens de cette synthèse entre une définition démocratique et une définition libérale de la constitution : en combinant la distinction de la législation et de l'exécution avec un partage balancé des pouvoirs entre les trois organes du gouvernement, du peuple et du sénat, Sismondi entend garantir la suprématie de la loi tout en renonçant à la supériorité du peuple sur les autres organes. Il y a là un abandon du principe démocratique : le peuple n'est pas la seule source de la loi. Cependant, Sismondi continue à assurer au peuple une place prépondérante dans l'économie constitutionnelle, et c'est bien en cela que sa

636. M. Troper, *Terminer la Révolution*, *op. cit.*, p. 142.

définition du gouvernement mixte se distingue de celle d'un Burlamaqui, et, dans une moindre mesure, d'un Montesquieu. Dans le gouvernement mixte, le sénat ne doit pas exercer la souveraineté mieux que ne le ferait le peuple lui-même ni, comme l'écrit Francesca Sofia à propos de « l'élément aristocratique » décrit dans les *Études,* apporter « la coopération de la "raison" du petit nombre aux intérêts communs » ; il doit « limiter la puissance du nombre », offrir un contrepoids à la majorité [637].

2. Concilier le *Contrat social* et les *Principes du droit politique* dans la définition du gouvernement mixte.

Dès le début du second livre de son ouvrage consacré au gouvernement, c'est-à-dire aux constitutions et à la liberté politique, Sismondi justifie le principe de la « séparation » « des trois pouvoirs qui constituent la souveraineté », à savoir le « pouvoir législatif », le « pouvoir exécutif » et le « pouvoir judiciaire » [638]. Cependant, on aurait tort de penser que l'expression signifie ici une stricte séparation fonctionnelle, personnelle et matérielle du parlement, du gouvernement et des tribunaux [639]. Elle désigne plutôt une distribution des compétences : Sismondi se contente ici d'établir que le pouvoir de voter les lois, celui de les exécuter et celui de rendre d'après elles des jugements, ne doivent pas être confiés aux mêmes gouvernants ; cette « division […] des prérogatives de la souveraineté » est nécessaire pour protéger les individus de « l'abus » inhérent à l'exercice de la puissance publique [640]. En d'autres termes, Sismondi défend ici le principe de la non confusion des fonctions de la souveraineté, laquelle

637. F. Sofia, « Formes constitutionnelles... », *op. cit.,* p. 64.

638. J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, II, 3, p. 147.

639. Nous renvoyons ici le lecteur aux définitions formulées par Charles Eisenmann pour appuyer sa réfutation d'une interprétation qui voit dans *L'esprit des lois* la première théorie de la séparation des pouvoirs. Il écrit : « Instituer […] trois autorités […] parfaitement séparées à tous égards, – fonctionnellement, du fait que chacune d'elles exercerait en pleine indépendance, d'une façon à la fois intégrale et exclusive, une fonction étatique ; personnellement, en ce qu'elles ne pourraient se révoquer les unes les autres ; matériellement enfin, parce qu'il leur serait interdit d'avoir aucun contact, aucune relation ou communication. » (C. Eisenmann, « L'*Esprit des lois* et la séparation des pouvoirs », in *Mélanges R. Carré de Malberg,* Vaduz, Topos Verlag, Paris, Librairie Édouard Duchemin, 1977, p. 165.) Une telle conception n'est pas selon lui celle de Montesquieu. En revanche, ce dernier défend l'idée « qu'il ne faut pas que deux quelconques des trois fonctions soient réunies intégralement entre les mêmes mains ; formule de non cumul beaucoup plus limitée […] que la première : elle ne postule pas la spécialisation ou séparation fonctionnelle des diverses autorités, mais simplement la non-identité de l'organe des trois ou de deux des trois fonctions. » (*Id.,* p. 178). Il nous semble que ce qu'Eisenmann écrit ici au sujet de Montesquieu peut s'appliquer à la définition sismondienne du gouvernement mixte.

640. J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, II, 3, p. 147.

vise à empêcher le despotisme. Il ne dit rien dans ce texte des règles selon lesquelles ces fonctions doivent être réparties dans l'État. Celles-ci seront l'objet des chapitres suivants. Il convient donc de définir ce que Sismondi entend par « gouvernement mixte », en montrant que s'il reprend le terme et pour partie l'idée à Burlamaqui, il s'efforce aussi d'intégrer la critique rousseauiste de la théorie des parties de la souveraineté, et la justification du bicamérisme par Montesquieu.

21. Sismondi emprunte au *Contrat* la distinction des fonctions de la souveraineté

Dans les *Recherches*, législation et exécution sont définies dans les termes du *Contrat :* la première porte sur un objet général, la seconde ne s'exerce que sur les particuliers :

> L'objet des loix est toujours général, elles considèrent les sujets en corps, et les actions comme abstraites, jamais un homme comme individu, ni une action particulière (Rouss. *Cont. Social*). Mais l'administration descend de ces abstractions, elle en fait l'application aux choses existantes, et ne considère jamais les actions et les hommes qu'en particulier [641].

Sismondi admet comme Rousseau la suprématie de la fonction législative sur la fonction exécutive et il voit dans cette distinction des fonctions de la souveraineté un moyen de préserver le pouvoir législatif de la corruption. Néanmoins, il inscrit la distinction de la législation et du gouvernement dans les chapitres portant sur le gouvernement représentatif. Il écrit ainsi des députés :

> Ces derniers [devraient] être réduits à ne faire autre chose que les loix, à considérer toujours les actions et les personnes *in abstracto*, sans en faire jamais l'application eux mêmes aux individus [642].

En obligeant les représentants du peuple à voter des lois générales pouvant s'appliquer aux citoyens comme à eux-mêmes, la constitution permet de garantir que les députés, ne souhaitant pas diriger le pouvoir législatif contre eux-mêmes, n'abuseront pas non plus de celui-ci contre les citoyens. C'est bien l'argument rousseauiste que la généralité de la loi fonde sa réciprocité et s'avère être un principe de limitation de la souveraineté que Sismondi reprend

641. *Id.,* I, II, 5, p. 153-154. Sismondi reprend ici les termes du chapitre du *Contrat* sur la loi où Rousseau écrit : « Quand je dis que l'objet des loix est toujours général, j'entends que la loi considere les sujets en corps et les actions comme abstraites, jamais un homme comme individu ni une action particuliere. » (J. - J. Rousseau, *Du contract social, op. cit.,* II, VI, p. 379).
642. *Id.,* I, II, 4, p. 150.

à son compte, cependant qu'il le transpose dans le gouvernement représentatif, en en faisant un moyen d'empêcher que les représentants ne se séparent des citoyens qui les ont élus :

> S'ils étoient *gouvernans* quant à la théorie, ils seroient *gouvernés* quant à son application. De là est venu le principe politique, de dépouiller les membres de la législature de toute part au pouvoir exécutif, afin de leur bien rappeler qu'ils font partie du peuple, et que leurs intérêts sont les mêmes que les siens [643].

Cependant, aux yeux de l'auteur des *Recherches,* la généralité de la volonté du souverain fonde la légitimité de la loi, mais elle ne suffit pas pour autant à déterminer les limites du pouvoir législatif. Par conséquent, la distinction de la législation et de l'exécution n'a pas pour fonction de préserver l'infaillibilité et l'absoluité de la souveraineté populaire. Sismondi s'efforce donc de croiser deux logiques : une logique de dissociation des fonctions de la souveraineté visant à mettre le législateur à l'abri de la corruption, et une logique de partage de la souveraineté, visant à limiter celle-ci par l'établissement d'un équilibre des droits et des pouvoirs confiés aux différents organes politiques exerçant la souveraineté. Il entend séparer la législature et le pouvoir exécutif, mais aussi « les [mettre] en équilibre » et « entretenir quelque opposition et une surveillance mutuelle » entre eux [644]. Dans ce cas, la suprématie de la législation sur l'exécution n'implique pas la subordination du gouvernement au peuple : il s'agit plutôt d'envisager, dans le respect d'une hiérarchie des fonctions, un contrôle réciproque des autorités étatiques.

643. *Ibid.,* p. 150. On voit par là que Sismondi a très bien saisi quels étaient les termes de la distinction rousseauiste des droits du souverain et des droits du gouvernement. Il peut donc paraître curieux que Constant quant à lui ignore la dissociation rousseauiste de la législation et de l'exécution, pour la transformer en l'opposition de la « souveraineté abstraite » et du « gouvernement réel » (B. Constant, *Principes M., op. cit.,* I, 5, p. 36). Toutefois, cette erreur d'interprétation de l'auteur des *Principes* s'explique selon nous par le fait que dans le manuscrit des *Recherches,* on trouve :

1. Une distinction entre les droits du peuple et les droits du gouvernement, laquelle permet d'expliquer que la nation transfère l'exercice de sa puissance au gouvernement représentatif tout en se réservant un pouvoir de surveillance sur le gouvernement.
2. Une dissociation de la fonction législative et de la fonction exécutive, laquelle n'a plus rien à voir avec la précédente, car elle s'inscrit à l'intérieur même du gouvernement représentatif, entre le pouvoir de faire les lois et celui des les exécuter.

Il nous semble que Constant omet la deuxième distinction, dans laquelle Sismondi fait cependant explicitement référence à Rousseau, pour ne s'intéresser qu'à la première, qui appartient bien plus à l'univers des *Recherches* qu'à celui du *Contrat,* texte dans lequel la question de la représentation politique n'est posée que pour être écartée.

644. *Id.,* p. 151.

22. Burlamaqui et la distribution des parties de la souveraineté entre plusieurs organes

Dans un article consacré à la pensée constitutionnelle de Sismondi, Lucien Jaume oppose les *Recherches* aux *Études*. Il y défend l'idée qu'en 1801, Sismondi doit sa définition du gouvernement mixte à Burlamaqui, beaucoup plus qu'à Montesquieu. La balance des pouvoirs qu'il préconise est plus « un équilibre des organes » que la revendication d'un « parlement complexe ». En 1836 au contraire, Sismondi effectue une synthèse entre « la conception moderne du gouvernement mixte (division de la souveraineté et balance des pouvoirs) et la conception plus ancienne, issue de Cicéron et de Polybe : le pluralisme *social* s'exprime dans la composition même des organes du pouvoir » [645]. Cette interprétation de Lucien Jaume nous semble juste quant à ce qu'elle dit des *Études* : elle permet d'établir l'originalité de la conception sismondienne de la souveraineté nationale dans son rapport avec le pluralisme social. Néanmoins, elle nous semble plus discutable quant à ce qu'elle affirme à propos des *Recherches,* qui font ici figure d'une œuvre de jeunesse, dans laquelle la conception sismondienne de la balance des pouvoirs n'aurait pas de spécificité et reprendrait sans la transformer la mécanique des poids et contrepoids défendue par Burlamaqui. Ce jugement nous paraît un peu rapide, tout d'abord parce qu'il oublie que les références explicites à l'*Esprit des lois* sont beaucoup plus abondantes dans les *Recherches* que les citations de Burlamaqui. On pourrait tempérer cet argument en rappelant que les *Principes du droit politique* sont avant tout un manuel, un texte dans lequel se trouve proposée une synthèse claire et ordonnée des principales idées des penseurs de l'école du Droit naturel, et qu'il mérite à ce titre certainement moins d'être nommé que l'*Esprit des lois* [646]. Toutefois, la démonstration de Lucien Jaume nous semble discutable en ce qu'elle omet de dire que la question de l'expression de la diversité sociale de la nation est présente dans la réflexion de Sismondi dès les *Recherches.* Il suffit alors de se pencher sur la définition que ce texte propose du sénat pour nuancer le jugement de Lucien Jaume : certes, ce dernier y est conçu comme une autorité intermédiaire entre celle du gouvernement et celle de l'assemblée populaire ; cependant, dans la justification sismondienne du bicamérisme, c'est de loin la nécessité d'une représentation des différents intérêts qui

645. L. Jaume, « La conception sismondienne du gouvernement libre comparée à la vision française », *op. cit.,* p. 216.

646. Nous avons relevé six citations du texte de Montesquieu, pour une de Burlamaqui. Montesquieu est de loin, derrière Rousseau, l'auteur le plus cité par Sismondi dans la première partie du manuscrit des *Recherches.* Néanmoins, il y a aussi des références implicites de Sismondi au texte des *Principes du droit politique :* Sismondi ne nomme pas son prédécesseur, mais le rapprochement des textes permet d'établir leur parenté manifeste.

l'emporte, et Sismondi nous semble à cet égard beaucoup plus redevable à Montesquieu qu'à Burlamaqui.

Il n'en reste pas moins que l'expression « gouvernement mixte », désignant le partage de la souveraineté entre une pluralité d'organes politiques appartient aux *Principes du droit politique* et non à *L'Esprit des lois,* même si Burlamaqui n'est pas l'inventeur de la formule qui est employée par les penseurs politiques depuis l'Antiquité. Il nous a donc paru utile, afin de mesurer les emprunts et les transformations opérés par Sismondi sur le texte de Burlamaqui, de commencer par rappeler quels sont les principaux arguments de ce dernier en faveur d'une limitation constitutionnelle de la souveraineté. Bien qu'il établisse à la suite de Pufendorf la légitimité de la souveraineté absolue, qui n'est à ses yeux ni arbitraire, ni despotique (en ce qu'elle est limitée à la fois par la fin de l'association, le bien public, et par les lois divines), l'auteur des *Principes du droit politique* s'efforce aussi de distinguer la souveraineté absolue de la souveraineté limitée, et d'établir la supériorité de la seconde sur la première. Le souverain absolu gouverne seul et suit son propre jugement, tandis que le souverain limité admet des corps intermédiaires et des lois fondamentales qui règlent la manière dont il doit gouverner et qui perfectionnent la souveraineté en ce qu'elles empêchent les abus de pouvoir [647]. Ce faisant, Burlamaqui jette les bases du « libéralisme de la balance », en affirmant que la limitation de la souveraineté n'est pas seulement dans sa fin, ni dans les droits naturels inaliénables, mais qu'elle est aussi dans une constitution qui détermine les formes que revêt la souveraineté et les moyens par lesquels elle s'exerce. Il est ainsi un des premiers juristes à proposer une codification juridique des limites de la souveraineté, qui rende exceptionnel le recours au droit de résistance. Il existe en effet trois sortes de lois fondamentales : les premières délimitent l'objet de la souveraineté en définissant des « choses qu'on n'a pas voulu soumettre à [la] volonté » du souverain [648] ; les deuxièmes prévoient une procédure de déchéance de la souveraineté dans les cas où le souverain ne respecte pas les lois fondamentales [649] ; les troisièmes établissent « un partage des droits de la Souveraineté […] entre les différens corps de l'Etat » [650]. Ce sont essentiellement ces dernières qui nous intéressent.

647. Voir J. -J. Burlamaqui, *Principes du droit politique, op. cit.,* I, VII, § 27-38, p. 72-77.
648. *Id.,* § 42, p. 80.
649. *Id.,* § 43-44, p. 80-81.
650. *Id.,* § 50, p. 84. La limitation de la souveraineté par sa division est traitée en I, VII, § 48-50, p. 83-85. Elle s'appuie sur une définition de la souveraineté comme assemblage de parties, qui fait elle l'objet du chapitre I, VIII, p. 88-93.

Burlamaqui voit dans le partage de la souveraineté entre « le corps entier de la nation », « le Roi » et « un Sénat composé des Principaux » [651] un moyen de limiter celle-ci. Cette distribution n'est possible que si la souveraineté est divisée en « parties » [652], c'est-à-dire en différents droits et pouvoirs, au nombre desquels figurent le « pouvoir législatif », qui « est le fondement de [tous] les autres » [653], le « pouvoir coactif » [654], le « pouvoir judiciaire », le pouvoir de contrôler l'enseignement et la religion, le pouvoir militaire, le pouvoir diplomatique, le pouvoir administratif, le pouvoir de lever des impôts [655]. Les droits et pouvoirs qui composent la souveraineté étant multiples, il est donc possible de les répartir entre différents corps, de telle sorte qu'il y ait « un balancement de la puissance, qui met les différens corps de l'Etat dans une dépendance mutuelle, qui retient chacun de ceux qui ont part à l'autorité souveraine, dans les bornes que la loi leur assigne, & qui fait ainsi la sureté de la liberté » [656]. Si la distribution des droits et des pouvoirs est équilibrée, alors la puissance d'une autorité étatique se trouve limitée par celle d'une autre, les gouvernants ne peuvent pas abuser de leur pouvoir et la liberté des citoyens est effectivement protégée.

On voit par là que dans sa justification d'une souveraineté limitée par les lois fondamentales, Burlamaqui se contente avant tout d'énoncer un principe d'organisation constitutionnelle, celui d'une balance des pouvoirs fondée sur la division de la souveraineté en plusieurs parties. Il ne donne pas d'indication précise sur la façon dont la constitution doit distribuer ces pouvoirs, ni sur la composition ou le mode de désignation du roi, du sénat et de la nation qui doivent l'exercer [657]. Il ne traite donc à proprement parler du gouvernement mixte que lorsqu'il s'agit de déterminer quelle est la meilleure forme de gouvernement, d'organisation de la souveraineté. La réponse à cette question suppose qu'on dispose d'un critère permettant de discriminer entre les bonnes et les mauvaises formes de gouvernement. Burlamaqui place ce critère dans la tempérance : un gouvernement tempérant est celui qui

651. *Id.,* I, VII, § 49, p. 84.
652. *Id.,* I, VIII, § 1, p. 88. C'est l'objet même de ce chapitre intitulé « Des Parties de la Souveraineté, ou des différens droits essentiels qu'elle renferme. »
653. *Id.,* § 3, p. 89.
654. C'est-à-dire un pouvoir de coercition, qui s'entend ici comme le droit d'user de la force publique afin d'exécuter les sentences et les peines. *Id.,* § 4, p. 89-90.
655. *Id.,* § 5-11, p. 90-93. Burlamaqui multiplie donc ici les parties de la souveraineté, jusqu'à perdre l'unité de cette dernière. C'est précisément – nous l'avons vu précédemment – ce que Rousseau lui reproche. Nous verrons bientôt que Sismondi cherche quant à lui à éviter ce reproche d'une dispersion de la souveraineté sans renoncer à l'idée de sa division pour fonder l'équilibre constitutionnel.
656. *Id.,* I, VII, § 50, p. 84.
657. Cette tripartition n'est elle-même donnée par Burlamaqui qu'à titre d'exemple ; il s'empresse de conclure qu'il y a « différentes manières » de répartir la souveraineté entre ces trois corps, « entre lesquelles la prudence doit décider du choix. » (*Id.*, § 49, p. 84).

concilie la souveraineté et la liberté. Il occupe une position intermédiaire entre le gouvernement tyrannique (où la souveraineté est exercée sans respect pour la liberté des citoyens) et le gouvernement licencieux (où la liberté des citoyens n'est pas « tenue en règle » par le souverain [658]) : Les « meilleurs Gouvernemens » sont donc « ceux qui sont tellement tempérés, qu'en s'éloignant également de la tyrannie & de la licence, ils procurent aux sujets un bonheur assuré » [659].

La réponse à la question « quelle est la meilleure forme de gouvernement ? » suppose aussi qu'on dispose d'un principe de classification des différentes formes de gouvernement. C'est pourquoi Burlamaqui oppose les gouvernements simples aux gouvernements mixtes. Les premiers sont simples au sens où un seul corps y exerce toute la souveraineté, qui peut revenir soit à « la multitude » [660], soit à « un homme seul » [661], soit à « un Conseil composé des principaux citoyens » [662]. L'auteur des *Principes du droit politique* reprend ici la distinction traditionnelle entre la démocratie comme gouvernement de tous, la monarchie comme gouvernement de l'un et l'aristocratie comme gouvernement de quelques-uns. Les seconds sont mixtes au sens où ils « mêlange[nt] des formes simples de Gouvernement » [663], c'est-à-dire que le peuple ou le roi n'y exercent pas seuls la puissance publique, mais y participent avec le conseil ou sénat. Ils se caractérisent donc par « une espéce de partage de la Souveraineté » [664]. Il en résulte que les gouvernements mixtes sont organisés selon le principe de la division de la souveraineté et de l'équilibre des pouvoirs. La souveraineté s'y trouve donc « toujours limitée » :

> Comme toutes ces différentes branches ne sont pas confiées à une seule personne, mais qu'elles sont remises en différentes mains, le pouvoir de ceux qui ont part au Gouvernement se trouve restreint par cela même, & la puissance de l'un tient la puissance de l'autre en respect : ce qui produit un balancement de pouvoir & d'autorité, qui assure le bien public & la liberté des particuliers [665].

Déterminer quelles sont les meilleures formes de gouvernement, c'est donc se demander parmi les gouvernements simples ou mixtes quels sont ceux qu'on peut qualifier de tempérés. Ce n'est pas le cas des gouvernements simples : dans la démocratie ou « gouvernement pleinement populaire », la souveraineté qui n'est exercée que par le peuple « va à la confusion

658. *Id.*, II, II, § 9, p. 118.
659. *Id.*, § 30, p. 126. Sur la tempérance, milieu entre la tyrannie et la licence, voir aussi II, II, § 8-9.
660. *Id.*, II, I, § 6, p. 96.
661. *Id.*, § 7, p. 96.
662. *Id.*, § 8, p. 96.
663. *Id.*, § 9, p. 96.
664. *Ibid.*
665. *Id.*, II, I, § 26, p. 104.

& à la licence » [666] ; dans la monarchie absolue, la souveraineté qui appartient tout entière au roi « prend trop sur la liberté & penche trop à la tyrannie » [667]. Les gouvernements mixtes sont quant à eux « tempérés » et « s'éloign[ent] également de la tyrannie & de la licence » [668]. Burlamaqui en distingue ici encore deux formes : la « monarchie limitée » [669], dont le modèle est l'Angleterre, et dans laquelle la souveraineté se trouve répartie entre le roi et le parlement, leur limitation réciproque empêchant également la tyrannie royale et la licence populaire ; la république aristocratique, dont le modèle implicite est Genève, et dans laquelle la souveraineté appartient à la fois au conseil et au peuple, la limitation mutuelle de ces deux corps plaçant là aussi ce gouvernement à l'abri des excès [670].

Burlamaqui fait donc intervenir l'argument de la balance des pouvoirs dans deux raisonnements différents : le premier afin de justifier la souveraineté limitée par les lois fondamentales, opposée à la souveraineté absolue ; le second en vue de démontrer la tempérance des gouvernements mixtes, opposée à la licence de la démocratie et à la tyrannie de la monarchie. Ces deux raisonnements finissent par se rejoindre, si bien que l'originalité de Burlamaqui n'est pas dans la référence au gouvernement mixte, défini comme tempéré. Elle est bien évidemment dans la définition du gouvernement mixte comme étant celui de la balance des pouvoirs. On remarquera que ce recours à la balance des pouvoirs introduit alors dans la pensée de Burlamaqui une tension entre d'une part, la légitimation de la souveraineté absolue par le double pacte d'association et de soumission [671] et d'autre part, la limitation de la souveraineté par son partage constitutionnel. Il nous semble que Sismondi tente de dépasser cette tension, dans la mesure où il ne s'embarrasse pas de la déférence de Burlamaqui à l'égard de la souveraineté absolue. Il reprend à son compte l'idée du balancement de la puissance entre différents organes politique, ainsi que l'équivalence que celle-ci permet d'établir entre le gouvernement mixte et le gouvernement limité. Mais en même temps, il infléchit le sens de l'argument de son compatriote en faveur d'une limitation constitutionnelle de la souveraineté. Tout d'abord, il en fait une arme contre l'absolutisme, tant du monarque que du peuple.

666. *Id.,* II, II, § 14, p. 120.
667. *Ibid.*
668. *Id.,* § 30, p. 126.
669. *Id.,* § 32, p. 127.
670. *Id.,* II, II, § 40-44, p. 130-132.
671. Burlamaqui reprend ici l'argumentation de Pufendorf en faveur du double contrat : un contrat d'association par lequel les individus se dépouillent entièrement de leur droits naturels et se soumettent à l'autorité du souverain ; un contrat de soumission, par lequel le peuple se défait de sa souveraineté en faveur du monarque, et n'a plus de droits qu'avec le consentement de ce dernier. (Voir *Id.,* I, IV, p. 30-42.)

Ensuite, il abandonne la notion de tempérance : il pense alors différemment les rapports de la souveraineté et de la liberté, et fait du libéralisme de la balance un instrument au service du libéralisme de la règle.

23. Le gouvernement mixte de Sismondi combine le balancement de la puissance entre différents organes avec la distinction des fonctions de la souveraineté

231. Balancement de la puissance et division de la souveraineté

Les *Recherches* veulent démontrer qu'un « gouvernement ne peut être libre sans être mixte » [672]. Il ne fait aucun doute qu'en employant cette expression de « gouvernement mixte », Sismondi se réfère aux *Principes du droit politique.* Il fait ainsi sienne l'idée de son prédécesseur que la souveraineté doit être partagée entre différentes autorités étatiques. Il écrit ainsi que « le but d'une constitution libre est […] de régler les divisions de la nation, de répartir les pouvoirs, d'établir l'équilibre entr'elles » [673]. La constitution doit organiser une balance des pouvoirs entre des organes politiques distincts mais non séparés. Cependant, alors que l'argumentation de Burlamaqui vise surtout à montrer que la souveraineté ne doit pas être concentrée entre les mains d'une seule personne, et que le monarque ne doit pas gouverner seul, mais avec le consentement d'un autre corps, conseil ou parlement, celle de Sismondi met quant à elle l'accent sur la répartition de la souveraineté entre *trois* organes, le gouvernement, l'assemblée et le sénat, afin d'empêcher l'opposition duale entre un législateur qui vote les lois et un gouvernement qui les exécute.

Si la souveraineté peut être balancée, c'est parce qu'elle est divisible : pour Sismondi comme pour Burlamaqui, elle appartient à une nation qui est l'unité d'une pluralité. La souveraineté est composée de plusieurs parties, qui peuvent être confiées à différentes personnes. Il n'en demeure pas moins que la souveraineté est une et qu'il n'y a qu'un seul souverain. L'unité de la souveraineté, écrit l'auteur des *Principes du droit politique,* est dans « le corps entier de la Nation » [674], dans « le corps même de tous les citoyens, formés par la réunion de tous les ordres de l'Etat » [675]. Pour Sismondi pareillement, la constitution doit

672. J. C. L. SISMONDI, *Recherches, op. cit.,* I, II, 7, p. 160.
673. *Id.,* I, I, 2, p. 91.
674. J. -J. BURLAMAQUI, *Principes du droit politique, op. cit.,* II, I, § 19, p. 101-102.
675. *Id.,* § 21, p. 101.

s'efforcer de « réunir le vœu […] de toutes [les] parties importantes [de la nation] », afin que « la souveraineté soit toujours la prérogative de la totalité de la nation » [676]. Sismondi reprend donc à la théorie du gouvernement des *Principes du droit politique* deux idées-maîtresses : celle d'un partage équilibré de la souveraineté et celle d'une division de la souveraineté. Néanmoins, il infléchit aussi le sens de cette théorie : d'une part, il fonde la division de la souveraineté et sa répartition sur un autre principe ; d'autre part, il attribue à la balance des pouvoirs un autre objectif, à savoir la lutte contre l'absolutisme.

232. Concilier le balancement de la puissance avec la distinction des fonctions de la souveraineté

Il nous semble que Sismondi n'ignore pas la critique formulée par Rousseau à l'encontre de la définition par Burlamaqui de la souveraineté comme « assemblage de parties ». L'auteur des *Recherches* ne suit donc pas ce dernier quand il fait de la souveraineté une simple addition de droits et de pouvoirs. Il effectue une synthèse entre la logique du *Contrat social* – la distinction des fonctions – et celle des *Principes du droit politique* – la balance des pouvoirs. C'est alors avec Rousseau que Sismondi est amené à prendre ses distances. Il remplace la séparation des fonctions et la subordination du gouvernement au souverain par une distinction des fonctions compatible avec une interdépendance des organes politiques. En outre, il complexifie la distinction des fonctions législative, exécutive et judiciaire, qui peuvent être subdivisées en différents droits et pouvoirs, à répartir entre les autorités étatiques, de manière à assurer un contrôle réciproque entre ceux-ci. On voit ainsi Sismondi, dans sa définition du pouvoir exécutif, unifier les différents « départemens » de l'administration que sont « les relations extérieures, la guerre, la justice, la police et les finances » [677], auxquelles il ajoute les « deux sources d'instruction publique » (à savoir « les écoles » et « le culte publique[sic.] » [678]), que Burlamaqui appelle des « parties » de la souveraineté, mais qui aux yeux de l'auteur des *Recherches*, partagent par delà la pluralité de leurs objets, cette même caractéristique d'être des applications de la loi. La souveraineté n'est donc pas un assemblage de pouvoirs, et toutes les prérogatives qui la composent peuvent être rapportées à ses deux principales fonctions, faire les lois et les exécuter. Sismondi établit ainsi, à la suite de Rousseau, la suprématie de la

676. J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, I, 2, p. 91.
677. *Id.,* I, II, 5, p. 154.
678. *Ibid.,* p. 155.

législation sur l'exécution, même dans les prérogatives les plus régaliennes du pouvoir exécutif, la sécurité intérieure et la guerre [679].

Pour autant, Sismondi ne suit pas Rousseau dans la spécialisation du peuple et du gouvernement, et dans la hiérarchisation qu'il institue entre l'un et l'autre. Nous avons dit que Rousseau confiait la législation et l'exécution à deux corps distincts, puis qu'il reliait ces derniers en subordonnant le gouvernement au peuple. Pour Sismondi, le peuple doit « surveiller » le gouvernement et néanmoins, ce dernier est « indépendant » de lui et doit avoir « assez de pouvoir et [être] assez affermi pour ne point être renversé par l'action continuelle du peuple » [680]. La constitution ne doit pas seulement « établir deux pouvoirs distincts » [681] et faire en sorte que ces deux pouvoirs « ne soient pas envahis » l'un par l'autre [682]. Elle ne doit pas se contenter d'empêcher la confusion des fonctions législative et exécutive. Elle doit aussi instituer « un équilibre […] non seulement dans les droits, mais dans les forces » [683] :

> Le législateur […] ne doit donc pas considérer seulement quelles sont les fonctions qui conviennent à chacun, mais il doit sans cesse avoir égard à l'égalité qu'il cherche à établir, et préparer un contrepoids à chaque accession de pouvoir qu'il est obligé de céder à l'un ou à l'autre parti [684].

679. Ce qui frappe à la lecture de ce chapitre sur le pouvoir exécutif dans les gouvernements représentatifs, c'est bien évidemment d'y voir mêlées ces deux conceptions contradictoires de la souveraineté que sont celle d'un Rousseau (qui définit la souveraineté comme une en ce qu'elle est exercice de la volonté générale et législation, tout ce que l'on conçoit comme des parties de la souveraineté n'en étant en réalité que des « émanations » qui y sont nécessairement subordonnée ; *Du contract social, op. cit.,* II, II, p. 370) et celle d'un Burlamaqui (Sismondi reprenant ici dans son intégralité l'énumération des parties de la souveraineté qui fait l'objet du chapitre VIII de la première partie des *Principes du droit politique*, jusque dans cette mention d'un culte public destiné à l'instruction morale des citoyens, dont l'évocation paraît très étrange sous la plume de ce fervent défenseur de la liberté de conscience qu'est l'auteur des *Recherches*).
Toutefois, cette double référence implicite au *Contrat* et au *Droit politique* ne doit pas faire oublier que l'adversaire principal – et néanmoins jamais nommé – de ce chapitre sur le pouvoir exécutif, c'est le Directoire, et l'immense pouvoir militaire qui lui est conféré par la Constitution de l'an III. Une confrontation avec le manuscrit des *Essais* permet ici de mettre en perspective le texte des *Recherches.* Sismondi y écrit que si la Constitution de 1795 a prévu que le Directoire ne peut pas déclarer la guerre ou conclure de traités sans l'approbation des conseils, elle confère néanmoins au seul pouvoir exécutif le droit d'initiative sur ces sujets et laisse à la législation un simple droit de ratification des décisions prises par le Directoire ; ce déséquilibre est d'autant plus important que le pouvoir du directoire est « absolu et sans partage sur toute la *force armée* », si bien que les actes du pouvoir exécutif ne peuvent pas être subordonné aux volontés du législateur : « Un conseil qui dispose de plus de quatre cent mille hommes à sa solde, est nécessairement au-dessus de toutes les loix, de toutes les barrières, et de tous les contrepoids qu'on peut lui opposer. » (J. C. L. Sismondi, *Essais, op. cit.*, V, III, vol. II, p. 604-606.)
680. J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, II, 7, p.162.
681. *Id.,* I, II, 10, p.182. À savoir le peuple et le gouvernement, Sismondi traitant dans ces chapitres 7 et 10 de la constitution des républiques mixtes. Néanmoins, il nous semble que le principe d'équilibre des droits et des forces qu'il énonce ici s'applique tout aussi bien aux gouvernements représentatifs.
682. *Ibid.*
683. *Ibid.*
684. *Ibid.*

La constitution ne se préoccupe pas uniquement de confier l'exécution de la loi à un autre corps que le peuple, afin de mettre ce dernier à l'abri de la corruption. Elle doit aussi s'assurer qu'il n'y aura pas d'un côté tout le droit et de l'autre toute la force et tendre avant tout à l'équilibre, et faire en sorte que les pouvoirs conférés à un organe de l'État seront bien contrebalancés par ceux des autres organes [685]. Dans les gouvernements représentatifs, la constitution doit donc accorder à la législature des « prérogatives [...] qui tiennent en échec le gouvernement », au nombre desquelles figurent notamment le droit d'accorder ou de refuser les impôts, le droit de traduire devant un tribunal les membres du gouvernement ; elle doit aussi conférer au gouvernement des pouvoirs qui « tiennent en échec la législature », comme par exemple « le droit de rejetter ou de suspendre les loix qui sont proposées par le corps législatif, et […] celui de convoquer et de dissoudre ce corps lui-même » [686].

Sismondi défend donc ici le principe d'un contrôle mutuel du législateur et du gouvernement. Par conséquent, il introduit dans la machine étatique du gouvernement représentatif un troisième corps, le sénat, chargé d'empêcher le dualisme conflictuel du peuple et du gouvernement, leur « lutte continuelle », et de « rétablir l'équilibre » dans la souveraineté. Le sénat se trouve ainsi défini comme un corps intermédiaire entre le peuple et le gouvernement, mettant l'État à l'abri des excès de la démocratie et du despotisme, et dont « l'intérêt privé [est] le plus sur garant du maintien de la constitution » [687]. Pour autant, l'équilibre constitutionnel ne doit pas entraîner la paralysie de l'État : tout autant que « l'opposition » et la « surveillance mutuelle », il doit produire « une certaine harmonie » entre le pouvoir exécutif et le pouvoir législatif [688] : l'enjeu est bien de mettre en mouvement l'État, en assurant qu'il trouve dans la constitution le principe de sa régulation.

685. Là encore, tout autant que la spécialisation rousseauiste du peuple et du gouvernement, c'est la Constitution de l'an III qui est visée, et le déséquilibre qu'elle introduit entre un Directoire qui commande à une armée très puissante, et les Conseils, qui, bien qu'ils exercent le pouvoir suprême de légiférer, ne disposent d'aucun moyen effectif de contrecarrer la puissance exécutive. Sismondi écrit ainsi, toujours dans les *Essais* : « À ne considérer que les droits, le Directoire seroit sans cesse à la mercy de la Législature, à ne considérer que les pouvoirs, la Législature seroit assurée au Directoire. Mais l'on n'a jamais dit, et l'on ne croira jamais que les droits et les pouvoirs soient propres à se balancer les uns les autres, et à maintenir lorsqu'ils sont divisés la paix et l'équilibre dans un Etat. » Sismondi envisage alors de corriger la logique d'une stricte séparation de la force publique et de la volonté générale qui est celle de la Constitution de l'an III, en imaginant des moyens de faire en sorte que la force publique ne soit pas toujours, en tous lieux et en tous temps, à disposition du Directoire, et en revendiquant en contrepartie le droit pour le Directoire de participer à la législation, par un droit d'initiative et un droit de délibération. (J. C. L. Sismondi, *Essais, op. cit.*, V, III, vol. II, p. 609.)
686. J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.*, I, II, 5, p. 155.
687. *Ibid.*, p. 156.
688. *Id.*, I, II, 4, p. 151.

233. Seuls les gouvernements mixtes, qui ne sont pas absolus, peuvent être libres

Pour Sismondi, seuls les gouvernements mixtes peuvent concilier la souveraineté et la liberté. Il écrit en effet :

> Il n'est pas un seul de ces gouvernemens simples que le peuple ait pu établir sans renoncer à sa liberté et à sa souveraineté et [...] pour conserver l'une et l'autre, ce n'est qu'entre les gouvernemens mixtes qu'il peut choisir [689].

Nous avons déjà relevé que Sismondi établissait une équivalence entre les gouvernements simples et les gouvernements despotiques, l'absence de balance des pouvoirs entraînant l'impossibilité pour le gouvernement de respecter la liberté civile. Il définit ainsi le gouvernement simple :

> C'est celui qui n'admettant pas une division de la souveraineté, des droits réciproques, des moyens de résistence, et une balance politique, ne peut séparer la toute-puissance de la souveraineté, et en gratifie toujours une partie de la nation, aux dépens de tout le reste [690].

Rappelons que la toute puissance se distingue de la souveraineté en ce qu'elle ne respecte pas les droits individuels. Un gouvernement dans lequel le souveraineté n'est pas répartie de manière équilibrée entre les différentes parties de la nation porte nécessairement atteinte à la liberté civile : en concentrant la souveraineté dans le peuple, dans le monarque ou dans les mains de quelques-uns, il prive les autres parties de la nation des moyens constitutionnels qui leur permettent, par une participation à l'exercice de la souveraineté, de défendre leurs droits individuels. À l'opposé, Sismondi place sur un même plan gouvernements mixtes et gouvernements libres. Il définit le gouvernement mixte en ces termes :

> C'est celui où l'équilibre maintenant la liberté, il n'existe jamais dans l'Etat une puissance telle qu'elle puisse violer le contrat social [691].

Les gouvernements dans lesquels la souveraineté se trouve partagée entre différents organes sont nécessairement des gouvernements respectueux du pacte social et de la liberté des individus. On voit par là que la tension à l'œuvre dans les *Principes du droit politique* entre la légitimation de la souveraineté absolue et la revendication d'une limitation constitutionnelle est absente du texte de Sismondi, qui affirme quant à lui que la limitation morale de la souveraineté n'a pas d'effectivité sans sa limitation constitutionnelle.

689. *Id.,* I, II, 1, p. 125.
690. *Ibid.,* p. 126.
691. *Ibid.*

Contrairement à Burlamaqui, Sismondi se positionne comme un adversaire de l'absolutisme, que celui-ci soit exercé par le monarque ou par le peuple. La souveraineté absolue étant nécessairement arbitraire et illimitée, la tempérance ne peut pas être le critère du bon gouvernement et la question de l'articulation de la liberté et de la souveraineté dans le gouvernement se trouve posée et résolue en des termes différents que ceux qu'emploie l'auteur des *Principes du droit politique*. En se référant au gouvernement mixte, Sismondi entend lui aussi écarter la démocratie et la monarchie, mais il les condamne non pas comme licence et tyrannie, mais comme deux expressions d'un même abus, l'absolutisme, et valorise les gouvernements mixtes car ils sont les seuls capables de respecter les droits individuels. On voit par là que pour l'auteur des *Recherches,* le bon gouvernement ne peut pas se contenter de régler la liberté par les lois : la liberté civile est avant tout une sphère d'indépendance que les lois doivent protéger et non réglementer. Il convient donc de revenir sur ce que nous avons dit du libéralisme de la balance chez Sismondi [692]. Si on considère la hiérarchie des moyens, le libéralisme de la balance l'emporte chez Sismondi sur le libéralisme de la règle : quant à l'exercice de la puissance, il est assurément plus efficace pour garantir l'indépendance individuelle d'organiser l'État selon un jeu de *checks and balances* que de poser le principe d'une sphère de droits individuels auquel l'État n'a pas le droit de porter atteinte. Cependant, l'équilibre constitutionnel n'est jamais qu'un moyen au service d'une fin, la protection d'une sphère d'indépendance individuelle dont il n'appartient pas à l'État de définir l'étendue et le contenu. Dans cette hiérarchie des valeurs, il va de soi que Sismondi privilégie alors la règle sur la balance.

En outre, ce critère de la limitation de la souveraineté par l'indépendance individuelle conduit Sismondi à tenir pour fondamental le rôle dévolu au peuple par la constitution. Burlamaqui reconnaît que les gouvernements tempérés doivent « réserver au Peuple quelque portion de la Souveraineté » [693] ; néanmoins, il ne dit rien précisément des prérogatives qui doivent être exercées par le peuple. En revanche, nous avons longuement démontré dans notre cinquième chapitre que la liberté démocratique ne pouvait pas pour Sismondi se réduire au seul droit d'élire les gouvernants. Il s'attarde beaucoup plus longuement quand il traite des gouvernements représentatifs sur l'assemblée que sur le sénat. Quant à la législation, l'assemblée dispose à la fois de l'initiative des lois, du droit de délibérer et d'amender, du droit

692. Voir notre quatrième chapitre.
693. J. -J. Burlamaqui, *Principes du droit politique, op. cit.*, I, II, § 42, p. 131.

de voter les lois et de les empêcher ; quant à l'exécution, elle doit surveiller le gouvernement [694]. Du sénat, Sismondi se contente de dire qu'il est le deuxième membre de la législature [695], mais il est beaucoup plus discret sur la manière dont celui-ci participe à la législation ; la fonction principale du sénat étant d'arrêter l'assemblée, on peut supposer que Sismondi lui accorde le droit de veto, et celui de délibération. On voit par là que Sismondi, bien qu'il recoure aux mêmes modèles anglais et genevois que Burlamaqui, propose alors une classification un peu différente des gouvernements mixtes. Les gouvernements représentatifs et républicains se distinguent moins en effet par le fait que les premiers ont un monarque, tandis que les seconds sont dirigés par un conseil, que par la manière dont les citoyens y participent à la souveraineté, soit indirectement, soit directement, l'un et l'autre partageant, en tant que gouvernements mixtes, les deux qualités suivantes : respecter et protéger les droits individuels, attribuer au peuple une place primordiale dans la balance des pouvoirs, car sans liberté démocratique, il n'est pas de liberté civile.

