



**HAL**  
open science

## Représenter la volonté générale : Rousseau et son héritage paradoxal

Theophile Penigaud, Christophe Salvat

► **To cite this version:**

Theophile Penigaud, Christophe Salvat. Représenter la volonté générale : Rousseau et son héritage paradoxal. Albertone, Manuela; Castiglione, Dario. Les Défis de la représentation : langages, pratiques et figuration du gouvernement., Classiques Garnier, pp.115-137, 2018, 10.15122/isbn.978-2-406-07189-1.p.0115 . halshs-03211637

**HAL Id: halshs-03211637**

**<https://shs.hal.science/halshs-03211637>**

Submitted on 11 Nov 2021

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# Représenter la volonté générale : Rousseau et son héritage paradoxal

Théophile Pénigaud de Mourgues (Université Lyon III, Triangle UMR5206)

& Christophe Salvat (CNRS, Triangle UMR5206)

Paru dans Albertone (Manuela), Castiglione (Dario) (dir.)

*Les Défis de la représentation. Langages, pratiques et figuration du gouvernement*, p. 115-137.

Version d'auteur.

## *Résumé*

La présente étude revient sur un paradoxe bien connu : la théorie politique de Rousseau qui a pour implication nécessaire le rejet de la représentation politique est pourtant réputée avoir inspiré les artisans des démocraties représentatives modernes. Nous établissons que le *Contrat Social* sous la première République a été sincèrement pris pour base de référence en donnant cependant une importance outrée à la mise en œuvre de la souveraineté du peuple et surtout à la vertu. Nous montrons que cette interprétation (jacobine) a aussi conduit à émarger les raisons positives que Rousseau avait de refuser la représentation politique, qui suggèrent d'autres normes démocratiques.

## *Introduction*

Rousseau occupe une place à part dans l'histoire des théories de la démocratie. D'un côté, il a fait de la souveraineté démocratique la considération première de toute réflexion politique, et à ce titre, a contribué plus que tout autre à la démocratisation de nos sociétés. Mais il est en même temps celui qui s'est opposé le plus fermement à toute idée de représentation. Lorsqu'on cherche à donner une application positive ou normative à la théorie politique de Rousseau, c'est presque toujours par oblitération ou déni de cet aspect de sa pensée<sup>1</sup>. En matière politique, on peut donc soit le considérer comme le dernier des Anciens ou le premier des Modernes, soit – dans le cas présent – comme un homme inspiré par les Anciens mais concerné par les Modernes.

---

<sup>1</sup> On distinguera notamment deux orientations principales : l'une consiste à identifier dans le peuple la source normative de tout pouvoir légitime – elle mène, comme on le verra, à remédier à l'impossibilité matérielle de l'assembler en multipliant les actes de présence du peuple et en exigeant des représentants qu'ils se fassent les porte-voix fidèles et désintéressés de la volonté générale – c'est (notamment) la voie empruntée par les jacobins à partir de 1792. La seconde consiste, au prisme de Kant, à faire de la volonté générale non la volonté d'un groupe politique déterminé mais la volonté qui pourrait être celle de tout être raisonnable en général.

Comment comprendre ce refus de la représentation politique ? Nous avons été conduits à distinguer deux registres de réponse : celui de la manière dont il justifie ce refus et celui des raisons positives qu'il a de le faire. Ces deux questions, croyons-nous – celle de la motivation politique d'une part et celle de la justification philosophique d'autre part – peuvent et doivent être traitées indépendamment l'une de l'autre. Une seconde question concerne l'héritage très disputé de la pensée politique de Rousseau (Spector, 2011). Peut-elle s'assortir d'une quelconque pertinence aujourd'hui et, si oui, quel dispositif institutionnel lui faire correspondre ?

Pour répondre à ces questions, nous commençons par rappeler la justification philosophique du rejet de la représentation par Rousseau, étroitement associée au concept de « volonté générale » et adossée à l'assimilation de la souveraineté à une volonté. Nous examinons ensuite la manière dont ses écrits ont paradoxalement pu servir à justifier la démocratie représentative en prenant exemple sur la Première République. Nous défendons, cependant, que loin de chercher à réinstaurer une république de la vertu, le *Contrat Social* doit se lire comme une œuvre moderne, écrite dans un contexte particulier, à destination privilégiée des genevois. Partant de ce constat, nous cherchons à reconstituer les raisons – valables dans ce contexte mais indépendantes de celui-ci – qu'avait Rousseau de promouvoir la participation populaire et de refuser la représentation législative avant d'avancer quelques hypothèses sur les legs de Rousseau à notre modernité démocratique.

### *L'irreprésentabilité de la volonté générale et sa justification philosophique*

Qu'est-ce que la volonté générale et pourquoi ne pourrait-on pas la représenter ? Il est important de souligner, tout d'abord, que bien que l'idée de volonté générale soit absolument centrale dans la pensée de Rousseau, elle ne lui est pas spécifique. Son origine est en fait assez ancienne et sa signification initialement théologique (Farr and Williams, 2015, Riley, 2014). Diderot est sans doute le premier à lui donner une signification plus directement politique dans son article *Droit Naturel* de l'*Encyclopédie*, mais – ce faisant – il lui donne également un fondement rationnel et universel auquel Rousseau n'adhère pas. La volonté générale est *stricto sensu* la volonté collective d'un groupe d'individus se reconnaissant un intérêt commun et d'abord un intérêt commun à perdurer comme groupe (Rousseau, 1964, p. 456). La volonté générale n'est pas un phénomène premièrement politique mais sociologique : tout groupe d'individu partageant de façon formelle ou informelle un intérêt a, *ipso facto*, une volonté générale (une sensibilité commune à ce qui est susceptible d'altérer cet intérêt). Cette volonté générale apparaît toutefois particulière lorsqu'elle est rapportée aux plus vastes ensembles dans lesquels elle se trouve incluse. On peut, par exemple, identifier la volonté générale d'une famille, d'une corporation, d'une classe sociale ou de communauté de croyants, chacune étant pour le groupe dont il fait partie une volonté particulière. Ainsi la corporation des commerçants considérera la volonté générale de la corporation des boulangers comme une volonté particulière, qui elle-même considérera la volonté générale d'une famille de boulanger comme une volonté parmi d'autres. Plus le cercle s'élargit, et plus se réduit la partie commune qui unit les membres les uns aux autres. Au niveau de la plus large communauté possible, celle de l'espèce humaine choisie comme référence par Diderot, il ne reste rien ou presque qui nous rassemble de manière sensible. C'est la raison pour laquelle Rousseau considère la nation comme cadre de référence pour la volonté générale (*ibid.*, p. 283-284). La volonté générale d'une nation diffère logiquement de la volonté d'une autre nation : ce qui semble juste et bon à un peuple peut sembler injuste et funeste à un autre. Elle ne peut donc être