3. Concilier les *Principes du droit politique* et l'*Esprit des lois :* balance des pouvoirs et complexité de la souveraineté

Il est indéniable qu'on trouve dans les *Recherches* les grandes lignes de l'argumentation de Burlamaqui : la souveraineté est divisible ; les droits et les pouvoirs qui la composent doivent être répartis de manière équilibrée entre les différents membres du corps politique ; ce partage a pour but de limiter la souveraineté ; les gouvernements mixtes sont préférables aux gouvernements simples. Pour autant, la théorie sismondienne de la balance des pouvoirs nous semble quelque peu différente de celle de Burlamaqui. Nous avons déjà dit que le point de rupture principal résidait dans la critique de l'absolutisme et que les gouvernements mixtes n'étaient pas seulement les meilleurs, mais aussi les seuls légitimes. Nous avons démontré aussi que pour l'auteur des *Recherches*, la souveraineté n'était pas un assemblage de différentes

694. J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, II, 4, p. 149-152. Une comparaison fine du gouvernement représentatif et du gouvernement mixte devrait néanmoins nous amener à nuancer ce jugement sur la place centrale occupée par le peuple dans la réflexion constitutionnelle de Sismondi. Dans les républiques mixtes, le peuple dispose du pouvoir de voter les lois, mais il n'a qu'un droit d'initiative limité : celle-ci appartient d'abord aux conseils restreints, et le peuple n'y participe que par son droit de représentation, lequel peut être freiné par le droit négatif des conseils. (Voir *Id.,* I, II, 8, p. 167).
695. *Id.,* I, II, 5, p. 156.

puissances, et que les parties de la souveraineté devaient être intégrées aux fonctions législative et exécutive. Nous voudrions maintenant montrer que la référence à Burlamaqui ne suffit pas à rendre compte de la conception sismondienne de la balance des pouvoirs, qui nous semble tout autant être l'héritière de l'*Esprit des lois,* notamment par la place qu'elle accorde à l'expression politique de la diversité sociale et au bicamérisme.

31. Du gouvernement mixte de Burlamaqui au gouvernement modéré de Montesquieu

Quant à la terminologie, Sismondi n'emploie pas seulement l'expression de « gouvernement mixte » ; il parle aussi de la « liberté politique », qu'il identifie à la constitution » [696]. Or ce rapprochement de la liberté politique et de la constitution figure dans l'*Esprit des lois* et non dans les *Principes du droit politique.* Il ne va pas de soi : en quoi l'organisation de la souveraineté peut-elle être, à côté de la liberté civile et de la liberté démocratique, une des modalités de la liberté ? Cela n'est possible que si l'on entend par constitution un certain type de répartition de la souveraineté, celui de la balance des pouvoirs. Autrement dit, il nous semble que Sismondi se réfère ici implicitement à l'association établie par Montesquieu entre la constitution et la liberté politique, quand ce dernier décrit au livre XI de l'*Esprit des lois* cette forme de constitution qui a pour fin la liberté politique, celle du gouvernement de l'Angleterre [697].

Mais il y a plus que ces seules questions de vocabulaire. Il nous semble aussi que Sismondi marche dans les pas de Montesquieu quand il distingue les trois fonctions de la souveraineté. Ce dernier établit, c'est bien connu, une différence entre « trois sortes de pouvoir » dans l'État : la « puissance législative, la puissance exécutrice des choses qui dépendent du droit des gens » (c'est-à-dire la sûreté, la paix, la guerre, la diplomatie) et « la puissance exécutrice [des choses] qui dépendent du droit civil » (c'est-à-dire le pouvoir de rendre la justice et d'exécuter les peines) [698]. Sismondi distingue de même, nous l'avons déjà dit, le pouvoir législatif, le pouvoir exécutif et le pouvoir judiciaire [699]. Cette distinction est sans aucun doute d'une grande banalité, tant elle est couramment employée dans le débat révolutionnaire autour des questions constitutionnelles. Il n'en demeure pas moins qu'elle appartient plutôt à une

696. *Id.,* I, I, 1, p. 85.
697. Voir MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois,* Paris, Garnier Flammarion, 1979, XI, IV et VI, t. I, p. 293-304. (Désormais abrégé *Esprit des lois.*)
698. *Id.,* XI, VI, t. I, p. 294.
699. J. C. L. SISMONDI, *Recherches, op. cit.,* I, II, 3, p. 147.

tradition qui se réclame de Montesquieu qu'à l'autorité d'un Rousseau qui ne distingue pas le pouvoir judiciaire du pouvoir exécutif ou à celle d'un Burlamaqui qui énumère les nombreuses parties de la souveraineté mais ne cherche pas à les regrouper en compétences fondamentales. Ce qui nous importe ici, c'est de rappeler que pour l'auteur de l'*Esprit des lois,* les trois puissances ne doivent pas être réunies dans les mêmes mains. Elles sont confondues dans les gouvernements tyranniques arbitraires ou oppressifs [700] et distinguées dans les gouvernements modérés. Néanmoins, Montesquieu ne soutient pas l'idée qu'elles doivent être réparties simplement entre trois corps distincts et spécialisés ; il affirme qu'elles doivent être distribuées de manière complexe, c'est-à-dire de manière à permettre un contrôle mutuel des autorités étatiques. C'est pourquoi Montesquieu défend le principe du bicamérisme :

> Ainsi, la puissance législative sera confiée et au corps des nobles, et au corps qui sera choisi pour représenter le peuple, qui auront chacun leurs assemblées et leurs délibérations à part, et des vues et des intérêts séparés [701].

Au peuple, il donne la « faculté de statuer », c'est-à-dire de voter les lois et de les amender, tandis que la noblesse ne détient que celle « d'empêcher », c'est-à-dire de mettre son veto sur les lois qui auront été votées par le peuple [702]. Charles Eisenmann a démontré qu'il ne s'agissait pas la seulement d'une « faculté d'empêcher les décisions irrégulières » ; elle doit aussi « permettre un veto purement politique en ses motifs » [703]. Il conclut alors que pour Montesquieu, le gouvernement modéré est celui qui appartient « à un organe composé, formé des différents facteurs sociaux auxquels il voulait donner le moyen de faire valoir leurs conceptions et leurs intérêts, […] et dont les décisions exprimeraient, par conséquent, la volonté commune et concordante » [704].

L'idée que la puissance législative puisse être répartie entre deux corps distincts est absente des *Principes du droit politique* ; Burlamaqui envisage plutôt que certaines parties de la souveraineté (tel que le vote des impôts) doivent revenir au sénat, tandis que d'autres (telle que le vote des lois), devront revenir au peuple [705]. La complexité de la législation est en revanche

700. Plus précisément, il y a tyrannie quand le pouvoir législatif est confondu avec le pouvoir exécutif, arbitraire quand il est confondu avec le pouvoir judiciaire et oppression quand le pouvoir exécutif est confondu avec le pouvoir judiciaire. (Montesquieu, *Esprit des lois, op. cit.,* XI, VI, t. I, p. 294.)
701. *Ibid.,* p. 298.
702. *Ibid.*
703. C. Eisenmann, « L'*Esprit des lois* et la séparation des pouvoirs », *op. cit.,* n. 1, p. 189.
704. *Id.,* p. 189.
705. Voir J. -J. Burlamaqui, *Principes du droit politique, op. cit.,* I, VII, § 49, p. 84 : « Par exemple, si l'on suppose que le corps entier de la nation se réserve le pouvoir législatif, & celui de créer les principaux Magistrats ; qu'elle donne au Roi le pouvoir militaire & exécutif &c. & qu'elle confie à un Sénat composé des Principaux, le pouvoir judiciaire, celui de mettre des impôts, &c. l'on comprend bien que cela peut s'exécuter de différentes manières, entre lesquelles la prudence doit décider du choix. »

très bien défendue par Sismondi dans les *Recherches,* celui-ci soutenant comme Montesquieu que l'équilibre des pouvoirs prend appui sur des celui des forces socio-économiques. Ainsi, dans le gouvernement représentatif, les représentants de la nation « doivent être combinés de manière à représenter tous les partis et toutes les divisions dont la nation est composée » [706]. La balance des pouvoirs ayant pour fonction d'exprimer la diversité sociale, le pouvoir législatif doit être organisé dans les gouvernements représentatifs selon le principe du bicamérisme : puisqu'il « faut que chacun de ces ordres, dès qu'il existe, concoure à la confection des loix », alors « le corps législatif est composé de plusieurs conseils, et la loi résulte du concours de plusieurs volontés distinctes » [707]. Une telle conception de la constitution fait de l'État le lieu de la mise en scène et du règlement des conflits sociaux. En ce cas, le gouvernement mixte se conçoit aussi comme un gouvernement dans lequel tous les intérêts socio-économiques peuvent être mis en rapport, de telle sorte qu'ils ne s'annihilent pas les uns les autres et que leur confrontation dans l'exercice de la puissance publique puisse conduire à leur conciliation.

On voit par là que Sismondi ne peut accorder la distinction des compétences du souverain avec le principe de la balance des pouvoirs qu'au moyen d'un glissement de sens dans la définition du peuple, que nous avons déjà maintes fois relevé. Quand il différencie la législation de l'exécution, Sismondi sépare les droits du peuple comme association de citoyens égaux statuant sur un objet général et les droits du gouvernement comme exercice de la puissance publique appliquant la généralité des lois aux individus particuliers. Mais dès lors qu'il voit dans la constitution un moyen d'assurer non plus seulement la discrimination des fonctions législative et exécutive, mais de garantir un partage équilibré de la puissance souveraine, alors les droits du peuple et les droits du gouvernement s'entendent au sens des droits de la majorité et de la minorité, et la législation est définie comme le processus par lequel les volontés différentes de groupes sociaux distincts parviennent à s'accorder. C'est la fonction législative elle-même qui se trouve alors divisée, et l'on voit Sismondi combiner

706. J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, II, 1, p. 127.

707. *Id.,* I, II, 4, p. 148-149. On peut voir dans une telle définition du bicamérisme une critique de la Constitution de l'an III. Celle-ci divise le pouvoir législatif afin d'empêcher que ce dernier ne devienne trop puissant et ne s'approprie les fonctions exécutives du Directoire. La division de la législation entre le Conseil des Cinq Cents et le Conseil des Anciens n'a pas de fondement sociologique. Les deux conseils ne doivent pas représenter des volontés distinctes, ce qui remettrait en cause le principe de l'unité de la volonté générale. C'est précisément ce qui aux yeux de Sismondi constitue le principal défaut du bicamérisme de la Constitution de 1795. Il écrit : « Il ne suffit pas d'avoir renfermé les membres du Corps législatif dans deux Chambres différentes, et d'avoir mis une étiquette à chacune, pour dériver de cette division, les avantages que l'on en attend généralement ; il faut encore donner à ces deux chambres des intérêts séparés, afin que ce soit le concours de deux volontés bien distinctes qui serve de loi à la nation, et non pas les suffrages d'hommes qui ne diffèrent les uns des autres qu'en ce qu'ils sont les uns en deçà, les autre au delà d'un mur. » (J. C. L. Sismondi, *Essais, op. cit.,* V, II, p. 589.)

l'affirmation que le pouvoir législatif est « le droit d'imposer au nom de la communauté, et pour le bien général, des obligations à tous les membres de l'Etat » [708], et celle que le pouvoir législatif doit être distribué selon le principe d'un partage entre les différentes divisions de la nation :

> Si les loix ne maintiennent pas sans cesse la balance entre les différens ordres de la nation, ou entre les parties qui la divisent, la plus belle constitution de l'ordre judiciaire, ou du pouvoir exécutif, n'empêcheroit pas le trouble et l'injustice, même en supposant que le corps législatif n'oseroit toucher aux lois constitutionnelles de l'Etat [709].

La législation est l'œuvre de la volonté générale, qui émane de tous et s'applique à tous, mais qui s'entend aussi comme la synthèse des volontés des groupes sociaux qui constituent la nation, et ne peut donc s'exprimer sans le bicamérisme qui permet à chacun de ces groupes de faire entendre différemment leur voix.

Une telle définition de la législation entretient avec l'idée démocratique des rapports complexes. En substituant au dualisme rousseauiste du peuple et du gouvernement qui subordonnait le second au premier un partage de la souveraineté entre les trois corps du peuple, du sénat et du gouvernement, Sismondi s'avère assurément moins démocrate que son compatriote : le peuple doit exercer la souveraineté *avec* la minorité, et ses droits s'en trouvent par là même limités. Sismondi admet la suprématie de la loi et de la volonté générale, mais il remet en question le principe démocratique selon lequel la loi doit émaner du peuple et de lui seul. On peut donc lire la définition sismondienne du gouvernement mixte comme une tentative de redonner à la minorité (qui cesse d'être noble pour devenir « vertueuse et éclairée ») un rôle politique que la Révolution de 1789 et l'institution de la république en 1792 avait écarté au nom de l'égalité des citoyens et de l'unité de la nation. Cependant, on peut aussi estimer que la position de Sismondi est beaucoup plus démocrate que celle d'un Burlamaqui ou d'un Montesquieu. Certes, il est indéniable que la définition sismondienne du gouvernement mixte repose sur une conception inégalitaire des rapports sociaux et économiques : c'est aux plus riches, aux propriétaires, aux plus savants, aux plus sages, que la constitution doit accorder une place particulière dans l'équilibre des pouvoirs, afin que leur volonté ne soit pas confondue avec celle de la « masse » sans qualités. Pour autant, Sismondi ne cantonne jamais le peuple dans un rôle mineur : il affirme ainsi que « la loi doit être l'ouvrage de tous les représentans de la nation, et […] entre ceux là les députés de la masse du

708. J. C. L. SISMONDI, *Recherches, op. cit.*, I, II, 4, p. 148.
709. *Ibid.*

peuple [doivent] avoir *le plus d'influence* sur sa confection » [710]. Le bicamérisme a donc aussi pour fonction de protéger le peuple, en empêchant que ceux qui sont en haut de la hiérarchie sociale ne s'emparent de l'ensemble de la souveraineté. Aux yeux de Sismondi, la constitution démocratique, qui suppose l'égalité politique et l'unité nationale et ignore les inégalités économiques et les divisions sociales, produit l'effet inverse de celui qu'elle vise : elle tend nécessairement à l'oligarchie, c'est-à-dire qu'elle attribue la souveraineté à une minorité qui décide à la place de la majorité. Reconnaître à la minorité sa place dans la balance des pouvoirs, c'est aussi l'assigner à celle-ci et empêcher qu'elle ne décide pour le peuple.

Dans les *Essais sur les constitutions des peuples libres,* Sismondi reproche ainsi à la Constitution de l'an III d'avoir réparti le pouvoir législatif entre deux chambres, celle des Cinq Cents et celle des Anciens, sans avoir fait de différence dans la composition sociale des deux corps électoraux qui en choisissent les membres. Il affirme que « par un respect mal entendu pour l'apparence de l'égalité, [la convention] a mis en danger sa subsistance-même, et celle de la liberté » [711]. Ignorant la prégnance des inégalités sociales et économiques, les rédacteurs de la constitution de 1795 n'ont pas voulu voir qu'il « existe partout, en dépit de toutes les loix, un nombre d'hommes distingués des autres par leur naissance, et leur richesse, qui en imposent tellement au peuple, que toutes les fois qu'ils concourent à quelqu'élection, ils sont sûrs de l'emporter sur tous leurs rivaux, qui sont tellement animés de l'esprit de corps, qu'ils tendent sans cesse à s'emparer de tout le pouvoir et à en exclure tout le reste de la nation » [712]. Ils n'ont pas pu empêcher qu'une nouvelle aristocratie se reconstitue, en lieu et place de la noblesse d'Ancien régime, celle des « frères et [des] parens [des] Généraux, [des] Directeurs, et [des] Législateurs », [713] laquelle s'est accaparée la totalité de la souveraineté, au mépris du peuple. À ce bicamérisme sans fondement sociologique, Sismondi oppose celui des « Pays où la loi reconnoît une Noblesse », laquelle se voit destiner « un rang distingué dans les Assemblées Nationales, ce qui tout en lui assurant une distinction honorifique, l'empêche d'usurper toutes les autres, et *permet d'entendre séparément et indépendamment d'elle, la volonté de la masse du Peuple* » [714]. On aurait tort de penser que Sismondi se contente ici de reprendre les arguments des émigrés. Il n'ignore pas en effet que les institutions de l'Ancien régime ne permettaient pas au peuple d'exprimer sa volonté et de défendre ses intérêts (en matière fiscale notamment) face aux

710. *Id.,* I, II, 5, p. 153.
711. J. C. L. Sismondi, *Essais, op. cit.,* V, II, vol. II, p. 592.
712. *Ibid.*
713. *Ibid.*
714. *Id.,* p. 589. Nous soulignons

ordres du clergé et de la noblesse. Il nous semble préférable de lire ce texte comme une critique de la république thermidorienne, pointant du doigt l'étroitesse sociologique de sa base électorale, la grande bourgeoisie, et mettant en évidence la nécessité d'élargir cette dernière, à la fois vers les classes populaires et vers « l'aristocratie éclairée » prête à reconnaître les principes de 1789 ; faute de quoi, malgré la stricte séparation des fonctions exécutive et législative, et la répartition de celle-ci en deux chambres, c'est une toute petite minorité, tenant à la fois le pouvoir militaire et le pouvoir législatif, qui exercera la souveraineté, autrement dit un général, reconstituant une administration puis une noblesse à ses ordres, et ne faisant appel à la voix populaire que dans des plébiscites destinés à la réduire au silence. Les conséquences politiques de cette justification sociologique du bicamérisme nous paraissent plus discutables. Sismondi dénonce le volontarisme de la Révolution, en affirmant que l'égalité politique ne produit pas d'égalité sociale. Sans doute a-t-il raison de penser qu'il n'y a pas de démocratie sans égalisation des conditions sociales, et que la société française ne pouvant passer sans transition d'une société d'ordres à une société égalitaire, il est inévitable que la république, tout en se réclamant de l'égalité démocratique, se transforme en une oligarchie. Cependant, sa critique du volontarisme politique nous semble plus discutable quand elle considère que ce conflit de l'égalité politique et des inégalités sociales ne peut pas être surmonté. Sismondi s'interdit alors de confier à l'État cette fonction de produire une égalisation par le partage de la richesse collective. Pour lui, les inégalités sont un fait naturel, si bien qu'il dissocie la liberté de l'égalité : il n'est pas de gouvernement libre qui ne soit un gouvernement mixte fondé sur des inégalités sociales et par conséquent politiques.

32. De la sûreté du citoyen à l'indépendance de l'individu

Par sa revendication d'une complexité de la fonction législative, et par la place qu'elle attribue à la justification sociologique du libéralisme, la définition sismondienne de la balance des pouvoirs nous semble donc bien plus redevable à Montesquieu qu'à Burlamaqui. Il y a une autre notion que Sismondi emprunte à l'*Esprit des lois,* c'est celle de liberté politique dans son rapport à la constitution de l'État ; néanmoins, Sismondi infléchit aussi le sens de celle-ci et il se place alors en rupture avec Montesquieu.

*321. L'*Esprit des lois *et la liberté comme sûreté*

Pour Montesquieu, la liberté politique au sens large, celle du citoyen en tant qu'elle n'est pas naturelle et qu'elle existe dans et par les lois, se définit avant tout dans « la sûreté » [715], et prend alors la forme de la liberté politique au sens strict et de la liberté civile : la première désigne la sûreté du citoyen à l'égard de l'État et consiste pour lui à être à l'abri de l'abus que les gouvernants peuvent faire de la puissance publique ; la seconde désigne la sûreté du citoyen à l'égard de ses concitoyens et consiste pour lui à ne pas être soumis aux volontés de ces derniers [716]. La liberté politique réside donc dans l'obéissance aux lois et à elles seules ; elle se trouve aussi dans l'obéissance à des lois bonnes. Dans cette deuxième forme, celle de la liberté civile, elle est assurée par des lois dans lesquelles « les peines […] sont tirées de la nature de la chose » [717], c'est-à-dire proportionnées aux crimes et aux délits, cette mesure visant à protéger le citoyen de l'arbitraire du jugement par la modération du droit pénal [718]. Dans sa première forme, celle de la liberté politique, elle est garantie par la constitution, par « une certaine distribution des trois pouvoirs » [719]. Montesquieu est ici conduit à distinguer la liberté de l'indépendance :

> La liberté politique ne consiste point à faire ce que l'on veut. Dans un Etat, c'est-à-dire dans une société où il y a des lois, la liberté ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir, et à n'être point contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir. Il faut se mettre dans l'esprit ce que c'est que l'indépendance, et ce que c'est que la liberté. La liberté est le droit de faire tout ce que les lois permettent [720].

La liberté est un devoir faire réglé par les lois : obéir aux lois, c'est pour le citoyen ne pas être soumis à l'arbitraire des volontés particulières, mais suivre une règle qui est commune à tous et réciproque. L'indépendance est au contraire un vouloir faire qui n'est réglé par rien, et qui n'admettant pas la réciprocité du droit et des lois, soumet chaque citoyen au caprice et à la violence d'autrui.

La constitution comme balance des pouvoirs a pour finalité cette liberté politique : la distinction des attributions de la puissance publique, leur distribution complexe entre les

715. Montesquieu, *Esprit des lois, op. cit.,* XI, VI, t. I, p. 294 et XII, I, t. I, p. 327.
716. Nous nous appuyons ici sur l'interprétation proposée par Bertrand Binoche dans l'ouvrage suivant : *Introduction à* De l'esprit des lois *de Montesquieu,* Paris, P.U.F., 1998, p. 254-255.
717. Montesquieu, *Esprit des lois, op. cit.*, XII, IV, t. I, p. 330.
718. Nous renvoyons ici encore à B. Binoche, qui définit cette modération du droit pénal ainsi : « *Reclasser* les délits en référence à la « propriété », de telle sorte que la loi s'accorde à la jurisprudence; *restreindre* les délits à l'intersubjectivement constatable et constaté ; *proportionner* la peine à la fin du délit et non à ses modalités d'exécution ; *assurer* enfin, l'exécution de la peine. » (B. Binoche, *Introduction à* De l'esprit des lois*, op. cit.,* p. 278).
719. Montesquieu, *Esprit des lois, op. cit.*, XII, I, t. I, p. 327.
720. *Id.,* XI, III, t. I, p. 292.

organes politiques, et le contrôle mutuel de ces derniers, empêchent que les gouvernants n'outrepassent les lois et assurent que tout acte de l'autorité politique est un acte selon les lois. L'argumentation de Montesquieu est célèbre :

> Pour qu'on ne puisse pas abuser du pouvoir, il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir. Une Constitution peut être telle, que personne ne sera contraint de faire les chose auxquelles la loi ne l'oblige pas, et à ne point faire celles que la loi lui permet [721].

Il nous semble que c'est bien à cette définition par Montesquieu de la liberté du citoyen dans l'État que Sismondi se réfère quand il définit la liberté politique comme « l'équilibre établi par le législateur dans un Etat » [722], identifiant ainsi la liberté politique et la constitution. Néanmoins, par cette identification, l'auteur des *Recherches* ne se place pas tout à fait dans la même perspective que celui de l'*Esprit des lois.* Pour ce dernier, la liberté politique et la liberté civile sont relativement indépendantes l'une de l'autre. Il écrit ainsi :

> Il pourra arriver que la constitution sera libre, et que le citoyen ne le sera point. Le citoyen pourra être libre, et la constitution ne l'être pas. Dans ces cas, la constitution sera libre de droit, et non de fait ; le citoyen sera libre de fait, et non pas de droit [723].

Pour Sismondi en revanche, la liberté politique n'est pas autre chose qu'une balance des pouvoirs qui s'ancre dans un équilibre des forces sociales, et elle n'est alors que le moyen de rendre effective tant la liberté civile que la liberté démocratique [724]. Cette systématisation du rapport de la constitution et de la liberté infléchit le sens de cette dernière : plus que la sûreté juridique, plus que la liberté de n'être gouverné que selon les lois et selon des lois modérées, ce sont donc en définitive la liberté du citoyen (sa participation à la souveraineté) et celle de l'individu (qui est à la fois civile en ce qu'elle n'existe que protégée par les lois et naturelle en ce qu'il n'appartient pas aux lois d'en définir l'étendue) qui ne peuvent être atteintes que par l'équilibre constitutionnel. En définitive, la conception sismondienne du gouvernement mixte prend donc appui sur une définition de la liberté qui ne se trouve ni dans les *Principes du droit politique,* ni dans l'*Esprit des lois,* ni dans le *Contrat social,* et qui établit entre la liberté civile, la liberté démocratique et la liberté politique une hiérarchie telle que la dernière n'est que le moyen des deux autres, et la première, la fin ultime de toute autorité politique.

721. *Id.,* XI, IV, t. I, p. 293.
722. J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, I, 1, p. 85.
723. Montesquieu, *Esprit des lois, op. cit.,* XII, I, t. I, p. 327.
724. Voir J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, I, 1, p. 85. Nous avons déjà analysé ce statut particulier de la liberté politique dans l'introduction du présent chapitre.

322. Les Recherches : *la liberté entre indépendance et autonomie*

Dans les Recherches, la distinction des fonctions de la souveraineté ne vise pas seulement – comme dans le *Contrat social* – à protéger la volonté générale de la corruption et à garantir la liberté du citoyen comme obéissance à la loi qu'il s'est lui-même donnée. Combinée à l'équilibre des pouvoirs, elle ne vise pas non plus seulement – comme dans l'*Esprit des lois* – à empêcher les abus de pouvoir et à assurer au citoyen la jouissance de la liberté comme faculté de faire ce que les lois permettent. Pour Sismondi, la liberté politique ou constitution doit préserver à la fois la liberté civile et la liberté démocratique. On peut interpréter cette synthèse sismondienne des trois libertés comme une réconciliation de la volonté générale et de la balance des pouvoirs. Cependant, il nous semble que Sismondi se place aussi en rupture par rapport à Rousseau et à Montesquieu. Il ne faut pas oublier qu'il définit les libertés civile et politique comme des *réserves* de droits et de pouvoirs dont disposent l'individu et le citoyen, le premier comme homme à l'égard du souverain, le second comme membre du souverain à l'égard du gouvernement [725]. Cette idée de réserve introduit de l'imperfection dans la relation de la liberté et de la souveraineté. Certes, la souveraineté collective est la garantie de la liberté ; pour autant, il n'y a pas adéquation de l'une et de l'autre : la liberté est dans l'obéissance aux lois que les citoyens se sont collectivement données, à condition que la volonté générale ne soit pas confondue avec celle de la majorité ; la liberté est dans la possibilité de faire ce qui est autorisé par les lois, à condition que les lois ne réglementent pas la totalité des actes individuels. Autrement dit, il n'y a pas de liberté individuelle sans limitation de la souveraineté collective, tant dans sa source (le peuple) que dans son objet (la loi), et il est nécessaire de donner corps à ce principe de limitation, par une constitution qui distribue les compétences de la puissance publique entre les différents organes étatiques, et qui permette aux différents groupes sociaux d'être représentés dans l'exercice de la souveraineté.

La liberté n'existe pas si la souveraineté n'appartient pas à la collectivité et cependant, elle s'exerce et s'éprouve soit en dehors du souverain, dans la sphère privée de la liberté civile, soit à côté de son incarnation gouvernementale, dans l'espace de l'opinion publique. Le souverain ne peut être le garant de la liberté qu'à condition que les citoyens ne lui fassent pas une confiance absolue et que la constitution, en introduisant au cœur même de l'exercice de la souveraineté les moyens de sa limitation et de son contrôle, permette aux citoyens de mettre en doute le pouvoir des gouvernants. Il nous semble donc que par le terme de *réserve,* Sismondi

725. Voir *Id.,* I, I, 1, p. 85.

définit la liberté comme indépendance, même si ce terme n'appartient pas au vocabulaire des *Recherches* mais bien plus à celui des *Principes*. Encore faut-il préciser ce qu'est cette indépendance. Ce n'est pas la licence condamnée par Burlamaqui, ni la possibilité de faire ce qu'on veut, rejetée par Montesquieu, car cette indépendance admet la limitation des lois, et la puissance du souverain qui les fonde et du gouvernement qui les met en œuvre. En plaçant la liberté d'examen au fondement de la liberté civile comme de la liberté démocratique, Sismondi fait de l'individu le fondement du droit. Cela ne veut pas dire que la liberté soit un catalogue de droits revendiqués par les individus ; cela signifie qu'elle est avant tout un principe, qui reconnaît à chaque individu la capacité de vouloir et d'agir par lui-même. L'individu est la source de ses représentation et de ses actes, et par conséquent, il est capable de déterminer par lui-même ses valeurs et ses normes et ne les reçoit pas de l'extérieur (ni du cosmos, ni de Dieu, ni même du souverain politique conçu comme la communauté des citoyens). Pour autant, l'indépendance individuelle n'est pas l'absence de contraintes, ce n'est pas une liberté sans règles fondée sur le rejet de toute loi commune, ou une liberté égoïste qui transforme autrui en une entrave à l'assouvissement des désirs. En définissant la liberté comme une réserve, Sismondi relativise l'autorité de souverain collectif, mais il ne nie pas sa légitimité. L'indépendance de tous les individus est impossible sans la souveraineté. En d'autres termes, l'indépendance n'est pas le contraire de l'autonomie : par sa volonté d'articuler les droits de l'individu avec la souveraineté du peuple, les droits du citoyens avec la puissance du gouvernement, de faire de la balance des pouvoirs la condition de l'effectivité de ses droits, et de montrer ainsi l'unité de la liberté, dans la diversité de ses formes, il nous semble que Sismondi tente de faire tenir ensemble l'individualité et la subjectivité. Toutefois, il convient de reconnaître qu'en commençant son texte par l'exposé de cette hiérarchie morale des trois libertés civile, démocratique et politique, qui place l'individu sujet de droits au centre de l'organisation politique, Sismondi se contente d'ouvrir des pistes, sans véritablement fonder philosophiquement son propos. Son objet d'étude est moins, rappelons-le, la justification de la liberté que les conditions de son exercice par l'équilibre constitutionnel.

Conclusion

Pour terminer ce chapitre, nous voudrions revenir sur la distinction des droits du peuple et des droits du gouvernement, afin d'une part de mettre en évidence quelques difficultés inhérentes à la pensée de Sismondi dans le manuscrit des *Recherches,* et d'autre part de mettre en valeur l'originalité de la pensée de Constant par rapport à celle de Sismondi, qui se constitue pour une part dans une critique de cette distinction sismondienne des droits du peuple et des droits du gouvernement.

Souveraineté du peuple et limitation de la puissance publique

La distinction des droits du peuple et de ceux du gouvernement appartient avant tout à la définition de la liberté démocratique. Elle repose sur l'idée que les droits et les pouvoirs du peuple doivent l'emporter sur ceux du gouvernement, car l'association est la totalité des citoyens alors que le gouvernement n'en est qu'une partie, chargée de représenter le tout. Sismondi développe donc dans les *Recherches* une pensée de la souveraineté du peuple, qui revendique la subordination du gouvernement au peuple. Il conçoit alors comme Rousseau le peuple comme une association de citoyens égaux, dont la volonté générale unanime l'emporte sur les volontés particulières. Cependant, cette justification de la souveraineté du peuple s'inscrit aussi dans une limitation de la puissance publique. Sismondi s'écarte alors du *Contrat,* sur trois points :

- Tout d'abord, sur la question de la représentation politique. Alors que Rousseau ne reconnaît pour légitime que l'exercice direct de la souveraineté populaire, Sismondi se place d'emblée dans la perspective du gouvernement représentatif et pose la question suivante : à quelle condition les gouvernants représentent-ils légitimement le peuple ? Une partie de la réponse réside dans cette affirmation : à condition que le peuple conserve pour lui-même une partie de l'exercice de la puissance publique. Il est donc nécessaire de distinguer les droits du peuple de ceux du gouvernement.
- Sismondi conçoit donc les droits du peuple comme des droits pour la liberté et contre le pouvoir. La souveraineté du peuple est avant tout un instrument de limitation de l'exercice de la puissance publique par le gouvernement. La revendication des droits du peuple est nécessaire pour justifier la liberté démocratique comme exercice d'une résistance, le terme devant être ici être entendu en un sens très large, recouvrant à la

fois les droits de juger, de critiquer, de discuter, l'exercice du pouvoir par le gouvernement, voir de s'y opposer.

- La souveraineté du peuple ne peut être légitimement un contre-pouvoir de l'action du gouvernement que parce qu'elle est elle-même limitée, notamment par le pacte social, qui restreint la souveraineté collective par la liberté civile, c'est-à-dire par l'ensemble des droits qui appartiennent à tout individu, indépendamment du souverain.

La critique constantienne de la distinction des droits du peuple et des droits du gouvernement est au cœur de sa dénonciation du *Contrat social,* et devient sous sa plume non pas le fondement d'une justification de la limitation du pouvoir politique, mais celui de tous les égarements de la théorie de la souveraineté absolue du peuple. Nous étudierons en détail dans le chapitre suivant le cheminement par lequel une distinction qui visait dans l'esprit de Sismondi à préserver le citoyen des abus du gouvernement devient dans celui de Constant un instrument au service de l'oppression des individus par le gouvernement. Nous voudrions ici émettre l'hypothèse que la critique de Constant s'adresse tout autant à Sismondi qu'à Rousseau. Constant se place en effet d'emblée dans la perspective du gouvernement représentatif, qui est, nous l'avons dit, celle des *Recherches,* mais pas celle du *Contrat.* Ensuite, il nous semble qu'il vise la difficulté de Sismondi à articuler la justification de la souveraineté du peuple avec sa limitation. Sismondi subordonne le gouvernement à un peuple défini comme l'unanimité des associés ou l'universalité de l'opinion publique ; dès lors, il rend très improbable l'exercice de la souveraineté populaire. Celle-ci se conçoit donc avant tout comme un principe auquel il est possible de se référer pour justifier l'exercice critique de la liberté démocratique par les citoyens. Aux yeux de Constant, ce principe peut dans le gouvernement représentatif, être mis au service non pas du contrôle démocratique, mais d'une extension du pouvoir exercé sur les individus par les gouvernants, ces derniers retournant à leur profit la distinction entre droits de la société abstraite et droits du gouvernement réel. En un sens, le problème auquel se heurte l'auteur des *Principes* est le même que celui que Sismondi a tenté de résoudre : celui de la confiscation de la souveraineté collective par la représentation politique. Les solutions qu'il propose sont néanmoins distinctes de celle de Sismondi :

- Il refuse de dissocier l'exercice de la souveraineté du peuple de l'exercice de la puissance publique par le gouvernement. Le gouvernement n'a pas d'autre droits que ceux qui sont conférés au peuple. Une telle affirmation implique que la souveraineté

du peuple ne réside que dans la suprématie de la volonté générale (ou majoritaire) sur les volontés particulières. Certes, Constant reconnaît aux citoyens un droit de regard sur l'action du gouvernement, mais il n'en fait pas une prérogative du souverain et ne fonde pas ce droit sur une réserve d'autorité du peuple.

- Il entreprend de justifier et de développer ce que les *Recherches* n'ont fait qu'esquisser : le principe d'une limitation de la souveraineté du peuple par les droits individuels. En effet, la distinction des droits du peuple abstrait et de ceux du gouvernement réel est beaucoup plus dangereuse si la souveraineté du peuple est absolue, car le gouvernement peut alors au nom de celle-ci, exercer sur les individus un pouvoir sans limite. Le gouvernement doit se contenter d'exercer les droits limités du peuple ; si l'étendue de la souveraineté populaire n'est pas définie, si le peuple conserve pour lui-même une part de souveraineté que le gouvernement n'a pas le droit d'exercer, alors on introduit dans la définition de la souveraineté une imprécision que le gouvernement ne manquera pas d'utiliser pour donner à son pouvoir despotique les apparences de la légitimité. La critique vise bien évidemment ici beaucoup plus la souveraineté populaire absolue du *Contrat* que la réserve d'autorité des *Recherches*. Néanmoins, elle implique que ce qui était marginal dans les *Recherches* (la limitation de la souveraineté collective par la liberté civile), devient centrale dans les *Principes*. Constant fait de la limitation du pouvoir politique par les droits individuels l'objet principal de son étude, à tel point qu'il est conduit à renoncer au concept de souveraineté populaire au profit de celui d'autorité sociale.

Partage des compétences de la souveraineté et équilibre des droits et des pouvoirs

L'auteur des *Principes* met donc en évidence une contradiction qui est à l'œuvre dans les *Recherches*, entre d'une part la souveraineté du peuple, et d'autre part la revendication d'une limitation de cette souveraineté. Il nous semble que Sismondi ne perçoit pas quant à lui cette opposition, car il attribue un troisième sens à la distinction des droits du peuple et des droits du gouvernement, en séparant les droits de la majorité des droits de la minorité. Il substitue alors à la logique de subordination du peuple au gouvernement une logique d'équilibre entre les droits de l 'un et de l'autre. C'est bien évidemment cette logique de l'équilibre qui l'emporte dans la définition de la liberté politique et de la constitution. Toutefois, la tension entre une

logique de subordination et une logique d'équilibre n'est pas absente de la réflexion constitutionnelle de Sismondi. Nous avons en effet montré que Sismondi reprenait à Rousseau la distinction d'une fonction législative statuant sur un objet général et d'une fonction exécutive appliquant les lois aux particuliers reconnaissant ainsi la suprématie de la législation, en tant qu'expression de la volonté générale, sur les autres pouvoirs.

Nous avons établi par ailleurs que Sismondi préférait à la spécialisation des autorités étatiques et à la subordination du gouvernement au peuple, l'équilibre des droits et des pouvoirs du peuple, du sénat et du gouvernement. Par conséquent, il change la signification de la liberté démocratique, de la liberté civile et de leurs rapports. La liberté démocratique se trouve alors définie comme la place reconnue dans la souveraineté nationale à un groupe social, le peuple. Elle réside moins dans la réserve de souveraineté dont dispose celui-ci que dans sa participation à la souveraineté, grâce à laquelle ses membres peuvent défendre leur liberté civile. Ainsi, la protection de ses droits dépend avant tout de l'inscription de l'individu dans un groupe social. Il y a là une affirmation qui ne s'accorde pas avec la logique individualiste du pacte social, laquelle dénie au souverain collectif la responsabilité de définir les droits individuels, et fonde ceux-ci sur la seule personne de l'individu pris dans un rapport de réciprocité avec les autres individus avec lesquels il s'associe. Combinée avec la balance des pouvoirs, la liberté démocratique nous semble bien plutôt reposer sur la prééminence du groupe sur l'individu. Nous avons démontré dans notre quatrième chapitre que la société civile des *Recherches* n'était pas la société d'Ancien régime, dans laquelle la hiérarchie des êtres se trouve incluse dans celle des ordres, cette subordination ordonnée formant l'unité d'une société elle-même subordonnée au divin. Toutefois, en réintroduisant l'idée d'une hiérarchie des divisions naturelles de la nation à l'intérieur de l'association des citoyens égaux, Sismondi soulève sans la traiter la question des rapports des individus et des groupes sociaux. Il nous semble qu'il conçoit plus ce rapport comme celui d'une incorporation de l'individu dans le groupe que comme celui d'une société ouverte, plaçant l'individu en son centre, et faisant des groupes sociaux le résultat de l'interaction librement choisis des individus, car les divisions naturelles de la nation sont présentées par lui comme inégalitaires et statiques. En incluant le citoyen dans un groupe socio-économique, Sismondi rattache en définitive la défense des droits individuels à la formation d'une volonté nationale qui ne s'énonce que par l'intermédiaire des volontés des groupes. Cette articulation de la liberté démocratique et de la

liberté civile substitue ainsi au lien direct établi par le pacte social entre le citoyen et la volonté générale un lien indirect, qui passe par la médiation des divisions sociales.

On peut là encore mesurer l'écart entre les *Recherches* et les *Principes*. La question de l'articulation de l'équilibre constitutionnel et de la diversité sociale est absente du manuscrit de Constant. L'individu y est avant tout défini comme un sujet de droits, indépendamment de son appartenance à tel ou tel groupe social. La pensée de Constant est avant toute chose individualiste, elle met l'accent sur cette sphère de droits individuels à partir de laquelle il convient de limiter l'autorité sociale. La question de la conciliation de l'indépendance individuelle et de l'autorité sociale passant au premier plan, celle de l'articulation de la souveraineté nationale et de la diversité sociale devient secondaire, et ce d'autant plus que le primat de l'individu implique une conception beaucoup plus ouverte et beaucoup plus égalitaire de la société. Par conséquent, si la question qu'on peut adresser aux *Recherches* est celle d'une synthèse difficile à tenir entre liberté civile, liberté démocratique et liberté politique (en raison d'une oscillation entre deux conception du peuple, à la fois association s'identifiant à la nation dans son abstraction et majorité qui n'est qu'une partie de la nation dans sa réalité sociale), la question qui doit être posée aux *Principes* est celle du fondement des droits individuels, qui sont extérieurs au souverain.

Chapitre 7 : Des *Recherches* aux *Principes*

Du partage de la souveraineté nationale entre la minorité et la majorité à la limitation de l'autorité sociale par les droits individuels

Introduction

Nous nous sommes longuement attardés sur l'articulation sismondienne des trois libertés (civile, démocratique et politique) et nous avons montré que pour les définir, il s'appuyait sur une réfutation du *Contrat social*, en même temps qu'il faisait sienne une partie des idées de Rousseau. Ainsi, il rejette l'absolutisme et l'unité de la souveraineté du peuple, il revendique une liberté civile indépendante du souverain et le droit de la minorité qui vient balancer celui de la majorité. Cependant, il voit dans la souveraineté collective celle d'une association de contractants juridiquement égaux et dans la loi l'expression de la volonté générale, et il fait de la liberté démocratique et de la participation du peuple à l'exercice de la souveraineté la condition de la liberté civile. Nous voudrions dans ce dernier chapitre mettre en évidence le rôle joué par le manuscrit des *Recherches* dans la genèse du manuscrit des *Principes* de Benjamin Constant. Le texte de Sismondi n'est certainement pas la seule source de la critique constantienne du *Contrat social*. Il est évident qu'il partage cette fonction avec deux autres textes dont la lecture est elle aussi préparatoire à la rédaction du « grand traité » que Constant entreprend à partir de 1800 : *Des Circonstances actuelles qui doivent terminer la Révolution* de Madame de Staël et *l'Enquiry concerning political justice* de Godwin [726]. Il est fort probable que Constant a aussi lu directement le texte de Rousseau, car il cite avec précision plusieurs passages du *Contrat* auxquels ni Sismondi, ni Godwin, ni Madame de Staël ne font quant à eux référence. Toutefois, entre ces multiples lectures, il nous semble que celle de Sismondi occupe de loin la première place. Nous ne ferons donc pas autre chose ici qu'étayer par le rapprochement des textes l'hypothèse formulée par Étienne Hofmann [727] : Constant élabore sa critique du *Contrat social* à la suite de la lecture des *Recherches*.

726. Sur la chronologie des lectures et des écrits de Constant, voir notre premier chapitre et l'annexe.
727. É. Hofmann, *Les Principes de BC, op. cit.,* p. 319. Nous avons déjà cité ce texte dans notre premier chapitre.

La critique constantienne du *Contrat* s'organise autour de trois axes : le refus de l'aliénation totale des droits individuels au souverain et le rejet de l'absolutisme ; le problème de la représentation de la volonté générale et le dévoiement de la souveraineté de tous par quelques-uns ; la distinction fausse et dangereuse des droits de la société et des droits du gouvernement. La confrontation des deux manuscrits des *Principes* et des *Recherches* permet de montrer que Constant reprend ici les analyses de son ami, notamment en insérant dans son texte des phrases et même des pages écrites en réalité par Sismondi, qui concernent l'assimilation de la souveraineté absolue à une autorité illimitée, la séparation des lois civiles et de l'indépendance individuelle, la distinction de la volonté générale et de la volonté de tous, le rapport de la minorité et de la majorité [728]. Cependant, Constant vise aussi ici le manuscrit des *Recherches :* la distinction des droits de la société et des droits du gouvernement n'appartient pas au texte de Rousseau, mais bien à celui de Sismondi. Par conséquent, rejeter la souveraineté *absolue* du peuple, c'est en définitive écarter toute forme de *souveraineté*, y compris la souveraineté nationale des *Recherches*. On voit par là que les arguments développés par Sismondi dans les *Recherches* ne sont pas simplement répétés par Constant : ils sont transposés dans un autre contexte dans lequel ils acquièrent un nouveau sens. Comparer les manuscrits des *Recherches* et des *Principes,* c'est donc aussi montrer que Constant se démarque de son ami et révéler les traits distinctifs de leurs pensées libérales.

Alors que Sismondi se préoccupe avant tout des rapports de la minorité et de la majorité et développe une théorie constitutionnelle du gouvernement mixte, Constant met au cœur de sa réflexion le problème de la représentation de la volonté générale par le gouvernement de quelques-uns : comment empêcher que ceux qui gouvernent au nom de l'autorité sociale ne retournent cette dernière contre les individus dont elle émane ? Pour répondre à cette question, il faut empêcher la rencontre de la souveraineté absolue du peuple et du gouvernement représentatif. Constant dissocie donc la démocratie et la liberté individuelle avant de penser leur conciliation. L'autorité sociale trouve à ses yeux sa légitimité dans deux principes distincts : d'une part sa source, c'est-à-dire la société qu'elle représente et d'autre part, la limitation de son domaine de compétence par les droits individuels. Toutefois, si la démocratie ne permet pas de définir la liberté individuelle, il n'en demeure pas moins que l'autorité pour être légitime doit être démocratique *et* respectueuse des droits individuels.

728. Constant fait ces emprunts sans jamais citer sa source. Le texte de Sismondi n'est qu'un manuscrit. Sismondi n'est pas un auteur connu. Il est probable que les passages repérés dans les *Recherches* aient constitué, comme c'est le cas pour les *Circonstances,* autant de fiches qui sont devenues ensuite la matière de son manuscrit.

L'enjeu est alors de réunir ce qui a été préalable séparé, le pouvoir du peuple et l'indépendance de l'individu. Constant est certainement un des premiers à formuler en ces termes le problème des rapports du libéralisme et de la démocratie, et surtout à en mesurer toutes les conséquences, puisqu'il va jusqu'à explorer les limites de cette dissociation-conciliation de l'autorité sociale et des droits individuels, notamment quant il hésite à définir l'autorité sociale comme un État gendarme, ou quand il se demande si la liberté politique peut se réduire à n'être que la garantie du repos et du bonheur individuel. S'il n'y a pas de démocratie sans libéralisme, c'est-à-dire sans respect de l'indépendance individuelle, il n'y a pas non plus de libéralisme sans démocratie, c'est-à-dire de liberté sans un souci de l'individu pour la collectivité.

Nous nous attacherons donc dans ce chapitre à étudier les trois axes de la critique constantienne du *Contrat* (absolutisme, représentation de la volonté générale, distinction des droits de la société et du gouvernement), pour montrer qu'à partir de celle-ci, Constant s'efforce de séparer et de concilier les droits individuels et les droits sociaux, ce qui permet de prendre la mesure de ce qui distingue le libéralisme des *Principes* de celui des *Recherches.* Mais avant d'entrer dans les détails de notre exposé, nous voudrions dire un mot de la forme rhétorique de la réfutation constantienne du *Contrat.* En effet, par leur transposition des *Recherches* aux *Principes,* ce n'est pas seulement la signification des arguments qui se trouve modifiée, c'est aussi la manière de les exposer. Nous avons montré que Sismondi analyse le texte de son compatriote en érudit. L'auteur des *Recherches* est attentif aux détails du raisonnement de Rousseau, et il entretient avec celui-ci des rapports extrêmement complexes, où s'entremêlent la filiation et la rupture. Le rapport de Constant au *Contrat social* est quant à lui beaucoup plus polémique : ses citations sont assez approximatives, et Rousseau y est avant tout désigné comme un adversaire du libéralisme et de l'individualisme. Par conséquent, l'auteur des *Principes* simplifie la pensée de Rousseau, en même temps qu'il estompe les nuances de l'interprétation sismondienne du *Contrat,* pour surmonter les difficultés inhérentes à l'idée de souveraineté nationale limitée, aliénable et partagée qui est développée dans les *Recherches.*

1. Le rejet de l'absolutisme

Pour marquer sa rupture avec Rousseau, Constant confond la souveraineté absolue du peuple avec un pouvoir tyrannique et sans bornes. Ce faisant, il simplifie le message du *Contrat,* ainsi que l'interprétation qu'en propose Sismondi. Il s'agit donc de comprendre les raisons politiques de ce geste de Constant, et aussi d'en mesurer les conséquences théoriques, notamment la prévalence des principes sur les constitutions et la primauté de la limitation de l'autorité sociale.

11. Aliénation totale, souveraineté absolue et autorité illimitée : de la rhétorique sismondienne à l'interprétation constantienne du *Contrat*

La critique que Constant adresse au *Contrat social* vise principalement « l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté » [729] et la souveraineté absolue du peuple qui en est la conséquence. Ce lien entre la nature du contrat social et celle du pouvoir est d'ailleurs établi par Rousseau lui-même, qui affirme :

> Afin donc que le pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme tacitement cet engagement qui seul peut donner de la force aux autres, que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps : ce qui ne signifie autre chose, sinon qu'on le forcera d'être libre [730].

Pour l'auteur des *Principes*, la corrélation établie ici par Rousseau entre l'aliénation totale et la souveraineté absolue signifie que cette aliénation n'est qu'un sacrifice que les individus font de leur liberté à l'autorité, sacrifice qui a pour conséquence la soumission de ces derniers à l'omnipotence de l'État : il « résulte » de l'aliénation totale que « la volonté générale doit exercer sur l'existence individuelle une autorité illimitée » [731]. L'absolutisme du souverain est incompatible avec le droit pour l'individu de désobéir à l'autorité : celui qui s'est défait de tous ses droits ne peut plus rien réclamer, il doit toujours et en tout obéir à l'autorité, puisqu'il ne lui reste plus aucun droit sur lequel il pourrait s'appuyer pour lui désobéir. Constant écrit ainsi : « Rousseau dit que l'individu ne peut résister à la société, parce qu'il lui a aliéné tous ses droits,

729. J. - J. Rousseau, *Du contract social, op. cit.,* I, VI, p. 360. Voir aussi *Id.,* II, IV, p. 372 : « Le pacte social donne au corps politique un pouvoir absolu sur tous [ses membres]. »

730. *Id.,* I, VII, p. 364. Nous avons déjà cité ce texte dans notre deuxième chapitre et nous avons montré qu'on pouvait en proposer deux interprétations :

- Le souverain doit obliger les citoyens à respecter les lois.
- La désobéissance des citoyens au souverain ne peut pas être légitime, car le pouvoir du peuple est infaillible.

731. B. Constant, *Principes M., op. cit.,* I, 3, p. 25.

sans réserve .» [732]. L'aliénation sans réserve a pour conséquence que « l'existence individuelle se trouve […] soumise sans réserve à la volonté générale » [733].

Il y aurait beaucoup à dire sur cette critique constantienne de l'aliénation totale, dont il est assez facile de percevoir qu'elle ne résiste pas à une confrontation avec la lettre du texte de Rousseau, notamment parce qu'elle ignore l'argumentation développée par l'auteur du *Contrat* contre le pacte d'esclavage [734]. Cependant, il nous semble que le détour par le manuscrit de Sismondi permet d'expliquer pourquoi Constant réduit le message du *Contrat* à la seule soumission des individus au pouvoir sans bornes du peuple. Les citations constantiennes du *Contrat* sont approximatives. Il écrit ainsi :

> Rousseau définit le contrat social *l'aliénation complète de chaque individu avec tous ses droits et sans réserve à la communauté* [735].

Cette affirmation n'est pas sans rapport avec la définition sismondienne du pacte social et de la liberté civile. Rappelons qu'il l'énonce en ces termes :

> Car la *liberté civile*, ou des associés devenus citoyens, n'est autre chose que la *réserve entre les mains des individus de tous les droits et les pouvoirs qu'ils n'ont pas été nécessairement obligés d'aliéner lorsqu'ils se sont formés en société, pour donner à leur union la force de protéger chacun d'eux* [736].

Dans les *Recherches*, la liberté individuelle est civile en ce qu'elle résulte du pacte social, et néanmoins indépendante du souverain, car elle réside dans *la réserve* de droits que les individus n'ont pas aliénés au peuple. En employant par trois fois ce terme de réserve à propos de l'aliénation totale et de la souveraineté absolue, Constant reprend donc à son ami cette idée d'un individu sujet de droits, c'est-à-dire qui peut disposer de droits qui ne lui ont pas été conférés par le souverain et qu'il peut faire valoir contre ce dernier. Par ailleurs, nous avons démontré que Sismondi recourait à une rhétorique établissant une équivalence entre l'aliénation *totale* définie comme « cette cession de tous nos droits qui peut nous rendre esclaves » [737], la souveraineté *absolue* du peuple et le « pouvoir *illimité* » du souverain [738]. Cependant, tout en reprenant les termes de l'interprétation sismondienne du *Contrat*, Constant

732. *Id.,* I, 8, p. 42.
733. *Id.,* I, 6, p. 36.
734. Nous avons déjà longuement analysé tout ceci dans notre mémoire de Diplôme d'études approfondies, ainsi que dans un article qui reprenait l'essentiel de l'argumentation développée dans ce mémoire. Cependant, nous ne connaissions pas alors le manuscrit des *Recherches*.
E. Paulet, *Benjamin Constant critique de Jean-Jacques Rousseau. Mémoire de Diplôme d'études approfondies de philosophie, sous la dir. de Michel Malherbe,* Université de Nantes, 1997, 192 p.
E. Paulet-Grandguillot, « Benjamin Constant lecteur du *Contrat social* », *op. cit.*
735. B. Constant, *Principes M.,op. cit.,* I, 4, p. 33.
736. J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, I, 1, p. 84.
737. *Id.,* I, I, 5, p. 112.
738. *Ibid.*

la simplifie considérablement. Nous allons donc analyser en quoi consiste cette simplification, et montrer qu'elle s'explique par le caractère polémique du texte de Constant.

12. Constant simplifie l'interprétation sismondienne du *Contrat*

121. Sismondi et l'infaillibilité du souverain

Nous avons vu que la remise en question de la droiture de la volonté générale était au cœur de l'interprétation sismondienne du *Contrat social.* Elle figure à toutes les étapes de sa critique de Rousseau : quand il démontre qu'il faut préférer l'aliénation partielle des droits individuels à l'aliénation totale défendue par Rousseau [739] ; quand il rejette la définition de la liberté démocratique comme participation au vote des lois et pose la question du rôle du législateur qui trompe le peuple pour lui faire ratifier un projet de lois indivisible [740] ; quand il établit que l'obéissance de la minorité à la majorité n'est pas liberté [741]. Sismondi reconnaît que pour Rousseau la souveraineté, bien qu'absolue, n'est pas sans bornes. Il cite et réfute le chapitre du *Contrat* sur les « bornes du pouvoir souverain », dans lequel Rousseau affirme :

> Le Souverain [...] ne peut charger les sujets d'aucune chaine inutile à la communauté ; il ne peut pas même le vouloir : car sous la loi de la raison rien ne se fait sans cause, non plus que sous la loi de la nature [742].

Au raisonnement de son compatriote définissant les principes qui doivent fonder le droit, Sismondi oppose un raisonnement fondé sur l'application de la définition rousseauiste de la volonté générale : s'appuyant sur des exemples historiques, il montre que « le peuple ne doit jamais, mais il peut souvent vouloir charger la communauté de chaînes inutiles » [743]. La volonté générale n'est pas toujours éclairée par la raison, le vouloir du peuple n'est pas nécessairement conforme à son devoir. Par conséquent, la souveraineté du peuple doit être limitée : le peuple « a donc autant besoin qu'un autre Souverain d'un pouvoir qui lui résiste et qui le contrebalance » [744].

Constant quant à lui ne fait jamais référence à cette définition de la volonté générale comme règle de justice, qui est pourtant la clef de voûte de la justification rousseauiste de la

739. *Id.,* I, I, 5, p. 111-113. Voir notre deuxième chapitre.
740. *Id.,* I, I, 6, p. 117. Voir notre cinquième chapitre.
741. *Id.,* p. 118-119. Voir notre cinquième chapitre.
742. J. - J. Rousseau, *Du contract social, op. cit.,* II, IV, p.. 373.
743. J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, I, 5, p. 113.
744. *Ibid.*

souveraineté absolue du peuple. Il se contente de rappeler la définition du pacte social, dans laquelle Rousseau démontre que l'aliénation totale n'est pas sans « attributs préservateurs » [745], parce qu'elle est la même pour tous. L'auteur des *Principes* emploie alors contre Rousseau le même type d'argument que Sismondi : il démontre que le pouvoir absolu du souverain, s'il n'est pas en théorie sans garanties, s'avère dans la pratique être tyrannique [746]. Cependant, il ne cite ici que les chapitres 6 et 7 du premier livre du *Contrat,* et il ne mentionne jamais comme son ami le chapitre 4 du deuxième livre sur les bornes de la souveraineté. Il passe sous silence la définition rousseauiste de la volonté générale et de la loi, et l'idée que la volonté du souverain est limitée par la généralité de son objet. Il y a nous semble-t-il deux raisons à cet omission de Constant :

- Tout d'abord, il est probable qu'il s'attaque plutôt ici à la conception révolutionnaire de la volonté générale qui détache la définition de la loi de son contenu et la fait reposer uniquement sur sa source et sur sa forme. Carré de Malberg a ainsi établi que pour les Constituants, « tout ce qui a été décidé par le Corps législatif, en forme législative, est loi et mérite le nom de loi […] quelle que soit la nature de son contenu » [747].
- Ensuite, il est inconcevable aux yeux de Constant que la souveraineté *absolue* puisse aussi être *bornée.* L'autorité ne peut être limitée que si elle est subordonnée à une norme qui la transcende.

122. Sismondi et la restitution des droits naturels par le souverain

Rousseau ayant démontré que la souveraineté populaire est absolue mais bornée, il peut établir que les droits naturels aliénés dans le contrat social sont restitués par le souverain aux individus sous la forme de droits civils et que la liberté individuelle est préservée malgré l'aliénation totale. Cette hypothèse de la restitution des droits est prise en compte par l'auteur

745. B. Constant, *Principes M.,op. cit.,* I, 4, p. 33.

746. Nous reviendrons plus longuement sur la critique de Constant quand nous étudierons la définition constantienne de la volonté générale, car Constant oppose ici la volonté de tous, de cet « être abstrait » qu'est « le corps social », à celle du gouvernement en exercice, qui appartient à « un seul » ou « à quelques-uns ». On est donc ici sur la ligne de fracture qui sépare le libéralisme de Constant de l'absolutisme de Rousseau : l'articulation de la volonté générale et des volontés particulières, qu'il est aux yeux du premier impératif de repenser, étant donné la forme représentative du gouvernement. Voir *infra* notre paragraphe intitulé « La volonté générale n'est pas la volonté de tous mais elle n'est pas contraire aux volontés particulières ».

747. R. Carré de Malberg, *La loi, expression de la volonté générale,* Paris, Economica, 1984, p. 24.

des *Recherches* et aussitôt réfutée par lui. Il rejette la définition rousseauiste de la propriété comme convention sociale et dénonce alors les « fictions […] ridicules et dangereuses » dignes du « système féodal » inventées par Rousseau pour justifier l'aliénation totale [748]. Constant quant à lui ne tient aucunement compte de cette transformation des droits naturels en droits civils. Il ne retient que la conclusion de l'argumentation de Sismondi, et dénigre les paradoxes rousseauistes en développant la métaphore médiévale employée par son ami :

> Plusieurs chapitres du Contrat social sont dignes des écrivains scolastiques du seizième siècle. Que signifient des droits dont on jouit d'autant plus qu'on les aliène plus complètement ? Qu'est-ce qu'une liberté en vertu de laquelle on est d'autant plus libre qu'on fait plus implicitement ce qui contrarie sa volonté propre ? funestes subtilités théologiques qui fournissent des armes à toutes les tyrannies [749].

Cette citation montre aussi que Constant ne voit pas qu'aux yeux de Rousseau, l'aliénation totale de « la liberté naturelle » a pour contrepartie la jouissance d'une « liberté civile » qui réside essentiellement dans la participation du citoyen à l'exercice de la souveraineté populaire [750]. Sismondi quant à lui s'est efforcé de démontrer que la « liberté démocratique » n'était pas une « compensation suffisante » de la destruction de la « liberté civile » par l'aliénation totale [751]. Cette idée d'un échange d'une forme de liberté contre une autre est absente des *Principes*. Constant écarte la participation à l'exercice direct de la souveraineté populaire et se place d'emblée dans la perspective du gouvernement représentatif. En outre, la participation à la souveraineté ne peut pas se confondre avec la liberté, et nous verrons que l'idée d'une synthèse de la liberté et de l'autorité dans la souveraineté de la volonté générale est complètement étrangère à la pensée de Constant. Constant procède donc à un tri dans la lecture tout en nuances livrée par Sismondi du texte de son compatriote : il ne retient de la critique sismondienne que ce qui peut venir appuyer son rejet de l'absolutisme, si bien qu'il caricature le propos de Rousseau.

748. J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, I, 5, p. 114. Voir notre deuxième chapitre.
749. B. Constant, *Principes M., op. cit.,* I, 9, p. 44-45.
750. Voir J. - J. Rousseau, *Du contract social, op. cit.,* I, VIII, p. 364.
751. J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, I, 6, p. 116. La liberté civile ne revêt pas le même sens pour Rousseau et pour Sismondi : pour le premier, elle est avant tout liberté du citoyen, tandis que pour le second, elle est la liberté de l'individu protégée par l'État, distincte de la liberté démocratique de participation à la souveraineté.

123. Constant vise au travers du Contrat *toutes les formes d'absolutisme*

Après avoir conclu de l'aliénation totale à l'autorité illimitée de la volonté générale, Constant affirme : « Les publicistes antérieurs ou postérieurs à J. J. Rousseau ont professé pour la plupart la même opinion. Aucun ne l'a formellement rejetée » [752]. Quelques pages plus loin, il rapproche le *Contrat* du *Léviathan.* Pour l'auteur des *Principes,* Hobbes et Rousseau ont en commun de justifier la souveraineté absolue. Il écrit ainsi :

> L'on voit clairement que le caractère absolu, que Hobbes attribue à l'autorité sociale, est la base de tout son système. Ce mot *absolu* dénature toute la question et nous entraîne dans une série de nouvelles conséquences. C'est le point où l'écrivain quitte la route de la vérité pour marcher par le sophisme au but qu'il s'est proposé en commençant [753].

Ce qui est avant tout visé ici par Constant, c'est la définition hobbesienne de la représentation [754] : le pacte social y est concomitant de la désignation d'un représentant, d'une personne artificielle, qui rassemble la multitude des volontés individuelles en une seule volonté. L'union de la multitude en une association y va donc de pair avec la soumission des individus à la volonté souveraine. Pour Constant, l'association hobbesienne de la représentation et de la souveraineté absolue permet de justifier le transfert de la souveraineté du peuple à l'Empereur. La critique de Rousseau et de Hobbes vise donc en définitive Molé :

> Un écrivain de nos jours, l'auteur des Essais de morale et de politique, a renouvelé le système de Hobbes avec beaucoup moins de profondeur seulement et moins d'esprit et de logique. Il est parti comme Hobbes du principe de la souveraineté illimitée. Il a supposé l'autorité sociale absolue et cette autorité transportée de la société à un homme qu'il définit l'espèce personnifiée, la réunion individualisée [755].

Constant affirme ensuite qu'en s'appuyant sur la conception hobbesienne de la représentation, Molé attribue à la volonté d'un seul homme chargé de représenter le corps social les caractères de la volonté générale de Rousseau, c'est-à-dire l'infaillibilité et l'absoluité [756]. De Rousseau à

752. B. Constant, *Principes M., op. cit.,* I, 3, p. 25.
753. *Id.,* I, 7, p. 40.
754. Voir T. Hobbes, *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile,* Paris, Sirey, 1971, II, XVII, p. 177 :
« La seule façon d'ériger un tel pouvoir commun, […] c'est de confier tout [le] pouvoir [des gens] et toute leur force à un seul homme, où à une seule assemblée, qui puisse réduire toutes leurs volontés, par la règle de la majorité, en une seule volonté. Cela revient à dire : désigner un homme, ou une assemblée, pour assumer leur personnalité ; et que chacun s'avoue et se reconnaisse comme l'auteur de tout ce qu'aura fait ou fait faire, quant aux choses qui concernent la paix et la sécurité commune, celui qui a ainsi assumé leur personnalité, que chacun par conséquent soumette sa volonté et son jugement à la volonté ou au jugement de cette assemblée. »
755. B. Constant, *Principes M., op. cit.,* I, 8, p. 42.
756. Voir la suite de l'argumentation du chapitre 8, qui compare Rousseau et Molé en ces termes :
« De même que Rousseau avait dit que le corps social ne pouvait nuire ni à l'ensemble de ses membres, ni à chacun d'eux en particulier, celui-ci dit que le dépositaire du pouvoir, l'homme constitué en société, ne pouvait faire du mal à la société, parce que tout le tort qu'il lui aurait fait, il l'aurait éprouvé

Molé en passant par Hobbes, de la souveraineté absolue du peuple à celle du monarque et de Napoléon, la critique constantienne s'attaque, comme l'a montré Étienne Hofmann, aux « apologistes du régime monarchique », qui « justifient dans les principes un régime despotique dans les faits, mais qui n'avait encore aucun fondement théorique ou dogmatique » [757]. À d'autres moments, Constant dénonce l'emploi de la phraséologie rousseauiste par Ferrand :

> On voit avec quelle facilité le système de Rousseau conduit au despotisme le plus absolu. Aussi avons-nous déjà remarqué que les partisans de cette forme de gouvernement s'en étaient avidement emparés. Les hommes, en se réunissant, dit M. Ferrand, ont soumis à un mot de la volonté générale toutes les forces des volontés particulières […] Cette phrase ne semble-t-elle pas être de Rousseau ? [758]

Dès le début de sa critique du *Contrat*, Constant opère par ailleurs un glissement des « publicistes » [759] (tels Hobbes ou Rousseau) aux « partisans du despotisme [qui] se sont rapprochés du système de Rousseau » [760], puis il cite précisément Ferrand et Molé [761].

On comprend aisément que Constant ne peut réunir ainsi des penseurs aussi divers que Hobbes, Rousseau, Molé et Ferrand qu'en réduisant leur pensée à un plus petit dénominateur commun, celui de l'absolutisme, défini comme la soumission complète des volontés individuelles à la volonté du souverain. Cette simplification lui permet de renvoyer dos-à-dos tant ses adversaires jacobins démocrates que ses adversaires napoléoniens ou contre-révolutionnaires monarchistes, et de mettre en valeur l'originalité de sa position en concluant : « L'on peut donc regarder la théorie de Rousseau qui déclare illimitée l'autorité sociale, comme la seule adoptée jusqu'à ce jour. » [762] Cet argument peut sembler surprenant. Il est ici essentiellement rhétorique et sert à démontrer, comme l'indique très justement Stefano de Luca, que « le concept absolutiste du pouvoir [...] exerce largement son hégémonie sur la pensée politique pré- et post-révolutionnaire » [763]. Constant dramatise ainsi les termes du

---

fidèlement, tant il était la société elle-même. De même Rousseau dit que l'individu ne peut résister à la société, parce qu'il lui a aliéné tous ses droits, sans réserve, celui-ci prétend que l'autorité du dépositaire du pouvoir est absolue, parce qu'aucun membre de la réunion ne peut lutter contre la réunion entière. » (*Ibid.,* p. 41-42.)

757. É. Hofmann, *Les Principes de BC, op. cit.,* p. 316. Ces soutiens du régime impérial sont Louis-Mathieu Molé, qui publie en 1806 les *Essais de morale et de politique* et Antoine Ferrand, qui fait paraître dès 1793 *Le rétablissement de la monarchie* et en 1802 *De l'Esprit de l'histoire*.

758. B. Constant, *Principes M., op. cit.,* I, 8, Add., p. 520.

759. *Id.,* I, 3, p. 25.

760. *Id.,* p. 26.

761. *Ibid.*

762. *Id.,* p. 30.

763. S. De Luca, « Penser la liberté après le bouleversement révolutionnaire », *Annales Benjamin Constant,* 2008, vol. 33, p. 127.

débat idéologique qui oppose les partisans de l'autorité absolue, qui sont les plus nombreux et se réclament d'une longue tradition, des partisans de la limitation du pouvoir politique, qui sont beaucoup plus rares et dont les idées ne sont pas encore reconnues par l'opinion. Il fait donc référence aux écrits d'Adam Smith, Montesquieu, Beccaria, Condorcet, Benjamin Franklin et Thomas Paine [764], et cite longuement Sieyès, qui affirme dans son *Opinion du 2 thermidor an III* que « la souveraineté du peuple n'est point illimitée » et que c'est à tort que les révolutionnaires ont voulu doter le peuple de « tout l'héritage de pompeux attributs et de pouvoirs absolus qui ont fait briller les souverainetés usurpées » [765]. Constant répète l'argument :

> L'erreur de Rousseau et des écrivains les plus amis de la liberté, lorsqu'ils accordent à la société un pouvoir sans bornes, vient de la manière dont se sont formées leurs idées en politique. Il sont vu dans l'histoire un petit nombre d'hommes, ou même un seul, en possession d'un pouvoir immense qui faisait beaucoup de mal. Mais leur courroux s'est dirigé contre les possesseurs du pouvoir et non contre le pouvoir même. Au lieu de le détruire ils n'ont songé qu'à le déplacer. C'était un fléau ; ils l'ont considéré comme une conquête, ils en ont doté la société entière [766].

Ce que la réfutation constantienne du *Contrat* perd en rigueur et en exactitude, elle le gagne alors en puissance : Constant entend rassembler toutes les formes d'absolutisme sous une même caractéristique, celle du despotisme. Il ne suffit pas de transférer la souveraineté du monarque au peuple pour établir la liberté. Il faut aussi et avant tout renoncer à l'idée que la souveraineté est absolue :

> Le peuple qui peut tout est aussi dangereux, plus dangereux qu'un tyran. Le petit nombre des gouvernants ne constitue pas la tyrannie ; leur grand nombre ne garantit pas la liberté. Le degré seul de pouvoir social, en quelques mains qu'on le dépose, fait une constitution libre ou

764. Voir B. Constant, *Principes M., op. cit.,* I, 3, p. 28-29 : « Depuis M. de Montesquieu, des hommes célèbres se sont élevés contre la maxime de Rousseau. Beccaria dans son traité Des délits et des peines, Condorcet, dans ses Mémoires sur l'instruction publique, ont raisonné d'après des principes opposés. Franklin a fait une brochure tendant à prouver qu'il ne fallait que la plus petite quantité possible de gouvernement. Payne a défini l'autorité un mal nécessaire. Siéyès, enfin, dans une opinion émise à la tribune, a déclaré que l'autorité sociale n'était point illimitée. Mais il ne paraît pas que la logique de ces écrivains ait fait impression. L'on parle encore sans cesse d'un pouvoir sans bornes qui réside dans le peuple ou dans ses chefs, comme d'une chose hors de doute. »
Et aussi : « J'ai beaucoup cité dans mon ouvrage et principalement des auteurs vivants, ou morts depuis peu d'années, ou des hommes dont le nom seul fait autorité, comme Adam Smith, Montesquieu, Filangieri. J'ai tenu à prouver que souvent je ne faisais que reproduire, avec des expressions plus adoucies, des opinions qu'on trouve dans les écrivains les plus modérés. » (*Id.,* I, 1, Add., p. 515.)

765. E. - .J. Sieyès, *Opinion sur plusieurs articles des titres IV et V du projet de constitution, prononcée à la Convention du 2 thermidor de l'an troisième de la République,* publ. dans le *Moniteur universel,* 7-8 thermidor an III [25-26 juillet 1795], cité par Constant dans les *Principes M., op. cit.,* I, 3, n. C, p. 45-46.
Le texte est aujourd'hui accessible dans le recueil suivant :
E. - ,J . Sieyès, *Essai sur les privilèges et autres textes,* Paris, Dalloz, 2007, p. 114.

766. B. Constant, *Principes M., op. cit.,* I, 7, p. 39.

> un gouvernement oppressif ; et lorsque la tyrannie est constituée, elle est d'autant plus affreuse que les tyrans sont plus nombreux [767].

L'idée-maîtresse des *Principes*, c'est que l'étendue du pouvoir est le critère qui permet de discriminer les gouvernements tyranniques des gouvernements légitimes. C'est ce principe de la limitation de l'autorité sociale que Constant désigne comme l'objet de son ouvrage, et par lequel il marque l'originalité de ce dernier, moins parce qu'il le revendique que parce qu'il entend le « développer » et le « rétablir » [768]. Contrairement à ses prédécesseurs, il souhaite en tirer « toutes les conséquences qui en découlent » [769], c'est-à-dire justifier et expliciter les droits individuels et ainsi faire admettre par l'opinion publique la vérité des principes qu'il défend, pour gagner par la raison la bataille politique contre le despotisme [770].

13. Des constitutions aux principes : de la balance des pouvoirs aux droits individuels

L'auteur des *Principes* ne se contente pas de reprendre en la simplifiant la réfutation sismondienne de l'aliénation totale. Il opère en outre un déplacement de l'argumentation développée par Sismondi dans les *Recherches* en plaçant la légitimité du pouvoir politique plutôt – pour reprendre la terminologie de B. Manin – dans la règle que dans la balance [771].

131. De la confusion de la « toute puissance » et de la « concentration » à la séparation des « principes » et des « constitutions »

On se souvient que Sismondi distingue, au début du livre second des *Recherches*, la « toute puissance » qui s'exerce jusque sur les « droits des individus » – et « la souveraineté » qui respecte la liberté civile [772]. Cette distinction permet alors à Sismondi d'écarter les gouvernements simples (monarchie, aristocratie et démocratie), qui sont despotiques parce que

767. *Id.*, p. 38.
768. Voir *Id.,* I, 1, p. 21-22 : « Le rétablissement de ce principe, ses développements, ses conséquences, son application à toutes les formes de gouvernements […], tel est le sujet de cet ouvrage. »
769. *Id.*, I, 1, n. A, p. 45.
770. Voir la fin du chapitre 3, où Constant défend la métaphysique et les idées contre les préjugés, et s'attribue la mission de combattre le despotisme en éclairant l'opinion. (*Id.,* I, 3, p. 30-32.)
771. Voir notre troisième chapitre.
772. J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, II, 1, p. 125.

le pouvoir ne peut s'y exercer que sous la forme de la toute puissance. Constant et Sismondi sont donc d'accord sur l'idée que l'autorité de tous peut être aussi despotique que celle d'un seul. Cependant, il nous semble qu'il y a sur cette question entre l'auteur des *Recherches* et celui des *Principes* une différence de point de vue. Sismondi met l'accent sur les questions constitutionnelles. Il ne développe pas la justification de la liberté civile et se contente de faire de cette dernière un préalable à la réflexion sur les formes de gouvernement. Les constitutions, définies comme le moyen de rendre effective la jouissance de la liberté comme réserve de droits et de pouvoirs, sont l'objet des *Recherches*. Sismondi s'y intéresse avant tout à la balance des pouvoirs et aux moyens permettant aux différentes divisions de la nation de participer à la souveraineté sans s'opprimer les unes les autres. Sa critique de l'absolutisme ne dissocie donc pas le rejet de la toute puissance de celui de la concentration de la souveraineté entre les mains d'une seule partie de la nation, si bien que Sismondi écarte la démocratie au profit du gouvernement mixte [773].

Le rejet de l'autorité illimitée importe plus à l'auteur des *Principes* que la défense de l'équilibre des pouvoirs. Il écrit ainsi :

> Cette doctrine [de l'extension exagérée de l'autorité sociale] crée et jette au hasard dans la société humaine un degré de pouvoir trop grand pour lui-même et qui est un mal en quelques mains que vous le placiez. Confiez-le à un seul, à plusieurs, à tous, vous le trouverez également un mal. Vous vous en prendrez aux dépositaires de ce pouvoir et suivant les circonstances, vous accuserez tour à tour la monarchie, l'aristocratie, la démocratie, les gouvernements mixtes, le système représentatif. Vous aurez tort [774].

Certes, les catégories qu'il emploie dans ce texte sont somme toute banales. Il n'en demeure pas moins que ce sont précisément celles utilisées par Sismondi quand il distingue les gouvernements simples, concentrés et tout puissants (monarchie, aristocratie et démocratie) des gouvernements mixtes et libres (qui peuvent être représentatifs ou républicains). Constant s'intéresse avant tout à la question de l'étendue du pouvoir, qu'il rend indépendante de celle de son organisation. Pour le dire dans ses termes, il sépare les « principes » des « constitutions » [775]. À l'origine de cette division par laquelle il ouvre son traité, il y a un constat identique à celui énoncé par Sismondi dans l'introduction de son manuscrit : pour l'auteur des *Recherches*, les Français sont « lassés » et « fatigués » des études sur les constitutions [776] ; pour celui des *Principes*, « les recherches relatives à l'organisation

773. Voir notre quatrième chapitre.
774. B. Constant, *Principes M., op. cit.*, I, 7, p. 38.
775. *Id.*, I, 1, p. 21.
776. Voir J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.*, introduction, n. 3, p. 82.

constitutionnelle des gouvernements […] sont frappés maintenant d'une grande défaveur » [777], qui va de « l'indifférence » [778] au « dégoût universel » [779]. Entre 1798 et 1806, le désintérêt de l'opinion s'est accru : au moment ou Sismondi rédige son manuscrit, il est encore possible d'imaginer une amélioration de la Constitution de 1795 qui permette d'achever la Révolution ; en 1806, le régime impérial a remplacé la république et il n'est plus question de proposer de nouvelles formes constitutionnelles. En quinze ans, de la monarchie constitutionnelle à la monarchie impériale sanctionnée par les plébiscites populaires, en passant par la dictature d'un Comité de salut public dépendant tant de la représentation nationale que des assemblées populaires et la république parlementaire du Directoire, la Révolution française a expérimenté et consommé un grand nombre de gouvernements. Constant poursuit donc son analyse en ces termes :

> Je n'examine point ici si cette défaveur est fondée. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'elle est naturelle. Nous avons, en peu d'années, essayé cinq ou six constitutions et nous nous en sommes assez mal trouvés. Aucun raisonnement ne peut prévaloir contre une pareille expérience [780].

L'objet des *Principes* ne pourra donc pas être le même que celui des *Recherches*. Nous avons montré que Sismondi propose à son lecteur de prendre du recul par rapport au présent en parcourant l'histoire des peuples libres ; ce faisant, il s'intéresse avant tout aux constitutions, et fait de l'étude du gouvernement une science expérimentale. Constant entend lui aussi prendre de la hauteur et sortir du débat stérile qui oppose les républicains et les monarchistes : il revendique la posture du « penseur indépendant qui prétend embrasser d'un coup d'œil l'ensemble […, du] philosophe qui remonte aux principes de la puissance et de l'organisation sociale, [qui] s'isole des choses présentes, et concentré dans ses souvenirs et ses espérances ne veut parler qu'à l'avenir et ne se prononce que sur le passé » [781]. Toutefois, il invoque ici moins un retour à l'histoire qu'un déplacement de l'objet d'étude des principes aux constitutions. Il écrit de son ouvrage :

> Celui-ci contenait originairement deux parties, les institutions constitutionnelles et les droits des individus, en d'autres mots, les moyens de garanties et les principes de liberté. Comme sur les premiers on peut contester, tandis que les seconds sont incontestables, j'ai cru devoir présenter les derniers séparément [782].

777. B. CONSTANT, *Principes M., op. cit.,* I, 1, p. 19.
778. *Id.,* p. 21.
779. *Id.,* p. 19.
780. *Id.,* p. 19.
781. *Id.,* I, 1, Add., p. 513-514.
782. *Id.,* p. 512.

Étienne Hofmann a établi que Constant écarte ici les réflexions constitutionnelles qui constituaient l'essentiel de son premier « ouvrage sur la politique » [783], pour développer ce qui ne formait dans ce premier ouvrage qu'une introduction [784]. Par-delà l'établissement de la genèse du manuscrit constantien, il nous semble important de mettre à jour la signification de ce geste inaugural consistant à écarter les constitutions. La comparaison de l'introduction du manuscrit de Sismondi et du premier chapitre de celui de Constant pose en effet la question du statut des principes : comment les définir, s'ils ne sont pas seulement des règles induites des constitutions historiques, mais des valeurs qui doivent fonder tout gouvernement ? En outre, il nous semble que par la séparation des droits de l'individu et des institutions, Constant propose une nouvelle définition de la liberté, de l'autorité et de leurs rapports.

Quant à la nature des principes, il s'agit de déterminer s'ils sont descriptifs ou normatifs. On serait tenter d'opposer un Sismondi historien, décrivant les constitutions des peuples libres, à un Constant s'intéressant plutôt aux fondements du droit politique, le titre de son ouvrage, *Principes de politique,* n'étant pas sans rappeler le sous-titre du *Contrat social,* « principes du droit politique », et par-delà, la tradition de l'école du Droit naturel. Cependant, cette opposition est un peu simpliste : nous avons établi que pour sa description, Sismondi devait disposer de normes lui permettant de définir ce que doit être un gouvernement libre. En outre, les principes constantiens sont aussi « applicables à tous les gouvernements » et par ce qualificatif, Constant prend ses distances avec la tradition jusnaturaliste. La définition qu'il propose des principes est empiriste. Dans sa brochure *Des Réactions politiques,* il écrit dès 1797 : « Un principe est le résultat général d'un certain nombre de faits particuliers. » [785]. Entre les principes universels et les circonstances particulières, il y a des « principes intermédiaires » [786] permettant d'articuler les principes généraux avec les faits et faute de bien les connaître, on risque de rejeter les principes universels au motif qu'ils seraient inapplicables et chimériques, et leur préférer les préjugés. Dans le manuscrit de 1806, Constant affirme de même : « La théorie n'est autre chose que la pratique réduite en règles par l'expérience et […] la pratique n'est que la théorie appliquée. » [787]. Il s'empresse aussi de rejeter « les déclamations contre la

783. L'expression est de Madame de Staël et date de 1800 : « Benjamin va s'occuper de faire paraître cet été un ouvrage sur la politique. » (Lettre à Brinkmann du 27 avril 1800, citée par É. Hofmann dans *Les « Principes de politiques » de Benjamin Constant, Tome 1, op. cit.,* p. 219).
784. B. Constant, *Principes M., op. cit.,* I, 1, Add., p. 226-229.
785. B. Constant, *Des réactions politiques,* chapitre VIII, in *De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s'y rallier. Des réactions politiques. Des effets de la Terreur,* Paris, Flammarion, 1988, p. 132.
786. *Id.,* p. 133.
787. B. Constant, *Principes M., op. cit.,* I, 3, p. 32.

métaphysique » [788]. Par métaphysique, il faut entendre ici une théorie rationnelle. Constant veut lever l'opprobre jetée par l'expérience révolutionnaire sur les Lumières : il oppose à une légitimation des gouvernements qui se réclame de la tradition et des préjugés, une argumentation politique fondée sur la raison. Cependant, les principes de politique sont aussi des règles pour l'action et il faut donc se garder non seulement de l'écueil contre-révolutionnaire, mais aussi de celui des révolutionnaires qui ont bâti des systèmes politiques sans tenir compte de leur application. Par conséquent, si la définition des principes est rationnelle, elle est aussi fondée sur l'expérience. Il n'en demeure pas moins que, malgré ce point de départ empiriste, Constant conclut :

> J'ai donc essayé de combattre par des raisonnements qui m'ont paru justes des raisonnements défectueux. J'ai tâché d'opposer à la métaphysique que je crois fausse de la métaphysique que je crois vraie [789].

C'est alors essentiellement sur un raisonnement déductif que Constant s'appuie pour définir les principes. Ces derniers sont à la fois universels, car il faut fonder les gouvernements sur des règles inaltérables et immuables pour empêcher l'arbitraire, et historiques, car il faut définir des principes qui soient applicables, c'est-à-dire qui conviennent à la situation présente. Constant tente ainsi d'articuler la raison et l'histoire et nous verrons quand nous nous intéresserons plus précisément au droits individuels que cette articulation ne va pas sans difficultés [790].

132. Du gouvernement mixte à la limitation de la démocratie

Quant à la redéfinition de la liberté, il nous semble qu'en déplaçant l'objet des constitutions aux principes, Constant ne se contente pas seulement de changer de point de vue. Il change aussi la signification même du combat contre l'absolutisme. Il ne cherche plus à démontrer la supériorité du gouvernement mixte. Contrairement à Sismondi, il admet que l'autorité ne peut appartenir qu'au peuple, et il entend non pas rejeter la démocratie, mais la redéfinir, en démontrant qu'elle ne peut être appliquée qu'à condition d'être limitée. En effet, Constant procède à une distinction entre « le premier principe de Rousseau sur la source de

788. *Id.,* p. 31.
789. *Id.,* p. 32.
790. Voir à la fin de ce chapitre le paragraphe intitulé « Des droits individuels universels et historiques ».

l'autorité sociale » [791] et « le second principe de Rousseau sur l'étendue de l'autorité sociale » [792] Alors que Sismondi substitue à la souveraineté du peuple celle de la nation afin de balancer le pouvoir de la majorité par celui de la minorité, Constant admet comme seule légitime l'autorité de la volonté générale définie comme celle de la majorité. Mais il démontre par ailleurs que la légitimité de la souveraineté populaire dépend aussi de sa limitation par les droits de l'individu. Cette double légitimation de l'autorité a plusieurs conséquences : elle implique que Constant ne définisse pas la volonté générale comme Rousseau, ni même comme Sismondi ; elle signifie aussi que Constant renonce à la souveraineté du peuple pour l'autorité sociale et démontre (contrairement à ce que Sismondi avait supposé), qu'il ne peut pas y avoir de *souveraineté* qui soit *restreinte*.

La balance des pouvoirs est donc secondaire par rapport au principe d'une limitation de l'autorité par les « droits personnels » [793]. La « surveillance mutuelle des fractions diverses de l'autorité » [794] n'est un moyen efficace de limitation de la puissance publique qu'à condition d'avoir préalablement déterminé quelle était précisément l'étendue de celle-ci. Sans quoi, la balance des pouvoirs est soit inutile, soit dangereuse. Inutile, car rien n'empêche alors la répartition des pouvoirs de s'inverser en leur réunion contre la liberté individuelle. Constant demande : « Si la somme totale de leurs pouvoirs est illimitée, s'il est permis à ces autorités réunies de tout envahir, qui les empêchera de se coaliser pour opprimer à leur gré ? » [795]. Elle est dangereuse car, quand elle est opérationnelle, quand les organes de l'État n'exercent pas la même fonction, alors elle consiste en une séparation abstraite de la législation et de l'exécution qui rend les gouvernants irresponsables et incapables de mesurer la tyrannie du pouvoir qu'ils exercent :

> Si en divisant le pouvoir, vous ne mettez pas des bornes à la compétence de la loi, il arrive qu'une classe d'hommes fait des lois, sans s'embarrasser des maux qu'elle occasionne et qu'une autre classe exécute ces lois, en se croyant innocente du mal qu'elle fait, parce qu'elle dit qu'elle n'a pas contribué à la loi. La justice et l'humanité se trouvent entre ces deux classes, sans pouvoir parler à l'une ou à l'autre [796].