rationnelle au sens kantien du terme. Elle peut même sembler injuste à ceux qui lui sont étrangers. La question de la rationalité de la volonté générale doit être abordée avec beaucoup de circonspection. Les lectures kantienne, et plus récemment rawlsienne, de Rousseau nous ont habitué à sous-estimer la dimension émotionnelle et particulière de la volonté générale. C'est pourtant un argument central de sa thèse sur sa non-représentativité : si la volonté générale était strictement rationnelle, alors celle-ci pourrait être exprimée par la raison, et pourrait donc *a priori* être représentée. Or, tel n'est pas le cas.

Deuxième élément caractéristique de la définition de Rousseau, la volonté générale trouve son expression « naturelle » dans la *loi*. C'est sous cette forme uniquement que s'incarne la volonté d'un peuple. Plus exactement, la loi « fait » la volonté générale plus qu'elle ne l'exprime dans la mesure où la volonté générale ne lui préexiste pas (tout comme le contrat social « fait » le peuple qui ne lui préexiste pas davantage). La loi est donc doublement importante : elle fédère les individus qui reconnaissent en elle leur communauté d'intérêt et elle les guide dans leurs choix personnels. Devenu citoyen, l'individu fait partie du peuple mais il n'en reste pas moins ontologiquement un élément distinct. Les individus sont à la fois des hommes, dotés d'une volonté particulière, et des citoyens, animés par la volonté générale. Or, nous dit Rousseau, « s'il n'est pas impossible qu'une volonté particulière s'accorde sur quelque point avec la volonté générale ; il est impossible au moins que cet accord soit durable et constant ; car la volonté particulière tend par sa nature aux préférences, et la volonté générale à l'égalité » (*ibid.*, p. 368).

L'élaboration de la loi, en tant que manifestation *directe* et *immédiate* de l'unité du corps politique, ne souffre pas d'intermédiaire. Pour que la volonté générale puisse s'exprimer, il faut qu'elle émane du corps politique tout entier et non d'une partie de celui-ci. La volonté générale ne peut, par conséquent, être représentée. Aucun individu, ni aucun groupe d'individu, n'est en mesure de s'exprimer pour la totalité. Littéralement, cela signifie que tous citoyens doivent pouvoir se réunir en assemblée. « Les députés du peuple ne sont donc ni ne peuvent être ses représentants, ils ne sont que ses commissaires ; ils ne peuvent rien conclure définitivement. Toute loi que le peuple en personne n'a pas ratifiée est nulle ; ce n'est point une loi » (Rousseau, 1964) (Rousseau, 1964) (Rousseau, 1964) (Rousseau, 1964) (Rousseau, 1964) (Rousseau, 1964) (Rousseau, 1964) (Rousseau, 1964) (Rousseau, 1964) (Rousseau, 1964) (*ibid.*, p. 429-30). La conclusion de Rousseau est certes logique – et tout à fait conforme à sa philosophie morale – mais elle a des implications politiques exorbitantes. En absence de possibilité matérielle du peuple de se réunir il ne peut y avoir de constitution légitime et la loi perd toute autorité morale.

Comment Rousseau justifie-t-il une thèse aussi radicale ? Le premier élément de réponse donné par Rousseau tient à la nature politique de la souveraineté : « 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 » (*ibid.*, p. 368). Le ressort essentiel de l'argument est d'ordre analogique : dans le premier livre du *Contrat Social*, Rousseau s'attache à établir la contradiction qu'il y aurait, pour un être libre, à céder sa volonté à un tiers au seul profit de ce dernier. Ce n'est pas seulement qu'il y aurait quelque chose d'immoral à cela (ce serait « ôter toute moralité à ses actions ») : l'idée même est folle et bute sur une impossibilité de fait. De quelque façon que je m'y prenne, j'aurai toujours *ma* volonté, distincte de celle d'autrui ; un autre peut bien chercher à vouloir ce que je veux : il ne saurait vouloir à ma place. Cela est vrai

formellement aussi bien que matériellement. Car la volonté chez Rousseau « tend toujours au bien de l'être qui veut » (*ibid.*, p. 295). Vouloir son propre bien constitue la passion commune à chaque être humain. Et je ne peux jamais attendre raisonnablement d'un autre qu'il songe à mon bonheur plutôt qu'au sien. Je ne peux donc raisonnablement soumettre entièrement ma volonté à la sienne, je ne peux pas même le vouloir car « il ne dépend d'aucune volonté de consentir à rien de contraire au bien de l'être qui veut » (*ibid.*, p. 369). L'esclavage ne prouve qu'une chose : que l'esclave renonçant à vouloir a renoncé à son humanité, ce qui est absurde. Ce qui vaut pour l'individu vaut aussi pour le collectif. Un peuple, pas plus qu'un individu, ne peut, *en fait* ou *en droit*, aliéner sa liberté. Du moment qu'il renonce à vouloir proprement, « il n'est plus libre ; il n'est plus » (*ibid.*, p. 431). Cette cession ne peut pas même être partielle, puisqu'elle concerne un phénomène simple : la volonté « est la même ou elle est autre, il n'y a point de milieu » (*ibid.*, p. 429). Le peuple peut déléguer l'exercice du *pouvoir*, c'est-à-dire « la force ajoutée à la loi » (*ibid.*, p. 430) mais il demeure le seul agent de la souveraineté car c'est lui seul qui connaît sa volonté. Cet argument analogique (ou par récurrence : ce qui vaut sur le plan individuel étant réputé valoir également sur le plan collectif) est à nos yeux décisif<sup>1</sup>. C'est sur lui que repose la démonstration philosophique de l'inaliénabilité de la souveraineté, comprise comme volonté.