Nous avons montré que dans les *Recherches*, Sismondi établissait une hiérarchie morale entre les trois libertés civile, démocratique et politique, et qu'il voyait dans la liberté civile la finalité du gouvernement. Cependant, il cherche plutôt à établir l'imbrication des trois libertés,

791. *Id.*, I, 2, p. 22.
792. *Id.*, I, 3, p. 25.
793. *Id.*, II, 3, p. 54.
794. *Ibid.*
795. *Ibid.*
796. *Ibid.*, p. 55.

et c'est avant tout la liberté politique qui lui semble être le moyen de garantir les deux autres. Par conséquent, il appelle liberté la balance des pouvoirs. Il se préoccupe avant tout des moyens constitutionnels sans lesquels les libertés civile et démocratique n'auraient pas d'effectivité, là où Constant démontre que la balance des pouvoirs suppose la limitation de la puissance publique par les droits individuels et établit la primauté de la fin par rapport aux moyens. Celui-ci ne rejette ni la nécessité d'une division de la puissance publique, ni celle d'un équilibre institutionnel : « Sans doute, reconnaît-il, la limitation abstraite de l'autorité sociale serait une recherche stérile, si on ne lui donnait pas ensuite dans l'organisation du gouvernement les garanties dont elle a besoin. » [797]. Cependant, il ajoute aussitôt : « Mais la première question n'en est pas moins la limitation de la somme totale de l'autorité. Car avant d'organiser une chose, il faut en avoir déterminé la nature et l'étendue. » [798]. Tandis que Sismondi s'efforce de compenser les droits et les pouvoirs de la majorité par ceux de la minorité, Constant entend avant tout défendre l'indépendance individuelle.

De l'articulation des trois libertés civile, démocratique et politique à la séparation de la liberté individuelle : ce glissement des *Recherches* aux *Principes* démontre bien que plus que le fondement ou l'organisation de l'autorité, c'est sa limitation qui importe à Constant. Par conséquent, il rompt avec la tradition contractualiste et souverainiste, mais aussi dans une moindre mesure avec le constitutionnalisme, et prend donc ses distances non seulement avec Rousseau, mais aussi avec Sismondi. L'originalité de la théorie de Constant se manifeste notamment dans le plan de son ouvrage. La première partie des *Recherches* est structurée en deux livres, le premier sur la liberté et le second, sur le gouvernement. Mais le premier livre vise avant tout à établir la souveraineté et le gouvernement sur la liberté, au moyen d'un double contrat, tandis que le second se préoccupe surtout de la répartition des pouvoirs dans l'État. Le manuscrit des *Principes* est structuré très différemment : Giovanni Paoletti a comparé d'une façon tout à fait suggestive les deux plans de ce dernier, celui de septembre et celui d'octobre 1806, et il a établi que Constant abandonnait un plan linéaire et hiérarchisé (structuré selon trois parties « principes généraux », « applications des principes généraux » et « résultats des principes et de leur application »), au profit d'un plan circulaire mettant en évidence ce qui est au cœur de la réflexion de Constant, à savoir l'autorité, la liberté individuelle et leurs rapports : « Une fois que les deux notions élémentaires, complémentaires et antithétiques de l'Autorité et de l'Individualité ont été analysées en elles-mêmes, Constant,

797. *Id.,* II, 4, p. 55.
798. *Ibid.,* p. 56.

écrit G. Paoletti, passe à l'examen de leurs relations » [799]. Il s'agit alors d'examiner « l'action de l'autorité à l'égard des individus », puis celle « des individus envers l'autorité » [800]. Contrairement à Sismondi, Constant n'est donc dans son manuscrit nullement soucieux de fonder la souveraineté sur le contrat social, puis de penser l'organisation de celle-ci dans une constitution. Il souhaite justifier la séparation de l'autorité sociale et de la liberté individuelle, qu'il juge préalable à toute réflexion sur leur conciliation.

Nous reviendrons plus longuement sur la signification et la portée de cette séparation constantienne des droits sociaux et des droits individuels [801]. Nous souhaiterions à présent ne pas perdre de vue la critique du *Contrat,* et le rôle déterminant joué par la lecture du manuscrit des *Recherches* dans l'élaboration de celle-ci, en montrant que dans le texte de Constant plus encore que dans celui de Sismondi, la justification de la restriction de la puissance publique s'avère être une réponse à la rencontre de la souveraineté absolue du peuple et de la forme représentative du gouvernement : « Sous une constitution représentative, affirme Constant, une nation n'est libre que quand ses députés ont un frein. » [802]. Telle est l'équation qui permet de sortir de l'impasse de la trajectoire révolutionnaire qui, de la souveraineté absolue de tous à celle des représentants, conduit en définitive au despotisme d'un monarque légitimé par la sanction populaire.

2. Le gouvernement représentatif, la volonté générale et la volonté de la majorité

Tout comme l'auteur des *Recherches,* et à la suite de celui du *Contrat,* l'auteur des *Principes* admet que seule la volonté générale peut gouverner. Cependant, Constant et Sismondi rejettent l'un et l'autre l'idée que la volonté générale ait en elle-même le principe de sa limitation. Ils proposent donc une nouvelle définition de celle-ci. Nous avons vu que Sismondi voyait dans la volonté générale une conciliation et substituait à l'unité et à la simplicité de la volonté générale de Rousseau le pluralisme et la complexité de la volonté nationale. Nous voudrions maintenant montrer que Constant tente quant à lui d'articuler volonté générale et individualisme en définissant cette dernière comme la transaction des volontés particulières et

799. G. Paoletti, « Constant selon l'ordre des raisons. Structure, style et argumentation dans les *Principes de politique* de 1806 », *Annales Benjamin Constant, 2008*, vol. 33, p. 87.
800. *Id.,* p. 88.
801. Voir *infra* notre paragraphe intitulé « La dissociation des droits individuels et des droits sociaux ».
802. B. Constant, *Principes M., op. cit.,* I, 6, p. 37.

que ce faisant, il prend ses distances non seulement avec Rousseau, mais aussi avec Sismondi. Constant démontre que la volonté générale ne peut pas être dissociée des volontés individuelles, et il définit à partir de là les conditions qui permettent à la volonté des gouvernants de représenter la volonté générale. Cette question de la représentation est au centre de son analyse du droit de la majorité, Constant reprenant alors l'argumentation de Sismondi sur l'ambivalence du pouvoir majoritaire, pour justifier non pas le contre-pouvoir de la minorité, mais la circonscription du pouvoir majoritaire.

21. La volonté générale n'est pas la volonté de tous mais elle n'est pas contraire aux volontés particulières

211. La représentation de la volonté générale appelle sa redéfinition

Constant cite le texte dans lequel Rousseau démontre que l'aliénation étant égale, elle est par conséquent réciproque et juste [803]. Puis il commente : « Tous ces attributs préservateurs [que Rousseau] confère à l'être abstrait qu'il nomme le souverain, résultent de ce que cet être se compose de tous les individus sans exception » [804]. Dès que la volonté générale est représentée pour être exercée, alors elle n'est pas celle de tous, mais de quelques-uns. L'égalité des citoyens est donc rompue : il y a des gouvernants et des gouvernés. Avec la fin du rapport d'égalité disparaissent aussi les garanties intrinsèques de la volonté générale. Constant réfute alors l'argumentation de Rousseau en ces termes :

> L'action qui se fait au nom de tous étant nécessairement, de gré ou de force, à la disposition d'un seul ou de quelques-uns, il en arrive qu'en se donnant à tous, il n'est point vrai qu'on ne se donne à personne. On se donne au contraire à ceux qui agissent au nom de tous. De là suit qu'en se donnant tout entier, l'on n'entre pas dans une condition égale pour tous, puisque quelques-uns profitent exclusivement du sacrifice du reste. Il n'est pas vrai que nul n'ait intérêt de rendre la condition onéreuse aux autres, puisqu'il existe des associées qui sont hors de la condition commune. Il n'est pas vrai que tous les associés acquièrent les mêmes droits qu'ils

803. Voir *Id.,* I, 4, p. 33 : « Pour nous rassurer sur les suites de cet abandon si absolu de toutes les parties de notre existence au profit d'un être abstrait, [Rousseau] nous dit que le souverain, c'est-à-dire le corps social, ne peut nuire ni à l'ensemble de ses membres, ni à chacun d'eux en particulier ; que chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous et que nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres ; que chacun se donnant à tous, ne se donne à personne ; que chacun acquiert sur tous les associés les mêmes droits qu'il leur cède, et gagne l'équivalent de tout ce qu'il perd avec plus de force pour conserver ce qu'il a. » Constant cite ici l'argumentation de Rousseau en faveur du pouvoir absolu (« Il est impossible que le corps veuille nuire à tous ses membres, et nous verrons ci-après qu'il ne peut nuire à aucun en particulier. » J. - J. Rousseau, *Du Contract social, op. cit.,* I, VII, p. 363) mais surtout la justification de l'aliénation totale, avec quelques approximations néanmoins (*Id.,* I, VI, p. 360-361).
804. *Ibid.*

> cèdent ; ils ne gagnent pas tous l'équivalent de ce qu'ils perdent et le résultat de ce qu'ils sacrifient est ou peut être l'établissement d'une force qui leur enlève ce qu'ils ont [805].

Robert Derathé a une formule très juste pour résumer l'analyse de Constant : la « limitation abstraite de la souveraineté du peuple [prévue par le *Contrat*] est sans efficacité pratique » [806]. Il résulte de cela que la critique constantienne vise avant tout la transposition révolutionnaire de la volonté générale dans un gouvernement représentatif [807].

Nous avons déjà rencontré cette distinction de la volonté générale et de la volonté de tous dans les *Recherches*. Il nous semble que Constant procède ici encore à une simplification et à un déplacement de l'argumentation de son ami. Il simplifie l'analyse sismondienne en ce qu'il identifie la volonté générale du *Contrat* avec la volonté de tous. Sismondi a bien perçu que Rousseau distingue les deux volontés, et cette distinction lui pose difficulté, car il a besoin pour faire du chantre de la démocratie son adversaire que celui-ci confonde la volonté générale avec la somme des volontés particulières. Sismondi s'efforce alors de démontrer que la distinction rousseauiste est incompréhensible et inapplicable [808]. La volonté générale de Rousseau ne peut être mise en pratique que si on la confond avec celle de tous, soit parce que l'auteur du *Contrat* attribue au peuple composé de tous les citoyens et à lui seul le droit d'exprimer la volonté générale, soit parce qu'il reconnaît que la volonté de la majorité, c'est-à-dire celle du plus grand nombre, peut exprimer la volonté générale. C'est précisément ce double écueil que Sismondi entend éviter : il juge le gouvernement mixte préférable à la démocratie ; il veut dissocier la volonté générale de celle de la majorité. Il essaie donc de réussir la tâche dans laquelle Rousseau a selon lui échoué : démontrer que la volonté générale n'est pas celle de tous, ni dans sa forme, car elle est « hors de l'unanimité » [809], ni dans son objet, car l'intérêt commun est distinct de « l'intérêt propre de tous les hommes qui composent [la société] » [810].

Constant est loin d'être aussi attentif que Sismondi aux détails du texte de Rousseau. Il fait de la volonté générale du *Contrat* celle d'une totalité abstraite, composée d'unités

805. *Ibid.*, p. 33-34.
806. R. Derathé, « Les réfutations du *Contrat social* en France », *op. cit.*, p. 97.
807. Ainsi que ses conséquences despotiques, qui ont pour formes historiques le gouvernement de Salut public et la justification du pouvoir impérial par les plébiscites populaires.
808. Voir J. C. L. Sismondi, *Recherches*, *op. cit.*, I, I, 6, p. 118 : « Je suis bien loin de trouver claire et satisfaisante la différence qu'établit [Rousseau], entre la volonté de tous et la volonté générale, du moins ne pourra-t-elle jamais se rapporter à la pratique. » Sur la distinction sismondienne de la volonté générale et de la volonté de tous, voir notre troisième chapitre.
809. *Id.*, p. 116 : « Toute association d'hommes qui veut se conduire d'après une volonté commune, doit donc consentir à reconnoître cette volonté commune quelque part hors de l'unanimité. »
810. *Id.*, p. 118.

numériques [811]. Il démontre ensuite que cette volonté, quand elle est exprimée par les quelques hommes qui gouvernent, se retourne en réalité contre tous les individus qui doivent lui obéir, le processus de la représentation de la volonté générale consistant ici à « frapper individuellement de terreur les membres de l'association et [à] rendre ensuite un hypocrite hommage à l'association en masse » [812]. L'expression est intéressante, car elle suppose que Constant oppose en réalité deux formes de la volonté générale : d'une part, celle qu'il admet, la volonté d'une pluralité diversifiée et d'autre part, celle qu'il rejette, la volonté d'une totalité abstraite. On voit par là que pour Constant et pour Sismondi, la dissociation de la volonté générale et de la volonté de tous n'ont ni la même finalité, ni la même signification. Sismondi entend établir que la volonté générale se trouve dans la conciliation des volontés des parties de la nation. Le point de clivage entre Rousseau et lui, c'est le statut des corps intermédiaires : pour le premier, la volonté générale se manifeste d'autant mieux qu'il n'y a pas de divisions dans l'État, alors que pour le second, elle résulte de la confrontation de ces mêmes divisions. L'ambition sismondienne de subordonner la volonté de la majorité à celle de la nation dont elle n'est qu'une partie le conduit à remettre en question l'égalité politique des citoyens et à écarter la volonté populaire au profit d'une volonté nationale [813].

Ce qui importe à Constant, c'est avant tout de définir les conditions de la représentation de la volonté générale par quelques-uns. Constant reprend donc la fonction démystificatrice de l'analyse de Sismondi : il ne faut pas confondre la volonté des gouvernants avec celle du peuple, car la volonté générale exercée n'est jamais celle de tous quant à sa forme. La représentation transforme la volonté générale en une fiction et si, oubliant cette métamorphose, les gouvernants se réfèrent à la puissance absolue de la volonté générale, alors ils font de cette dernière en un instrument de tyrannie. Cependant, il nous semble que Constant se démarque de Sismondi en ce qu'il ne remet pas en question l'égalité politique des citoyens. Il revendique l'héritage de Rousseau qui a établi que « toute autorité qui gouverne

811. Voir B. Constant, *Principes M., op. cit.,* I, 4, Add., p. 519 : « Le système de Jean-Jacques et tous les raisonnements qui l'appuyent sont frappés d'un grand vice, l'oubli des choses réelles. L'homme y est compté comme valeur numérique. Lorsqu'on dit tous ou chacun, l'on croit parler d'unités ou de collection d'unités, qui ne diffèrent point entre elles et ne peuvent changer de nature. »

812. *Id.,* I, 5, p. 36.

813. Nous avons déjà remarqué qu'il y a une ambigüité fondamentale dans la définition sismondienne de la volonté générale, qui s'explique par le soin que ce dernier met à distinguer la volonté générale de celle de la majorité. D'une part, la volonté générale ne peut pas être celle de tous, car elle ne peut pas être conçue comme une addition de volontés particulières. D'autre part, la volonté de la majorité doit être distinguée de celle de la totalité de la nation, laquelle ne peut en définitive être pensée que sur le mode de l'unanimité ou de l'universalité.

une nation doit être émanée de la volonté générale » [814], principe qu'il traduit en ces termes : « la loi doit être l'expression […] de la volonté de tous » [815], après avoir établi qu'il n'y a pas d'inégalité naturelle qui puisse justifier une inégalité politique [816]. Il le répète en ouverture du deuxième livre de son ouvrage : « Dans une société dont les membres apportent des droits égaux, il est certain qu'il n'appartient à aucun de ces membres isolément de faire des lois obligatoires pour les autres. » [817] Cependant, Constant s'écarte aussi de Rousseau, car il affirme : « Si vous supposez le pouvoir du petit nombre sanctionné par l'assentiment de tous, ce pouvoir devient alors la volonté générale. » [818] Et encore au livre II : « L'universalité des citoyens est le souverain, c'est-à-dire nul individu, nulle fraction, nulle association partielle ne peut s'arroger la souveraineté qu'elle ne lui ait été déléguée. » [819] Rousseau n'aurait jamais admis une telle conséquence, car il ne conçoit pas que la volonté générale puisse être aliénée [820]. L'enjeu pour Constant, c'est d'inscrire la volonté générale dans la représentation politique, et par conséquent de concilier le fait inégalitaire de l'exercice du pouvoir avec le fondement égalitaire de l'autorité sociale. Il s'efforce donc d'établir que la volonté générale, si elle ne peut pas être celle de tous dans sa forme, peut être tenue pour celle de tous dans son objet, à condition que cet objet soit limité. C'est en ce sens qu'il faut selon nous interpréter la référence « aux membres de l'association pris individuellement », qui peut être rapprochée de la définition de l'intérêt général.

814. *Id.,* I, 2, p. 22.
815. *Ibid.*
816. Constant écrit : « À moins de ressusciter la doctrine du droit divin, il faut convenir que la loi doit être l'expression ou de la volonté de tous, ou de celles de quelques-uns ; or quel sera l'origine du privilège exclusif que vous concéderiez à ce petit nombre ? si c'est la force, elle appartient à quiconque s'en empare. Elle ne constitue pas un droit ; ou si vous la reconnaissez comme légitime, elle l'est également, quelques mains qui s'en saisissent, et chacun voudra la conquérir à son tour. » *(Ibid.)* Il nous semble que Constant reprend ici le raisonnement régressif des chapitres 2 et 3 du premier livre du *Contrat*, par lequel Rousseau démontre qu'il n'y a pas de supériorité naturelle (qu'elle soit prétendument d'origine divine ou qu'elle soit seulement physique) qui ne puisse fonder la souveraineté, et « qu'il faut toujours remonter à une premiere convention », c'est-à-dire à un contrat social, pour l'établir. (J. - J. Rousseau, *Du Contract social*, *op. cit.,* I, V, p. 359.)
817. *Id.,* II, 1, p. 49.
818. *Id.,* I, 2, p. 22.
819. *Id.,* II, 1, p. 49.
820. Ce que Constant lui-même n'ignore pas, car il y fait référence. (Voir *Id.,* I, 9, p. 43. Nous y reviendrons quand nous analyserons la distinction constantienne des droits de la société et des droits du gouvernement. Voir *infra* notre paragraphe intitulé « Le “génie sublime” et les “politiques coupables” ».)

212. La définition constantienne de l'intérêt général

Nous avons montré que la définition sismondienne de l'objet de la volonté générale, qu'il appelle soit « bonheur collectif », soit « intérêt commun » était assez vague. Sismondi définit un intérêt commun qui est essentiellement distinct des intérêts particuliers, soit parce qu'il est contraire à l'utilité propre de tous, soit parce qu'il réside dans le bonheur de la collectivité et suppose le sacrifice du bonheur privé. La définition constantienne nous semble plus aboutie, car celui-ci conçoit un intérêt général qui n'est ni identique aux intérêts particuliers ni étranger à ceux-ci. Il marche alors dans les pas de Sismondi en ce qu'il distingue l'intérêt général de l'intérêt de tous ; mais il s'en éloigne en ce qu'il fait reposer l'intérêt général sur la multiplicité des intérêts individuels.

Constant entend dénoncer « la confusion constante de l'intérêt commun avec l'intérêt de tous » [821]. La formule n'est pas sans rappeler celle de Sismondi : « la société […] ne doit pas toujours être dirigée par l'intérêt propre de tous » [822]. Elle a pour but de démontrer qu'il y a des objets qui concernent tous les citoyens, mais pris individuellement et non collectivement. Constant poursuit : « L'intérêt commun ne regarde que le corps collectif. L'intérêt de tous n'est autre chose que les intérêts de chacun, considérés ensemble. » [823] En d'autres termes, il y a des intérêts privés qui, bien qu'ils concernent tous les individus, ne sont pas du ressort de l'autorité sociale. Ainsi en est-il de la croyance religieuse. Pour autant, une telle définition ne signifie pas que l'intérêt commun ne concerne pas tous les individus : l'intérêt général ne peut pas être complètement détaché des intérêts particuliers. Il n'y a pas d'État qui ne soit fondé sur les individus [824] et il convient donc de démontrer comment l'intérêt général se forme à partir des intérêts individuels, ce que la définition négative des *Recherches* ne permet pas de faire.

Ce qui fonde l'intérêt général, ce n'est pas non plus comme le pensent les révolutionnaires la réunion de citoyens identiques parce qu'universels et dépouillés de leurs traits distinctifs. Le point de départ de Constant, c'est le conflit des intérêts particuliers : « Il y a, écrit-il, un point d'intérêt commun [quand] les intérêts de chacun sur ce point sont de nature à se rencontrer et à se froisser les uns les autres » [825]. Les individus renoncent alors à une partie de leur intérêt pour parvenir à une entente : afin de protéger les intérêts particuliers, il faut « retrancher […]

821. *Id.,* II, 2, p. 52.
822. J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, I, 6, p. 118.
823. B. Constant, *Principes M., op. cit.,* II, 2, p. 52.
824. Voir *Id.,* XV, 4, p. 391 : « Or ce sont les individus, ce sont les sections qui composent le corps politique. »
825. *Id.,* II, 2, p. 53.

de chacun ce qu'il contient de nuisible aux autres » ; de cette opération résulte « le véritable intérêt public [qui] n'est autre chose que les intérêts individuels mis hors d'état de se nuire réciproquement » [826]. L'intérêt général est donc « la transaction qui s'opère entre tous les intérêts particuliers » [827]. Cette notion de transaction permet de penser un intérêt général qui est « distinct sans doute des intérêts particuliers » mais qui « ne leur est point contraire » [828]. L'intérêt général ne se confond pas avec celui de chaque individu mais il ne peut pas être complètement dissocié des intérêts particuliers. Lucien Jaume a établi que par cette définition, Constant entendait démontrer que « l'intérêt général n'est pas ce qui surplombe les intérêts particuliers et les faits disparaître, il est plutôt ce qui les *englobe* sur la base d'un processus de comparaison entre eux » [829]. Ce faisant, il prend le contre-pied du « grand postulat français [… d'un] conflit de principe entre intérêt général et intérêts particuliers, dont la solution ne pouvait être que la *transcendance* de celui-là sur ceux-ci » [830].

Une telle conception de l'intérêt général permet à l'auteur des *Principes* de rétablir le lien entre la représentation politique et la société. Il veut éviter que les « assemblées nationales » ne se transforment en des « corporations délibérant dans le vague et concluant de leur indifférence pour les intérêts particuliers à leur dévouement pour l'intérêt général » [831]. L'intérêt général ne doit pas être, comme le résume L. Jaume celui d'un « corps factice, à la fois aveugle et oppressif » [832]. Constant charge donc les députés de défendre les intérêts particuliers, afin de les obliger à mesurer les sacrifices qu'ils exigent des individus et par conséquent les restreindre :

> Cent députés nommés par cent sections d'un Etat apportent dans le sein de l'assemblée les intérêts particuliers, les préventions locales de leurs commettants. Cette base leur est utile. Forcés de délibérer ensemble, ils s'aperçoivent bientôt des sacrifices respectifs qui sont indispensables. Ils s'efforcent des diminuer le plus possible l'étendue de ces sacrifices […] La nécessité finit toujours par les réunir dans une transaction commune et plus les choix ont été sectionnaires, plus la représentation a atteint son but général [833].

La définition constantienne de l'intérêt général s'oppose donc à la définition révolutionnaire du mandat représentatif. Elle vise explicitement la démonstration par laquelle Cabanis justifie

826. *Id.,* XV, 4, p. 391.
827. *Ibid.*
828. *Ibid.*
829. L. Jaume, « Le problème de l'intérêt général dans la pensée de Benjamin Constant », in *Le Groupe de Coppet et le monde moderne, op. cit.,* p.166.
830. *Id.,* p. 165
831. B. Constant, *Principes M., op. cit.,* XV, 4, p. 392.
832. L. Jaume, « Le problème de l'intérêt général... », *op. cit.,* p. 168.
833. B. Constant, *Principes M., op. cit.,* XV, 4, p. 391.

le principe qui doit fonder la représentation de la nation dans le régime consulaire. Constant résume l'argumentation de ce dernier ainsi :

> Il faut chercher l'unité des élections dans l'unité du pouvoir électoral. *Les choix doivent partir non d'en bas où ils se feront toujours nécessairement mal, mais d'en haut où ils se feront nécessairement bien.* Il faut placer le corps électoral *non point à la base mais au sommet de l'établissement* politique. Un corps ainsi placé peut seul bien connaître l'objet ou le but général de toute législation [834].

Pour le député des Cinq-Cents qui deviendra sénateur de l'Empire, ce n'est pas aux citoyens d'élire dans les sections leurs représentants, mais au Sénat, nommé par le Premier Consul, de choisir les députés dans des listes de confiance établies par les électeurs. Cette définition consulaire de la représentation s'inscrit dans le droit fil de celle du mandat représentatif par les Constituants, qui confondent l'assemblée, la volonté générale et l'unité de la nation. *A contrario* pour Constant, l'intérêt général ne doit pas être conçu comme celui d'un peuple abstrait composé de citoyens égaux guidés par une raison universelle, et l'élection ne doit pas être le mode de sélection d'une minorité éclairée de représentants qui serait plus à même de définir l'intérêt de l'État que les citoyens eux-mêmes.

Pour revenir à la question qui nous préoccupe, celle de l'originalité de la conception constantienne de la volonté générale par rapport au *Contrat* et aux *Recherches*, il ne nous semble pas que la définition proposée ici par Constant de l'intérêt général soit en complète opposition avec celle que Rousseau donne de l'intérêt commun. Ce dernier n'affirme-t-il pas que « l'égalité de droit et la notion de justice qu'elle produit dérive de la préférence que chacun se donne » [835] ? Si l'on admet avec Alexis Philonenko que la volonté générale repose sur une intégration des volontés particulières, alors il n'est pas possible d'en conclure que pour le citoyen de Genève, la généralité transcende les particuliers [836]. Par contre, ce dernier suppose un accord des particuliers pour définir la généralité, là où Constant imagine un rapport entre les particuliers et le général qui ne soit ni d'identité, ni d'extériorité. Pour l'auteur du *Contrat*, la volonté générale ne peut s'exprimer que si chaque particulier peut généraliser son intérêt ; à cette condition, la volonté générale est aussi celle de chacun. Rousseau peut donc affirmer : « Tant que les sujets ne sont soumis qu'à de telles conventions [c'est-à-dire à des conventions

834. *Id.,* p. 390. Les passages en italique sont une citation de P. J. G. Cabanis, *Quelques considérations sur l'organisation sociale en général et particulièrement sur la nouvelle constitution,* in *Œuvres philosophiques de Cabanis. Seconde partie,* Paris, P.U.F., 1956, p. 474 :
« Des corps éléctoraux relatifs aux différens ordres de fonctions, doivent être institués non point à la base, mais au sommet de l'établissement : les choix doivent partir non d'en bas, où ils se font toujours nécessairement mal, mais d'en haut, où ils se feront nécessairement bien. »
835. J. -J. Rousseau, *Du contract social, op. cit.,* II, IV, p. 373.
836. Voir notre troisième chapitre.

qui ont pour objet l'intérêt commun], ils n'obéissent à personne, mais seulement à *leur propre* volonté. » [837]. C'est précisément cette identité de la volonté propre et de la volonté générale que Constant récuse. Il n'admet pas que l'intérêt général puisse être une règle de justice. Il écrit au contraire, dénonçant les « conséquences du système de Rousseau :

> Les lois les plus injustes, les institutions les plus oppressives sont obligatoires, comme l'expression de la volonté générale. Car les individus, dit Rousseau, aliénés tout entiers au profit du corps social, ne peuvent avoir d'autre volonté que cette volonté générale. En obéissant à cette volonté, ils n'obéissent qu'à eux-mêmes et sont d'autant plus libres qu'ils y obéissent plus implicitement [838].

Définir l'intérêt général comme une transaction, c'est dire qu'il est second par rapport aux intérêts particuliers : il ne doit pas être étranger à ces derniers, mais il repose aussi pour une part sur leur sacrifice. Par conséquent, l'obéissance à la volonté générale est toujours une perte de liberté, qui n'est acceptable que pour autant qu'elle garantit à chacun la jouissance de son indépendance.

Par ailleurs, la définition constantienne de la volonté générale n'est pas non plus très éloignée de celle des *Recherches*. On peut en effet rapprocher la transaction des intérêts particuliers de la conciliation des divisions de la nation. Il s'agit dans un cas comme dans l'autre de fonder la volonté générale sur la diversité sociale. Cependant, les positions de Constant et de Sismondi ne se recoupent pas tout à fait sur ce point. Sismondi conçoit la volonté générale comme le produit du rapport entre des groupes sociaux, et ce faisant ne pense pas positivement le rapport des volontés individuelles et de la volonté générale. En outre, il est surtout attaché à faire de la volonté générale celle de la nation et non du peuple, ce qui le conduit à démontrer que la volonté générale ne peut pas être conçue comme la seule addition de volontés particulières. Il nous semble que pour Constant, les intérêts particuliers qui fondent l'intérêt général sont tout autant sinon plus ceux des individus que ceux des corps intermédiaires, et qu'à ses yeux la volonté générale n'est pas sans rapport avec les volontés individuelles. Il en résulte que la volonté générale peut être exprimée par la volonté de la majorité : Constant n'envisage pas de subordonner celle-ci à une volonté nationale qui, en tant que réunion des parties de la nation, ne peut en définitive être conçue que comme celle d'une totalité ayant les mêmes attributs que ce qu'il appelle le « corps social abstrait », et qui fait donc courir aux individus le risque de voir leur liberté soumise à la souveraineté de la nation tout entière. Il y a là un point de clivage fondamental entre Constant et Sismondi, qui tient à

837. *Id.,* p. 375.
838. B. Constant, *Principes M., op. cit.,* I, 6, p. 37.

la place que ceux-ci accordent à l'individu. La définition sismondienne de la nation repose sur un effacement de l'individu au profit du groupe social, et réintègre l'individu dans la nation. Constant quant à lui place l'individu au fondement de l'organisation sociale et politique et pense l'articulation des individus et des groupes sur un mode beaucoup plus dynamique et plus ouvert.

La comparaison de la conciliation et de la transaction permet de mettre en évidence un autre point de clivage entre Sismondi et Constant. Sismondi est surtout préoccupé par la forme de la volonté générale et met l'accent sur les modalités de son expression, à savoir confrontation et délibération plutôt que vote. Le problème de Constant est moins de séparer la volonté générale de celle de tous, que de définir les conditions qui rendent possible la fiction de la représentation de la volonté de tous par quelques-uns. Si le gouvernement au nom de l'intérêt général est le seul légitime, ce n'est pas parce que la généralité de son objet le rend nécessairement égal, réciproque et juste. C'est d'une part parce que l'objet sur lequel il porte n'est pas l'intérêt supérieur de l'État par principe contraire à celui des individus et d'autre part, parce qu'il est admis que cet objet exige aussi le sacrifice d'une partie des intérêts particuliers et qu'il doit pour cette raison être circonscrit. Constant récuse ainsi l'idée que la volonté générale soit « la volonté de tous sur tous les objets » et préfère y voir « la volonté des membres d'une association sur les objets mis en commun par l'association » [839]. N'étant pas la volonté de tous parce qu'elle est celle d'un gouvernement représentatif, la volonté générale ne peut pas être absolue. Il y a des intérêts privés qui ne sont pas du ressort de l'autorité. Il y a là une inversion de la définition révolutionnaire de la volonté générale : celle-ci n'est plus la règle

839. *Id.,* I, 9, Add., p. 520. La première définition de la volonté générale est attribuée par Constant à Rousseau. Il est ici facile d'objecter à Constant que la volonté générale du *Contrat* est celle de tous sur un objet général. Cependant, il nous semble ici que l'erreur de l'auteur des *Principes* trouve son origine dans l'effort déployé par Sismondi dans les *Recherches* pour démontrer que la volonté générale n'est pas celle de tous, ni dans sa forme, ni dans son objet, et ce d'autant plus que Constant entend ici, tout comme Sismondi, démontrer contre Rousseau que la volonté générale peut être aliénée et représentée [a].
Malgré cette approximation de la lecture constantienne du *Contrat,* cette opposition entre une volonté de tous sur tous les objets et une volonté des membres sur les objets mis en commun nous semble mettre en évidence le point fondamental du désaccord entre Rousseau et Constant. Pour le premier, la limitation du pouvoir politique est *dans le souverain lui-même.* Il est possible, à partir de l'intérêt commun comme accord des intérêts particuliers, de définir une séparation entre l'intérêt commun et les intérêts individuels. Il est possible aux lois qui sont des conventions générales de dire quels sont les droits dont les individus doivent jouir « en tant qu'hommes ». Il y a donc bien dans le *Contrat* – ce que Constant n'a pas perçu – une sphère privée d'indépendance individuelle. Cependant, la délimitation de cette sphère ne peut appartenir qu'au peuple souverain.
Pour le second, la limitation du pouvoir politique est *extérieure à l'autorité sociale.* L'intérêt commun est défini comme celui qui n'est pas un intérêt privé. Par conséquent, c'est à partir de l'indépendance individuelle qu'on doit déterminer les limites de l'État.
[a]. Voir *Recherches,* I, I, 6, p. 116-119.

absolue qui transcende toutes les volontés particulières ; les droits individuels sont la règle absolue qui transcende la volonté générale. Cependant, une fois cette limite posée, il ne faut pas en conclure que l'intérêt général n'a rien à voir avec les intérêts particuliers. C'est à ces deux conditions que la volonté des représentants, qui n'est pas matériellement celle de tous les citoyens, pourra néanmoins être regardée comme la volonté générale qui oblige légitimement tous les citoyens.

Après avoir exploré la signification de cette définition constantienne de la volonté générale comme transaction, nous voudrions démontrer quelles sont ses conséquences sur la légitimation conditionnelle de l'autorité de la majorité.

22. La volonté de la majorité peut être tyrannique

Sur la majorité, l'argument des *Principes* est ici encore assez proche de celui des *Recherches :* d'une part, Constant reprend presque mot pour mot le texte des *Recherches* dans lequel Sismondi démontre que la majorité est le droit du plus fort [840] ; d'autre part, il critique comme Sismondi le texte du *Contrat* sur la liberté des citoyens minoritaires qui obéissent à la majorité [841]. Constant s'accorde donc avec son ami pour établir l'ambivalence du pouvoir de la majorité, et pour affirmer que la légitimité de la majorité ne peut être que conditionnelle. Cependant, à partir de cet horizon commun d'une défiance à l'égard de la majorité, la position de Constant diverge de celle de Sismondi, pour deux raisons : tout d'abord, le passage des *Recherches* sur la majorité comme droit du plus fort est transposé dans le manuscrit de Constant dans un contexte différent, qui en infléchit le sens. Ensuite, la réfutation de Rousseau pose moins la question du droit d'opposition que celle de la représentation de la majorité, et s'appuie alors plutôt sur Godwin que sur Sismondi.

221. Le droit de la majorité comme droit du plus fort

Nous avons montré que Sismondi voyait dans le droit de la majorité celui *du plus fort,* car il repose sur la supériorité numérique de la majorité sur la minorité, et néanmoins *un droit,* la volonté de la majorité étant juste, même si cette justice est relative : elle est plus juste que celle

840. *Id.,* II, 2, p. 51, à mettre en rapport avec *Recherches,* I, I, 2, p. 89.
841. *Id.,* I, 3, Add., p. 518-519, à mettre en rapport avec *Recherches,* I, I, 6, p. 118-119 et *Du contract social,* II, IV, p. 440-441.

de la minorité. Sismondi propose donc une justification pratique de la majorité (qui est nécessaire pour que le corps politique puisse prendre une décision en l'absence d'unanimité), mais aussi une légitimation théorique, car il faut protéger la liberté du plus grand nombre à défaut de pouvoir protéger celle de tous. Il établit donc que l'autorité de la majorité est ambigüe, et que c'est abuser que de la parer des mêmes vertus que celles qu'on attribue à l'unanimité du pacte social [842]. Constant reprend le texte de Sismondi, en lui faisant subir quelques modifications. Outre qu'il procède à un resserrement du style, qui est la marque de la plus grande efficacité rhétorique de son propos, il procède à deux changements d'importance :

- Il enlève la référence au plus fort et au plus faible *des deux partis* qui divisent la société, pour la remplacer par « le plus fort ou le plus faible, le plus ou le moins nombreux » [843], car il ne conçoit pas comme Sismondi que la majorité et la minorité sont des groupes sociaux homogènes.
- Il contracte la référence au *liberum veto* polonais, en remplaçant le passage suivant du texte de Sismondi, « l'obligation d'être unanime faisoit agir [la Diète] presque toujours *uno persistente, et tota republica contradicente* », par la formule suivante « le *liberum veto* de Pologne [...] ne rendait pas tous les citoyens libres, mais les soumettait à un seul » [844]. Constant n'oppose donc pas la voix d'un député à celle du corps politique tout entier, mais s'intéresse aux rapports des individus, et met en balance la liberté de tous et le pouvoir d'un seul.

Outre ces différences de formulation, il y a entre l'argumentation des *Principes* et celle des *Recherches* un changement plus important, qui tient au contexte dans lequel la relativisation du droit de la majorité se trouve insérée. Sismondi entend distinguer la toute puissance de l'association unanime du pacte social de la souveraineté de la nation. Il veut démontrer que la majorité doit respecter la minorité ; pour cela, il établit que la volonté de la majorité n'est pas celle de la nation, qu'elle doit être subordonnée à la volonté générale qui réside dans la conciliation de la minorité et de la majorité. Dans les *Principes*, le chapitre sur « les droits de la majorité » s'inscrit dans le livre consacré à la définition des limites de l'autorité sociale. La majorité n'a le droit de contraindre les individus que si son autorité est restreinte. Constant conclut :

842. Voir notre cinquième chapitre.
843. *Id.*, II, 2, p. 51, à mettre en rapport avec *Recherches*, I, I, 2, p. 89.
844. *Ibid.*

> La majorité ne peut faire la loi que sur les objets sur lesquels la loi doit prononcer, sur ceux sur lesquels la loi ne doit pas prononcer, le vœu de la majorité n'est pas plus légitime que celui de la plus petite des minorités [845].

Constant ne fait pas référence à la répartition constitutionnelle de la souveraineté, qui donne à la minorité comme à la majorité une place dans le processus délibératif conduisant à la formation de la volonté nationale. Pour lui, majorité et minorité ne sont pas deux groupes sociaux distincts. Il écrit :

> La plupart des écrivains politiques [...]sont tombés dans une erreur bizarre en parlant des droits de la majorité. Ils l'ont représentée comme un être réel dont l'existence se prolonge et qui est toujours composé des mêmes parties. Mais il arrive sans cesse qu'une partie de la majorité de hier forme la minorité d'aujourd'hui. En défendant les droits de la minorité, l'on défend donc les droits de tous. Car chacun à son tour se trouve en minorité. L'association entière se divise en une foule de minorités que l'on opprime successivement. Chacune d'entre elles, isolée pour être victime, redevient, par une étrange métamorphose, partie de ce qu'on appelle le grand tout, pour servir de prétexte au sacrifice d'une autre minorité. Accorder à la majorité une autorité illimitée, c'est offrir au peuple en masse l'holocauste du peuple en détail. L'injustice et le malheur font le tour de l'association, en s'appesantissant au nom de tous sur chacun isolément, et tous à la fin de cette rotation déplorable se trouvent avoir perdu sans retour comme individu beaucoup plus qu'ils n'avaient gagné passagèrement comme associés [846].

L'opposition du peuple en masse et du peuple en détail fait écho à celle de l'association en masse et des membres pris individuellement que nous avons rencontrée à propos de la définition de la volonté générale [847]. Elle exprime le danger inhérent au corps social défini comme un tout abstrait, détaché des individus qui le composent, dont la puissance peut s'exercer contre ces derniers [848]. À la majorité, Constant oppose « chacun » ou « l'individu ».

845. *Ibid.*

846. *Id.*, p. 53-54.

847. Voir *Id.,* I, 5, p. 36 : « Il ne faut pour cela que frapper individuellement de terreur les membres de l'association et rendre ensuite un hypocrite hommage à l'association en masse. »

848. L'idée que le peuple serait une masse séparée des individus nous semble absente du *Contrat social.* Or c'est toujours par les termes de « masse » ou de « corps social abstrait » que Constant désigne le peuple rousseauiste. Cette terminologie est aussi celle qu'il emploie dans sa traduction de L'enquête sur *la justice politique* de Godwin.
Ce dernier résume ainsi la justification de la guerre par l'amour de la patrie : « Sink *the personal existence of individuals* in the existence of the *community*. Make little account of *particular men* of whom the society consists […] Elevate your mind to the single contemplation of *that abstract individual of which particular men are so many detached members,* valuable only for the place they fill. » Il cite comme exemple de cette argumentation « *Du Contrat Social, &c. &c. &c.* ». Il la réfute en affirmant que la société est « an ideal existence » et oppose à la vertu patriotique une morale qui prend pour fin de l'action autrui dans son individualité : « Set no value on any thing, but in proportion as you are convinced of its tendency to make *individual men* happy and virtuous […] Be not deceived by the specious idea of affording service to a body of *men,* for which no *individual man* is the better. » Il conclut : « The love of our country […] is another of those specious illusions, which have been invented by impostors in order to render the multitude the blind instruments of their crooked designs. » [a]
Constant traduit ainsi le texte de Godwin : « Confondez *l'existence personnelle des individus* dans l'existence de la *société*. Ne vous occupez point des *interets particuliers* […] Élevez votre esprit à la contemplation sublime de *l'etre abstrait, dont chacun de nous n'est qu'un membre,* qui ne mérite de la considération que pour la

Seuls les individus sont réels. Les groupes sociaux sont seconds par rapport aux individus et résultent des transactions que ces derniers passent les uns avec les autres. Ils sont donc par nature changeants. La majorité n'est qu'un composé de composés ; elle est donc plus irréelle et plus aléatoire et fixe à un instant donné les rapports entre les individus qui par ailleurs sont en perpétuelle évolution. Cependant, Constant ne va pas jusqu'à remettre en question l'autorité de la majorité au motif qu'elle serait capricieuse. Il veut avant tout désacraliser la majorité : elle seule peut légitimement gouverner et néanmoins, elle n'est pas parfaite, si bien qu'il faut déterminer l'étendue de ses compétences.

222. L'obéissance des individus minoritaires à la majorité n'est pas liberté

Constant réfute comme Sismondi le texte dans lequel Rousseau démontre que le citoyen minoritaire est libre quand il obéit à la volonté de la majorité, car il suit alors sa volonté générale de citoyen et non pas sa volonté particulière d'individu minoritaire [849]. Cependant, il

place qu'il remplit […] La société […] est une existence purement idéale[…] N'attachez d'importance aux choses qu'autant qu'elles tendent a propager parmi *les individus* le bonheur et la vertu[…] Ne vous laissez pas égarer par l'illusoire espérance de rendre a *une masse d'hommes* des services dont nul *individu* ne profite.[…] L'amour de la patrie est a parler strictement un de ces artifices specieux que des imposteurs ont inventés pour faire de la multitude l'instrument passif de leurs perfides desseins. »[b] Bien que la traduction de Constant prenne quelques libertés avec le texte de Godwin,[c] on y retrouve bien l'opposition entre une conception fallacieuse de la justice (attribuée à Rousseau par l'auteur de l'*Enquiry on political justice*, la référence au *Contrat* ayant disparu de la traduction de Constant), qui fait prévaloir la société comme totalité sur les individus, et une conception que Godwin qualifie de rationnelle, qui fait au contraire prévaloir l'individu et voit dans la société la résultante des relations individuelles.

Il est difficile à partir du seul rapprochement de quelques textes de Constant et de Godwin de déterminer dans quelle mesure le travail de traduction de *l'Enquiry* a pu changer le regard du premier sur le *Contrat*. Il nous semble néanmoins possible d'émettre l'hypothèse que le travail sur Godwin est, avec la lecture des *Recherches*, le point de départ de la réfutation du *Contrat* telle qu'elle est formulée en ouverture du manuscrit des *Principes*. Nous aurons bientôt l'occasion de montrer que Constant trouve à partir de Godwin la question qu'il adresse à Rousseau de la représentation de la majorité par la volonté générale. Il nous semble aussi probable que la traduction de l'*Enquiry* a conduit Constant à mettre en place cette opposition conceptuelle du peuple en masse et du peuple en détail. Constant et Godwin partagent en effet, comme l'écrit Mauro Barbéris, une même conception de la société comme « agrégat d'individus antérieurs à l'État et – au moins partiellement – autonome par rapport à lui »[d].

[a]. W. Godwin, *An Enquiry concerning political justice and its influence on general virtue and happiness*. Première éd. de 1793, *op. cit.*, vol. II, 1, Book V, Chapter XVI, p. 630. Nous soulignons.

[b]. B. Constant, *De la justice politique (1798-1800) d'après l'"Enquiry concerning political justice de William Godwin", op. cit.*, vol. II, 2, p. 1247. Nous soulignons.

[c]. Pour une traduction plus conforme aux exigences contemporaines, on peut se reporter à l'édition suivante : W. Godwin, *Enquête sur la justice politique et son influence sur la morale et le bonheur d'aujourd'hui. Seconde éd. de 1796,* Lyon, Atelier de création libertaire, 2005, 619 p.

[d]. M. Barberis, « Introduction » in B. Constant, *De la justice politique, op. cit.*, vol. II, 1, p. 50.

849. Nous faisons ici référence au texte du *Contrat* qui commence par : « Hors ce contrat primitif, la voix du plus grand nombre oblige toujours tous les autres. » Et se termine par « Si mon avis particulier l'eut emporté, j'aurois fait autre chose que ce que j'avois voulu, c'est alors que je n'aurois pas été libre. » (J. J. Rousseau, *Du Contract social, op. cit.*, IV, II, p. 440-441). Sismondi le cite et le réfute dans *Recherches, op. cit.*

nous semble que la critique de l'auteur des *Principes* se distingue ici sensiblement de celle de l'auteur des *Recherches*. Rappelons les grands traits de l'argument de Sismondi : tout d'abord, elle s'inscrit dans un chapitre portant sur la liberté démocratique, et visant à établir que cette dernière ne réside pas nécessairement dans l'obéissance du citoyen à la loi qu'il a votée, mais avant tout dans un droit de juger et de discuter les décisions prises par les gouvernants. Elle consiste donc pour l'essentiel à démontrer que la règle de la majorité étant un moindre mal pour prendre une décision, la volonté majoritaire n'a pas par elle-même raison ; le jugement des individus minoritaires peut être tout aussi juste que celui de la majorité, et l'opposition des citoyens à la majorité est donc légitime. Constant tomberait sans aucun doute d'accord avec Sismondi pour dire que la majorité n'est légitime que si elle résulte d'une délibération reposant sur une confrontation des volontés particulières et si elle reconnaît le droit d'opposition des citoyens. Cependant, sa critique du texte de Rousseau sur les suffrages prend place dans un chapitre qui remet en question l'aliénation totale et la souveraineté absolue, et ce ne sont pas du tout ces arguments qu'il avance.

Il pose la question des conditions qui autorisent la volonté de la majorité à représenter la volonté générale. Rousseau conclut en effet sa démonstration par cette phrase : « Ceci suppose, il est vrai, que tous les caracteres de la volonté générale sont encore dans la pluralité. » [850]. En réponse, Constant s'interroge : « Rousseau ne fait ici que reculer la difficulté et l'exprimer en d'autres mots. Comment se fait-il que la déclaration de la majorité constate aux yeux de la minorité la volonté générale » ? [851]. Contrairement à Sismondi, il ne remet pas en question l'idée que la volonté de la majorité puisse exprimer la volonté générale. C'est une conséquence même de sa définition de l'intérêt général comme transaction des intérêts particuliers, qui implique que la volonté de l'assemblée est d'autant plus générale qu'il y a de volontés particulières représentées par les députés. Il poursuit en effet ainsi : « L'association a pu consentir à ce que […] la volonté de la majorité fît loi. » [852]. Cependant, la volonté majoritaire, parce qu'elle résulte d'une transaction, est aussi imparfaite, et partiellement arbitraire. Constant affirme par ailleurs :

> Sans doute il faut soumettre les individus à la majorité. Ce n'est pas que les décisions de la majorité doivent être regardées comme infaillibles[…] Les décisions de la majorité […] se forment d'une transaction entre les opinions divergentes. Or, si la vérité se trouvait dans l'une de ces opinions, il est évident que la transaction n'a pu se faire qu'au détriment de la vérité.

I, I, 6, p. 118-119.
Constant procède de même dans les *Principes M., op. cit.,* I, 3, Add., p. 518-519.
850. J. J. Rousseau, *Du Contract social, op. cit.,* IV, II, p. 441
851. B. Constant, *Principes M., op. cit.,* I, 3, Add., p. 518
852. *Ibid.*

> Elle peut avoir rectifié sous quelque rapport les opinions fausses ; mais elle a dénaturé ou rendu moins exacte l'opinion juste [853].

De l'imperfection de la majorité, il résulte que les individus minoritaires sont ceux qui, tout en étant pris en compte dans le processus d'élaboration de la majorité, restent en dehors du résultat de la transaction. L'obéissance de la minorité à la majorité est donc légitime, tout en étant soumission. Il importe alors d'empêcher que cette soumission ne soit subordination à un pouvoir tyrannique.

L'analyse constantienne nous semble donc ici plus aboutie que celle de Sismondi. Ce dernier se contente d'établir que l'obéissance de la minorité à la majorité n'est pas liberté, puis revendique un droit d'opposition du citoyen, fondé sur un sentiment d'injustice, sans rien préciser des modalités d'application de ce droit. Constant va au-delà de la dénonciation des paradoxes du *Contrat* qui servent de « prétexte » à la tyrannie [854], notamment de la supposition de l'identité de la volonté majoritaire et de la volonté générale permettant de faire passer la soumission de la minorité à la majorité pour une obéissance libre. Il entend préciser à quelles conditions la soumission de la minorité à la majorité est légitime, c'est-à-dire autorisée, sans être ni liberté, ni tyrannie. Constant définit deux conditions, une quant à l'objet de la volonté majoritaire, une autre quant à sa forme. Quant à l'objet, il importe avant tout que le pouvoir de la majorité soit limité. La majorité est autorisée à faire les lois « dans les cas où une détermination est nécessaire » [855] : comme Sismondi, Constant opte ici pour une justification décisioniste de la majorité. Néanmoins, il ne s'y arrête pas : il met l'accent sur l'idée qu'il y a des objets sur lesquels la majorité ne doit pas se prononcer :

> [Le remède que la nature oppose] aux erreurs de la majorité, c'est la circonscription des ses droits dans des limites précises. Si vous déclarez son autorité sans bornes, vous renoncez à tout préservatif contre les suite des ses erreurs [856].

Quant à la forme, il faut que la règle de l'obéissance de la minorité à la majorité soit réciproque. Constant conclut :

> Quoiqu'il ne soit pas vrai que, lorsque la minorité obéit à un avis contraire au sien, elle en soit d'autant plus libre, quoiqu'il soit encore moins vrai qu'un individu, dont l'avis particulier l'emporterait, ne serait pas libre et ferait autre chose que sa volonté, tout en la faisant, il est concevable que chacun se plie à ce sacrifice, parce que les autres s'engagent à s'y plier [857].

853. *Id.,* II, 2, p. 50.
854. *Id.,* I, 9, p. 45.
855. *Id.,* I, 3, Add., p. 518.
856. *Id.,* II, 2, p. 51.
857. *Id.,* I, 3, Add., p. 518-519.

L'obéissance de l'individu minoritaire à la loi décidée par la majorité n'est pas identité de la volonté du citoyen avec la volonté générale, mais soumission de la volonté de l'individu à celle du corps social. Ce sacrifice de la minorité est légitime à condition que les individus majoritaires y consentent quand ils sont minoritaires, et à condition que l'autorité de la majorité ne s'exerce que sur les objets d'intérêt commun et que les lois aient pour finalité la protection des intérêts privés.

223. L'Enquête sur la justice politique *comme source de l'interprétation constantienne du* Contrat

Il nous semble que c'est à partir de son travail sur l'*Enquiry concerning political justice* de Godwin que Constant formule le problème de la représentation de la volonté générale. Il l'entreprend entre 1798 et 1800, c'est-à-dire avant qu'il rencontre Sismondi et n'ait le manuscrit des *Recherches* entre les mains. Un des problèmes posés par Godwin dans son ouvrage, c'est celui de l'articulation de l'autorité politique et de la justice, du pouvoir et des règles morales universelles, accessibles à chaque homme par le libre examen. Pour y répondre, il démontre que le fondement de l'autorité politique n'est pas dans un contrat social (*social contract)*, mais dans la participation à la « délibération commune » (*common deliberation*) [858]. Le contrat ne permet de légitimer ni le pouvoir du gouvernement, ni celui de la majorité, tandis que la délibération commune peut justifier d'une part l'exercice représentatif du pouvoir, et d'autre part l'expression de la volonté de la collectivité par celle de la majorité.

Pour établir que le pacte social ne peut pas fonder l'autorité politique, Godwin s'appuie paradoxalement sur Rousseau. Il se réfère alors moins à sa définition du contrat social qu'à son rejet du prétendu pacte de soumission conclu entre un peuple et son gouvernement. Puisque les individus ne peuvent pas se dépouiller de leur faculté morale et de leur jugement, l'idée d'un contrat social par lequel les individus s'en dessaisiraient au profit du gouvernement est absurde. C'est pourquoi, affirme Godwin, Rousseau démontre que la volonté générale est inaliénable [859]. Pas plus qu'il ne peut établir le pouvoir politique, le contrat social ne peut fonder celui de la majorité sur la minorité. Godwin se réclame ici encore d'un argument qu'il attribue à Rousseau : de ce que la volonté générale du peuple ne peut pas être aliénée au

858. Voir W. Godwin, *An Enquiry concerning political justice, op. cit.,* vol. II, 1, Book III, Chapter II-IV, p. 447-457.
859. *Id.,* p. 449. Godwin cite en le traduisant le *Contrat social,* III, XV.

gouvernement, on peut d'après lui déduire que les individus minoritaires ne peuvent pas transférer leur volonté à la majorité. Il écrit :

> Lastly, if government be founded in the consent of the people, it can have no power over any individual by whom that consent is refused. If a tacit consent be no sufficient, still less can I be deemed to have consented to a measure upon which I put an express negative. This immediately follows from the observations of Rousseau. If the people, or the individuals of whom the people is constituted, cannot delegate their authority to a representative ; neither can any individual delegate his authority to a majority, in an assembly of which he is himself a member. The rules by which my actions shall be directed are matters of a consideration entirely personal ; and no man can transfer to another the keeping of his conscience and the judging of his duties [860].

Il est indéniable que Rousseau quant à lui ne procède pas à ce type de déduction. À ses yeux, la volonté générale est inaliénable parce que la liberté est inaliénable ; cependant, la volonté de la majorité peut exprimer la volonté générale sans que cette représentation implique que les citoyens minoritaires soient dépossédés de leur liberté. La liberté est pour Rousseau moins dans l'exercice du jugement individuel, que dans la capacité de ce jugement à être conforme à la volonté générale.

Néanmoins, il nous semble que le rapprochement opéré ici par Godwin entre l'illégitimité du pouvoir des représentants et celle du pouvoir de la majorité permet à Constant d'interroger dans le texte de Rousseau une contradiction portant sur la représentation de la volonté générale. Nous avons déjà dit que Constant reprochait à Rousseau de supposer que la volonté de la majorité représente la volonté générale, sans déterminer comment cette représentation était possible. Il va plus loin, quand il affirme que les raisons qui rendent illégitime la représentation de la volonté générale par l'assemblée devraient de même rendre impossible la représentation de celle-ci par la majorité :

> *Les députés du peuple,* continue [Rousseau], *ne sont donc ni ne peuvent être ses représentants ; ils ne sont que ses commissaires ; ils ne peuvent rien conclurre définitivement.* Mais on pourrait dire avec autant de raison que la majorité ne peut rien conclure définitivement ; car la majorité n'est que le représentant du tout et l'on sent à quelles absurdités mènerait ce système. *Toute loi,* dit-il enfin, *que le peuple en personne n'a pas ratifiée est nulle ; ce n'est point une loi.* Mais Rousseau n'explique point comment la ratification de la majorité lie la minorité. Le pouvoir de la majorité ne s'explique qu'en la considérant comme le représentant du tout [861].

860. *Id,* p. 448. Constant traduit ainsi le texte de Godwin :
« Enfin, si le gouvernement est fondé sur le consentement général, il ne peut point obliger l'individu qui n'y a point consenti. Si le consentement tacite est insuffisant, a plus forte raison ne puis je être censé consentir, lorsque je déclare formellement mon refus. C'est la conséquence immédiate du principe de Rousseau. Si le peuple ou les individus qui constituent le peuple, ne peuvent déléguer leur autorité à des représentans, l'individu membre d'une assemblée, ne peut pas non plus déléguer son autorité á la majorité de cette assemblée. Les règles qui dirigent ma conduite sont une affaire de considération totalement personnelle, et l'on ne peut transférer á un autre les soins de sa conscience et les jugements de ses devoirs. » (B. Constant, *De la justice politique, op. cit.,* vol. II, 2, p. 1052.)

Le principal défaut du *Contrat social* aux yeux de Constant, qu'il met en évidence dès sa critique de la souveraineté absolue et qu'il réitère ici à propos du pouvoir de la majorité, c'est d'écarter la question de la représentation de la volonté générale. Si Rousseau s'en était préoccupé, il aurait conclu à la nécessité de restreindre le pouvoir de la volonté générale. Il nous semble que cet argument d'une nécessaire limitation de l'étendue du pouvoir délégué aux députés et à la majorité se trouve déjà dans l'argumentation développée par Godwin en faveur de la délibération commune.

Si chacun peut connaître par l'exercice de son jugement individuel les règles de la justice, alors tous les individus doivent participer au gouvernement et déterminer les lois qui règlent la société. Godwin affirme : « As government is a transaction in the name and for benefit of the whole, every member of the community ought to have some share in its administration » [862]. Il emploie ce principe d'une délibération commune pour justifier le suffrage universel. La délibération commune n'est donc nullement incompatible avec la délégation par une élection de l'autorité politique à des représentants, ni avec le pouvoir de la majorité :

> Admitting then the propriety of each man having a share in directing the affairs of the whole in the first instance, it seems necessary that he should concur, in electing a house of representatives […] ; which implies, first, a delegation of authority to these officers, and, secondly, a tacit consent, or rather an admission of the necessity, that the questions to be debated should abide the decision of a majority [863].

Godwin conçoit la délégation comme un acte par lequel les individus se défont de leur jugement en faveur d'une assemblée de représentants décidant à la majorité, mais il n'y voit pas pour autant un renoncement à la liberté identique à celui exigé par le contrat social. Une telle différence n'est possible qu'à condition d'admettre qu'il y a des objets sur lesquels les individus exercent seuls leur jugement et d'autres sur lesquels peut s'exercer le jugement de l'autorité. Godwin écrit :

> The parallel is by no means complete between an individual's exercise of his judgment in a case that is truly his own, and his exercise of his judgment in an article where the necessity and province of government are already admitted. Wherever there is a government, there

861. B. Constant, *Principes M., op. cit.,* I, 9, Add., p. 521. (Constant cite ici J. J. Rousseau, *Du contract social, op. cit.,* III, XV, p. 429-430.)

862. W. Godwin, *An Enquiry concerning political justice, op. cit.,* vol. II, 1, Book III, Chapter IV, p. 454. Ce passage est traduit ainsi par Constant : « Le Gouvernement […] n'est qu'une transaction au nom et pour l'avantage de tous les individus qui s'y soumettent et […] en conséquence chacun d'eux doit avoir part à son administration. » (B. Constant, *De la justice politique, op. cit.,* vol. II, 2, p. 1060.)

863. *Ibid.,* p. 455. (Traduction de Constant : « En admettant que tous les hommes doivent prendre part à la discussion des affaires publiques, il paroit d'abord nécessaire qu'ils concourent à élire des réprésentans […] ; ceci exige une delegation d'authorité à ces fonctionnaires et un consentement tacite ou pour mieux dire une reconnoissance que toutes les discussions doivent se décider à la pluralité des suffrages. » *Ibid.,* p. 1061.)

> must be a will superseding that individuals. The same necessity, that requires the introduction of force to suppress injustice on the part of a few, requires that the sentiments of the majority should direct that force, and that the minority should either secede, or patiently wait for the period when the truth on the subject contested shall be generally understood [864].

C'est cette distinction entre un domaine qui appartient en propre à l'individu, et un autre qui est du ressort du gouvernement, sur laquelle repose la circonscription de l'autorité de la majorité, que Constant reprend à Godwin, en la développant et en la systématisant.

Pendant la Révolution, la rencontre du principe démocratique et de la forme représentative a permis que la souveraineté absolue du peuple passe de « la société entière […] à la majorité, de la majorité entre les mains de quelques hommes » [865]. Stephen Holmes a sans aucun doute raison d'affirmer que « Constant n'a jamais craint une véritable tyrannie de la majorité en France », mais plutôt « l'éventualité de la tyrannie d'un petit groupe se dissimulant derrière une loi de majorité de pure façade » [866]. Cependant, une telle dénonciation suppose aussi que Constant conçoive autrement la volonté de la majorité pour en admettre la légitimité. La volonté générale des *Principes* n'est pas celle du *Contrat,* et le libéralisme ne peut s'accorder avec la démocratie qu'à condition de redéfinir celle-ci. Cette redéfinition passe avant tout par une limitation du pouvoir du peuple pour en permettre la représentation. Il nous semble que c'est ici que se trouve l'originalité des *Principes* par rapport aux *Recherches.* Certes, le dévoiement de la majorité par une oligarchie est lui aussi dénoncé par Sismondi. Mais cette dénonciation est marginale, car elle intervient à propos de la Terreur genevoise, en note d'un chapitre de conclusion sur les républiques mixtes [867]. En outre, elle sert surtout à justifier une répartition équilibrée des pouvoirs entre le prince et le peuple. Sismondi ne fait pas de la limitation de la souveraineté par les droits individuels l'objet central de sa réflexion : la substitution de la volonté du gouvernement à celle de la nation est avant tout empêchée par l'exercice de la liberté démocratique comme réserve d'autorité, qui permet à la

864. *Ibid.* (Traduction de Constant : « On ne peut pas raisonnablement comparer l'exercice du jugement d'un individu, dans une circonstance qui le concerne personnellement, et l'exercice de son jugement dans une affaire pour laquelle la nécessité de son intervention a déjà été admise. Des qu'il y a un gouvernement, il y a necessairement une volonté supérieure á celle des individus […] La méme nécessité qui exige l'etablissement d'une force pour réprimer l'injustice du petit nombre exige que cette force soit dirigée par l'opinion de la majorité, et que la minorité se retire si elle ne veut attendre patiemment que ce qu'elle regarde comme la vérité soit généralement reconnu. » *Ibid.*, p. 1061-1062.

865. B. Constant, *Principes M., op. cit.,* I, 6, p. 39.

866. S. Holmes, *Benjamin Constant et la genèse du libéralisme moderne, op. cit.,* p. 137.

867. Voir J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, II, 10, n. 1, p. 189 : « Qui pourra calculer jusqu'où l'on doit suivre cette effrayante progression, et remonter à la pluralité de la pluralité, pour démêler ceux qui, en dernière analyse, au nom de la nation, sacrifioient la nation même ? » Voir notre cinquième chapitre.

souveraineté nationale de se manifester en dehors du gouvernement représentatif, notamment dans l'opinion publique. La solution proposée par Sismondi consiste donc à faire exister la nation comme totalité en dehors du gouvernement. Cette solution ne trouve pas grâce aux yeux de Constant. Pour ce dernier, seuls importent les gouvernements représentatifs. La question des républiques mixtes, et d'un exercice direct de la souveraineté par le peuple, ne se pose pas. Celle d'une réserve d'autorité dont le peuple pourrait disposer pour contrebalancer le pouvoir du gouvernement est écartée.

3. L'impossible distinction des droits de la société et des droits du gouvernement

C'est donc finalement avec la définition sismondienne de la liberté démocratique comme réserve d'autorité, et avec la distinction des droits du peuple et des droits du gouvernement sur laquelle elle repose, que Constant marque sa rupture. Nous voudrions donc maintenant analyser le troisième argument développé par Constant à l'encontre du *Contrat,* lequel remet en question la distinction rousseauiste des droits de la société et des droits du gouvernement. La plupart des commentateurs qui se sont intéressés à la critique constantienne de Rousseau n'ont pas manqué de relever que Constant commettait ici un contresens dans l'interprétation du texte de Rousseau. Il nous semble que le détour par les *Recherches* permet d'expliquer d'où vient ce contresens, et aussi d'en mesurer la portée, si on admet alors que la critique de Constant vise ici tout autant Sismondi que Rousseau et à travers eux, l'idée même de souveraineté.

31. Rousseau et la représentation politique : de l'erreur à la sagesse

311. L'absurde et trompeuse distinction des droits de la société et des droits du gouvernement

Pour l'auteur des *Principes,* Rousseau s'est trompé parce qu'il a distingué les droits de la société des droits du gouvernement ; il a ainsi pu attribuer à la société une souveraineté absolue et au gouvernement un pouvoir limité, et il n'a pas perçu que dans la pratique, société et gouvernement était nécessairement confondus. Constant comprend ainsi la distinction

rousseauiste du souverain et du gouvernement [868]. D'un côté, il y a la « souveraineté » qui est « une chose abstraite » [869] qui sert de référence à l'action du gouvernement. Les droits de la société sont ceux du corps social composé de tous les citoyens ; Rousseau ne leur attribue pas de borne, car il suppose que la volonté générale, en tant qu'elle est celle de tous les citoyens égaux, ne peut pas porter préjudice à ces derniers [870]. De l'autre côté, il y a le gouvernement, que Constant définit comme « la réunion, non seulement de tous les pouvoirs constitués, mais de toutes les manières constitutionnelles qu'ont les individus de concourir, en exprimant leurs volontés particulières, à la formation de la volonté générale » [871], autrement dit, « l'exercice de la souveraineté ». Le gouvernement est alors « la chose réelle » [872]. Il est de nature représentative, car « la société ne peut exercer par elle-même les droits qu'elle reçoit de ses membres. En conséquence elle les délègue. » [873]. Les droits du gouvernement sont les droits de ceux qui exercent la puissance publique au nom de la société, sur la société. Ce sont les droits dont quelques-uns disposent sur tous et comme il n'y a ni égalité, ni réciprocité dans le rapport des gouvernants et des gouvernés, les droits du gouvernement sont limités : il ne doit pas pouvoir disposer de la souveraineté absolue, qui n'appartient qu'à la société. En affirmant que le souverain détient un pouvoir absolu, en démontrant que « la société doit être investie d'une puissance sans bornes » [874], Rousseau donne à cette dernière « une autorité plus étendue que celle qu'elle délègue » au gouvernement [875]. Il accorde plus de droits à la société qu'au gouvernement et peut dès lors attribuer au corps social abstrait un pouvoir absolu qui n'est pas sans garanties, sans se demander si ces garanties subsistent dans l'exercice du pouvoir par le gouvernement, puisqu'il ne reconnaît pas au gouvernement le droit d'exercer toutes les prérogatives de la société.

Pour Constant, cette distinction des droits de la société et de ceux du gouvernement est absurde : pourquoi doter le corps social de droits qui, ne pouvant pas être exercés par le gouvernement, ne peuvent pas être exercés du tout, et n'ont de ce fait aucune réalité ? Constant écrit que « la société eût-elle légitimement une autorité plus étendue que celle qu'elle délègue, la partie qu'elle ne délègue pas, ne pouvant être exercée, serait comme non

868. Voir J. - J. Rousseau, *Du contract social*, *op. cit.*, III, 1, p. 395-400.
869. B. Constant, *Principes M., op. cit.,* I, 5, p. 36.
870. Voir *Id.,* I, 4, p. 33-34.
871. *Id.,* I, 5, p. 34.
872. *Id.,* p. 36.
873. *Id.,* p. 35.
874. *Id.,* I, 7, p. 41.
875. *Id.,* I, 5, p. 35.

existante » [876]. En outre, cette distinction est fallacieuse en ce qu'elle se présente comme une dissociation de la souveraineté absolue d'une société abstraite supposée unanime et de l'exercice réel et restreint de la puissance publique par le gouvernement, tandis qu'elle est employée par le gouvernement pour étendre son pouvoir en confondant ses droits avec ceux de la société. Le gouvernement ne peut pas en effet s'en tenir à l'exercice d'une partie des droits de la société, puisqu'il détient la force publique qui lui permet de se doter des droits qui ne lui reviennent pas en principe. Constant écrit :

> Il y aurait, à reconnaître de pareils droits [à la société], l'inconvénient inévitable que les dépositaires de la partie déléguée parviendraient infailliblement à se faire déléguer le reste [877].

Et il ajoute :

> [Les] représentants de la volonté générale ont des pouvoirs d'autant plus redoutables qu'ils ne se disent qu'instruments dociles de cette volonté prétendue et qu'ils ont en main les moyens de force ou de séduction nécessaires pour en assurer la manifestation dans le sens qui leur convient [878].

Il est donc inévitable que le gouvernement « conquiert la puissance illimitée » de la volonté générale [879]. Constant résume son argumentation par cette formule :

> Les droits de la société ne sauraient être utilement distingués de ceux du gouvernement, parce qu'il est impossible d'indiquer un mode pour la société d'exercer ses droits, sans que le gouvernement s'en mêle [880].

Rousseau a donc commis l'erreur d'introduire une distinction sans en mesurer les effets pratiques, sans avoir perçu que le gouvernement s'empare toujours de la réserve de souveraineté qui n'appartient qu'au peuple.

312. Le « génie sublime » et « les politiques coupables »

Après avoir dénoncé les erreurs du *Contrat social,* Constant s'emploie à disculper Rousseau. Il prend alors bien soin de ne pas faire de Rousseau un apologiste du despotisme et de séparer la théorie du *Contrat* de l'usage qui a pu en être fait par les gouvernants, le « génie sublime qu'animait l'amour le plus pur de la liberté » [881], des « politiques coupables » [882]. Il reconnaît

876. *Ibid.,* p. 35.
877. *Ibid.*
878. *Id.,* I, 6, p. 36-37.
879. *Ibid.*
880. *Id.,* II, 6, p. 58.
881. B. Constant, *De la liberté..., op. cit.*, p. 503.
882. B. Constant, *Principes M., op. cit.,* I, 9, p. 44.

donc que Rousseau a eu le mérite de déclarer que « la souveraineté [était] inaliénable » [883] : « frappé de terreur, selon Constant, à l'aspect de l'immensité du pouvoir social qu'il venait de créer », Rousseau a voulu empêcher que la souveraineté absolue du peuple ne fût exercée, et il a trouvé « un expédient qui rendît impossible l'exercice de cette souveraineté » [884], en affirmant que celle-ci « ne pourrait être ni aliénée, ni déléguée, ni représentée » [885]. En d'autres termes, la justification rousseauiste de la souveraineté du peuple a conduit à la tyrannie, mais l'auteur du *Contrat* n'a pas souhaité cette dernière. Quand Constant veut distinguer les intentions de Rousseau de celles des despotes de la Révolution, il admet donc que celui-ci a envisagé que l'application du principe de la souveraineté absolue pouvait conduire au despotisme. Mais peut-il dire d'une part que Rousseau se soucie, dans la justification de l'inaliénabilité de la volonté générale, des dangers inhérents à l'application de sa théorie, et lui reprocher d'autre part d'avoir distingué les droits de la société et du gouvernement au point de perdre de vue que l'exercice du pouvoir donnait lieu à une disparition des garanties attribuées en principe à la souveraineté absolue du peuple ?

Il ne fait aucun doute qu'en distinguant l'auteur du *Contrat* des gouvernants qui s'en sont réclamés, Constant dénonce en réalité ceux qui emploient ce que Stephen Holmes a appelé « le masque de la *vertu* » [886] : la toute puissance de la volonté générale, la suprématie de l'intérêt public, la garantie de la liberté pour tous, sont autant de nobles idéaux servant à dissimuler les intérêts particuliers et le désir de domination des gouvernants. C'est donc la fonction idéologique de la théorie de la souveraineté absolue que Constant dénonce ici avec beaucoup de force. Il écrit ainsi :

> C'est nommément [la théorie de Rousseau qui déclare illimitée l'autorité sociale] qui a motivé les horreurs de notre Révolution, ces horreurs dont la liberté a tout à la fois été le prétexte et la victime. Je ne veux pas dire que les iniquités innombrables dont nous avons été les témoins ou les objets n'aient eu d'ordinaire, pour cause immédiate, les intérêts particuliers des hommes qui s'étaient emparés de la puissance. Mais ces hommes n'étaient parvenus à saisir d'une main coupable l'administration de la force publique, qu'en couvrant d'un voile les intérêts qui les dirigeaient, en alléguant des principes, des opinions en apparence désintéressées, qui leur servaient de bannière [887].

C'est donc avant tout à la transposition révolutionnaire de la souveraineté absolue du peuple dans l'Assemblée nationale, puis dans la Convention et dans le Comité de Salut public et enfin dans la personne de l'Empereur, que Constant s'attaque dans le manuscrit des *Principes*.

883. J. - J. Rousseau, *Du contract social, op. cit.*, II, I, p. 368.
884. B. Constant, *Principes M., op. cit.,* I, 9, p. 44.
885. *Ibid.,* p. 43.
886. S. Holmes, *Benjamin Constant et la genèse du libéralisme moderne, op. cit.,* p. 144.
887. B. Constant, *Principes M., op. cit.,* I, 3, p. 30.

Toutefois, le texte que nous venons de citer ne s'en prend pas seulement au fait que la souveraineté absolue du peuple a conféré aux intérêts des despotes l'apparence de la légitimité ; il entend aussi démontrer la fausseté de la théorie de Rousseau et propose une nouvelle définition de la démocratie. Si le *Contrat social* est dangereux, c'est aussi parce qu'il contient des erreurs sur la nature de l'autorité sociale. Constant s'emploie donc à démontrer que Rousseau s'est trompé :

> Chacun ne peut diriger que soi par le calcul de ses intérêts et […] lorsqu'il veut engager les autres à le seconder, il est obligé de leur présenter une opinion qui leur fasse illusion sur ses véritables vues. Dévoilez la fausseté de l'opinion qu'il met en avant, vous le dépouillez de sa force principale. Vous anéantissez ses moyens d'influence sur ses alentours, vous déchirez l'étendard, l'armée se dissipe [888].

Le retournement final de ce premier livre de l'ouvrage de Constant témoigne de ce qu'il perçoit que son argumentation ne porte pas vraiment contre l'auteur du *Contrat,* car ce dernier ne tenait pas pour légitime un exercice indirect de la volonté générale. Il ne peut pas reprocher à Rousseau d'avoir délégué au gouvernement une souveraineté absolue que l'auteur du *Contrat* avait définie comme ne pouvant pas être représentée. En même temps, Constant pointe ici ce qui fait à ses yeux le principal défaut de la théorie de Rousseau : son inefficacité pratique. En empêchant que la souveraineté absolue ne soit représentée, le citoyen de Genève a certes évité qu'elle ne devienne tyrannique, mais il a aussi esquivé le problème de la représentation de la souveraineté populaire, et il n'a pas jugé que ce problème devait le conduire à revoir sa théorie, à redéfinir les droits de la société et à ne pas les distinguer de ceux du gouvernement qui la représente. Constant pose donc au *Contrat* des questions qui ne sont pas les siennes : celui-ci veut défendre la souveraineté du peuple, contre l'aristocratie genevoise et la monarchie française, alors que Constant veut répondre aux questions posées par la Révolution.

Il nous semble aussi que s'exprime ici la difficulté de la position politique de Constant : il prend ses distances avec les contre-révolutionnaires, qui concluent de l'invocation du *Contrat* par les Jacobins au rejet de la souveraineté du peuple. L'auteur des *Principes* affirme très clairement :

> Je ne me joins point [aux] détracteurs [de Rousseau]. Une tourbe d'esprits subalternes, plaçant leur succès d'un jour à révoquer en doutes toutes les vérités courageuses, s'agite pour diminuer sa gloire. C'est une raison de plus pour lui consacrer notre hommage. Il a le premier rendu populaire le sentiment de nos droits. A sa voix se sont réveillés les cœurs généreux, les âmes indépendantes [889].

888. *Ibid.,* p. 30-31.
889. *Id.*, I, 9, p. 44.

Cependant, Constant veut aussi se démarquer des Jacobins, et rompre avec l'idée que l'autorité sociale puisse être absolue. En cela, la complexité du rapport de Constant à Rousseau s'explique pour une part par le respect inconditionnel dont Madame de Staël fait preuve à l'égard de ce dernier dans le manuscrit des *Circonstances actuelles.* Rousseau y est toujours une autorité sur laquelle s'appuyer, et jamais un adversaire dont il faudrait se démarquer. L'amie de Benjamin Constant y affirme notamment que la Terreur et la réaction qui la suit jettent un trouble dans l'opinion, si bien que Rousseau passe alors *à tort* pour un jacobin :

> La France, en 1789, voulait la monarchie tempérée. Il n'a point fallu de Terreur pour l'établir. La République s'est établie cinquante ans avant que les esprits y fussent préparés : on a eu recours à la Terreur pour l'établir. Mais, loin que ce cruel moyen puisse rien fonder, la réaction de ce temps, avant le 18 fructidor, avait fait reculer les lumières philosophiques fort au-delà de la première révolution. Voltaire, Helvétius, Rousseau, passaient pour des jacobins, et les superstitions étaient professées par les ambitieux clairvoyants [890].

C'est encore à l'influence de Rousseau et de Voltaire sur l'opinion qu'elle se réfère pour expliquer les caractères distinctifs de la Révolution anglaise par rapport à la française :

> La mode qui est l'opinion publique d'une certaine classe, […] l'enthousiasme qui est la conviction du peuple, n'avaient point [en Angleterre] comme après les écrits de J .- J. Rousseau et de Voltaire, excité toutes les âmes à l'amour de la liberté, tous les esprits à la méditation des moyens de l'établir [891].

En outre, Madame de Staël s'appuie sur le *Contrat social* pour établir que Rousseau a pris soin de dissocier la démocratie du gouvernement représentatif. Elle écrit :

---

890. G. de Staël, *Des circonstances..., op. cit.,* II, 1, p. 160-161. Dans une note des *Recherches,* Sismondi fait quant à lui appel à l'autorité de Rousseau pour se démarquer des républicains. Il cite un texte des *Lettres de la Montagne (*dans lequel Rousseau écrit que « le meilleur des gouvernements est l'aristocratique ») à l'appui de son idée que le prince doit, dans les républiques mixtes, être épaulé par un sénat distinct de l'assemblée du peuple. Il conclut :
« C'est une jouissance pour moi de me retrouver toujours d'accord avec les maximes pratiques de cet auteur, lors même que j'ai à combattre ses principes. Mais il écrivoit pour l'instruction des rois, des nobles, et de leurs sujets ; s'il avoit prévu que des républicains seroient ses commentateurs, il se seroit gardé de donner prise aux exagérations qu'ils ont prétendu extraire de ses écrits. Combien de fausse interprétations n'ont-ils pas reçu ? Aucun auteur peut être n'est plus mal lu, et plus mal compris que lui. » (J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, II, 9, n. 3, p. 181.)
Sismondi prend donc soin lui aussi de distinguer les idées de Rousseau des utilisations abusives qu'ont pu en faire les républicains, termes qui désigne ici selon nous les « démocrates enthousiastes » qu'il fustige au chapitre suivant, c'est-à-dire à ceux qui, ne tenant pour légitime que le suffrage universel et le pouvoir de la majorité, sans contre-pouvoir, ont permis que la Terreur règne à Genève (*Id.,* I, II, 10, n. 1, p. 188-189).
Néanmoins, il ne place pas ici (comme le fait Constant) sur un même plan les erreurs théoriques de Rousseau et leurs conséquences pratiques. Il affirme au contraire que les textes constitutionnels de Rousseau (tels que ses écrits sur la Pologne et sur la Corse, que Sismondi cite abondamment, alors que Constant les ignore), nuancent les principes démocratiques du *Contrat social.* Le Rousseau de Sismondi s'en trouve plus complexe et beaucoup moins caricatural que celui de Constant. Ici encore, il faut sans doute chercher dans l'attachement de Sismondi au parti genevois des représentants les raisons de cette distanciation mesurée à l'égard de Rousseau.
891. *Id.,* I, 1, p. 68.

> Il n'y a donc pas, à proprement parler, de démocratie dans la constitution de France […] Ce genre de gouvernement […] a son principe, il a sa théorie ; il est un système politique entièrement nouveau, et on le méconnaît quand on le mêle avec les lois de la démocratie. Ce qu'il a de commun avec elle, c'est un peuple qui ne fait qu'un, dans lequel il n'existe ni caste, ni individus privilégiés. Mais Rousseau l'a dit, et cela se peut démontrer comme une vérité mathématique : il n'y a point de démocratie, là où il faut un gouvernement représentatif [892].

C'est à tort qu'on cherche à transposer l'égalité de la volonté générale dans le gouvernement représentatif. Ceux qui s'y sont essayés se sont fourvoyés. Il faut inventer, pour les grands États qui ne peuvent être gouvernés que par représentation, un gouvernement qui diffère quant à sa forme de la démocratie et qui néanmoins s'en inspire, dans la mesure où il doit comme elle reposer sur le « vœu national » [893]. Cette évocation staëlienne du rôle joué par Rousseau dans l'éveil des esprits à la liberté, ainsi que cet argument que l'inaliénabilité de la volonté générale écarte la démocratie rousseauiste des gouvernements réalisables, témoignent nous semble-t-il que le manuscrit des *Circonstances* affleure ici sous celui des *Principes.* De l'un à l'autre, il y a ce même souci de ne pas rejeter les Lumières qui ont inspiré la Révolution, tout en s'efforçant de redéfinir la liberté sur de nouvelles bases.

32. Le prisme des *Recherches sur les constitutions des peuples libres*

321. Un contresens dans l'interprétation du Contrat social.

Un lecteur attentif du *Contrat* peut facilement objecter à Constant que Rousseau ne prête pas du tout à la distinction des droits du souverain et des droits du gouvernement le même sens que lui [894]. On peut admettre avec Constant que les droits du souverain sont ceux de la volonté générale, tandis que ceux du gouvernement appartienne à une volonté particulière qui représente la volonté générale dans l'exercice de la force publique. On accordera encore à Constant que le souverain, qui se contente de voter les lois, ne prend en considération que le droit, et que le gouvernement, qui s'intéresse à leur exécution, s'attache à les rendre effectives et à les appliquer aux faits. De ce point de vue, le souverain est bien une « chose abstraite » et le gouvernement une « chose réelle » [895]. Mais Constant entend par cette opposition de

892. *Id.,* II, 1, p. 170.
893. *Ibid.,* Introduction, p. 24.
894. Nous avons déjà, à propos de la liberté politique chez Sismondi, évoqué la distinction faite par Rousseau au début du livre III de son ouvrage entre les droits du souverain et ceux du gouvernement. (Voir *supra* notre sixième chapitre.) Nous ne la reprenons donc pas ici en détail.
895. B. Constant, *Principes M., op. cit.,* I, 5, p. 36.

l'abstrait et du réel que le gouvernement désigne « l'exercice de la souveraineté » [896], tandis que le souverain n'est plus qu'un être de raison qui sert de référence à l'action du gouvernement, et il projette alors sur le *Contrat* une distinction qui ne s'y trouve pas. Rousseau ne cesse de répéter que « le souverain n'est par sa nature qu'une personne morale, [qui] n'a qu'une existence abstraite et collective » [897]. Cela ne signifie pas pour autant que le souverain ne doit pas exercer le pouvoir, mais que le peuple est « une personne publique » [898], un être collectif, et qu'il ne peut pas être confondu avec une personne particulière : « l'idée qu'on attache à ce mot [de souverain] ne peut être unie à celle d'un simple individu » [899]. Il ne peut y avoir qu'un exercice direct de la souveraineté par le peuple et ce dernier ne peut pas être représenté dans cette fonction : « Le souverain, qui n'est qu'un être collectif, ne peut être représenté que par lui-même » [900]. Dans le *Contrat social,* la distinction du souverain et du gouvernement n'est donc pas celle du corps social abstrait et du gouvernement réel, mais plutôt celle du pouvoir législatif et du pouvoir exécutif : ce que le souverain transmet au gouvernement, c'est seulement la force, et non pas la volonté, et le peuple exerce lui-même le pouvoir législatif qu'il ne transmet pas au gouvernement [901]. Dire que le peuple dispose d'une souveraineté absolue, ce n'est donc pas revendiquer pour ce dernier un pouvoir sans borne dont il ne transmettrait qu'une partie au gouvernement, c'est affirmer que le peuple seul peut exercer le pouvoir législatif et que les actes du gouvernement ne peuvent être que des applications de la loi. Les droits du souverain sont donc identiques à ceux du gouvernement, car leurs pouvoirs s'appuient sur les mêmes lois, que le premier vote et que le second exécute.

896. *Ibid.*
897. J. J. Rousseau, *Du Contract social (première version), op. cit.,* I, IV, p. 294-295.
898. J. J. Rousseau, *Du Contract social, op. cit.,* I, VI p. 361.
899. J. J. Rousseau, *Du Contract social (première version), op. cit.,* I, IV, p. 295.
900 J. J. Rousseau, *Du Contract social, op. cit.,* II, I, p. 368.
901. On peut ici encore mesurer l'écart entre la lecture constantienne du *Contrat,* qui simplifie l'argumentation de Rousseau jusqu'à la trahir, et l'interprétation beaucoup plus fine de Sismondi, qui se réfère quant à lui à la distinction rousseauiste entre un pouvoir législatif, exercice de la volonté générale sur un objet général et un pouvoir exécutif consistant en l'application des lois générales aux cas particuliers. (Voir J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, II, 4 et 5. Nous avons analysé cette distinction dans notre sixième chapitre 6.) Il peut paraître curieux que Constant ne tienne pas du tout compte dans sa définition des droits de la société et des droits du gouvernement des analyses proposées ici par Sismondi. Mais il est vrai que Sismondi prend bien soin dans les *Recherches* de dissocier ce qui pour Rousseau ne pouvait pas l'être, à savoir, d'une part la répartition, entre les droits de la société et ceux du gouvernement et d'autre part, la distinction du pouvoir législatif et du pouvoir exécutif. Une telle dissociation explique pour une part la confusion de Constant entre les droits de la société et ceux du corps social abstrait et les droits du gouvernement exerçant la souveraineté. Elle montre aussi, comme nous le verrons bientôt, que la critique de Constant concernant la distinction des droits de la société et des droits du gouvernement s'adresse avant tout à Sismondi.