#### *Rousseau sous la Révolution et l'expérience de la Première République*

En dépit de son opposition explicite au principe de représentation politique, Rousseau est souvent considéré le père de la démocratie moderne. Cet apparent paradoxe s'explique en partie par le fait que sa philosophie politique est implicitement mais indissociablement liée à la Révolution Française, qui elle-même représente dans l'imaginaire collectif – notamment français – le véritable acte de naissance de la démocratie moderne. Ce second point est contestable, mais nous nous limiterons ici à discuter de la pertinence du premier. À supposer, donc, que la démocratie représentative moderne ait été mise en place pour la première fois pendant la Révolution Française, que doit-elle vraiment à Rousseau ? La question est délicate non seulement du fait des questions d'interprétation qui se posent inévitablement mais également du fait de l'ambiguïté existante entre les sources idéologiques de la Révolution et celles de la République. Il est important, en effet, de distinguer la « Révolution Française », qui désigne la période qui s'étend de la prise de la Bastille le 14 juillet 1789 au coup d'état de Napoléon dit du 18 brumaire le 9 novembre 1799, de la Première République, qui commence officiellement le 12 août 1792 et qui se termine le 18 mai 1804 avec l'instauration du Premier Empire. Alors que la Révolution désigne – dans son acception la plus générale – le rejet de l'Ancien Régime, de ses valeurs, de ses coutumes et de ses lois, l'institution de la République marque simplement le rejet de la monarchie comme système de gouvernement, y compris celui de la monarchie constitutionnelle expérimentée entre 1791 et 1792. Or, on sait que pour Rousseau, un gouvernement de type monarchique n'est pas incompatible avec une souveraineté démocratique. Dans les grands pays, tels que la France, cette combinaison semble même avoir sa préférence. Rousseau aurait donc très bien pu devenir le chantre de la Constitution de 1791, qui faisait explicitement référence à la souveraineté nationale. L'Assemblée Constituante décrète d'ailleurs en 1790 que son buste soit placé dans la salle des séances. L'Histoire,

---

<sup>1</sup> C'est aussi cette justification du rejet de la représentation qui permet à Rousseau de rompre, sur ce point, avec Hobbes et Pufendorf. Voir (Crignon, 2007) (dont ce développement est inspiré) et (Douglass, 2013).

cependant, a préféré retenir son influence supposée sur l'avènement de la République, soit sur la mise en place d'un gouvernement de type démocratie représentative. Dans ce qui suit, nous allons essayer d'en comprendre les raisons.

Pour cela, nous devons répondre à deux questions distinctes. Nous devons, tout d'abord, tenter d'expliquer pourquoi Rousseau a été choisi en 1793 pour justifier des principes républicains qui semblent *a priori* incompatibles avec le *Contrat Social*. Deuxièmement, nous devons essayer de comprendre pourquoi cette référence a été acceptée, non seulement à l'époque, mais depuis le XIX<sup>e</sup> siècle avec aussi peu de recul critique. Cette discussion nous permettra, nous l'espérons, de mieux cerner les enjeux du débat sur la représentativité du corps politique chez Rousseau. La réponse à ces deux questions est, en fait, la même et elle tient à l'image prorévolutionnaire de Rousseau. Ce point peut être discuté : il existe, notamment dans le *Contrat Social*, un certain nombre de passages – notamment ceux sur la sacralité du droit de propriété – qui pourraient facilement être utilisés pour justifier d'un point de vue contraire (Lenormant, 1790, 504, MacNeil, 1953, Barny, 1978). Mais, ainsi que l'écrit très bien Raymond Trousson, son nom sert toutes les tendances pendant la Révolution, « il y a un Rousseau monarchien ou feuillant, girondin à la mode de Mme Roland, un Rousseau jacobin à la Robespierre, un Rousseau communiste à la Babeuf » (Trousson, 2003, p. 750). On a longtemps cru que le *Contrat Social* avait été très peu lu avant la Révolution (MacNeil, 1945, p. 206). La vérité semble être plus complexe (Tatin-Gourier, 1988)<sup>1</sup>. Il reste que, néanmoins, Rousseau est avant tout connu – et célébré – pour sa critique sociale. Il est avant tout celui qui dénonce les inégalités, l'injustice et les abus de la société commerciale. Les révolutionnaires, qu'ils soient modérés ou radicaux, ont tous eu au moins un point en commun, la volonté qui était la leur de rejeter le système de l'Ancien Régime. De ce point de vue, Rousseau constitue indéniablement une source intellectuelle de la Révolution (Swenson, 2000, Trousson, 2003). Cela ne fait pas nécessairement de lui l'idéologue des formes politiques qu'ils ont voulu donner à celle-ci. Alors pourquoi continue-t-on à voir Rousseau comme la figure tutélaire de la première expérimentation de la démocratie représentative en France ? La réponse tient, nous semble-t-il, à une double méprise. Nous avons, tout d'abord, tendance à trop facilement réduire la Révolution Française à son expérience démocratique et aux excès qu'elle a entraînés. Cela est essentiellement un produit du XIX<sup>e</sup> siècle et de sa culture (ainsi que de sa politique) contre-révolutionnaire. Mais, de façon plus pernicieuse encore, cela tient à notre incapacité à dissocier le mouvement social dont la Révolution a été l'aboutissement – ainsi que Tocqueville l'a très bien expliqué – de la réponse politique qui lui a été donnée. Or les deux éléments sont strictement indépendants. La démocratie représentative n'est pas davantage la suite logique de la Révolution que le *Contrat Social* n'est celle du *Second Discours*.