En outre, Constant a tort de penser que Rousseau n'a pas mesuré les conséquences pratiques de la représentation de la volonté générale du souverain par la volonté particulière du gouvernement. Alors que Constant dénonce l'appropriation des droits de la société par le gouvernement représentatif, Rousseau quant à lui décrit le processus d'usurpation de la souveraineté par le gouvernement [902]. Quant à leur signification, les analyses de Constant et de Rousseau sont assez proches : tous les deux veulent montrer que la représentation du peuple par le gouvernement conduit inévitablement au despotisme. Cependant, ces analyses diffèrent quant à leurs conséquences méthodologiques. Pour Constant, la nécessité de l'appropriation des droits de la société par le gouvernement est un fait qu'il faut prendre en compte pour définir une théorie de la limitation du pouvoir politique : « Lorsque vous avez posé pour principe que les droits de la société deviennent toujours en définitif les droits du gouvernement, vous voyez tout de suite combien il est nécessaire que l'autorité sociale soit limitée. » [903]. Pour Rousseau, l'ordre naturel de l'autonomisation de la volonté du gouvernement l'emporte toujours sur l'ordre social de sa subordination à la volonté générale. Pourtant, il ne s'arrête pas à cette contradiction de ce qui se produit avec ce qui doit être. Celle-ci ne le conduit ni à revoir sa théorie de la souveraineté absolue du peuple ni à reconsidérer sa distinction du gouvernement et du souverain. Ce n'est pas parce que l'usurpation est inéluctable qu'on peut se passer du gouvernement. En effet, si le peuple exécutait lui-même les lois, des considérations particulières s'immisceraient dans le vote des lois, qui ne seraient plus justes. Qu'on dissocie le pouvoir exécutif du pouvoir législatif, ou qu'on les confie à un seul et même corps, on n'écarte jamais le risque de despotisme. Ce dernier étant plus grand quand il y a corruption du souverain que quand il y a usurpation de la souveraineté par le gouvernement, il faut préférer la séparation des pouvoirs à leur réunion dans le corps du peuple, afin d'empêcher que « le droit » ne se « confonde » avec « le fait », et que la souveraineté ne soit arbitraire [904].

Les objections que nous venons de faire à Constant lui ont été maintes fois adressées par les défenseurs de Rousseau. Le jugement de Jean Roussel nous semble ici emblématique. Il s'étonne :

902. Ici encore, nous renvoyons le lecteur à notre sixième chapitre.

903. B. Constant, *Principes M., op. cit.*, I, 6, p. 36.

904. J. - J. Rousseau, *Du contract social,* III, XVI, p. 432 : « S'il étoit possible que le Souverain, considéré comme tel, eut la puissance exécutive, le droit et le fait seroient tellement confondus qu'on ne sauroit plus ce qui est la loi et ce qui ne l'est pas, et le corps politique ainsi dénaturé seroit bien-tôt en proye à la violence contre laquelle il fut institué. »

> Il est difficile de comprendre comment Benjamin Constant peut faire une telle critique du vocabulaire politique de Rousseau. C'est à croire qu'il n'a pas lu le chapitre du *Contrat social* (III, 1) *Du gouvernement en général,* où il est dit que « la puissance exécutive ne peut appartenir à la généralité comme législatrice ou souveraine », et où Rousseau donne la définition, toute nouvelle, comme l'a montré R. Derathé : « J'appelle […] gouvernement ou suprême administration l'exercice légitime de la puissance exécutive, et prince ou magistrat l'homme ou le corps chargé de cette administration. » Constant ne retient pas ce sens-là : il voit au contraire dans le mot gouvernement employé par Rousseau un sens qui est, en réalité, celui qui s'attache, dans le *Contrat social,* à la notion de souveraineté. D'une autre manière, on peut dire que Constant incorpore à l'idée de souveraineté celle d'exercice du pouvoir, pour rejeter le tout. C'est de cette erreur que procède sa critique de Rousseau [905].

Sur le fond, il ne fait aucun doute que J. Roussel a raison avec Rousseau contre Constant. Néanmoins, il nous semble qu'il y a peu d'intérêt à démasquer les erreurs d'interprétation de Constant, si on ne cherche pas à mettre en évidence l'enjeu de la réfutation constantienne du *Contrat.* Il nous semble aussi qu'on ne peut pas faire abstraction du contexte de la rédaction du manuscrit des *Principes,* et faire comme si le problème de la transposition révolutionnaire de la souveraineté du peuple dans la représentation nationale ne se posait pas à Constant. Prendre en compte ce contexte, c'est aussi s'intéresser à la genèse du texte de Constant, et notamment au rôle joué par la lecture du manuscrit des *Recherches.* On peut alors expliquer d'où vient l'écart entre la définition rousseauiste de la souveraineté et du gouvernement et la distinction constantienne des droits de la société et des droits du gouvernement, et constater que Constant transpose en fait ici dans le *Contrat* la distinction des *Recherches* [906].

322. La distinction des droits du peuple et des droits du gouvernement : du Contrat *aux* Recherches

L'idée que le peuple délègue au gouvernement une partie de ses droits, tandis qu'il conserve pour lui-même l'exercice d'une autre partie, nous semble bien plus appartenir aux *Recherches* qu'au *Contrat.* Alors que Rousseau affirme que la volonté générale ne peut pas être aliénée et que seule l'exécution de celle-ci peut être confiée au gouvernement, Sismondi admet quant à lui à côté du pacte social, un pacte constitutionnel. Par celui-ci, le peuple transfère au gouvernement une partie de ses droits et de ses pouvoirs, et garde une « réserve

905. J. ROUSSEL, *Rousseau en France après la Révolution, op. cit.,* p. 503.

906. Pour être tout à fait honnête avec Jean Roussel, on peut rappeler qu'il est peu vraisemblable qu'il ait pu avoir connaissance du manuscrit de Sismondi. Si ce dernier a été publié en 1965, Sismondi suscitait très peu en France l'attention des chercheurs. Le premier grand colloque international sur Sismondi date de 1973, et la thèse de Roussel a été publiée en 1972.

d'autorité »[907]. Sismondi est alors amené à distinguer « l'autorité administrative, qui ne comprend que les droits du Prince ou du gouvernement » de « l'autorité souveraine qui comprend les droits du Prince et ceux du peuple »[908]. Il emploie ici le même vocabulaire que Rousseau, mais il met d'autres significations que ce dernier sous ces termes. Pour lui, l'exercice de la souveraineté appartient au peuple, tandis que celui de la puissance publique appartient au gouvernement et recouvre l'exercice des trois pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire. L'exercice de la souveraineté emprunte deux modalités (si l'on excepte le cas des cités-États qui n'entrent pas dans le cadre de la réflexion des *Principes*) : comme souveraineté résiduelle de l'association qui a le droit de résister à l'oppression et de réformer le gouvernement ; comme souveraineté de la nation s'exprimant par le suffrage et l'opinion, qui a le droit d'élire le gouvernement représentatif, de le juger et de le critiquer.

Ce simple rappel de la définition sismondienne des droits du peuple et des droits du gouvernement nous semble suffire pour mettre en évidence que c'est dans les *Recherches* que Constant trouve cette idée que le peuple dispose de plus de droits que le gouvernement. Toutefois, s'il est indéniable que le gouvernement est bien aux yeux de Sismondi le corps politique qui exerce toutes les prérogatives de la puissance publique au nom de la société, il n'en demeure pas moins que l'idée que la souveraineté réside dans une réserve d'autorité suppose que le peuple puisse réellement exercer cette dernière. La formule de Constant qui oppose d'une part la souveraineté comme chose abstraite et le gouvernement comme chose réelle et exercice de la souveraineté nous semble donc indiquer que sa position diffère ici de celle de son ami : pour l'auteur des *Principes* en effet, il ne peut pas y avoir d'exercice de la souveraineté par la société en dehors de celui du gouvernement qui la représente. On peut donc voir dans le refus constantien de distinguer les droits de la société des droits du gouvernement une critique implicite de la définition sismondienne de la souveraineté.

907. J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, I, 1, p. 84. Nous résumons ici les analyse figurant dans notre cinquième chapitre.
908. *Id.,* I, I, 2, n. 5, p. 92.

33. De la critique du *Contrat* à celle des *Recherches :* souveraineté et autorité

331. Les ambiguïtés de la définition sismondienne d'une souveraineté limitée

À proprement parler, Constant semble procéder à un amalgame entre la justification rousseauiste de la souveraineté absolue du peuple et la distinction sismondienne des droits du peuple et des droits du gouvernement. La distinction constantienne des droits de la société et de ceux du gouvernement résulte d'un double contresens : à l'égard du *Contrat* d'une part, car Rousseau n'entend pas le gouvernement « dans son acception la plus étendue » [909], mais bien « dans une acception très resserrée » [910], celle d'un exercice du pouvoir exécutif ; à l'égard de Sismondi d'autre part, car la réserve d'autorité du peuple n'implique pas que celui-ci dispose d'une souveraineté sans borne dont le gouvernement ne pourrait en droit n'exercer qu'une partie et dont il parviendrait en fait à s'approprier la totalité. Dans les *Recherches* en effet, la distinction des droits du peuple et des droits du gouvernement se présente comme un moyen d'empêcher, grâce au contrôle exercé par le peuple sur le gouvernement, la confiscation de la souveraineté populaire par ce dernier. Ce moyen est opérationnel parce que le pacte constitutionnel suppose le pacte social, qui sépare la liberté civile de la souveraineté collective. Par conséquent, la réserve d'autorité que le peuple peut invoquer contre les abus du gouvernement ne peut pas être employée par ce dernier pour augmenter son pouvoir sur les individus.

Cependant, il nous semble que cette définition sismondienne d'une souveraineté *limitée* n'est pas sans ambiguïté, et c'est celle-ci que pointe la rencontre dans le manuscrit des *Principes* de la justification rousseauiste de la souveraineté absolue et de la distinction sismondienne des droits du peuple et des droits du gouvernement. Nous avons vu que pour établir la réserve d'autorité du peuple, Sismondi fonde la souveraineté sur l'unanimité : c'est elle qui légitime le droit de résistance ; c'est aussi elle qui justifie le contre-pouvoir de l'opinion publique pensée comme universelle. Par cette référence à l'unanimité, Sismondi se heurte au problème de l'exercice de la souveraineté collective, tout comme Rousseau butait sur celui de la particularisation de la volonté générale. Comment donner corps en effet au peuple unanime [911] ? Constant quant à lui ne s'embarrasse pas de ce problème : il reconnaît la légitimité de la souveraineté résiduelle du corps social pour l'écarter aussitôt :

909. B. Constant, *Principes M., op. cit.,* I, 5, p. 34.
910. *Ibid.*
911. Voir notre quatrième chapitre.

> Il y a bien un droit qu'abstraitement parlant la société possède et qu'elle ne délègue pas au gouvernement, c'est celui de changer l'organisation de ce gouvernement même. Déléguer ce droit serait un cercle vicieux, car le gouvernement pourrait s'en servir pour se transformer en une autorité tyrannique. Mais cette exception même confirme la règle. Si la société ne délègue pas ce droit, elle ne l'exerce pas non plus. Autant le déléguer serait absurde, autant l'exercer est impossible et le proclamer dangereux [912].

On peut voir dans ce paragraphe une clarification des sinuosités du chapitre des *Recherches* sur le droit de la nation de réformer son gouvernement [913]. La référence à l'unanimité pose aussi la question de la nature de la souveraineté : une souveraineté qui repose sur l'accord de tous les citoyens n'est-elle pas nécessairement *absolue,* au sens du *Contrat,* c'est-à-dire au sens où elle a en elle-même le principe de sa limitation ? L'absoluité de la souveraineté implique seulement que les lois civiles *et* les droits individuels sont définis par le souverain et par lui seul, si bien que les seconds sont subordonnés aux premières. Nous avons déjà longuement analysé l'ambiguïté des *Recherches* sur les rapports du souverain et des droits individuels : Sismondi affirme tantôt que le pacte social fixe le partage entre les lois et les droits, ce qui suppose qu'il se conçoit comme une relation d'intersubjectivité dans laquelle les associés fixent les limites des unes et des autres[914] ; mais il écrit par ailleurs que la nation unanime est toute puissante, et que le souverain peut redéfinir le pacte social qui le fonde, ce qui implique que c'est au souverain unanime qu'il appartient de déterminer l'étendue de son pouvoir, et qu'il n'est pas besoin de fonder les droits individuels sur une légitimité qui transcende celle du peuple [915]. Dans les *Recherches,* Sismondi tente de concilier la souveraineté de l'association et celle de la nation, et en faisant de la nation une totalité de parties, il espère pouvoir établir que la souveraineté nationale est restreinte, divisible et représentable. Cependant, dans la mesure où il ne renonce pas à définir le pouvoir politique par la souveraineté, il nous semble qu'il ne peut pas se départir des attributs de celle-ci, à savoir unité, inaliénabilité et absoluité. En effet, si la souveraineté est une réserve d'autorité qui appartient à la nation, alors elle est celle de la totalité et comme telle elle est inaliénable. Contrairement à Constant, Sismondi conçoit cette souveraineté comme devant être exercée par la nation elle-même, et non par le gouvernement. Dès lors, il se heurte à un double problème : celui de la possibilité concrète de cet exercice (qu'est-ce que la nation « dans son entier » et à quoi reconnaît-on que c'est elle qui s'exprime ?) ; celui de sa possibilité logique

912. *Ibid.,* I, 5, p. 36-37.
913. Voir J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, I, 4. Rappelons que Sismondi reconnaît la légitimer du droit de réformer, pour justifier 1789, mais attribue ce droit à la nation tout entière, pour écarter 1792. Voir notre quatrième chapitre.
914. Voir *Id,* I, I, 1.
915. Voir *Id.,* I, I, 2, ainsi que notre deuxième chapitre.

(qu'est-ce qu'une souveraineté unanime *et* limitée par les droits individuels ? La souveraineté n'est-elle pas par définition absolue, c'est-à-dire bornée par rien d'autre qu'elle même ?)

La distinction sismondienne des droits du peuple et des droits du gouvernement apporte donc à Constant plus de questions que de réponses. Dès lors, on comprend qu'il refuse quant à lui de dissocier les droits du gouvernement de ceux de la société, cet acte signifiant qu'il écarte la souveraineté au profit de l'autorité sociale.

332. De la souveraineté nationale à l'autorité sociale

Vue au travers du prisme de la comparaison du manuscrit des *Recherches* et de celui des *Principes,* la critique constantienne de la distinction des droits de la société et de ceux du gouvernement acquiert ainsi une tout autre dimension que celle d'un simple contresens dans l'interprétation du *Contrat social.* Elle nous semble mettre en évidence l'originalité de la position de Constant. Celui-ci ne résout pas le problème de la confiscation de la puissance publique par les gouvernants en restreignant le pouvoir du gouvernement par la souveraineté du peuple. Il affirme au contraire que le pouvoir attribué à la société sur les individus doit être limité afin que celui du gouvernement le soit également. Par conséquent, les droits du gouvernement doivent être les mêmes que ceux de la société. L'auteur des *Principes* se place uniquement dans la perspective du gouvernement représentatif et n'imagine pas que le peuple puisse en exerçant sa souveraineté faire contrepoids à l'action du gouvernement. Pour lui, le corps social est une référence indispensable pour fonder le pouvoir du gouvernement, mais il ne doit pas sortir de cette dimension symbolique. Donner à la société les attributs de la souveraineté, c'est rendre possible l'hypostase du corps social à partir de laquelle tous les abus du gouvernement peuvent être justifiés, comme volonté du peuple dissociée de celle des individus qui la composent et s'imposant à celles-ci. Constant a bien perçu qu'il est difficile de concevoir une souveraineté qui soit limitée : attribuer la souveraineté au peuple, c'est affirmer qu'il doit déterminer quels sont les droits individuels, et dès lors, le risque est grand que la société réglemente la liberté individuelle au lieu de garantir à chaque individu la jouissance de ses droits.

Dans les *Principes,* Constant abandonne donc la notion de « souveraineté populaire » ou de « souveraineté nationale » pour celle d'« autorité sociale ». Il nous semble qu'il marque ainsi sa rupture par rapport à ses prédécesseurs. On pourrait nous objecter qu'il commence

par reconnaître pour légitime le « premier principe de Rousseau sur la source de la *souveraineté du peuple* » [916]. Nous avons déjà établi que Constant résumait ici les premiers chapitres du *Contrat social,* et commençait comme Rousseau par écarter l'inégalité naturelle et la supériorité physique pour conclure à la nécessité de fonder le pouvoir sur la volonté générale. Néanmoins, il appelle ici volonté générale « l'assentiment de tous » qui « sanctionne le pouvoir du petit nombre » [917]. On voit par là que Constant fait ici prévaloir le consentement à l'autorité sur l'échange de droits du contrat social. Il ne se préoccupe pas de déterminer les termes du contrat que les associés doivent passer entre eux pour fonder le souverain, mais avant tout de dire à quelle autorité l'individu peut légitimement consentir, autrement dit à celle dans laquelle tous se reconnaissent, à condition qu'elle soit limitée. Le contrat social permet de définir le rapport des lois civiles et des droits de l'homme. L'idée de consentement est ici beaucoup plus vague : elle concilie la liberté individuelle et l'obéissance au gouvernement, mais elle ne dit rien des rapports des droits individuels et de l'autorité sociale. Ce glissement du contrat social à l'assentiment de tous indique, comme l'écrit Stefano de Luca, que « Constant assimile la volonté générale au consensus interprété dans le sens d'une large approbation (tacite ou exprimée) de la part de la société envers la forme de gouvernement existant » [918]. En définitive, ce que Constant appelle ici souveraineté populaire, c'est le principe permettant de fonder la supériorité de la volonté de la majorité sur les volontés particulières [919].

Dès lors, on comprend mieux que dans la suite de son texte, il substitue à la souveraineté du peuple la notion d'autorité sociale. En remplaçant la souveraineté par l'autorité, il décharge celle-ci des attributs de l'unité, de l'inaliénabilité et de l'absoluité. En substituant la société au peuple, il établit que le corps social dont le pouvoir politique se réclame n'est qu'une abstraction, qui n'a pas de lieu politique autre que symbolique pour exister ; le pouvoir est donc dérivé par rapport à la société civile. En qualifiant l'autorité de sociale, Constant signifie aussi le fossé qui sépare l'autorité collective exercée au nom de la majorité de la liberté

916. B. Constant, *Principes M., op. cit.,* I, 2, p. 22.
917. *Ibid.*
918. S. De Luca, « Penser la liberté après le bouleversement révolutionnaire », *op. cit.,* p. 127.
919. On peut alors se demander dans quelle mesure la consentement unanime dont parle ici Constant n'est pas davantage inspiré de la délibération commune de Godwin que de la volonté générale de Rousseau. Comme l'auteur de l'*Enquiry concerning political justice,* Constant préfère parler de consentement plutôt que de pacte social. Comme lui, il admet que ce consentement collectif fonde la légitimité du pouvoir de la majorité. Néanmoins, il y a deux différences majeures entre Godwin et Constant : la première, c'est que la délibération commune sert dans l'*Enquiry* à établir la légitimité du suffrage universel, alors que Constant dans les *Principes* défend le suffrage censitaire. La seconde, c'est que par la délibération commune, Godwin prend ses distances avec le *Contrat social,* alors que Constant se réclame de Rousseau pour définir le consentement unanime.

individuelle ; il renonce à la liberté collective : il n'y a pas d'union possible de la volonté majoritaire et de la liberté individuelle, même si elles ne sont pas complètement, mais sous certaines conditions, irréconciliables.

4. Libéralisme et individualisme

La réfutation constantienne du *Contrat* entend résoudre le problème suivant : à quelles conditions un gouvernement qui représente la société en même temps qu'il l'incarne dans sa dimension politique peut-il être légitime ? La réponse à cette question se résume à cet unique principe : l'autorité sociale doit être limitée par les droits individuels. C'est à elle que Constant revient toujours, qu'il rejette l'aliénation totale et la souveraineté absolue qui en résulte, qu'il réfléchisse aux conditions de la représentation de la volonté générale par le gouvernement ou de son expression par la majorité, qu'il écarte la distinction des droits de la société et des droits du gouvernement. On pourrait penser que cette affirmation n'apporte rien de nouveau par rapport aux *Recherches.* La circonscription de la souveraineté collective par la liberté civile est en effet la première idée développée par Sismondi dans son manuscrit. Cependant, nous avons analysé en détail les nombreux glissements sémantiques par lesquels Constant se démarque de Sismondi, simplifiant son propos en même temps qu'il le clarifie et le rend plus efficace sur le plan rhétorique et idéologique. Ces glissements ne sont pas anodins. Ils témoignent notamment du renversement de perspective des *Principes* par rapport aux *Recherches :* ce qui n'était ici qu'un préalable à la réflexion sur les constitutions mixtes devient là une idée centrale développée dans toutes ses ramifications. À l'inverse, l'idée principale des *Recherches,* celle de la répartition de la souveraineté entre la majorité et la minorité et de la subordination de leurs droits et pouvoirs respectifs à la souveraineté de la nation tout entière, est complètement absente des *Principes*, où Constant écarte la souveraineté nationale et la conception inégalitaire de la société civile. En plaçant la limitation du pouvoir politique par l'indépendance individuelle au centre de son traité, Constant se démarque donc de Sismondi : renonçant au pacte social, il dissocie complètement les droits individuels des droits sociaux. Cette séparation pose alors de nouveaux problèmes, quant à la nature du rapport de l'autorité sociale et de la liberté individuelle et quant au fondement des droits individuels.

41. La dissociation des droits individuels et des droits sociaux

411. Une limite qui transcende l'autorité sociale

Constant s'efforce de trouver pour le pouvoir politique une limite qui soit transcendante à ce dernier et néanmoins immanente à l'homme, car il ne peut pas être question de le subordonner à la justice divine. Il affirme :

> Il y a […] une partie de l'existence humaine qui, de nécessité, reste individuelle et indépendante et qui est, de droit, hors de toute compétence sociale. La souveraineté n'existe que d'une manière limitée et relative. Au point où commence l'indépendance de l'existence individuelle, s'arrête la juridiction de cette souveraineté [920].

Par la revendication d'une sphère d'indépendance qui ne résulte pas de l'autorité sociale mais qui repose sur des droits appartenant en propre aux individus, Constant distingue très clairement les droits des lois et subordonne celles-ci aux règles d'une morale universelle indépendante des États. Ce présupposé se manifeste notamment au travers de la critique qu'il adresse à la conception de la liberté défendue selon lui par Montesquieu dans *De l'esprit des lois.* L'auteur des *Principes* n'admet pas que la liberté soit seulement « le droit de faire tout ce que les lois permettent » [921] et il reproche à la « maxime de M. de Montesquieu » de ne pas « explique[r] ce que les lois ont ou n'ont pas le droit de défendre » [922]. Il n'y a pas de règle de justice interne à l'autorité, qui permettrait à celle-ci de juger de ce qui est nuisible et de ce qui ne l'est pas et de circonscrire ce faisant le domaine de la liberté individuelle. La détermination de ce qui est nuisible et coupable ou de ce qui est « indifférent » et « innocent » [923] ne relève pas des compétences de l'autorité. Ainsi, Constant propose une définition de la liberté d'opinion qui se différencie assez clairement de celle des Constituants : là où la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* dit que « tout citoyen peut parler, écrire, imprimer librement, sauf à répondre de l'abus de cette liberté dans les cas déterminés par la loi » [924], Constant affirme quant à lui : « Les individus doivent jouir d'une liberté entière d'opinion soit intérieure, soit

920. B. Constant, *Principes M., op. cit.,* II, 2, p. 50.
921. Montesquieu, *De l'Esprit des lois, op. cit.,* XI, III, t. 1, p. 292. Cité par Constant in *Principes M.,* I, 3, p. 27.
922. B. Constant, *Principes M., op. cit.,* I, 3, p. 28.
923. Cf. *Id.,* XVII, 1, p. 459 : « Les individus doivent jouir d'une liberté d'action complète pour toutes les actions innocentes ou indifférentes. »
924. *Déclaration des droits de l'homme et du Citoyen,* 26 août 1789, art. 11.

manifestée, aussi longtemps que cette liberté ne produit pas des actes nuisibles » [925]; il substitue ainsi au citoyen de 1789 l'individu et il remplace le « sauf dans les cas déterminés par la loi » par un « sauf lorsque la liberté produit des actions nuisibles ». De tels glissements ne sont pas anodins et indiquent qu'aux yeux de Constant, ce n'est pas au gouvernement que doit revenir le soin de décider de ce qui est bien ou mal.

L'auteur des *Principes* dissocie donc les droits de l'individu de ceux de la société. Il écrit :

> Les droits de l'individu peuvent être utilement distingués de ceux du gouvernement et de la société, parce qu'il est possible […] d'indiquer les objets sur lesquels le gouvernement et la société doivent s'abstenir de prononcer et laisser les individus parfaitement libres [926].

Il précise par ailleurs :

> Les droits individuels, c'est la liberté ; les droits sociaux, c'est la garantie. L'axiome de la souveraineté du peuple a été considéré comme un principe de liberté. C'est un principe de garantie. Il est destiné à empêcher un individu de s'emparer de l'autorité qui n'appartient qu'à l'association entière ; mais il ne décide rien sur la nature de cette autorité même. Il n'augmente donc en rien la somme de liberté des individus ; et si l'on ne recourt pas à d'autres principes pour déterminer l'étendue de cette souveraineté, la liberté peut être perdue, malgré ce principe de la souveraineté du peuple ou même par ce principe [927].

L'opposition des droits individuels et des droits sociaux recoupe pour une part celle des principes et des constitutions, que Constant désigne aussi sous les termes de « principes de liberté » et « moyens de garantie » [928]. Toutefois, il nous semble que Constant va ici plus loin, car il affirme que ce n'est pas seulement l'organisation constitutionnelle qui est la garantie, mais aussi la souveraineté populaire. Il le répète plus loin, car c'est la thèse centrale de son ouvrage :

> L'on n'a pas distingué les principes de l'autorité sociale des principes de la liberté. [La restitution de l'autorité à] l'association entière [n'est qu'une] opération préalable, qui n'avait fait que détruire ce qui ne devait pas être, mais par laquelle on ne décidait rien sur ce qu'il fallait y substituer [929].

L'autorité politique, fût-elle celle de la société et non celle du monarque, fût-elle démocratique, n'a pas le pouvoir de définir les droits individuels.

925 B. CONSTANT, *Principes M., op. cit.*, XVII, 1, p. 459.
926. *Id.*, II, 6, p. 58.
927. *Id.*, I, 3, p. 27-28.
928. *Id.*, I, 1, Add., p. 512.
929. *Id.*, XVII, 1, p. 460.

412. Constant développe et justifie la distinction sismondienne des droits de l'individu et des droits de la société

La distinction des droits de l'individus et des droits de la société appartient à la terminologie des *Recherches*. Sismondi écrit ainsi :

> On doit séparer soigneusement la souveraineté d'avec la toute puissance ; la première est l'exercice de tous les droits de la société, la seconde comprend de plus l'exercice de tous les droits des individus qui la composent [930].

Sismondi oppose ici la souveraineté comme autorité légitime n'exerçant que les droits et les pouvoirs qui ont été conférés à la société par le pacte social de la toute puissance comme autorité tyrannique, qui s'étend aux droits individuels. Pour établir cette distinction, il suppose que la liberté civile ne procède pas de la souveraineté. Il affirme :

> La liberté civile […] suppose les hommes revêtus de droits et de privilèges dont l'origine est plus sacrée que celle de la souveraineté, et qui ne sont point soumis à cette dernière [931].

Pour dénoncer l'absolutisme, l'auteur des *Recherches* sépare donc déjà les droits de la société des droits des individus. En outre, parmi les passages du manuscrit de Sismondi reproduits par Constant dans les *Principes*, figure précisément celui dans lequel son ami dénonce ce qu'il appelle « les lois tyranniques ». Constant résume :

> Elle était tyrannique la vente de 5000 citoyens sous Périclès, parce qu'ils étaient nés d'une étrangère. Elles étaient tyranniques les institutions de Lycurgue sur la vie privée des citoyens. Elles sont tyranniques nos lois sur le système mercantile […] Elle était tyrannique la loi de Pierre Ier pour faire couper la barbe de ses sujets. Elle est tyrannique enfin toute loi qui prétend prescrire à chacun comment il doit se conduire pour sa propre utilité. La loi peut décider entre un homme et un autre et entre un homme et la société. Mais, toute loi est tyrannique, qui régit la conduite d'un homme par rapport à lui-même et à lui seul. Toutes ces lois tyranniques sont néanmoins justifiées par le système de Rousseau [932].

Constant reprend ici les exemples donnés par Sismondi dans sa critique de l'aliénation totale des droits individuels défendue par Rousseau dans le *Contrat social* [933]. Il répète aussi les conclusions de Sismondi, qui définit l'indépendance comme le rapport privé de l'individu à lui-même, et revendique le droit pour chacun de définir par lui-même les fins de son action personnelle et les valeurs qui la guident, à condition que celui-ci n'empêche pas les autres individus d'en faire autant. Constant trouve donc dans les *Recherches* les notions et les arguments qui lui permettent de défendre le principe d'une limitation de l'État par la liberté individuelle. Cependant, il se distingue de Sismondi en ce qu'il développe ce principe.

930. J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, II, 1, p. 125.
931. *Ibid.*
932 B. Constant, *Principes M., op. cit.,* II, 1, Add., p. 521.
933. Voir J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.*, I, I, 5, p. 112.

Alors que Sismondi oblige son lecteur à reconstruire sa définition de la liberté civile à partir d'allusions dispersées dans plusieurs chapitres [934], Constant établit une liste des droits individuels et déterminent ce qu'ils sont. Il écrit :

> Les droits individuels consistent dans la faculté de faire tout ce qui ne nuit pas à autrui ou dans la liberté d'action, dans le droit de n'être astreint à la profession d'aucune croyance dont on ne serait pas convaincu, cette croyance fût-elle celle de la majorité, ou dans la liberté religieuse, dans le droit de manifester sa pensée, par tous les moyens de publicité, pourvu que cette publicité ne nuisît à aucun individu et ne provoquât aucune action coupable, enfin dans la certitude de ne pas être arbitrairement traité, comme si l'on avait excédé les bornes des droits individuels, c'est-à-dire dans la garantie de n'être arrêté, détenu ni jugé que d'après les lois et suivant les formes [935].

Alain Laquièze remarque que Constant distingue ici deux catégories de droits individuels. Les droits individuels *stricto sensu*, liberté d'action, liberté religieuse, liberté de pensée ; leurs garanties : liberté d'opinion et garanties judiciaires [936]. Celles-ci sont alors attachées non pas aux institutions politiques comme dans les *Recherches* mais à l'individu, et sont un critère de détermination de la légitimité de l'autorité sociale, quelle que soit son organisation. Elles sont alors à l'articulation de la sphère privée et de la sphère publique, comme en témoigne la liberté d'opinion, qui repose sur le libre examen et sur la publicité de la pensée. A. Laquièze ajoute que cette liste de droits individuels est « à la fois relativement courte et finalement non exhaustive » [937]. N'y figure pas notamment la liberté économique, à laquelle Constant consacre cependant de nombreux chapitres de son traité, et qu'il mentionne dans le *Discours sur la liberté des Modernes* [938]. Cette opinion témoigne, comme l'a montré Stefano de Luca, qu'aux yeux de

934. Ce à quoi nous nous sommes employés dans notre deuxième chapitre.

935. B. Constant, *Principes M., op. cit.,* II, 6, p. 58.

936. A. Laquièze, « Autorité sociale, droits individuels et garanties dans les *Principes de politique* de 1806-1810 », *Annales Benjamin Constant,* 2008, vol. 33, p.69-70 et 73-74.

937. *Id.,* p. 69.

938. Constant consacre les livres X, XII et XIII de son manuscrit à la liberté économique, tandis qu'il ne consacre qu'un seul chapitre à chacun des autres droits individuels (livres VII sur la liberté de pensée, VIII sur la liberté religieuse, IX sur les garanties judiciaires et XIV sur l'action de l'autorité sur les Lumières). Par ailleurs, il définit ainsi la liberté des Modernes dans son discours de 1819 :
« C'est pour chacun le droit de n'être soumis qu'aux lois, de ne pouvoir être arrêté, ni détenu, ni mis à mort, ni maltraité d'aucune manière par l'effet de la volonté arbitraire d'un ou de plusieurs individus. C'est pour chacun le droit de dire son opinion, de choisir son industrie et de l'exercer ; de disposer de sa propriété, d'en abuser même ; d'aller, de venir, sans en obtenir la permission, et sans rendre compte de ses motifs ou de ses démarches. C'est, pour chacun, le droit de se réunir à d'autres individus, soit pour conférer sur ses intérêts, soit pour professer le culte que lui et ses associés préfèrent, soit simplement pour remplir ses jours et ses heures d'une manière plus conforme à ses inclinations, à ses fantaisies. » (*De la liberté..., op. cit.,* p. 494-495.
Il y a deux différences notables entre cette énumération et celle du manuscrit des *Principes.* D'une part, les garanties sont citées avant les droits individuels. D'autre part, la liberté économique y est beaucoup plus présente, à la fois en tant que telle, mais aussi comme modalités des autres droits individuels, notamment du droit de réunion. En revanche, le libre examen, c'est-à-dire la liberté religieuse et la liberté de pensée, ne figurent plus en tant que tels, mais comme des formes de la liberté d'opinion et de celle d'association.

Constant, la liberté personnelle et la liberté de conscience sont plus essentielles que la liberté économique, et que l'auteur des *Principes* entend éviter que les controverses relatives à cette dernière ne viennent affaiblir la portée de sa revendication d'une limitation de l'autorité sociale par les droits individuels [939]. Pour autant, de ce que l'énumération des droits individuels n'est pas limitative, il ne nous semble pas possible de conclure, comme le fait A. Laquièze, que « les droits individuels sont pensés comme quasiment illimités » [940] par Constant. Il nous semble que ce dernier s'efforce au contraire de circonscrire une sphère d'indépendance individuelle, et à partir de celle-ci, de déterminer l'étendue de l'autorité sociale. Toutefois, il en dit peu sur ce qui fonde cette délimitation de la sphère privée, comme nous aurons l'occasion de le voir quand nous nous interrogerons sur le statut des droits individuels dans les *Principes*.

Constant ne se contente pas de préciser quels sont les droits individuels. Il s'efforce aussi de démontrer la possibilité pour l'autorité sociale de gouverner sans outrepasser ses bornes. C'est très certainement par cette affirmation qu'il prend le plus le contre-pied de l'opinion dominante de son temps, en marquant sa rupture avec une tradition française séculaire de souveraineté et d'emprise de l'État sur la société, que la Révolution n'a pas abolie, mais qu'elle a reprise à son compte en la transférant du roi au peuple, puis du peuple à l'empereur. L'essentiel de son ouvrage, c'est-à-dire les livres VII à XIV, est consacré au développement des droits individuels dans leurs rapports avec l'autorité sociale. Constant s'y montre convaincu que la liberté individuelle a en elle-même le principe de sa limitation. Il affirme ainsi :

> Lors donc que l'on parle des abus possibles des principes de la liberté, l'on s'exprime avec inexactitude. Les principes de la liberté auraient prévenu tout ce qu'on a nommé les abus de la liberté. Ces abus quel qu'en soit l'auteur, ayant lieu toujours aux dépens de la liberté d'un autre, n'ont jamais été la conséquence, mais le renversement des principes [941].

L'exercice du pouvoir peut être abusif, mais pas celui de la liberté, en raison de la réciprocité des droits individuels et de l'auto-régulation des rapports individuels. À titre d'exemple, rappelons ici ce que Constant écrit pour défendre la liberté de réunion :

> Toutes les fois que, sur un objet quelconque, il est impossible de faire une loi tout à la fois précise, exécutable et qui n'ait pas besoin d'agents corrompus [pour être appliquée], cet objet ne demande et ne comporte pas de loi. Il faut chercher un autre remède et ce remède est la liberté. Que le gouvernement n'interdise point les réunions, mais qu'il maintienne une liberté véritable. Qu'il défende la liberté des individus contre les réunions qui tenteraient de l'opprimer […] Considérez donc les réunions comme les individus. Ignorez-les, si elles sont paisibles. Sévissez contre elles, si elles troublent l'ordre public. Frappez les actions :

939. S. De Luca, « Penser la liberté après le bouleversement révolutionnaire », *op. cit.,* p. 141-142.
940 A. Laquièze, « Autorité sociale, droits individuels et garanties », *op. cit.,* p. 69.
941. B. Constant, *Principes M., op. cit.,* XVII, 1, p. 461-462.

> abandonnez le reste à la liberté. Mais sachez l'assurer, la garantir. Vous la trouverez essentiellement, infailliblement réparatrice [942].

Constant ne conclut donc pas de l'impossibilité d'abuser de la liberté à l'inutilité du pouvoir politique. L'intervention de ce dernier est nécessaire pour garantir la liberté, c'est-à-dire pour permettre au libre jeu des rapports individuels de fonctionner. Mais elle est seconde par rapport à l'exercice de leur liberté par les individus, et ne peut porter que sur les « actions », c'est-à-dire sur les effets des usages de la liberté, et non sur la liberté elle-même. L'affirmation que la liberté corrige ses propres abus est toujours dans les *Principes* le résultat d'un raisonnement pratique mettant en balance les fins de l'autorité et les moyens qu'elle emploie pour y parvenir. Quand elle tente, pour empêcher les uns de porter atteinte à la liberté des autres, de réglementer les croyances religieuses, les opinions, les relations économiques, de prévenir les délits plutôt que de les sanctionner, alors elle manque son but et l'effet qu'elle produit est pire que le mal qu'elle prétendait éviter.

C'est donc l'argument d'une irréductibilité de la liberté et de l'autorité que Constant avance ici. L'indépendance individuelle, c'est-à-dire le rapport de l'individu à lui-même, l'usage par chacun de ses facultés dans une sphère privée, n'est pas le produit de l'autorité. La fonction de l'autorité, c'est uniquement d'assurer les conditions qui permettent aux individus de jouir de cette indépendance. On mesure donc en quoi cette autolimitation de la liberté individuelle se distingue de celle de la volonté générale du *Contrat social.* Cette dernière repose sur l'égalité qui fonde la réciprocité des lois. Mais précisément, la réciprocité qui met les citoyens à l'abri de toute dépendance personnelle est celle des lois et non des droits. La volonté générale est celle du peuple *souverain* et l'autolimitation est un attribut du pouvoir, et non de la liberté, ou plus exactement, de la souveraineté populaire comme synthèse de la liberté et du pouvoir. Ce qui se joue dans cette opposition du souverain qui ne peut pas abuser de son pouvoir et de la liberté correctrice de ses propres errances, c'est en réalité un changement dans la conception des rapports du pouvoir et de la société, c'est-à-dire le glissement, comme l'a si bien montré Marcel Gauchet du « pouvoir-cause » au « pouvoir-effet » [943] : Constant est un des premiers à saisir « ce passage […] d'un monde de l'incorporation et de la subordination de l'élément à l'ensemble, à un monde de la séparation et de l'indépendance des agents

942. *Id.,* VII, 3, Add., p. 542-543.
943. M. GAUCHET, « Benjamin Constant : l'illusion lucide du libéralisme », in B. Constant, *De la liberté chez les Modernes, op. cit.,* p. 53.

particuliers »[944], à prendre conscience de la « consistance autonome du social », par rapport à laquelle l'autorité ne peut être que dérivée[945].

413. L'abandon de la référence au pacte social

Constant se distingue aussi de Sismondi en ce qu'il renonce à toute référence au pacte social pour penser les rapports de la liberté et du gouvernement. Nous avons établi dans notre précédent chapitre qu'en définissant la liberté civile et la liberté démocratique comme des *réserves* de droits et de pouvoirs, Sismondi étendait la revendication de la liberté de conscience à la liberté pour l'individu d'être le seul juge des fins et des valeurs réglant son action personnelle, et à la liberté pour le citoyen de juger le pouvoir politique. Nous avons appelé cette liberté *indépendance,* car elle postule l'inadéquation de la liberté et du pouvoir, la liberté civile s'exerçant dans une sphère privée soustraite à l'autorité du souverain, et la liberté politique dans une sphère publique, celle de l'opinion, distincte elle aussi du gouvernement. Cependant, en parlant de réserve de droits et de pouvoirs et non d'indépendance, Sismondi admet aussi la nécessité d'un pacte pour penser les rapports des droits individuels, des lois et du gouvernement. La liberté civile et la liberté démocratique procèdent en effet d'un double contrat, entre les citoyens et le peuple d'une part, entre le peuple et le gouvernement d'autre part. Sismondi affirme que les droits individuels sont « résultans du pacte social », même s'ils n'ont été « aliénés ni au gouvernement, ni au peuple lui-même »[946]. Ils sont donc indépendants des lois, mais pas du pacte social. Sismondi admet donc comme nécessaire l'hypothèse d'une relation réciproque entre tous les associés, à partir de laquelle pourront être pensées la liberté et l'autorité, l'une comme réserve, l'autre comme puissance limitée.

Dans les *Principes* en revanche, la liberté est définie comme *indépendance*. Si la notion de réserve permettait à Sismondi de se distinguer de la souveraineté absolue du peuple, en affirmant que la limite du souverain n'était pas en lui-même, mais dans le pacte social, celle d'indépendance nous semble témoigner de la radicalité de la position de Constant. Celui-ci écarte l'hypothèse du contrat social. Les droits individuels sont seulement posés pour eux-mêmes, d'emblée, par l'expression « il y a », qui les présente comme une évidence, et dont l'imprécision permet de ne pas dire d'où ils viennent ni ce qui les fonde. Philippe Raynaud a

944. *Id.,* p. 61.
945. *Id.,* p. 57.
946. J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, I, 1, p. 87.

bien montré ce qu'il y avait de nouveau dans cette démarche : Constant entend dissocier ce que les théories du contrat social s'efforcent de penser conjointement, la souveraineté collective et les droits individuels. « La doctrine de la souveraineté et celle des droits individuels, écrit P. Raynaud, ne pourront faire l'objet d'une déduction unique ; il faudra au contraire les poser indépendamment l'une de l'autre. ». Les droits individuels ne sont plus définis en fonction de leur relation au contrat ou aux lois et Constant fait de ceux-ci « un absolu qui transcende toute obligation sociale » [947]. Ils sont « indépendants de la société » [948], et complètement extérieurs à l'autorité qui se réclame de la collectivité. Ils ne sont plus que des droits attachés à l'individu.

42. Un individualisme problématique

La radicale séparation de la liberté individuelle et de l'autorité sociale formulée ici par Benjamin Constant ne va pas sans poser problème. Une fois séparées, comment les réunir ? L'autorité doit-elle être réduite au strict nécessaire, et n'assurer que la sûreté des individus ? Nous verrons que sur cette question, la position adoptée par l'auteur des *Principes* est assez ambiguë et que la limitation du gouvernement n'exclut pas qu'il sorte de son rôle de gendarme pour assurer les conditions de l'accès des individus à la liberté. Quant à la liberté, une autre question se pose : sur quoi fonder des droits individuels qui ne résultent ni de la volonté du souverain, ni du pacte social ? Nous verrons que là encore, la position de Constant est hésitante, dans la mesure où il peine à concilier la nature et l'histoire. Nous voudrions donc étudier ce qu'on pourrait appeler l'individualisme problématique de Constant dans trois direction : celle du rôle de l'État, celle de l'articulation de la liberté individuelle et de la liberté politique, et celle enfin du fondement des droits individuels.