Comment Robespierre, d'abord puis tous ses détracteurs ensuite, ont-ils pu nous convaincre du contraire ? Deux éléments de réponse peuvent être apportés à ce stade. Tous deux sont étroitement liés au modèle antique de la démocratie. Le modèle politique de Robespierre, on le sait, est celui de Rome et surtout de Sparte qu'il admire par-dessus tout (Rosso, 2007). Pour Robespierre, Sparte représente l'idéal même de la démocratie, une société égalitaire dans laquelle il est virtuellement impossible de dissocier volonté particulière et volonté générale. Rousseau a salué l'excellence morale de ses citoyens qu'il sait être d'une autre époque. D'une certaine manière, on pourrait dire qu'à l'instar de l'état de nature, Sparte constitue davantage pour Rousseau un modèle théorique qu'un modèle historique. Il n'est jamais question pour lui de faire

---

<sup>1</sup> Nous remercions Gabriella Silvestrini pour avoir attiré notre attention sur ce point.

renaître une telle société. Ce n'est ni possible, ni même désirable. Sparte représente la possibilité théorique d'une adéquation parfaite entre volonté particulière et volonté générale, autrement dit le canon de la vertu citoyenne. Sparte représente aussi – et cela joue un rôle important chez Rousseau – l'antithèse de la société moderne, individualiste et corrompue, qu'il ne cesse de dénoncer. Robespierre l'a bien compris. Mais, à la différence de son idole, il a cru voir dans la réplique du système politique de Sparte une réponse aux maux sociaux de son époque.

Le second élément de réponse tient à l'ambiguïté véhiculée par la notion de représentation. Dans le modèle de Sparte, le corps politique se réunit en assemblée. Il n'est donc pas question de représentation. Dans le projet politique de Robespierre, comme dans tout projet de gouvernement démocratique moderne, la représentation est inévitable. La taille seule du corps politique ne lui permettrait pas de s'assembler. « La population et l'étendue de la République », précise l'article VII de son projet de constitution du 10 mai 1793, « obligent le peuple français à se diviser en sections, pour exercer sa souveraineté ; mais ses droits ne sont ni moins réels, ni moins sacrés que s'il délibérait tout entier, dans une assemblée unique » (Robespierre, 1958, p. 509). Robespierre connaît bien l'œuvre de Rousseau. Il sait, en particulier, que la représentation de la volonté générale est contraire aux principes du droit politique mais il croit néanmoins qu'il est possible d'instaurer une forme de souveraineté populaire dans les sociétés modernes sans totalement déroger aux principes du *Contrat Social*. Il croit pouvoir « l'organiser d'une manière également éloignée des tempêtes de la démocratie absolue [et] de la perfide tranquillité du despotisme représentatif » (*ibid.*, p. 500). Si on ne peut empêcher la délégation, on se doit d'en contrôler les abus. La représentation mène naturellement à la résurgence des volontés particulières, mais en présence du souverain, les mandataires du peuple ne peuvent que se soumettre à sa volonté. Robespierre oppose ainsi presque systématiquement le peuple à ses délégués et voit dans la figuration de celui-là « un préservatif contre les vices et le despotisme du gouvernement » (*ibid.*, p. 498).

La taille de la population ne permet au peuple d'être tout entier présent lors des délibérations, mais il peut être d'une certaine façon reconstitué et, en un sens, représenté. On peut, en effet, concevoir l'idée de représentation de deux façons bien distinctes. La première, la plus familière pour nous, consiste à voir dans la représentation une délégation. Mais on peut aussi concevoir la représentation comme figuration<sup>1</sup>. Une personne – quelle qu'elle soit – peut ainsi représenter un groupe, une communauté ou une nation – sans pour autant prétendre se mettre au service de ses intérêts. La reconstitution symbolique de la présence du souverain est la clé de voûte du système politique de Robespierre. Il souhaite ainsi donner une publicité maximale aux séances législatives mais – surtout – en rendre l'accès au peuple aussi facile que possible. Robespierre se montre scrupuleusement attaché à rester fidèle au système de Rousseau, jusque dans les aménagements consentis par ce dernier à sa propre doctrine. Rousseau donne en effet pour modèle d'assemblées nombreuses les Comices romain, dans lesquels les tribuns s'exprimaient certes en lieu et place du peuple, mais sous ses yeux et sans jamais usurper ses « fonctions ». Il envisage également, dans la constitution qu'il destine à la Pologne, un système de mandats impératifs en stipulant qu'« à chaque mot que le Nonce dit à la Diète, à chaque démarche qu'il fait, il se voit d'avance sous les yeux de ses constituants et qu'il sente l'influence qu'aura leur jugement tant sur ses projets d'avancement que sur l'estime de ses compatriotes ». Ainsi, le peuple n'est figuré qu'au sens où il est rendu présent en son absence ; mais la

---

<sup>1</sup> Cette ambivalence de la notion de représentation a bien été repérée par (Pitkin, 1967, p. 8-9).

représentation ne doit jamais devenir une délégation. De même, la nouvelle constitution, écrit Robespierre, « doit pourvoir à ce que la législature réside au sein d'une immense population, et délibère sous les yeux d'une multitude de citoyens infinie » (*ibid.*, p. 504). Il prévoit ainsi la construction d'une salle pouvant accueillir douze milles spectateurs (*ibid.*, p. 502-503). Pour assurer leur représentativité, il prévoit même d'interdire – par la constitution – « aux mandataires le pouvoir d'influer, en aucune manière, sur la composition de l'auditoire » (*ibid.*). En conformité avec ce principe, Robespierre se prononce également pour un vote public et à haute voix des membres du corps législatif, qui seront soumis à un vote de confiance du peuple à la fin de leur mandat de deux ans. Les fonctionnaires, quant à eux, sont immédiatement révocables. « Le peuple » devient chez Robespierre une entité normative qu'il cherche à faire exister partout. En définitive, les excès jacobins ont fini par se confondre avec la pire usurpation de souveraineté : un seul parti prétendant servir la volonté générale à l'exclusion de tous les autres.

La « république vertueuse » (Blum, 1989) de Robespierre est donc le produit de deux hypothèses de lecture. La première est, ainsi que nous l'avons déjà mentionné, que Rousseau aurait écrit le *Contrat Social* pour faire suite au *Second Discours*, autrement dit qu'il existerait dans son esprit une réponse politique à la corruption sociale et morale de nos sociétés. La seconde est que s'il est en principe impossible de représenter la volonté générale – et par conséquent de mettre en place un système démocratique moderne – la philosophie de Rousseau ne serait pas cependant incompatible avec certaines formes de représentation. Ces deux interprétations ont encore cours, et il n'est pas difficile de voir pourquoi. La première garantit une certaine cohérence interne de l'œuvre de Rousseau alors que la seconde lui donne une certaine modernité. Toutefois, combinées, elles ont pu justifier une lecture totalitaire de sa philosophie (Talmon, 1952, Marejko, 1984).

Cette assimilation de la pensée politique de Rousseau à la Révolution française (et à ses dérivés) a lourdement pesé sur sa réception moderne et contemporaine (Rousseau, 1964, p. 810). Parmi les critiques qui ont été adressées à Rousseau par le filtre de la Terreur, celles de Benjamin Constant ont fait date. Aux yeux de Constant, le tort de Rousseau est d'avoir pris « l'autorité du corps social pour la liberté » (Constant, 1997, p. 605) et d'avoir tâché de transposer aux sociétés individualistes modernes un modèle périmé de la vertu.

La lecture que Constant fait de Rousseau est symptomatique des biais d'interprétation engendrés par son association aux épisodes les plus noirs de la Révolution. On peut parler de biais dans la mesure où le contexte depuis lequel l'œuvre de Rousseau est interpellée lui est parfaitement étranger. Immuniser la théorie politique de Rousseau contre de telles déformations implique donc de remonter aux intentions qui président à la confection du *Contrat Social*.

#### *Proposition pour une recontextualisation*

De son propre aveu, Rousseau avait un modèle précis et « existant » en tête alors qu'il rédigeait ses principes du droit politique (Rousseau, 1964, p. 810) : Genève<sup>1</sup>. Rousseau écrit le *Contrat Social* en tant que citoyen de Genève, à destination des citoyens de Genève. Nous nous en tiendrons à deux indices : l'un est l'*incipit* du

---

<sup>1</sup> Plus précisément, la constitution *théorique* de Genève : Gabriella Silvestrini a bien souligné, contre J-S. Spink selon lequel Rousseau n'aurait eu qu'une représentation vague et idéalisée de la constitution genevoise, que « c'était précisément la définition de la « véritable constitution » de Genève qui était l'objet du conflit politique » (Silvestrini, 2007, p. 533). Sur les relations de Rousseau à Genève, voir également (Rosenblatt, 1997).



*Contrat Social*, dans lequel Rousseau explique ne s'enquérir du droit politique qu'en tant qu'il est citoyen, pour s'instruire des devoirs liés à son droit de vote ; l'autre est un fait éloquent : le *Contrat Social* n'a été lu, compris et par conséquent condamné qu'à Genève – le Parlement de Paris condamne l'*Émile* avec une sévérité extrême, mais curieusement pas le *Contrat Social* (simple censuré), qui, comme on vient de le faire remarquer, laisse le public éclairé français très froid jusqu'à un stade avancé du processus révolutionnaire.

Sous cette perspective, l'insistance sur le caractère inaliénable de la souveraineté populaire se comprend mieux. L'histoire de Genève est en effet rythmée, tout au long du XVIII<sup>e</sup> siècle, par les débats qui opposent une partie de la bourgeoisie à l'aristocratie genevoise sur la souveraineté théorique du Conseil Général. Si le pouvoir est dans les faits exercé par les conseils restreints, c'est en effet le peuple qui est réputé disposer du « droit de souveraineté ». Lors de la crise de 1707, à la faveur des tensions économiques, sociales et politiques accumulées depuis la fin du 17<sup>ème</sup> siècle, les citoyens vont exploiter cette ambiguïté pour revendiquer leur droit à se mêler des affaires publiques. Le gouvernement tient alors une position théorique fragile, bien illustrée par le discours inaugural du second syndic Chouet consistant à distinguer entre le « droit » de souveraineté et son « exercice » qui aurait été jadis *confiée* aux conseils inférieurs, par commodité et par souci d'efficacité (Liebeskind, p. 189). À l'opposé, Pierre Fatio estime qu'une souveraineté que le peuple n'exerce pas « *in concreto* » est « chimérique » (Fatio and Fatio, 2007, 151) – la souveraineté étant essentiellement ramenée au pouvoir de faire des lois ; son discours en conseil général (assemblé trois fois au mois de mai 1707) est accompagné de huées et de clameurs très mal vécues par les magistrats en place, qui craignent de perdre la main sur les événements<sup>1</sup>.

L'un des arguments fabriqués dans ce contexte pour appuyer la délégation de l'exercice de la souveraineté se fonde sur l'idée de représentation<sup>2</sup>. Le concept de représentation mobilisé est celui de la représentation descriptive ou représentation-miroir. Dans la « lettre d'un Citoyen de Genève à un autre Citoyen de ses amis sur les mouvemens présens », Jacob de Chapeaurouge à qui le texte est attribué développe ainsi la thèse selon laquelle le gouvernement le plus « avantageux à la liberté » est celui d'un conseil d'élite (le conseil des deux cents), « composé des plus sages, des plus éclairés et des Principaux citoyens, en assez petit nombre pour éviter les inconvénients de la multitude, mais assés grand pour la représenter, pour en réunir tous les intérêts » (Fatio et Fatio, 2007, p. 142)<sup>3</sup>. Ce sont justement ces deux arguments (qu'une partie – même nombreuse – du peuple puisse tenir lieu du tout ; qu'elle le représente en outre à son profit dans la mesure où elle se présente comme la plus éclairée) que Rousseau cherchera plus tard à disqualifier. La théorie politique servant à fonder par ailleurs la délégation de l'exercice de la souveraineté aux conseils inférieurs est à l'époque celle, empruntée à Pufendorf, du double contrat, qu'un chapitre du *Contrat Social* s'attache à réfuter.

Que Rousseau ait eu vent très tôt des débats constitutionnels genevois n'est guère douteux : la mémoire collective a survécu à la très violente répression sur laquelle se

---

<sup>1</sup> On constatera que c'est précisément cette suspension de toute autorité gouvernementale que Rousseau cherche à provoquer à travers les assemblées périodiques : car « où est le représenté, il n'y a plus de représentant » (Rousseau, 1964, p. 427-28). Rousseau admettra toujours un minimum d'encadrement nécessaire (dans ses termes : la « police »), mais lui préférera tout aussi systématiquement la libre prise de parole des citoyens (*ibid.* p. 831 ; 893).