421. L'autorité sociale des Principes *est-elle un État minimal ?*

Si l'autorité sociale et la liberté individuelle ne peuvent pas être confondues, elles ne sont pas incompatibles pour autant. Constant affirme en effet :

947. P. Raynaud, « Un romantique libéral », *op. cit.,* p. 56-57.
948. B. Constant, *Principes M., op. cit.,* I, 3, p. 29.

> Il n'est aucunement nécessaire de sacrifier la moindre partie des principes de la liberté pour l'organisation d'une autorité légitime et suffisante. Les principes existent avec cette autorité, protégés par elle et la protégeant [949].

Autorité et liberté se concilient dans un rapport qui a pour nom garantie. Cela signifie d'abord que la liberté est la seule fin possible de l'autorité : l'État ne peut restreindre la liberté des uns que pour protéger celle des autres, et à condition que les mêmes limites s'appliquent à tous les individus. En outre, ce pouvoir normatif et contraignant, l'État ne peut l'exercer que sur les actions des individus, et non sur les intentions des acteurs. L'État de Constant semble donc être cet État minimal, cet État gendarme ayant pour seul objet la sûreté intérieure et extérieure. Il écrit ainsi :

> Deux choses sont indispensables pour qu'une société existe et pour qu'elle existe heureuse. L'une qu'elle soit à l'abri des désordres intérieurs, l'autre qu'elle soit à couvert des invasions étrangères. L'autorité sociale doit en conséquence être spécialement chargée de réprimer ces désordres et de repousser ces invasions. Pour cet effet, elle doit être investie du droit de porter des lois pénales contre les crimes, du droit d'organiser une force armée contre les ennemis extérieurs, du droit enfin d'imposer aux individus le sacrifice d'une portion de leur propriété particulière pour subvenir aux dépenses de ces deux objets [950].

L'État doit donc mettre en œuvre une politique pénale, une politique de défense et une politique fiscale. De cette définition, on pourrait conclure que Constant, pour assurer le développement optimal d'une société civile pensée sur le modèle du marché, revendique la restriction du pouvoir étatique au minimum, la garantie de la liberté individuelle reposant ici sur la sûreté, seule condition du libre déploiement de la société civile.

Cependant, la démonstration de Constant n'est pas sans ambiguïté. Il la conclut en effet par ces termes : « Il est évident que la juridiction de la société ne peut rester en deçà de ces bornes, mais qu'elle peut s'arrêter là. » [951]. L'État *peut* se limiter à la sûreté ; mais Constant n'écrit pas qu'il *doit* en rester là. Il inscrit notamment l'éducation des citoyens dans le champ des compétences de l'autorité sociale. La politique éducative vient alors s'ajouter à la politique pénale, à la défense et à la politique fiscale et l'idée d'un État gendarme mal nécessaire s'en trouve quelque peu brouillée. L'auteur des *Principes* définit ainsi l'action du gouvernement sur l'éducation :

> Comme […] moyen de transmettre à la génération naissante les connaissances de tout genre conquises par les générations antérieures […], elle est en entier de la compétence du gouvernement [952].

949. *Id.,* XVII, 2, p. 463.
950. *Id.,* II, 5, p. 57.
951. *Ibid.,* p. 56-57.
952. *Id.,* XIV, 6, p. 370.

Constant précise quelques pages plus loin :

> L'autorité peut multiplier les canaux, les moyens de l'instruction, mais elle ne doit pas la diriger. Qu'elle assure aux citoyens des moyens égaux, qu'elle procure aux professions diverses l'enseignement des connaissances positives qui en facilitent l'exercice, qu'elle fraye aux individus une route libre pour arriver à toutes les vérités de fait constatées et pour parvenir au point où leur intelligence peut s'élancer spontanément à des découvertes nouvelles, qu'elle rassemble pour l'usage de tous les esprits investigateurs les monuments de toutes les opinions, les inventions de tous les siècles, les découvertes de toutes les méthodes, qu'elle organise enfin l'instruction de manière à ce que chacun puisse y consacrer le temps qui convient à son intérêt ou à son désir et se perfectionner dans le métier, l'art ou la science auxquels ses goûts ou sa destinée l'appellent [953].

Dans ce texte, Constant applique à l'action de l'autorité sur l'éducation, la distinction générale qu'il a établie pour définir les rapports de l'autorité sociale et de la liberté individuelle : si le pouvoir politique respecte la sphère d'indépendance dans laquelle l'individu n'a de rapport qu'à lui-même, alors son action est légitime ; s'il cherche au contraire à s'y immiscer, alors il devient arbitraire et despotique. Constant reprend ici la distinction établie par Condorcet dans ses *Mémoires sur l'instruction publique* entre d'une part l'instruction comme transmission des connaissances et formation à l'exercice de la raison, associant le savoir à la liberté et d'autre part, la conduite des esprits, l'éducation se trouvant alors dissociée des lumières et n'étant plus qu'un moyen de dominer les individus.

Constant affirme donc aussi, suivant encore là-dessus Condorcet, que l'autorité doit produire les conditions d'un égal accès de tous à l'instruction, ce qui implique la construction d'écoles, de musées, de bibliothèques, le recrutement et la rémunération de professeurs. Difficile d'admettre alors que la sûreté est la seule compétence de l'État, et que les citoyens ne doivent payer des impôts que pour subvenir aux besoins de la police, de la justice et de l'armée. Constant se réfère abondamment ici aux moyens à mettre en œuvre, aux chemins que l'autorité peut tracer. Ces images ne sont pas si éloignées qu'on pourrait le penser de l'idée que les gouvernants sont des sentinelles qui gardent la maison. C'est par cette métaphore que Constant définit le rôle de l'autorité :

> Les gouvernements doivent veiller à ce que rien n'entrave le développement de nos facultés diverses, mais non se permettre d'y porter la main. Que diraient les habitants d'une maison, si des sentinelles qu'ils auraient placées aux portes pour repousser toute intrusion étrangère et pour apaiser tout désordre intérieur, s'arrogeaient le droit de les diriger dans leurs actions et de leur prescrire un genre de vie, sous prétexte de prévenir ces intrusions et ces désordres, ou sous celui, plus absurde encore, que leur genre de vie serait plus doux par ce changements ? Les gouvernants sont des sentinelles, placées par les individus, qui s'associent précisément pour que rien ne trouble leur repos, ne gêne leur activité. S'ils vont plus loin, ils deviennent eux-mêmes une cause de trouble et de gêne [954].

953. *Id.,* p. 373-374.
954. *Id.,* XV, 1, p. 383-384.

Ce texte nous semble emprunt de cette ambiguïté que nous avons déjà trouvée dans la définition de l'étendue de l'autorité sociale dans le deuxième livre du manuscrit. Constant dit très clairement que les gouvernants doivent se contenter de maintenir l'ordre. Mais il affirme aussi que ce maintien de l'ordre vise le développement des facultés individuelles. Autrement dit, il nous semble que le rôle de l'autorité pour Constant, c'est de mettre en place un cadre qui permette à tous les individus de jouir de leur liberté, en développant leurs facultés, sans jamais dire aux individus selon quelles normes et pour quelles fins ils doivent en user dans leur vie personnelle. Constant se préoccupe donc moins de restreindre *a minima l*es compétences étatiques que de définir un critère permettant de déterminer si l'action de l'autorité sociale est légitime. Ce critère est le suivant : le respect par l'autorité, dans son action, du libre examen des individus, de leur droit de « se diriger d'après [leurs] propres lumières » et de définir par eux-mêmes leur intérêt, car chaque individu (et non pas les gouvernants) est « juge en dernier ressort » [955]. C'est donc une liberté individuelle fondée sur l'exercice de la raison et du jugement que l'autorité doit respecter, et dès lors il n'est pas exclu qu'elle s'occupe d'éducation, mais d'une éducation consistant en la transmission d'un savoir fondé sur les lumières.

422. L'articulation de la liberté individuelle et de la liberté politique

Nous voudrions maintenant montrer que cette ambiguïté dans la définition du rôle de l'État se retrouve à propos de l'articulation de la liberté politique et de la liberté individuelle, que Constant introduit dans sa comparaison de la liberté des Anciens et de celle des Modernes. Il définit en effet la liberté des Anciens comme résidant dans « la liberté politique » ou « celle qui assurait aux citoyens la plus grande part dans l'exercice du pouvoir social » [956] ; la liberté des Modernes se trouve *a contrario* dans « la liberté civile » [957] ou « individuelle » [958], c'est-à-dire dans « tout ce qui garantit l'indépendance des citoyens contre le pouvoir » [959]. La liberté des Anciens exclut toute liberté individuelle, car elle implique « un asservissement de l'individu au corps social » [960]. Elle n'admet pas de distinction du public et du privé, la participation de tous les citoyens à l'exercice de la souveraineté populaire ayant pour

955. *Ibid.,* p. 384.
956. *Id.,* XVI, 7, p. 432.
957. *Ibid.*
958. *Id.,* p. 433.
959. *Id.,* p. 432.
960. *Id.,* p. 433.

conséquence que les lois réglementent le culte, les mœurs, les relations familiales. À l'inverse, la liberté des Modernes est associée aux « jouissances », c'est-à-dire au plaisir et à la possession, et au « repos », à la sûreté [961]. L'individu moderne a besoin d'un espace où il peut satisfaire ses désirs tant matériels que spirituels, sans devoir justifier son action auprès de la collectivité ou de l'autorité qui la représente.

L'opposition de la liberté des Anciens et de celle des Modernes semblent donc complète. Elle permet à Constant, nous y reviendrons, de justifier la liberté individuelle par l'histoire. Elle lui permet aussi d'établir l'anachronisme d'une liberté politique reposant sur le sacrifice de la liberté individuelle. Il affirme ainsi :

> Lorsque le flot des évènements porta, durant la Révolution française, à la tête des affaires des hommes qui avaient adopté la philosophie comme un préjugé, ces hommes crurent pouvoir exercer la force publique comme ils la voyaient exercée dans les États libres de l'antiquité […] Mais l'autorité collective ne fit que blesser en tout sens l'indépendance individuelle, sans en détruire le besoin. La morale privée se tut ; mais comme l'intérêt public n'exerce pas sur nous le même empire que chez les Anciens, c'est à un égoïsme hypocrite et féroce que la morale privée se vit immolée. Les grand sacrifices […] servirent parmi nous de prétexte au déchaînement le plus effréné des passions particulières [962].

C'est ici l'insincérité de l'éloge jacobin de la *polis* grecque que Constant dénonce : elle n'est, comme le pouvoir absolu de la volonté générale, qu'un noble idéal servant à masquer les intérêts particuliers des gouvernants. L'opposition de la liberté civile et de la liberté individuelle rappelle ici l'argumentation développée par Sismondi dans son chapitre sur le droit de législation. Il y démontre que la liberté démocratique de participation directe à l'exercice de la souveraineté populaire réclamée par Rousseau n'est la contrepartie ni nécessaire ni suffisante du sacrifice de la liberté civile [963]. Constant transpose cependant ici l'argument de Sismondi dans un raisonnement historique. Il établit ainsi que « la liberté civile […] a gagné en avantages », tandis que « la liberté politique a perdu les siens par la grandeur des associations » [964]. Par conséquent, « prétendre aujourd'hui consoler les hommes par la

961. *Id.*, p. 432.
962. *Id.*, XVI, 8, p. 438.
963. J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, I, 6, p. 116 : Rousseau « a détruit […] cette liberté civile que j'ai fait consister dans leur réserve, mais en revanche il a augmenté la liberté démocratique, et il a avancé que le peuple ne peut se soumettre à aucune loi, si ce n'est celles qu'il a portées lui-même sans intermédiaires. Cette compensation lui a paru convenable sans doute pour assurer le bonheur des peuple libres, mais est-elle suffisante ? Est-elle nécessaire ? » (Voir notre troisième chapitre.) En outre, une partie du texte de Constant est ici reprise du manuscrit des *Circonstances* (*op. cit,* p. 111-112) La comparaison de la liberté des Anciens et des Modernes apparaîtra plus tard chez Sismondi, dans *L'histoire des républiques italiennes,* au tome 10, chap. 8, publié en 1818.
964. B. Constant, *Principes M., op. cit.,* XVI, 7, p. 432.

liberté politique de la perte de la liberté civile, c'est marcher en sens inverse du génie actuel de l'espèce humaine » [965].

Pour autant, de cette opposition de la liberté des Anciens et de celle des Modernes, il n'est pas possible de conclure que la liberté des Modernes ne se trouve que dans la liberté individuelle, et qu'elle exclut toute forme de liberté politique. Constant affirme en effet : « Loin d'opposer l'une de ces libertés à l'autre, il ne faut présenter la première que comme la garantie de la seconde. »[966]. Et il ajoute : « Ce n'est point à la liberté politique que je veux renoncer, c'est la liberté civile que je réclame avec d'autres formes de liberté politique. » [967]. Ici encore, la démonstration de Constant nous semble assez proche de celle de Sismondi. Ce dernier y oppose la liberté démocratique de la démocratie directe, qui en dernier ressort, limite le droit de législation à une simple ratification, et celle du gouvernement représentatif, où prévaut la participation à la délibération et le jugement porté sur les lois par l'opinion. Dans le discours de 1819, Constant précise ce que sont ces nouvelles formes de la liberté politique :

> C'est le droit, pour chacun, d'influer sur l'administration du gouvernement, soit par la nomination de tous ou de certains fonctionnaires, soit par des représentations, des pétitions, des demandes, que l'autorité est plus ou moins obligée de prendre en considération [968].

La liberté politique des Modernes réside donc dans le droit d'élire les gouvernants, mais aussi dans le droit d'exprimer des opinions, des volontés, dont les gouvernants doivent tenir compte dans leurs décisions.

Mais ce qui nous importe avant tout, c'est de définir plus précisément quel est le rapport que Constant établit entre la liberté politique la liberté individuelle. À certains égards, on peut penser qu'en faisant de la première la *garantie* de la seconde, Constant fait de la liberté politique un attribut de l'individu. Elle ne serait, parmi les droits individuels dont nous avons dit qu'ils étaient divisés en deux catégories, les libertés et les garanties, qu'une des garanties, au même titre que la liberté d'expression et les garanties judiciaires. C'est ainsi qu'elle est d'abord présentée dans le discours de 1819, où le texte que nous venons de citer ne parle pas à proprement parler de liberté politique, mais de droit de chacun, et est présenté comme le dernier d'une liste de droits individuels. À cet égard, la liberté politique de Constant se distingue de la liberté démocratique de Sismondi : si pour ce dernier, elle se présente comme

965. *Id.*, p. 435.
966. *Ibid.*, p. 435-436.
967. *Ibid.*
968. B. Constant, *De la liberté...*, *op. cit.*, p. 495.

un « gage » et donne aux gouvernés « l'assurance de la préservation » de leur liberté civile [969], elle est avant tout définie comme une réserve d'autorité, et pensée comme un attribut du peuple et des citoyens.

Cependant, l'argumentation de Constant nous paraît être plus nuancée, car dans sa définition de la liberté politique, il défend aussi l'idée que l'homme ne peut pas être seulement individu. Il est aussi un citoyen, c'est-à-dire qu'il entretient avec la collectivité un rapport positif. Ainsi, Constant écrit dans les *Principes :*

> Nous possédons encore aujourd'hui les droits que nous eûmes de tout temps, ces droits éternels à la justice, à l'égalité, à la garantie, parce que ces droits sont le but des associations humaines [970].

L'égalité et la justice viennent donc s'ajouter ici à la garantie, comme de nouvelles modalités de la liberté politique. Il paraît difficile de séparer ces droits à la justice et à l'égalité du peuple et des lois et de n'en faire que des droits individuels. Constant le dira plus explicitement encore dans la réécriture qu'il propose de ce texte dans son discours de 1819. Il y écrit :

> Nous possédons encore aujourd'hui les droits que nous eûmes de tout temps, ces droits éternels à consentir les lois, à délibérer sur nos intérêts, *à être partie intégrante du corps social dont nous sommes membres* [971].

L'homme moderne est aussi membre du peuple. En ce cas, le peuple n'est pas seulement ce corps social abstrait, cette construction théorique et symbolique au nom de laquelle le gouvernement exerce son pouvoir, il est aussi une collectivité reposant sur des facultés, des vertus et des sentiments par lesquels chaque individu entre en relation avec tous les autres. Constant affirme ainsi dans le discours de 1819 :

> Le danger de la liberté moderne, c'est qu'absorbés dans la jouissance de notre indépendance privée, et dans la poursuite de nos intérêts particuliers, nous ne renoncions trop facilement à notre droit de partage dans le pouvoir politique [972].

La liberté individuelle, en tant qu'indépendance et repli des individus dans les jouissances et le repos, comprend en elle-même la menace de sa destruction.

C'est pourquoi Constant redit en 1819 la nécessaire articulation de la liberté individuelle et de la liberté politique : « Pourrions-nous être [heureux] par des jouissances, si ces jouissances étaient séparées des garanties ? Où trouverions-nous ces garanties, si nous renoncions à la liberté politique ? » [973]. La liberté politique est ici une fois encore définie

969. J. C. L. Sismondi, *Recherches, op. cit.,* I, I, 1, p. 86.
970. B. Constant, *Principes M., op. cit.,* XVI, 7, p. 436.
971. B. Constant, *De la liberté..., op. cit.,* p. 510. Nous soulignons.
972. *Id.,* p. 512-513.
973. *Ibid.*

comme la garantie de la liberté individuelle ; elle semble n'être qu'un moyen de parvenir à d'autres fins que sont la jouissance, le bonheur, le repos. Cependant, Constant inverse le rapport hiérarchique de la liberté politique et de l'indépendance. Rejetant l'idée que « le bonheur » puisse être « le but unique de l'espèce humaine », il démontre la supériorité de la liberté politique sur la liberté individuelle pour atteindre l'autre fin de l'humanité, à savoir « le perfectionnement », progrès intellectuel et moral, tant individuel que collectif [974] : « La liberté politique est le plus puissant, le plus énergique moyen de perfectionnement que le Ciel nous ait donné. » [975]. Elle permet au jugement de s'exercer sur des objets d'intérêt commun et non plus seulement d'intérêt privé et participe au développement des facultés individuelles. Par conséquent, si la liberté est avant tout libre examen, c'est finalement dans la sphère publique et non dans la sphère privée qu'elle se déploie le mieux. Constant loue alors le « patriotisme pur » et les institutions politiques qui ont pour fonction « d'achever l'éducation morale des citoyens » [976].

On a vu dans Benjamin Constant une des figures majeures de la pensée libérale, parce qu'il a été l'un des premier à revendiquer la séparation de la liberté individuelle et de l'autorité sociale, de la société civile et de de l'État. Cependant, il ne faut pas non plus perdre de vue la complexité de la pensée de ce dernier. Il est aussi l'un des premiers libéraux à avoir tout à la fois formulé les principes du libéralisme, et mesuré les effets de leur application, et notamment perçu le risque d'une autonomisation de l'individu par rapport à la collectivité. Dès lors, dans l'affirmation que la liberté individuelle est indissociable de la liberté politique, il ne faut pas entendre que la seconde ne sert qu'à contrôler les gouvernants afin qu'ils s'en tiennent à la seule protection des individus ; il faut aussi entendre que la liberté politique rend possible l'accès de tous les citoyens aux facultés qui fondent la liberté comme libre examen.

974. *Ibid.*

975. *Ibid.* Bonheur de tous et perfectionnement de chacun, ce sont aussi les deux fins que Sismondi assigne à la constitution dans les *Études*, et il justifie par le deuxième but la participation de l'élément démocratique à la souveraineté nationale. Il écrit :

« La théorie, confirmée par une observation constante, nous apprend que là où le peuple réussit à faire entendre sa voix, il s'anime de vertus publiques, il s'éclaire, il s'élève à un plus haut rang dans l'humanité ; quand on le prive, au contraire, de cette participation à la souveraineté, il se dégrade, il renferme tous ses intérêts dans le cercle étroit de sa famille, ou même en lui-même ; il chasse de sa pensée tout ce qui ne peut pas lui apporter du profit […] Il s'étourdit dans les voluptés quand il peut les atteindre ; elles sont passagères, mais le présent est tout pour lui, et son avenir est dans les mains des autres. » (J. C. L. Sismondi, *Études, op. cit.*, introduction, p. 33-34.)

L'idée était déjà partiellement présente dans les *Recherches*, par la référence à la vertu associée à la liberté démocratique. (Voir J. C. L. Sismondi, *Recherches,* I, I, 3, p. 97.) Pour Constant comme pour Sismondi, la subordination du bonheur au perfectionnement participe d'un rejet de l'utilitarisme et de ses conséquences sociales et morales.

976. *Id.*, p. 514.

423. Des droits individuels universels et historiques

La comparaison de la liberté des Anciens et de celle des Modernes soulève aussi la question du statut de la liberté individuelle. Quelle est donc cette liberté qui est à la fois « de droit », dans le deuxième livre des *Principes* sur la limitation de l'autorité sociale, mais aussi historique, dans le livre XVI sur l'autorité sociale chez les Anciens ? Autrement dit, sur quoi fonder les droits individuels, si ceux-ci ne sont plus, comme dans le *Contrat social,* des droits du citoyen, définis par le souverain, qui est le seul interprète légitime de la loi naturelle, ni, comme dans les *Recherches,* des droits civils, mais pensés par référence à un état de nature et à un pacte social dont la fonction est de concilier les droits naturels et les lois civiles ? Force est de reconnaître qu'il y a dans les *Principes* deux légitimations des droits individuels : la nature et l'histoire. Toute la question est alors de savoir si Constant parvient à concilier celles-ci, ou s'il se perd dans ses contradictions.

La liberté qui est « convenable aux temps Modernes » [977], c'est celle qui est compatible avec les conditions géographiques dans lesquelles vivent les Modernes (États de grande taille [978]) et avec l'esprit que ces conditions favorisent chez les peuples modernes (pacifique [979], commerçant, industrieux ; souhaitant la séparation des individus et de la collectivité, le commerce favorisant l'obscurité et non la publicité [980] ; recherchant un bonheur placé dans la « jouissance » et « le repos » [981]). Les deux principes défendus par Constant tout au long de son ouvrage, celui du respect de l'indépendance individuelle et celui de la restriction de l'autorité sociale sont ici le résultat d'un devenir historique, ils sont imposés par l'ordre des choses. Cependant, Constant affirme par ailleurs que la liberté est un « besoin naturel » [982] et que « le bonheur des sociétés et la sécurité des individus reposent sur certains principes positifs et immuables, [qui] sont vrais dans tous les climats, sous toutes les latitudes, [et qui] ne peuvent jamais varier, quelle que soit l'étendue d'un pays, le degré de sa civilisation, ses mœurs, sa croyance et ses usages » [983]. Les droits individuels sont ceux de « l'espèce

977. *Id.,* p. 509.
978. Voir B. Constant, *Principes M., op. cit.,* XVI, 2, p. 420-421.
979. Voir *Id.,* XVI, 3, p. 422-423.
980. Voir *Id.,* XVI, 4, p. 425-427.
981. Voir *Id.,* XVI, 3, p. 423 et XVI, 7, p. 432.
982. *Id.,* XV, 6, p. 403.
983. *Id.,* VI, 3, p. 115.

humaine » [984], ils sont inscrits dans une universalité qui n'est pas historique. C'est cette idée qui sous-tend la critique de Bentham, qui a tort aux yeux de Constant de s'élever contre « l'idée de droits […] naturels, inaliénables et imprescriptibles » [985]. La notion d'utilité est pour l'auteur des *Principes* une idée vague, reposant sur l'imagination et sujette à fluctuation ; elle ne permet pas comme « l'idée du droit naturel ou de la justice » de formuler des règles précises et immuables [986]. À Étienne Dumont qui fustige les « droits inaliénables qui ont toujours été aliénés, des droits imprescriptibles qui ont toujours été prescrits », Constant répond : « On parle de ce qui doit être, non de ce qui est. » [987]. La référence au droit naturel permet ici à Constant d'invoquer une norme qui est un devoir être et d'écarter ainsi toute justification du droit par le fait.

Cette double justification des principes et des droits individuels, par l'histoire et par la raison naturelle et universelle, s'explique par le souci de Constant d'articuler la théorie et la pratique. Il ne suffit pas de justifier *a priori* les droits individuels, il faut aussi en faire le résultat d'un processus historique pour en établir l'applicabilité. Elle a aussi un enjeu idéologique : au nom de l'histoire, Constant souhaite écarter comme incompatible avec la réalité des sociétés modernes toute autorité qui ne serait pas fondée sur le respect de l'égale liberté des individus, mais aussi toute tentative de résorption de l'indépendance individuelle dans l'autorité sociale. Autrement dit, il veut justifier 1789 et condamner 1793, en réfutant tout à la fois le jacobinisme et l'idéologie contre-révolutionnaire ; par-delà, il s'en prend aussi après la Révolution à l'empire napoléonien et à la réaction ultra-royaliste [988]. Cependant, au nom de la raison, il écarte aussi toute légitimation du despotisme par l'histoire. C'est ici aussi la Terreur qui est visée, et l'argument que la persécution des nobles et des prêtres réfractaires est légitime, non en raison des actions coupables qu'ils auraient commises, mais à cause de leurs opinions, suspectées d'être contraires au sens de l'histoire. Pour répondre à cet argument, Constant doit alors invoquer l'universalité des droits individuels.

984. *Id.*, XVI, 8, p. 437.
985. *Id.*, II, 7, p. 59.
986. Voir *Ibid.*, p. 59-60. Ailleurs, Constant loue « les institutions conformes à la nature » et il parle de « ce qui est naturel, c'est-à-dire juste, c'est-à-dire conforme à l'égalité (égalité, justice, nature, c'est même chose) ». (*Id.*, XV, 1, p. 606-607.)
987. *Id.*, p. 61.
988. François Rosset et Étienne Hofmann ont démontré que, si dans les trois versions successives de la comparaison de la liberté des Anciens et de celle des Modernes, le texte de Constant variait peu, en revanche, « [sa] portée et [son] efficacité évolu[ai]ent au gré des régimes à combattre ou à soutenir ». (*Le Groupe de Coppet, op. cit.*, p. 101-102.)

On peut penser que Constant met ici en tension deux légitimations, sans réellement penser leur articulation, qu'il tente, comme l'écrit Bertrand Binoche, de « concilier l'inconciliable, la continuité historiciste avec des droits anhistoriques » [989] et qu'il s'enferme alors dans une aporie. Les hésitations de Constant entre histoire et nature s'expliqueraient alors par la volonté de ce dernier de stabiliser le transfert de propriété opéré par la Révolution, ce qui le conduirait à justifier les acquis révolutionnaires tout en en assurant leur conservation pacifique contre toute révolution à venir. On pourrait ainsi les rapprocher de celles de Sismondi, qui se réfère à la fois à l'état de nature et à l'égalité juridique des individus pour fonder le pacte social, et à l'histoire de la division de travail pour justifier les inégalités socio-économiques qu'il conçoit comme naturelles, et avec elle les inégalités politiques[990]. Cependant, il nous semble que si dans les *Principes,* Constant emploie les deux légitimités de la nature et de l'histoire sans justifier leur articulation, et s'il est indéniable que le fondement des droits individuels y est de ce fait ambigu, il tente dans son essai *De la perfectibilité de l'espèce humaine* de dépasser cette tension. La perfectibilité repose sur le gouvernement des idées [991], elle est à la fois individuelle et collective. Elle est « une loi de la nature » [992], qui se déploie dans une continuité historique dialectique, et se forme dans la lutte permanente et progressive entre l'erreur et la vérité, les préjugés et les lumières, les secondes triomphant toujours des premières. Elle est indéfinie :

> Parmi les opinions et les institutions […], celles que nous considérons aujourd'hui comme des abus peuvent avoir eu leur temps d'utilité, de nécessité, de perfection relative. […] Celles que nous regardons comme indispensables, et qui sont telles à notre égard, pourront, dans quelques siècles, être repoussées comme des abus [993].

Dès lors, la Révolution bourgeoise n'est pas un aboutissement indépassable dont il faudrait défendre les acquis. Constant distingue dans l'histoire de l'humanité quatre « grandes révolutions […] : la destruction de la théocratie, celle de l'esclavage, celle de la féodalité, celle de la noblesse comme privilège » [994], et il écrit à propos de la dernière, qui ouvre « l'époque des conventions légales » :

> En traitant des conventions légales, il ne faut jamais perdre de vue un premier principe, c'est que ces conventions ne sont pas des choses naturelles ou immuables, mais des choses factices,

989. B. Binoche, « Une critique libérale : Benjamin Constant», in B. Binoche, J. P. Cléro, *Bentham contre les droits de l'homme,* Paris, P.U.F., 2007, p. 172.
990. Voir notre quatrième chapitre.
991. Voir B. Constant, *De la perfectibilité de l'espèce humaine,* in *Mélanges de littérature et de politique,* 1829, in *De la liberté chez les Modernes, op. cit.,* p. 583.
992. *Id.,* p. 590
993. *Id.,* p. 593.
994. *Id.,* p. 590.

> susceptibles de changement, créées pour remplacer des vérités encore peu connues, pour subvenir à des besoins momentanés, et devant par conséquent être amendées, perfectionnées et surtout restreintes, à mesure que ces besoins se découvrent, ou que ces besoins se modifient [995].

On peut donc considérer, à partir de l'essai *De la perfectibilité,* que les droits individuels résultent du progrès des lumières, qu'ils sont à la fois historiques et naturels, mais qu'ils sont aussi des vérités relatives. Il n'est donc pas exclu qu'ils puissent apparaître à l'avenir comme le privilège d'une élite bourgeoise, ni qu'il faille les étendre, en remplaçant le suffrage censitaire masculin par le suffrage universel et en limitant le droit de propriété.

995. *Id.*, p. 594.

CONCLUSION

Sismondi et Constant entendent tous les deux résoudre un même problème, celui de la rencontre entre la théorie du *Contrat social* et l'expérience révolutionnaire, de la représentation de la souveraineté populaire. Ils construisent tous les deux, à partir d'un même refus de la souveraineté absolue du peuple, une théorie de la limitation du pouvoir de la collectivité par les droits de l'individu, qui sont alors fondés dans la nature et dans l'histoire. Ils sont aussi amenés à écarter la démocratie comme participation égale de tous les citoyens à l'exercice direct et collectif du pouvoir. Ce rejet a trois conséquences :

- La redéfinition de la liberté du citoyen, qui est une des modalités de la liberté d'examen et s'entend comme participation à la délibération qui fonde la volonté générale et le contrôle des gouvernants par les gouvernés.
- La limitation du droit de la majorité, dont la légitimité est conditionnelle, soit parce que la volonté de la majorité doit être modérée par celle de la minorité (Sismondi), soit parce qu'elle doit être limitée dans son objet et ne peut statuer sur ce qui regarde en propre les individus (Constant).
- La redéfinition du pouvoir collectif. Sismondi et Constant considèrent que le pouvoir politique ne peut pas être autocratique et qu'il n'appartient ni à un seul, ni à quelques-uns, mais à tous. Néanmoins, le pouvoir de tous n'est pas souveraineté du peuple : Sismondi change le titulaire du pouvoir, qui n'est plus le peuple, mais la nation ; Constant change la nature du pouvoir qui n'est plus souveraineté, mais autorité.

Dans toutes ces redéfinitions, faut-il voir l'indice de ce que le libéralisme de Sismondi et de Constant se présente comme un abandon de la démocratie ? Selon nous, c'est surtout la dimension problématique du rapport du libéralisme et de la démocratie que les deux auteurs mettent ici en évidence, si bien que leur réflexion conserve pour nous aujourd'hui un intérêt, alors même que la revendication de la souveraineté absolue du peuple a disparu.

Toutefois, il nous semble que la pensée politique de Sismondi n'a pas ici tout à fait la même portée que celle de Constant. Au lecteur contemporain, elle paraît quelque peu étrange : la référence au gouvernement mixte, la conception hiérarchisée et inégalitaire des rapports sociaux, et l'idée que l'organisation du pouvoir doit répartir équitablement la souveraineté entre les différents groupes sociaux lui semble d'un autre âge. En outre,

l'argumentation des *Recherches* demeure assez classique dans sa structure : la référence au pacte social permet de mettre en rapport les droits individuels et la souveraineté collective, et la limitation de cette dernière est avant tout pensée comme une limitation formelle, par la constitution comme balance des pouvoirs. Une fois faites ces remarques préalables, nous pouvons nous interroger sur la signification du déplacement de la souveraineté absolue du peuple à la souveraineté limitée de la nation. On peut penser que Sismondi substitue simplement la souveraineté nationale à la souveraineté du peuple, et dire qu'il renonce à l'égalité des citoyens, au pouvoir de la majorité, et subordonne celle-ci à la minorité, en d'autres termes justifie la domination des classes populaires par les classes dirigeantes, des non-propriétaires par les propriétaires. À nos yeux, une telle lecture est un peu réductrice, car elle oublie que la référence à la souveraineté nationale permet aussi de défendre les droits du peuple. Sismondi définit le peuple comme un groupe social, partie de la nation, et il entend par là moins subordonner la majorité à la minorité que les réunir dans un même ensemble, celui de la nation comme totalité de parties. On peut alors moins lui reprocher de légitimer la domination des classes possédantes, que de postuler une conciliation possible entre des groupes sociaux aux intérêts antagonistes. En outre, il nous semble que Sismondi ne dissocie pas complètement la souveraineté de la nation comme totalité de parties de celle du peuple comme association de citoyens égaux en droits. Pour justifier la liberté démocratique, il admet le principe d'une participation de tous les citoyens à la souveraineté, même si celle-ci passe par leur incorporation dans une partie de la nation. Il pense alors la souveraineté de la nation sur le modèle de celle de l'association, et lui attribue les mêmes qualités : unité (pensée comme une conciliation des parties), égalité (définie comme équité des groupes sociaux), totalité (qui peut-être postulat d'unanimité ou visée d'universalité). Il apparaît donc que Sismondi formule avant tout un problème, celui de l'articulation de l'hypothèse d'une association, reposant sur l'égalité juridique et politique des citoyens, et de la réalité de la nation comme totalité plurielle, où la division du travail introduit de l'inégalité dans les rapports socio-économiques. La souveraineté tire sa légitimité d'une référence à la nature pensée par la raison et à la nature produite par l'histoire, et Sismondi ne parvient pas tout à fait à articuler ces deux légitimités.

Plus que par sa réflexion sur le titulaire de la souveraineté, la pensée politique de Sismondi nous semble intéressante pour deux apports. Tout d'abord, l'idée que la liberté est triple, à la fois civile, démocratique et politique. L'État libre est un État de droit, respectueux des libertés individuelles, tirant la légitimité de son pouvoir de l'ensemble des individus sur

lequel il l'exerce, et organisé selon des formes constitutionnelles qui limitent les abus inhérents à l'exercice de la puissance publique par la répartition de celle-ci. Le deuxième apport majeur des *Recherches* réside dans l'idée que la liberté de l'individu et celle du citoyen sont des réserves de droits et de pouvoirs. La liberté civile est une sphère de droits individuels non réglementée par les lois ; Sismondi signifie ici l'inadéquation entre la jouissance de la liberté individuelle et l'exercice de la souveraineté collective. La notion de réserve entre aussi dans la définition de la liberté démocratique : dans l'exercice de celle-ci, la participation au vote des lois se trouve alors inscrite dans un processus collectif de délibération, et les décisions du gouvernement se voient réfléchies par l'opinion publique et soumises au jugement des citoyens. Ils nous semble que Sismondi définit ici les formes de la démocratie libérale, par la revendication d'un droit d'opposition et par l'inscription de la liberté de désaccord au sein du processus collectif de décision, et surtout par sa réflexion constitutionnelle : si la liberté démocratique est une réserve de droits et de pouvoir, alors la volonté de la majorité ne peut être légitime qu'à condition d'être modérée. C'est la fonction de l'organisation constitutionnelle de la souveraineté, qui a pour but principal de limiter le pouvoir de la majorité (et celui de la minorité), par une balance des pouvoirs conçue comme une synthèse de la distinction des fonctions législative et exécutive de la souveraineté, et d'une répartition des droits et des pouvoirs assurant un contrôle mutuel des organes politiques.

Des *Recherches* aux *Principes,* il y a un changement de perspective, car Constant s'intéresse non plus aux constitutions, à l'organisation du gouvernement, mais aux principes qui fondent sa légitimité. C'est assurément l'idée d'une inadéquation de la liberté individuelle et du pouvoir politique que Constant développe et radicalise, en écartant le pacte social et la souveraineté, et en dissociant la justification de l'autorité sociale et celle des droits individuels. La souveraineté du peuple devient pour Constant autorité sociale. Il abandonne ainsi toute référence à la nation, à la minorité et à la majorité comme groupes sociaux, et pense l'autorité dans son rapport à une société individualiste ouverte. Il renonce aussi à l'idée de souveraineté, et voit dans le pouvoir non plus la cause mais l'effet de la société, supposant une indépendance de la société civile fondée sur une autorégulation de la liberté individuelle. En écartant la souveraineté de la nation, le libéralisme de Constant se révèle plus démocratique que celui de Sismondi, car l'auteur des *Principes* ne cherche plus à articuler le fondement contractuel égalitaire de la souveraineté avec les hiérarchies socio-économiques, ni à subordonner la volonté de la majorité à celle de la nation tout entière. Cependant, il convient aussi de se

demander si on est en droit d'appeler démocratique une pensée politique qui remplace la souveraineté populaire par l'autorité sociale. Afin de protéger la liberté individuelle, Constant subordonne en effet l'autorité sociale d'une part aux droits individuels qui la transcendent et d'autre part à la société civile qui l'enserre. Il propose alors comme Sismondi deux justifications, rationnelle et historique, de la liberté individuelle, qu'il ne parvient pas nous semble-t-il complètement à réunir. N'y a-t-il pas là un renoncement à l'idéal démocratique d'une transformation de la société par elle-même, ou plus simplement, d'une définition d'un monde commun que les individus peuvent partager ? Il nous semble au moins que Constant a perçu l'enjeu de ce problème, à défaut de le résoudre. Il prend la mesure des risques politiques et sociaux inhérents à l'affirmation de l'indépendance individuelle, liés à un repli égoïste des individus dans la jouissance privée. Il attribue alors à l'État non seulement une fonction de garantie de la liberté par la sûreté, mais aussi de mise en œuvre des conditions du développement des facultés intellectuelles et morales qui fondent la liberté individuelle comme liberté d'examen.

Le mérite des théories politiques de Sismondi et de Constant, c'est donc d'établir entre le libéralisme et la démocratie un rapport qui ne soit ni de stricte identité, ni de simple opposition. Aujourd'hui que la démocratie libérale est à la fois idéologiquement triomphante dans les États occidentaux et en même temps menacée dans la mondialisation par des idéologies qui ne se réclament ni de la démocratie (telle la théocratie) ni de la liberté individuelle (mais revendiquent un primat du lien communautaire sur l'indépendance individuelle), et encore moins de l'articulation de l'une et de l'autre, on peut y trouver matière à conforter les principes qui fondent la démocratie libérale. On peut ainsi rappeler qu'il n'est pas de démocratie sans respect des principes libéraux, c'est-à-dire :

- Séparation de la sphère privée et de la sphère publique : l'État doit s'abstenir de déterminer les valeurs et les fins qui règlent la conduite personnelle des individus ; par conséquent, le pouvoir politique doit être indépendant du pouvoir religieux, et les croyances religieuses ainsi que l'athéisme également respectées par lui.
- Organisation constitutionnelle visant à partager l'exercice du pouvoir et à le balancer, mais aussi à modérer la légitimité du suffrage universel, qui tout en étant nécessaire pour fonder le pouvoir sur l'égalité politique des citoyens, ne doit pas être la seule source de la légitimité de ce dernier. En d'autre termes, les institutions doivent faire de

la volonté générale le résultat d'une délibération, d'une confrontation des intérêts et des opinions.

- Liberté d'expression, c'est-à-dire indépendance du pouvoir médiatique par rapport au pouvoir politique, devant assurer la manifestation d'une opinion publique qui ne soit pas seulement construite par les gouvernants et mesurée par les sondages, mais qui résulte du jugement porté par les citoyens sur l'exercice de la puissance publique.

On peut aussi établir qu'il n'est pas de libéralisme sans :

- Postulat que la liberté est avant tout liberté du jugement éclairé par la raison. Il en résulte que la liberté économique est subordonnée en valeur à la liberté personnelle (même si on ne peut pas ignorer qu'aux yeux de Sismondi et de Constant elle est est aussi la condition, et, plus généralement, que la séparation du libéralisme politique et du libéralisme économique ne va pas de soi).
- Affirmation que la liberté de l'individu est indissociable de celle du citoyen, en d'autres termes que l'individualisme ne réside pas dans le repli des individus dans la seule défense de leurs intérêts privés et de leurs droits personnels, et que la préservation de l'indépendance individuelle repose sur le sacrifice partiels des intérêts particuliers et sur l'insertion de l'individu dans la collectivité politique.

On voit par là qu'en vingt ans, le regard porté sur le libéralisme des premières années du XIX^e^ siècle a bien changé. Dans les années 1980, les commentateurs de Constant, louaient sa clairvoyance dans l'analyse du totalitarisme, avec comme perspective la condamnation du communisme au nom du libéralisme. Aujourd'hui que le libéralisme ne se définit plus par son opposition au communisme et qu'il occupe une position tout à la fois hégémonique et contestée, ce qui fait écho dans sa critique de l'absolutisme, c'est surtout qu'elle permet d'interroger les rapports de la liberté et du pouvoir politique, de penser conjointement leur irréductibilité et leur nécessaire conciliation.

BIBLIOGRAPHIE

Présentation

Les documents en français, en anglais et en allemand référencés dans cette bibliographie ont été repérés grâce à un travail de recherche documentaire s'appuyant sur les nombreux outils bibliographiques développés par les trois sociétés savantes qui animent les études et les recherches sur le Groupe de Coppet, la Société des études staëliennes, l'Association Benjamin Constant, étroitement liée à l'Institut Benjamin Constant, et l'Associazione di studi sismondiani of Pescia, ainsi que sur des bases bibliographiques plus généralistes (telles que *Francis*, la base de dépouillement de l'Institut national de l'information scientifique et technique portant sur les sciences humaines) ou des catalogues de bibliothèques (tels que le SUDOC, Catalogue collectif des bibliothèques universitaires françaises, le Catalogue Bn-Opale plus de la Bibliothèque nationale de France ou Rero, le catalogue collectif des bibliothèques du réseau romand).
Le signalement des travaux sur le Groupe de Coppet étant mené de façon quasi-exhaustive par les trois sociétés savantes qui s'y intéressent, nous y avons sélectionné ce qui se rapportait plus spécifiquement au sujet de notre thèse, ainsi que ce que le temps qui nous était imparti pour notre travail de recherche nous a permis de lire.
Toutes les références ont été rédigées à partir des documents eux-mêmes. Elles sont réparties selon un plan de classement thématique. Selon les parties, nous avons choisi soit un classement chronologique, soit un classement par ordre alphabétique des auteurs.
Les références sont rédigées suivant la norme ISO et présentées selon les usages typographiques en vigueur dans la discipline philosophique.