<sup>2</sup> Nous remercions Raphaël Barat de nous l'avoir indiqué, dont un article en préparation traite de cette question.

<sup>3</sup> Le *Mémoire instructif sur la Constitution du Gouvernement de la Ville et de la République de Genève contenu dans deux lettres écrites à l'occasion des mouvemens de l'année 1707* de Daniel Leclerc défend aussi cette thèse dans des termes proches.

clôt la crise de 1707. Les « lettres anonymes » d'Antoine Léger qui en sont l'écho ont massivement circulé dans la ville durant l'enfance de Rousseau, dont certains morceaux paraissent tout droits tirés du *Contrat Social* (Gür, 1981). On a bien établi, de plus, que les relations entre Rousseau et certaines figures de la contestation bourgeoise à Genève étaient restées constantes et nombreuses (Launay, 1989). Il n'est pas lieu ici de développer ce que ce déplacement de perspective apporte à la compréhension du *Contrat Social* dans son ensemble ; nous nous contenterons de nous demander ce que l'enracinement genevois de ce texte peut apporter à la compréhension du refus, par Rousseau, de la représentation en matière législative.

Si on admet que Genève constitue bien l'horizon privilégié du *Contrat Social*, il devient beaucoup plus aisé d'écarter les présomptions selon lesquelles ses principes ne seraient adaptés qu'à des peuples capables de grande vertu. Les genevois sont « des marchands, des artisans » ; les affaires publiques ne les intéressent que dans la mesure où elles affectent leur intérêt privé. Ils ne sauraient être comparés aux Anciens (Rousseau, 1964, p. 881). Le *Contrat Social*, significativement, contient peu de développements sur la vertu (Swenson, 2014) : il parle le langage – moderne – de l'intérêt. Rousseau prend « les hommes tels qu'ils sont » (Rousseau, 1964, p. 351) - il ne cherche pas à « régénérer » les nations corrompues (Furet et Hausser, 2012). Les principes du droit politique prennent au contraire pleinement acte du besoin moderne d'indépendance, ce qui explique qu'Émile en fasse son manuel politique (Rousseau, 1964, p. 837). L'accès à la citoyenneté n'efface jamais notre humanité et n'exige en rien d'y renoncer (*ibid.*, p. 373). C'est précisément parce que les hommes ont une inclination naturelle à se détourner des affaires publiques que Rousseau insiste sur l'institution d'assemblées périodiques pour faire contrepoids à la tendance tout aussi naturelle du gouvernement à accroître son pouvoir sur la société (*ibid.*, p. 881). Contrairement à Constant et, avant lui, à Siéyès, qui tirent du même constat (celui de l'abîme séparant les modernes des antiques) la nécessité de la division sociale du travail politique, Rousseau cherche un moyen de contrebalancer la perte d'intérêt des citoyens pour les affaires communes, qui débouche fatalement, à ses yeux, sur la déliaison sociale et le despotisme.

Ce détour par le contexte genevois soulève plusieurs questions. L'insistance de Rousseau sur le caractère inaliénable et irréprésentable de la souveraineté – si fondamental ce point soit-il dans sa théorie politique – n'est-elle pas au moins partiellement motivée par le souci de réarmer intellectuellement les revendications bourgeoises face aux justifications avancées par l'aristocratie ? Sans doute. Faut-il pour autant réduire le geste théorique de Rousseau à cette seule orientation stratégique ? Certainement pas. Si Rousseau fait de la constitution de Genève, telle qu'il l'interprète, l'unique modèle conforme aux principes du droit politique, c'est qu'il en va bien des conditions, dans sa théorie, de toute société politique *possible*.

### *Les mobiles positifs du rejet de la représentation*

Il y a au moins deux raisons positives expliquant que Rousseau rejette la représentation et promeuve symétriquement la participation populaire sur le plan législatif.

La première de ces raisons est d'ordre moral. L'assemblée du peuple constitue une expérience *sui generis* génératrice de lien social (Bernardi, 2008, p. 316-19). Ce point a rarement été relevé : le simple regroupement *physique* du peuple prend chez Rousseau

une importance capitale<sup>1</sup> – qui paraîtra démesurée à qui dénigre la composante irréductiblement politique de ce simple phénomène. Lorsque les individus restent isolés les uns des autres, ils ne poursuivent que leur intérêt particulier : l'addition de leurs volontés forme une « volonté de tous » (séparément, chacun cherche son bien) mais non une « volonté générale ».

Il semble qu'aux yeux de Rousseau, les hommes aient *besoin* de se regrouper pour sentir qu'ils font partie d'un tout. C'est alors seulement que les discussions peuvent s'engager non sur chacun en particulier, mais sur ce qui est bon pour tous. Autrement dit, le rassemblement physique des individus joue un rôle dans la formation de leurs préférences. Comment cela s'explique-t-il ? Que se passe-t-il dans les assemblées ? Ce point est loin de faire consensus et Rousseau n'a malheureusement guère développé ses réflexions sur le sujet, qu'il diffère à un ouvrage qui ne verra jamais le jour (Rousseau, 1964, p. 439).

D'abord, le rassemblement physique des individus porte chacun à faire l'expérience concrète de son inclusion dans un groupe qui ne prend distinctement forme qu'à cette occasion. En effet, on n'aperçoit pas immédiatement ce qui nous lie à tous les autres citoyens de l'État<sup>2</sup>. Les discussions de l'assemblée, parce qu'elles portent sur des « objets d'intérêt commun », ont pour objet ce qui est avantageux, non à chaque individu en particulier, mais au collectif en général. Non seulement de telles discussions, portant sur ce qui « importe à tous » (*ibid.*, p. 808), permettent aux membres de ce collectif de sentir qu'il en va de leur intérêt particulier, et donc de voir dans le bien public un aspect irréductible de leur propre intérêt ; mais les délibérations s'inscrivent par là même nécessairement dans un horizon égalitaire. Les assemblées, parce qu'elles favorisent l'égalité et l'appréhension de l'intérêt commun, jouent un rôle fondamental dans la production du lien social démocratique. En l'absence de telles institutions, l'individu fait l'expérience de son humanité (en tant qu'il poursuit ses intérêts particuliers), de sa sujétion (en tant qu'il s'expose aux contraintes de la loi) mais jamais de sa citoyenneté (c'est-à-dire d'un sort commun vécu qui le lie, solidairement et à égalité, à ses concitoyens).

La délégation est aux yeux de Rousseau le symptôme d'une profonde dégradation des mœurs politiques. Avoir recours à des représentants revient collectivement à charger un autre de vouloir à notre place (ce qui est absurde) et individuellement à acheter le droit de ne se préoccuper que de ses affaires privées. Or, « sitôt que quelqu'un dit des affaires de l'Etat *que m'importe ?* on peut compter que l'Etat est perdu » (*ibid.*, p. 429). En effet, l'Etat n'a d'existence que dans le sentiment qu'ont ses membres d'en faire partie (*ibid.* p. 605).

La seconde raison positive qu'a Rousseau de rejeter la représentation repose sur l'affirmation selon laquelle le peuple est mieux placé que ses représentants pour connaître son bien : elle est fondamentale dans la mesure où l'on ne peut être obligé

---

<sup>1</sup> Dans les *Lettres écrites de la Montagne*, Rousseau insiste bien sur le fait que les démarches entreprises par les bourgeois sous forme de pétitions (la « voie des signatures ») n'ont aucune légitimité dans la mesure où le décompte des voix, qui vaut décision, ne saurait procéder que de la délibération de l'assemblée. Rousseau encourage en revanche les « représentations » (des délégations de citoyen portant publiquement au gouvernement les doléances de leurs compatriotes), qui reviennent à « opiner sur les matières qui doivent y être portées » (Rousseau, 1964, p. 845). Même dans les *Considérations* où Rousseau adapte sa théorie politique à un État ne se prêtant pas au rassemblement, Rousseau insiste sur le rôle des diétines où tous les citoyens doivent pouvoir à terme se rendre et où se fabrique la volonté collective que les Nonces à la Diète ne font qu'exécuter.

<sup>2</sup> De là pourrait s'expliquer cette étrange expression : « le souverain (...) ne peut être représenté que par lui-même » (*ibid.*, p. 368). C'est dans l'assemblée seule que le souverain *s'apparaît* et que le peuple se représente ce qui unit chacun de ses membres.

d'obéir qu'à des lois dont on puisse raisonnablement attendre un bien (*ibid.*, p. 295 ; p. 369).

L'argument principal pourrait être appelé argument de la « déformation épistémique ». Les représentants ne peuvent pas connaître, mieux que leurs mandataires, ce qu'est leur intérêt. Une assemblée « représentative » souffre du même défaut de généralité qu'un vote corporatif : la volonté qui en émane est une volonté de corps, générale pour ses membres, mais particulière à l'égard du tout dans lequel il est inclus (*ibid.*, p. 371 ; p. 400). Le fait même que les représentants soient élus, tirés d'un certain corps ou même qu'ils se fréquentent fait naître entre eux une communauté de maximes et de vue qui leur donne une position insulaire dans le corps politique (*ibid.*, p. 399). Or c'est justement ce que Rousseau voudrait éviter : l'objectif étant que les nuances de la société soient présentes en assez grand nombre dans l'assemblée pour qu'aucune ne domine (*ibid.*, p. 371-72), sans quoi la décision ne saurait être que l'expression d'un intérêt sectoriel en sorte qu'à « force d'être bon sénateur on devient enfin mauvais citoyen. C'est ce qui rend l'Aristocratie la pire des souverainetés » (*ibid.*, p. 644-645).

À l'inverse, le bien commun ne saurait trouver meilleur gardien que le peuple, ou plus exactement le peuple assemblé. L'affirmation – souvent tournée en dérision – selon laquelle la volonté générale est toujours droite repose en fait sur deux présupposés. Le premier est que dans une assemblée nombreuse, le bien public est l'horizon spontané dans lequel s'inscrivent les délibérations. Le second est que l'intérêt public n'a pas d'autre pierre de touche que l'intérêt particulier de chacun des membres de l'État : « pourquoi la volonté générale est-elle toujours droite, si ce n'est parce qu'il n'y a personne qui ne s'approprie ce mot *chacun*, et qui ne songe à lui-même en votant pour tous ? » (*ibid.*, p. 373). La différence entre une assemblée de représentants et une assemblée populaire est que dans celle-ci seulement le spectre complet des intérêts susceptibles d'être altérés par la décision à prendre est représenté. C'est la raison pour laquelle Rousseau insiste tant sur le droit qui doit être donné à tout citoyen d'intervenir dans les discussions pour y faire porter sa propre voix (*ibid.*, p. 830-31 ; p. 893). Les doléances populaires ne sauraient précisément trouver meilleure caisse de résonance que l'assemblée : « c'est autour des individus qu'il faut rassembler les droits du peuple » (*ibid.*, p. 827).

On le voit : l'égalité est paradoxalement, chez Rousseau, promue non seulement pour sa valeur substantielle, mais aussi pour ses qualités épistémiques. On pense souvent que Rousseau fait de l'assemblée d'Athènes un contre-modèle parce qu'elle laisse une place aux discussions publiques, de Sparte sa référence privilégiée parce qu'elle les exclut. C'est placer les enjeux là où ils ne sont pas. La raison pour laquelle Rousseau ne voit dans Athènes qu'un déguisement de démocratie, est que le pouvoir dans l'assemblée, loin d'y être distribué à équité dans les mains de chaque citoyen, n'appartient en réalité qu'aux orateurs et aux savants (*ibid.*, p. 246), c'est-à-dire aux membres des plus riches familles. Eux seuls avaient accès aux ressources du langage et de la rhétorique, dans une atmosphère particulièrement agonistique. Ce à quoi Rousseau oppose que le bien commun, qu'il n'y a pas de raison pour les membres du corps politique en tant que tels de ne pas souhaiter, devrait faire l'objet d'une approche coopérative et d'une appréciation collective dont personne ne se trouve émarginé, la rectitude des décisions collectives reposant sur l'identité du juge et de la chose jugée, de l'objet et du sujet de la délibération (*ibid.*, p. 372-78).