Plan de la bibliographie

1. Ressources générales sur le Groupe de Coppet
11. Les sociétés savantes
111. Société des études staëliennes (1929)
112. Association Benjamin Constant et Institut Benjamin Constant (1979)
113. Associazione di studi sismondiani of Pescia (1997)
12. Les revues
13. Les bibliographies
131. Sur Benjamin Constant
132. Sur J. C. L. Sismondi
14. Les colloques de Coppet
2. Œuvres
22. Œuvres de Jean Charles Léonard Simonde de Sismondi
23. Œuvres de Benjamin Constant
24. Œuvres de leurs prédécesseurs ou contemporains
3. Études
31. Études générales
311. Études historiques
312. Études de philosophie et de science politique
32. Études sur les œuvres et leurs auteurs
321. Études sur Jean-Jacques Rousseau
323. Études sur Jean Charles Léonard Simonde de Sismondi
324. Études sur Benjamin Constant
325. Études sur leurs prédécesseurs et contemporains

1. Ressources générales sur le Groupe de Coppet

11. Les sociétés savantes

111. Société des études staëliennes (1929)

1. http://www.stael.org/
   Page consultée le 25 août 2009.

Le site de la Société propose une base de données bibliographiques.
Il donne aussi accès aux tables des *Cahiers staëliens*.

112. Association Benjamin Constant et Institut Benjamin Constant (1979)

2. http://www.unil.ch/ibc/page9599.html
   Page consultée le 25 août 2009.

Le site de l'Institut donne accès à plusieurs outils documentaires et bibliographiques :
Tables des *Annales Benjamin Constant* et résumés des articles,
Plan de publication des *Œuvres complètes*,
Publications des membres de l'Institut,
Référencement des bibliographies imprimées et base de données des manuscrits (voir *infra*, point 131).

113. Associazione di studi sismondiani of Pescia (1997)

3. http://sismondiani.humnet.unipi.it/en/
   Page consultée le 25 août 2009.

Le site de l'Association présente les activités de cette dernière, ses publications, ainsi qu'une bibliothèque électronique permettant de télécharger des œuvres de Sismondi et des études sur celles-ci.

12. Les revues

4. *Annales Benjamin Constant*, Lausanne, Institut Benjamin Constant, Genève, Slatkine, 1980 –
   Les tables sont accessibles sur internet à l'adresse suivante : http://www.unil.ch/ibc/page12131.html
   Page consultée le 27 août 2009.

5. *Cahiers staëliens*, Paris, Société des études staëliennes, 1962 –
   La revue inclut une *Bibliographie staëlienne* et une *Bibliographie du Groupe de Coppet*.
   Les tables sont accessibles sur le site de la société.

6. *Sismondiana,* Firenze, Polistampa, 2005 –
La revue inclut une *Bibliografia sismondiana.*

13. Les bibliographies

Outre la *Bibliographie du Groupe de Coppet*, la *Bibliographie staëlienne* et la *Bibliografia sismondiana* accessibles dans les revues ou, pour les deux premières sur le site de la Société des études staëliennes, signalons quelques outils utiles :

131. Sur Benjamin Constant

7. *Bibliographie analytique des écrits sur Benjamin Constant (1796-1980).* Sous la dir. d'É. Hofmann, réalisée par B. Waridel, J. - F. Tiercy, N. Furrer et alii, Lausanne, Bibliothèque cantonale et universitaire de Lausanne, Institut Benjamin Constant, Oxford, The Voltaire Foundation, 1980, VIII-317 p.

8. Droz (Laurent), « Bibliographie des écrits sur Benjamin Constant (1996-2000) et liste des publications de l'Institut Benjamin Constant », in *Benjamin Constant en l'an 2000. Nouveaux regards. Actes du colloque des 7 et 8 mai 1999, organisé par l'Institut Benjamin Constant et l'Association Benjamin Constant, à l'occasion de leur 20ème anniversaire.* Éd. par A. Dubois, A. Hofmann et F. Rosset, in *Annales Benjamin Constant,* n° 23-24, Lausanne, Institut Benjamin Constant, Genève, Slatkine, 2000, p. 269-278.

9. Hofmann (Étienne), *Catalogue raisonné de l'œuvre manuscrite de Benjamin Constant, établi à partir des originaux avec une préface et des index,* Genève, Slatkine, 1992.
Un *Supplément au catalogue raisonné des Œuvres manuscrites de Benjamin Constant* est consultable sur le site de l'Institut Benjamin Constant :
http://www.unil.ch/ibc/page63287.html
Page consultée le 25 août 2009.

10. Vallotton (François), *Bibliographie analytique des écrits sur Benjamin Constant (1980-1995) comprenant un complément à la Bibliographie analytique publiée sous la dir. du Pr. É. Hofmann (1980) et la mention des éditions et traductions,* Paris, H. Champion, 1997, 426 p.

132. Sur J. C. L. Sismondi

11. Pagliai (Letizia), « J. C. L. Simonde de Sismondi. Bibliografia delle edizioni e della critica, 1972-2000, in *Sismondi e la civiltà toscana, Atti del Convegno internazionale di studi, Pescia, 13-15 aprile 2000,* a cura di F. Sofia, Leo S. Olschki, 2001, p. 453-482.

12. – « Bibliografia sismondiana, 2002-2005 », in *Sismondiana,* 2005, n° 1, p. 295-300.

14. Les colloques de Coppet

Classés par ordre chronologique.

13. *Madame de Staël et l'Europe. Actes du colloque de Coppet, 18-24 juillet 1966, organisé pour la célébration du deuxième centenaire de la naissance de Madame de Staël (1766-1966).* Éd. par S. Balayé et J. - D. Candaux, Paris, Klincksieck, 1970, X-398 p.

14. *Le Groupe de Coppet. Actes et documents du deuxième colloque de Coppet, 10-13 juillet 1974.* Éd. par S. Balayé et J. - D. Candaux, Genève, Slatkine, Paris, H. Champion, 1977, 528 p.

15. *Benjamin Constant, Madame de Staël et le groupe de Coppet. Actes du deuxième congrès de Lausanne, à l'occasion du 150ème anniversaire de la mort de Benjamin Constant et du troisième colloque de Coppet, 15-19 juillet 1980.* Publ. sous la dir. d'É. Hofmann, Oxford, Voltaire Fondation, Lausanne, Institut Benjamin Constant, Paris, J. Touzot, 1982, 573 p.

16. *Le groupe de Coppet et la Révolution française. Actes du quatrième colloque de Coppet, 20-23 juillet 1988.* Publ. sous la dir. d'É. Hofmann et d'A. - L. Delacrétaz, Lausanne, Institut Benjamin Constant, Paris, J. Touzot, 1988, 340 p., in Annales Benjamin Constant, n° 8-9.

17. *Le groupe de Coppet et l'Europe, 1789-1830. Actes du cinquième colloque de Coppet, Tübingen, 8-10 juillet 1993.* Publ. sous la dir. de K. Kloocke, avec la collab. de S. Balayé, Lausanne, Institut Benjamin Constant, Paris, J. Touzot, 1994, 390 p., in Annales Benjamin Constant, n° 15-16.

18. *Le Groupe de Coppet et le monde moderne. Actes du sixème colloque de Coppet organisé par la Société des Etudes staëliennes (Paris) et l'Association Benjamin Constant (Lausanne),* Liège, 10-11-12 juillet 1997. Éd. par F. Tilkin, Liège, Université de Liège, Faculté de philosophie et de Lettres, 1998, 442 p.

19. Association française des constitutionalistes et Association française de science politique, *Coppet, creuset de l'esprit libéral. Les idées politiques et constitutionnelles du Groupe de Madame de Staël. Colloque de Coppet, 15 et 16 mai 1998.* Sous la dir. de L. Jaume, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, Paris, Economica, 2000, 242 p., Coll. « Droit public positif ».

20. *Il Gruppo di Coppet et il viaggio. Liberalismo e conoscenza dell'Europa tra Sette et Ottocento. Atti del VII Convegno di Coppet, 6-9 marzo 2002.* Éd. par M. Bossi, A. Hofmann, F. Rosset, Florence, Olschki, 2006, xxvii-434 p., Coll. « Gabinetto scientific letterario G. P. Vieussieux », n° 14.

21. *Le Groupe de Coppet et l'histoire. Actes du huitième colloque de Coppet, château de Coppet, 5-8 juillet 2006.* Sous la dir. de M. Berlinger et A. Hofmann, Lausanne, Institut Benjamin Constant, Genève, Slatkine, 455 p., in Annales Benjamin Constant, n° 31-32.

Le n° 31-32 (2007) des *Annales Benjamin Constant* propose une liste des colloques de Coppet et des colloques sur le Groupe de Coppet, Benjamin Constant et Jean-Charles Léonard Simonde de Sismondi.

2. Œuvres

21. Œuvres de Jean-Jacques Rousseau

22. *Œuvres complètes, Tome 3, Du Contrat social, Écrits politiques.* Éd. publ. sous la dir. de B. Gagnebin et M. Raymond, Paris, Gallimard, 1964, CCLV, 1978 p., Coll. « Bibliothèque de la pléiade ».

Dans cette édition, nous nous référons aux titres suivants (classés par ordre chronologique) :

23. *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes,* p. 109-223.
Première éd. : 1755.
24. *Discours sur l'économie politique,* p. 239-278.
Première éd. : 1755.
25. *Du Contract social ou essai sur la forme de la république (première version),* p. 279-346.
Rédaction du manuscrit : 1760.
26. *Du Contract social ou principes du droit politique,* p. 347-470.
Première éd. : 1762.
27. *Lettres écrites de la montagne,* p. 683-897.
Première éd. : 1764.
28. *Considérations sur le gouvernement de Pologne et sur sa réformation projettée,* p. 951-1041.
Première éd. 1782.

29. *Émile ou de l'éducation,* in *Œuvres complètes. Tome 4. Émile - Éducation – Morale – Botanique.* Éd. publ. sous la dir. de B. Gagnebin et M. Raymond, Paris, Gallimard, 1969, p. 239-868., Coll. « Bibliothèque de la pléiade ».
Première éd. : 1762.

22. Œuvres de Jean Charles Léonard Simonde de Sismondi

Œuvres classées par ordre chronologique.

30. *Essais sur les constitutions des peuples libres,* in Roberta DI REDA, *Libertà e scienza del governo in Sismondi,* vol. II, Rome, Jouvence, 1998, 635 p., Coll. « Politica & storia ».
Rédaction du manuscrit : 1797-1798.

31. *Recherches sur les constitutions des peuples libres.* Edizione ed introduzione di Marco Minerbi, Genève, Droz, 1965, 384 p.
Rédaction du manuscrit : 1797-1801.

32. *Histoire des Républiques italiennes du Moyen âge,* Zürich, Gessner, Paris, Nicolle, Treuttel et Würtz, 1807-1818, 16 vol.

33. *De la philosophie de l'histoire. Discours prononcé le 20 juin 1814 devant les magistrats et le peuple de la République de Genève, après la distribution des prix du collège, dans l'église cathédrale de St Pierre,* in

Schweizerische Akademiereden. Éd. par F. Strich, Bern, Verlag der akademischer Buchhandlung Paul Haupt, 1945, p. 56-70.

34. « De la condition dans laquelle il convient de placer les nègres en les affranchissant », extr. de la *Revue mensuelle d'économie politique,* déc. 1833, 27 p.

35. *Études sur les constitutions des peuples libres,* in *Études sur les sciences sociales,* Paris, Treuttel et Würtz, 1836, 436 p.

36. *Les colonies des Anciens comparées à celles des Modernes sous le rapport de leur influence sur le bonheur du genre humain,* Genève, Lador et Ramboz, 1837, 51 p.

23. Œuvres de Benjamin Constant

231. Œuvres complètes et recueil de textes

37. *Œuvres complètes.* Éd. par P. Delbouille, avec la collab. de J. - D. Candaux, C.P. Courtney, Alain Dubois *et alii,* Tübingen, Max Niemeyer, 1993– .
L'édition s'organise en deux séries : *Série I. Œuvres* et *Série II. Correspondance générale*

38. *De la liberté chez les modernes. Écrits politiques.* Choisis, présentés et annotés par M. Gauchet, Paris, Hachette, 1980, 703 p., Coll. « Pluriel ».

232. Œuvres classées par ordre chronologique

39. *De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s'y rallier, Des effets de la Terreur, Des réactions politiques,*
in *Œuvres complètes, op. cit., Série I, tome 1. Écrits de jeunesse (1774-1799).* Éd. par L. Omacini et J. - D. Candaux, 1998, 788 p.
in *De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s'y rallier. Des réactions politiques. Des effets de la Terreur.* Préface et notes de P. Raynaud, Paris, Flammarion, 1988, 185 p., Coll. « Champs ».
Première éd. : 1796 pour *Des Réactions,* 1797 pour les deux autres titres.

40. *De la possibilité d'une constitution républicaine dans un grand pays,*
in Œuvres complètes, op. cit., Série I, tome 4. Discours au Tribunat. De la possibilité d'une constitution républicaine dans un grand pays (1799-1803). Ed. par M. L. Sánchez-Mejía et K. Kloocke, 2005, 924 p.
Le vol. inclut la « copie partielle » du manuscrit des *Circonstances,* faite à la demande de Constant pour lui servir d'instrument de travail.

41. *De la justice politique (1798-1800) d'après l'"Enquiry concerning political justice de William Godwin",*
in *Œuvres complètes, op. cit., Série I, tome 2.* Vol. dir. par L. Omacini et É. Hofmann, textes établis et annot. par L. Saggiorato, introd. de M. Barberis et L. Saggiorto,1998, 2 vol., 1453 p.

42. *Principes de politique applicables à tous les gouvernements. Texte établi d'après les manuscrits de Lausanne et de Paris avec une introd. et des notes,*

in Hofmann (Étienne), *Les "Principes de politiques" de Benjamin Constant. Thèse présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Lausanne, tome 2,* Genève, Droz, 1980, 690 p., Coll. « Travaux d'histoire éthico-politique », n° 34.
Rédaction des manuscrits : 1806. Copie : 1810.
Le texte établi par É. Hofmann a été réédité en 1997 : *Principes de politique applicables à tous les gouvernements. Version de 1806-1810.* Préf. de T. Todorov, texte établi et introduit par É. Hofmann, Paris, Hachette littératures, 1996, 444 p., Coll. « Pluriel ».

43. *De l'Esprit de conquête et de l'usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne,*
in *Œuvres complètes, op. cit., Série I, tome 8. Florestan. De l'esprit de conquête et de l'usurpation. Réflexions sur les constitutions (1813-1814).* Éd. par K. Kloocke et B. Fink.
in *De la liberté chez les modernes, op. cit.,* p. 105-261.
Première éd. : 1814.

44. *Principes de politique applicables à tous les gouvernements représentatifs, et particulièrement à la Constitution actuelle de la France,*
in *Œuvres complètes, op. cit., Série II, tome 9. Principes de politique et autres écrits (juin 1814 - juillet 1815).* Éd. par O. Devaux et K. Kloocke, 2001.
in *De la liberté chez les modernes, op. cit.,* p. 263-490.
Première éd. : 1815.

45. *De la liberté des anciens comparée à celle des Modernes. Discours prononcé à l'Athénée royale de Paris en 1819,*
in *De la liberté chez les modernes, op. cit.,* p. 491-515.

46. *Discours de M. Benjamin Constant à la chambre des députés.* Reprint de l'éd. de 1827-1828 chez Dupont et Pinard, avec une introd. d'É. Harpaz, Genève, Slatkine reprint, 1999, 2 vol.

47. *De la perfectibilité de l'espèce humaine,* in *Mélanges de littérature et de politique,*
in *De la liberté chez les Modernes, op. cit.,* p. 580-595.
Première éd. : 1829.

24. Œuvres de leurs prédécesseurs ou contemporains

Œuvres classées dans l'ordre alphabétique des auteurs.

48. – *Déclaration des droits de l'homme et du Citoyen,* 26 août 1789.
Elle est consultable en ligne sur le site du Conseil constitutionnel :
http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/francais/la-constitution/la-constitution-du-4-octobre-1958/declaration-des-droits-de-l-homme-et-du-citoyen-de-1789.5076.html
Page consultée le 29 juillet 2009.

49. Burlamaqui (Jean-Jacques), *Principes du droit politique. Tome premier,* Amsterdam, Zacharie Châtelain, 1751, 303 p.
Éd reproduite en fac-similé : Caen, Centre de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen, 1983., Coll. « Bibliothèque de philosophie politique et juridique, Documents et textes ». Elle est consultable en ligne sur Gallica : http://gallica.bnf.fr

50. Delolme (Jean-Louis), *Constitution de l'Angleterre, ou État du gouvernement anglois, comparé avec la forme républicaine & avec les autres monarchies de l'Europe,* 4ème éd. Londres, G. Robinson et J. Murray, 1785, 2 vol., 230 p. et 262 p.
Éd conservée à la Bibliothèque cantonale et universitaire de Lausanne. Elle est accessible en ligne sur Google Recherche de livres : http://books.google.ch/
Page consultée le 23 mars 2008.
Première éd. : 1771.

51. Ferrand (Antoine-François-Claude), *Le rétablissement de la monarchie,* [s.l.], [s.n.], 1793, 224 p. *L'esprit de l'histoire, ou lettres politiques et morales d'un père à son fils, sur la manière d'étudier l'histoire en général, et particulièrement l'histoire de France,* À Paris, chez la Veuve Nyon, an XI [1802], 4 vol., 490 p., 486 p., 502 p., 338 p.

52. Godwin (William), *An Enquiry concerning political justice and its influence on general virtue and happiness.*
Première éd. de 1793, reproduite in B. Constant. *De la justice politique (1798-1800) d'après l'"Enquiry concerning political justice de William Godwin", op. cit.,* vol. II, 1, p. 367-833.

53. – *Enquête sur la justice politique et son influence sur la morale et le bonheur d'aujourd'hui.* Seconde éd. de 1796, trad. par D. Berthaud et A. Thévenet, Lyon, Atelier de création libertaire, 2005, 619 p.

54. Leszczynski (Stanislas), *La voix libre du citoyen, ou observations sur le gouvernement de Pologne.* Trad. par J. de la Pimpie Solignac, [s. l.], [s. n.],1749, 2 tomes, 196 p. et 167 p.
Éd conservée à la bibliothèque de l'Université d'Oxford. Elle est accessible en ligne sur Google Recherche de livres : http://books.google.com/
Page consultée le 23 mars 2008.

55. Molé (Louis-Mathieu), *Essais de morale et de politique,* Paris, H. Nicolle, 1806, viii, 254 p.

56. Montesquieu (Charles-Louis de Secondat, baron de la Brède et de), *De l'esprit des lois.* Éd. par V. Goldschmidt, Paris, Garnier Flammarion, 1979, 2 tomes, 507 p. et 638 p.

57. Sieyès (Emmanuel-Joseph), *Qu'est-ce que le Tiers Etat ?* Éd. critique avec une introduction par E. Champion, Paris, P.U.F., 1989, 93 p., Coll. « Quadrige ».

58. – *Dire de l'abbé Sieyès, sur la question du Veto royal, à la séance du 7 septembre 1789,* À Paris, chez Baudouin, [1789], 32 p.

59. Staël-Holstein (Germaine de), *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la Révolution et des principes qui doivent fonder la République en France,*
in *Œuvres complètes, série III, tome 1. Des circonstances actuelles et autres essais politiques sous la Révolution.* Éd. sous la dir. de L. Omacini, Paris, H. Champion, 2009, Coll. «L'âge des Lumières», vol. 51.
Autre éd. : éd. critique par Lucia Omacini, Genève, Paris, Droz, 1979, LXXXVIII-477 p.
Rédaction du manuscrit : 1798.

60. *Considérations sur la Révolution française.* Introduction, bibliographie, chronologie et notes par J. Godechot, Paris, Tallandier, 1983, 693 p.
Première éd. : 1818.

61. Smith (Adam), *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations. Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations.* Nouvelle trad. coord. par P. Jaudel et publ. sous la responsabilité scientifique de J. - M. Servet, Paris, Economica, 2000-2005, 3 vol., 889 p.

3. Études

Classées dans l'ordre alphabétique des auteurs.

31. Études générales

311. Études historiques

62. Balayé (Simone), « Le Groupe de Coppet : conscience d'une mission commune », in *Le Groupe de Coppet. Actes et documents du deuxième colloque de Coppet, op. cit.,* p. 29-45.

63. – « Madame de Staël, le Groupe de Coppet et la découverte de l'Allemagne », in *Du visible à l'invisible, pour Max Milner. Tome 1, Mettre en image, donner en spectacle.* Textes réunis par S. Michaud, Paris, José Corti, 1988, p. 53-62.

64. Baker (Keith Michael), « Souveraineté », in *Dictionnaire critique de la Révolution française, op. cit.,* p. 888-901.

65. – « Sieyès », in Dictionnaire critique de la Révolution française, op. cit., p. 334-344.

66. Dufour (Alfred), *Histoire de Genève,* Paris, P.U.F., 1997, 127 p., Coll. « Que sais-je ? »

67. Fulpius (Lucien), *L'organisation des pouvoirs politiques dans les constitutions de la république et du canton de Genève,* Genève, Georg, 1942, 241 p.

68. Furet (François), *La Révolution. De Turgot à Jules Ferry 1770-1780,* Paris, Hachette, 1988, 525 p., Coll. « Histoire de France Hachette », n° 4.

69. – « La Révolution sans la Terreur ? » *Débats,* n° 13, juin 1981, p. 40-54.

70. Furet (François) et Ozouf (Mona), *Dictionnaire critique de la Révolution française,* [Paris], Flammarion, 1988, 1122 p.

71. Hofmann (Étienne), « Coppet et Genève », in *Le libéralisme genevois, du Code civil aux constitutions (1804-1842). Actes du colloque organisé les 19, 20 et 21 novembre 1992 par les Facultés de droit et des lettres.* Éd. par A. Dufour, R. Roth et F. Walter, Bâle et Francfort-sur-le-Main, Helbing & Lichtenhahn, Genève, Faculté de droit, 1994, p. 35-59.

72. Hofmann (Étienne) et Rosset (François), *Le Groupe de Coppet. Une constellation d'intellectuels européens,* Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, 2005, 141 p., Coll. « Le savoir suisse », n° 31.

73. King (Norman), « Romantisme et opposition » , *Romantisme : revue du dix-neuvième siècle,* n° 51, 1986, p. 63-71.

74. Mortier (Roland), « Les États généraux de l'opinion européenne », in *Le groupe de Coppet et l'Europe, 1789-1830. Actes du cinquième colloque de Coppet, op. cit.*, p. 17-24.

75. Raynaud (Philippe), « Démocratie », in *Dictionnaire critique de la Révolution française, op. cit.,* p. 674-684.

312. Études de philosophie et de science politique

76. Bobbio (Norberto), *Libéralisme et démocratie.* Trad. de l'italien par N. Giovannini, Paris, Éd. du Cerf, 1996, 123 p., Coll. « Humanités ».

77. Behler (Ernst), « La doctrine de Coppet d'une perfectibilité infinie de la Révolution française », in *Le Groupe de Coppet et la Révolution française. Actes du quatrième colloque de Coppet., op. cit.,* 255-274.

78. Burdeau (Georges), *Le libéralisme,* Paris, Seuil, 1979, 296 p., Coll. « Point. Politique », n° 96.

79. Gauchet (Marcel), *La Révolution des pouvoirs. La souveraineté, le peuple et la représentation. 1789-1799,* Paris, Gallimard, 1995, 288 p., Coll. « Bibliothèque des histoires ».

80. Jaume (Lucien), *L'individu effacé ou le paradoxe du libéralisme français.* [Paris], Fayard, 1997, 591 p.

81. – « Coppet, creuset du libéralisme comme "culture morale" », in *Coppet, creuset de l'esprit libéral. Colloque de Coppet, 15 et 16 mai 1998, op. cit.,* p. 225-239.

82. Lacche (Luigi), « Coppet et la percée de l'État libéral constitutionnel », in *Coppet, creuset de l'esprit libéral. Colloque de Coppet, 15 et 16 mai 1998, op. cit.,* p. 135-155.

83. Laurent (Alain), *La philosophie libérale. Histoire et actualité d'une tradition intellectuelle,* Paris, Les Belles Lettres, 2002, 349 p.

84. Lotterie (Florence, éd.), *Coppet et la République*, *Cahiers staëliens,* n° 58, 2007, p. 107-149.

85. Manent (Pierre), *Histoire intellectuelle du libéralisme. Dix leçons,* Paris, Calmann-Lévy, 1987, 250 p.

86. Manin (Bernard), « Les deux libéralismes : la règle et la balance », in *La famille, la loi, l'État. De la Révolution au Code civil,* textes réunis et présentés par I. Théry et C. Biet, Paris, Imprimerie nationale, Centre Georges Pompidou, 1989, p. 372-389.

87. Raynaud (Philippe), « De la tyrannie de la majorité à la tyrannie des minorités », *Le Débat,* avr. - mars 1992, p. 50-59.

88. – et Rials (Stéphane), *Dictionnaire de philosophie politique,* Paris, P.U.F., 2003, 892 p., Coll. « Quadrige. Dicos poche. »

89. Tenenbaum (Susan), « The Coppet circle : public opinion and the modern state », in *Le Groupe de Coppet et le monde moderne : conceptions - images - débats. Actes du VI*e *colloque de Coppet*, *op. cit.*, p. 223-234.

90. Todorov (Tzvetan), *Le jardin imparfait. La pensée humaniste en France,* Paris, Bernard Grasset, 1998, 350 p.

91. Troper (Michel), *Terminer la Révolution. La Constitution de 1795,* Paris, Fayard, 2006, 771 p., Coll. « Histoire des constitutions de la France ».

92. – « L'invention de la constitution », in *L'État moderne. Regards sur la pensée politique de l'Europe occidentale entre 1715-1848.* Éd. par S. Goyard-Fabre, Paris, Vrin, 2000, p. 135-151, Coll. « Histoire des idées et des doctrines ».

93. Vergara (Francisco), *Introduction aux fondements philosophiques du libéralisme,* Paris, La Découverte, 1992, 149 p.

32. Études sur les œuvres et leurs auteurs

321. Études sur Jean-Jacques Rousseau

94. Derathé (Robert), *Jean - Jacques Rousseau et la science politique de son temps.* Seconde éd., Paris, Vrin, 1995, 473 p., Coll. « Histoire de la philosophie ».

95. Fabre (Jean), « Réalité et utopie dans la pensée politique de Rousseau », in *Lumières et romantisme,* Paris, Klincksieck, 1980, p. 159-188.

96. Philonenko (Alexis), *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur. Tome 3, Apothéose du désespoir,* Paris, Vrin, 1984, 354 p., Coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie ».

97. Starobinski (Jean), « La pensée politique de Jean-Jacques Rousseau », in *Jean-Jacques Rousseau,* éd. par S. Baud-Bovy, R. Derathé, R. Dottrens, Neuchâtel, La Baconnière, 1962.

98. Thompson, (Patrice), « Constant et les vertus révolutionnaires », *Europe,* Paris, n° 467, mars 1968, p. 49-62.

322. Études sur la réception du *Contrat social*

99. Barny (Roger), *L'Éclatement révolutionnaire du rousseauisme,* Besançon, Université de Besançon Paris, Paris, Les Belles lettres, 1988, 340 p., Coll. « Annales littéraires de l' Université de Besançon », n° 378.

100. Derathé (Robert), « Les réfutations du Contrat social en France dans la première moitié du dix-neuvième siècle », in *Reappraisals of Rousseau. Studies in honour of R. A. Leigh.* Éd. par S. Harvey, M. Hobson, D. Kelley et alii. Manchester, Manchester University Press, 1980, p. 90-110.

101. Fontius (Martin), « Zum AntiRousseauismus im 19. Jahrhundert » , *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik,* Bd. 16, Nr. 63, 1986, p. 15-126.

102. Soboul (Albert), « Jean-Jacques Rousseau et le jacobinisme », in *Études sur le Contrat social de Jean-Jacques Rousseau. Actes des journées d'étude organisées à Dijon pour la commémoration du 200ème anniversaire du Contrat social,* Paris, Les Belles Lettres, 1964, p. 405-424.

103. Roussel (Jean), *Rousseau en France après la Révolution, 1795-1830,* Paris, Armand Colin, Publications de la Sorbonne, 1972, 585 p.

104. Sozzi (Lionello), « Interprétations de Rousseau pendant la Révolution », in *Studies on Voltaire and the eighteenth century,* vol. lxiv, ed. by T. Besterman, Genève, Institut et Musée Voltaire, 1968, p. 187-223.

105. Trenard (Louis), « La diffusion du Contrat social : 1762-1832 », in *Études sur le Contrat social de Jean-Jacques Rousseau, op. cit.,* p. 425-458.

323. Études sur Jean Charles Léonard Simonde de Sismondi

106. Jaume (Lucien), « La conception sismondienne du gouvernement libre comparée à la vision française », in *Sismondi e la civiltà toscana, Atti del Convegno internazionale di studi, Pescia, 13-15 aprile 2000, op. cit.,* p. 213-230.

107. King (Norman), « Sismondi et les libéraux anglais », in *Atti del colloquio internazionale sul Sismondi. Pescia, 8-10 settembre 1970,* Rome, Academia nazionale dei Lincei, 1973, 308 p., Coll. « Problemi attuali di scienza e di cultura », n° 181.

108. King (Norman) et Candaux (Jean-Daniel), « La correspondance de Benjamin Constant et de Sismondi (1801-1830) », *Annales Benjamin Constant,* n ° 1, in *Cahiers Vilfredo Pareto,* 1980, t. XVIII, p. 81-171.

109. King (Norman), « Chevalerie et liberté », in *Sismondi européen. Actes du colloque international tenu à Genève les 14 et 15 septembre 1973 sous la présidence de Sven Stelling-Michaud,* Genève, Slatkine, Paris, H. Champion, 1976, p. 241-260.

110. Minerbi (Marco), « Introduzione », in J. C. L. Sismondi, *Recherches sur les constitutions des peuples libres, op. cit.,* p. 7-75.

111. Portemann-Tinguely (Albert), « Sismondi, Jean Charles Léonard de », in *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon.* Begründet und hrsg. von F. - Wilhelm Bautz, fortgeführt von T. Bautz, Herzberg, T. Bautz, 1995, Bd X, p. 539-572.

112. Pappé (Helmutt Otto), « Sismondi's System of Liberty », *Journal of the history of ideas,* apr. - june 1979, vol. 40, n° 2, p. 251-266.

113. Salis (Jean-Robert de), *Sismondi (1773-1842). La vie et l'œuvre d'un cosmopolite philosophe,* Genève, Slatkine reprints, 2 t. en un vol., 596 p.
Première éd. : Champion, 1932.

114. Sofia (Francesca), « La république mixte de Sismondi face à la rupture révolutionnaire », in *Coppet et la République, op. cit.,* p. 137-149.

115. — « Formes constitutionnelles et organisation de la société chez Sismondi », in *Coppet, creuset de l'esprit libéral. Colloque de Coppet, 15 et 16 mai 1998, op. cit.,* p. 55-73.

116. Stelling-Michaud (Sven), « Sismondi face aux réalités politiques de son temps », in S*idmondi européen, op. cit.,* p. 153-167.

117. Waeber (Paul), *Sismondi, une biographie. Tome 1, Les devanciers et la traversée de la Révolution, Chroniques familiales (1692-1800).* Genève, Slatkine, 1991, 382 p.
Le second tome n'a jamais paru en raison de la mort de Paul Waeber.

324. Études sur Benjamin Constant

118. – *Actes de la table ronde sur les Principes de politique de 1806,* in *Annales Benjamin Constant,* 2008, n° 33, p. 9-160.

119. Binoche (Bertrand), « Une critique libérale : Benjamin Constant », in *Bentham contre les droits de l'homme,* Éd. par B. Binoche et J. P. Cléro, Paris, P.U.F., 2007, p. 166-175, Coll. « Quadrige. Manuels ».

120. Barberis (Mauro), « Introduction » in B. Constant, *De la justice politique (1798-1800) d'après l'« Enquiry concerning political justice de William Godwin », op. cit.,* vol. II, 1, p. 33-53.

121. De Luca (Stefano), « La pensée politique de Benjamin Constant entre libéralisme et démocratie », in *Benjamin Constant en l'an 2000. Nouveaux regards. Actes du colloque des 7 et 8 mai 1999, op. cit,* p. 247-258.

122. – « Penser la liberté après le bouleversement révolutionnaire », in *Actes de la table Ronde sur les Principes de politique de 1806, op. cit.,* p. 121-146.

123. Escudier (Alexandre), « La conscience historique déchirée des Modernes : perfectibilité (B. Constant) ; éducation esthétique (F. Schiller) ; théodicée (F. Schlegel) », in *Le Groupe de Coppet et l'histoire. Actes du 8ème colloque de Coppet, op. cit.*, p. 305-327.

124. Fink (Béatrice), « Benjamin Constant : d'une révolution à l'autre », in *La Révolution française et la littérature. Actes du colloque international du bicentaire, Kyoto, 13-14 octobre 1989.* Éd. par H. Nakagawa, Kyoto, Presses universitaires, 1992, p. 191-206.

125. Gauchet (Marcel), « Benjamin Constant : l'illusion lucide du libéralisme », in B. Constant, *De la liberté chez les modernes, op. cit.*, p. 9-91.

126. – « Benjamin Constant », in *Dictionnaire critique de la Révolution française, op.cit.,* p. 951-959.

127. Goyard-Fabre (Simone), « L'idée de souveraineté du peuple et le "libéralisme pur" de Benjamin Constant », *Revue de métaphysique et de morale,* t. LXXXI, n° 3, juillet-septembre 1976, p. 289-327.

128. Hofmann (Étienne), *Les « Principes de politiques » de Benjamin Constant. La genèse d'une oeuvre et l'évolution de la pensée de leur auteur, (1789-1806). Thèse présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Lausanne, tome 1,* Genève, Droz, 1980, 419 p., Coll. « Travaux d'histoire éthico-politique », n° 34.

129. Hoffmann (Paul), « Benjamin Constant critique de Jean-Jacques Rousseau » , *Revue d'histoire littéraire de la France,* vol. 82, n° 1, janvier-février 1982, p. 23-40.

130. Holmes (Stephen), *Benjamin Constant and the making of modern liberalism, Benjamin Constant et la genèse du libéralisme moderne.* Trad. de l'anglais par O. Champeau. Paris, P.U.F., 1994, 373 p., Coll. « Léviathan ».
Première éd. : Yale University Press, 1984.

131. Jaume (Lucien), « Le problème de l'intérêt général dans la pensée de Benjamin Constant », in *Le Groupe de Coppet et le monde moderne. Acte du deuxième colloque de Coppet, op. cit.,* p.159-176

132. Kloocke (Kurt), *Benjamin Constant, une biographie intellectuelle*. Genève, Droz, 374 p., Coll. « Histoire des idées et critique littéraire », n° 218.

133. – « Benjamin Constant liest Rousseau. Überlegung zur Hermeneutik der Litteraturwissenschaft » , *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte,* Heft 2, Juni 2003, p. 197-213.

134. Laquièze (Alain), « Autorité sociale, droits individuels et garanties dans les *Principes de politique* de 1806-1810 », *Annales Benjamin Constant,* 2008, vol. 33, p. 63-76.

135. Lotterie (Florence). « Le progrès désenchanté : la perfectibilité selon Constant, ou le malaise libéral », in *Le Groupe de Coppet et le monde moderne. Conceptions – images – débats. Actes du 6ème colloque de Coppet*, *op. cit.*, p. 273-288.

136. Omacini (Lucia) et Schatzer (Roswitha). « Quand Benjamin Constant travaille sur les papiers de Mme de Staël : le cas de la "copie" des *Circonstances actuelles* », in *Le Groupe de Coppet et le monde moderne, op. cit.*, p. 59-82.

137. Paulet-Grandguillot (Emmanuelle), « Benjamin Constant lecteur du *Contrat social* », *Annales Benjamin Constant,* 2003, vol. 27, p. 83-126.

138. – *Benjamin Constant critique de Jean-Jacques Rousseau.* Mémoire de Diplôme d'études approfondies, sous la dir. de Michel Malherbe, Université de Nantes, 1997, 192 p.

139. Paoletti (Giovanno), « Constant selon l'ordre des raisons. Structure, style et argumentation dans les *Principes de politique* de 1806 », in *Actes de la table ronde sur les Principes de politique de 1806, op. cit.*, p. 77-119.

140. Raynaud (Philippe), « Un romantique libéral, Benjamin Constant », *Esprit,* mars 1983, p. 49-66.

141. Todorov (Tzvetan), *Benjamin Constant. La passion démocratique,* Paris, Hachette littératures, 1997, 211 p., coll. « Coup double ».

142. – « Benjamin Constant et la pensée humaniste », *Annales Benjamin Constant,* n° 22, 1999, p. 7-13.

143. Travers (Émeric), « Le statut de l'exemple historique dans la pensée politique de Constant », in *Le Groupe de Coppet et l'histoire. Actes du huitième colloque de Coppet, op. cit.*, p. 295-304.

144. Verrey (Dominique), *Chronologie de la vie et de l'œuvre de Benjamin Constant*. Avec la collab. d'É. Hofmann, Genève, Slatkine, 1992, 740 p.

325. Études sur leurs prédécesseurs et contemporains

145. Balayé (Simone), *Madame de Staël. Lumières et liberté,* Paris, Éd. Klincksieck, 1979, 271 p.

146. – *Madame de Staël : écrire, lutter, vivre,* Genève, Droz, 1994, 390 p.

147. Binoche (Bertrand), *Introduction à* De l'esprit des lois *de Montesquieu,* Paris, P.U.F., 1998, 381 p., Coll. « Les grands livres de la philosophie ».

148. Eisenmann (Charles), « L'*Esprit des lois* et la séparation des pouvoirs », in *Mélanges R. Carré de Malberg,* reprod. de l'éd. de Paris (Sirey, 1933), Vaduz, Topos Verlag, Paris, Librairie Édouard Duchemin, 1977, p. 165-192.

149. Gauchet (Marcel), « Madame de Staël », in *Dictionnaire critique de la Révolution française, op.cit.*, p. 1053-1059.

150. Renaut (Alain), « Burlamaqui, Jean-Jacques, Principes du droit politique, 1751 », in *Dictionnaire des œuvres politiques.* Éd. par É. Pisier, O. Duhamel, F. Châtelet, Paris, P.U.F., 1995, Coll. « Les grands dictionnaires des P.U.F. ».

ANNEXE :
CHRONOLOGIE DES TEXTES POLITIQUES RÉDIGÉS ET PUBLIÉS PAR SISMONDI ET CONSTANT ET DE LEURS ÉDITIONS SCIENTIFIQUES CORRESPONDANTES

Cette chronologie n'a pas pour but de répertorier tous les textes politiques écrits et publiés par Sismondi et par Constant.

Elle vise seulement à rendre plus claire la succession des manuscrits rédigés entre 1797 et 1806, et leur réemploi dans des œuvres plus tardives.

Elle se présente comme la synthèse des repères chronologiques exposés en détails dans le premier chapitre.

Années	**Textes**	
	Manuscrits ou première publication Les manuscrits sont suivis de la mention (Man.) et les ouvrages publiés de la mention (Publ.)	**Édition scientifique contemporaine**
1796	CONSTANT. *De la force du gouvernement actuel et de la nécessité de s'y rallier* (Publ.)	*Œuvres complètes. Série I, tome 1. Écrits de jeunesse (1774-1799),* 1998.
1797	CONSTANT Des réactions politiques (Publ.)	*Ibid.*
1797	CONSTANT Des effets de la Terreur (Publ.)	*Ibid.*
1797-1801	SISMONDI *Essais, puis Recherches sur les constitutions des peuples libres* (Man.) 5 lots de manuscrits différents, 2000 pages. Le dernier lot est celui des *Recherches,* que Sismondi destine à la publication et dont il a terminé la rédaction en mai 1801. Voir Waeber, *Sismondi, une biographie,* p. 247-248. C'est celui-ci que Constant conserve vers lui pendant cinq mois, d'octobre 1801 à avril 1802.	- Deuxième lot (sans le livre consacré au royaume d'Aragon) publ. par R. di Reda sous le titre *Essais sur les constitutions des peuples libres* en 1998. - Cinquième lot publ. par M. Minerbi sous le titre Recherches sur les constitutions des peuples libres en 1965.
1798	Mme de Staël rédige le manuscrit *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la Révolution et des principes qui doivent fonder la république en France* (Man.)	Le manuscrit n'a été publié qu'en 1906 par John Viénot. L'éd. de référence est aujourd'hui celle des *Œuvres complètes, série III, tome 1. Des circonstances actuelles et autres essais politiques sous la Révolution,* 2009.
1798-1800	CONSTANT Traduction de l'ouvrage de W. Godwin, *An Enquiry concerning political justice and its influence on general virtue and happiness* (Man.)	*Œuvres Complètes. Série I, tome. 2. De la justice politique (1798-1800), d'après l'"Enquiry Concerning Political Justice" de William Godwin,* 1998.

Années	**Textes**	
	Le manuscrit demeure impublié jusqu'à sa parution dans les *Œuvres complètes* en 1998.	
1801-1803	CONSTANT Rédaction du « grand traité de politique », dont il ne nous reste que les *Fragments d'un ouvrage abandonné sur la possibilité d'une constitution républicaine dans un grand pays* (Man.)	Le manuscrit des *Fragments* n'a été publié qu'en 1991 par Henri Grange. L'éd. de référence est aujourd'hui celle des *Œuvres Complètes. Série I, tome. 4. Discours au Tribunat, De la possibilité d'une constitution républicaine dans un grand pays (1799-1803),* 2005.
1806	CONSTANT Rédaction des *Principes de politique applicables à tous les gouvernements représentatifs* (Man.)	Le manuscrit n'a été publié qu'en 1980 par É. Hofmann. À paraître : *Œuvres complètes. Série I, tome. 5. Principes de politique applicables à tous les gouvernements représentatifs.*
1807-1818	SISMONDI *Histoire des Républiques italiennes du Moyen âge* (Publ.)	L'ouvrage n'a pas été réédité depuis le XIX^e^ siècle
1814	CONSTANT De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne (Publ.) Réflexions sur les constitutions et les garanties (Publ.)	*Œuvres complètes,. Série I, tome 8. Florestan - De l'esprit de conquête et de l'usurpation - Réflexions sur les constitutions (1813-1814)*, 2005.
1815	CONSTANT Principes de politique applicables à tous les gouvernements représentatifs et particulièrement à la constitution actuelle de la France (Publ.)	*Œuvres complètes. Série I, tome 9. Principes de politique et autres écrits (juin 1814 - juillet 1815)*, 2001.
1819	CONSTANT *De la liberté des anciens comparée à celle des Modernes* (Publ.)	L'éd. de référence est aujourd'hui celle du recueil des textes politiques de Benjamin Constant, publié en 1980 par M. Gauchet : *De la liberté chez les Modernes.*
1821-1844	SISMONDI	L'ouvrage n'a pas été réédité depuis le XIX^e^ siècle.

Années	**Textes**	
	Histoire des Français (Publ.)	
1824	CONSTANT *Commentaire sur l'ouvrage de Filangieri* (Publ.)	L'ouvrage n'a été réédité qu'en 2004 aux Belles Lettres avec une préface d'Alain Laurent.
1836	SISMONDI *Études sur les constitutions des peuples libres* (Publ.) Premier volume des *Études sur les sciences sociales.*	L'ouvrage n'a pas été réédité depuis le XIX^e^ siècle.