*Conclusions : quelle démocratie ?*

La démocratie<sup>1</sup> de Rousseau est-elle une « chimère », comme il se l'objecte à lui-même (*ibid.*, p. 425) ? Ou la catégorie peut-elle être appliquée avec quelque pertinence aux contextes politiques modernes ? L'argument analogique – qui fait du peuple un macro-sujet doté d'une volonté propre et inaliénable – reste d'une prégnance incontestable. La souveraineté du peuple est le langage dans lequel s'est revendiquée pour une grande part et continue de se penser (mais aussi de ne pas en finir de se critiquer elle-même) notre modernité politique : les revendications gravitant autour de la révocabilité des mandats en témoignent. Ce que nous enseigne le détour par Genève, c'est cependant que Rousseau ne faisait pas tant de la souveraineté du peuple un principe normatif qu'un rempart pratique contre les abus du gouvernement. Rousseau voyait dans la souveraineté populaire non d'abord l'instrument de la liberté positive (comme si la participation politique était valorisée pour elle-même) mais le moyen, *pour les individus*, de ne pas se laisser isoler (*ibid.*, p. 827) et de disposer (dans l'assemblée) d'un organe politique (et d'un moyen pacifique) leur permettant de protéger ou de revendiquer leurs droits. Notre hypothèse est que l'argument analogique est forgé dans ce contexte, afin de munir les bourgeois et citoyens de Genève de nouveaux moyens théoriques de se défendre contre les abus du gouvernement et contre les juristes qui lui servent de caution. Autrement dit : cet argument a une valeur éminemment stratégique. C'est pourtant de ce principe dont on a cessé, à la suite de Rousseau, de chercher à faire un usage positif et normatif. En revanche, les raisons qu'avait Rousseau de promouvoir l'exercice populaire de la législation – la production d'une espèce proprement démocratique de lien social ; la compétence des citoyens en la matière – ont rarement été étudiées et n'ont pas ou très peu trouvées d'écho dans notre modernité démocratique.

Quels dispositifs institutionnels seraient-ils susceptibles de satisfaire les exigences qui émanent du *Contrat Social* ? Réduire l'horizon de pertinence du *Contrat Social* à la situation singulière de Genève serait aller à contre-courant de la fonction que Rousseau assignait à son texte. On a assez montré, de l'autre côté, que le langage de la vertu n'était pas celui du *Contrat Social* ; que Rousseau n'était pas un Ancien égaré chez les Modernes mais que c'est à ces derniers qu'il tâchait de s'adresser : les antiques fournissent un réservoir d'exemples qui dégagent des horizons moraux inattendus (*ibid.*, p. 425-26), ils ne sauraient être pour nous des « modèles ». Reste-t-il une manière de rendre la théorie de la volonté générale compatible avec le gouvernement représentatif ? Certains ont tenté de le faire (Habermas, 1989, Cohen, 2010) ; toutefois, que Rousseau tienne « l'aristocratique » pour « la pire des souverainetés » semble littéralement rédhibitoire ; on fait généralement de surcroît dans ces cas-là une lecture abusivement rationaliste des critères de formation d'une volonté générale, mettant de côté la fonction qu'y jouent la passion et l'intérêt. Sans doute la procédure de sélection de citoyens par tirage au sort offre-t-elle une nouvelle voie à explorer si du moins l'on tourne son attention du côté de la promotion positive de la législation populaire plutôt que de l'argument négatif (politiquement essentiel, mais institutionnellement aporétique) de l'inaliénabilité de la volonté. Il n'est pas lieu ici de répertorier toute la littérature émergente ou les expérimentations qui ont été menées sur le sujet. On se bornera à constater que le *Contrat Social* brosse le portrait d'institutions délibératives populaires : dont aucun citoyen ne saurait être émarginé pour quelque raison que ce soit, où aucun parti ne domine, où chacun puisse prendre la parole à égalité d'influence et prenne part au vote au regard de ce qui lui semble constituer le bien public et le sien

---

<sup>1</sup> Par démocratie, nous n'entendons pas la forme de gouvernement à laquelle Rousseau donne ce nom mais l'exercice effectif de la souveraineté par le peuple.

subséquemment. Le tirage au sort pourrait remplir ce cahier des charges : il ne rompt pas l'égalité des citoyens, il permet de reconstituer le « contexte de vote » qui le rend opératoire aux yeux de Rousseau (les petites différences liées à la position de chacun dans l'espace social se substituant à la rivalité des partis), la société civile prenant enfin un visage concret aux yeux de ses membres, dont le seul attribut commun consiste dans le fait d'être soumis aux mêmes lois. Aurait-on dans un tel dispositif affaire à une forme de « représentation » de la volonté générale et en quel sens ? Nous laissons la question ouverte.

Théophile Pénigaud de Mourgues (Université Lyon III, Triangle UMR5206)  
Christophe Salvat (CNRS, Triangle UMR5206)

### Bibliographie

- BARNY, Roger, «Les aristocrates et Jean-Jacques Rousseau dans la Révolution», *Annales historiques de la Révolution française*, 1978, p. 534-568.
- BERNARDI, Bruno, *Le principe d'obligation*, Paris, Vrin, 2008.
- BLUM, Carol, *Rousseau and the Republic of Virtue: The Language of Politics in the French Revolution*, Cornell University Press, 1989.
- COHEN, Joshua, *Rousseau: a free community of equals*, Oxford Oxford University press, 2010.
- CONSTANT, Benjamin, «De la liberté des anciens comparée à celle des modernes » In *Écrits politiques*, edited by M. Gauchet, Paris, Gallimard, 1997, p. 591-619.
- CRIGNON, Philippe, «La critique de la représentation politique chez Rousseau», *Les Études philosophique* 83 (4), 2007, p. 481-497.
- DOUGLASS, Robin, «Rousseau's Critique of Representative Sovereignty: Principled or Pragmatic?», *American Journal of Political Science* 57 (3), 2013, p. 735-747.
- FARR, James, and David Lay WILLIAMS, *The General Will: The Evolution of a Concept*, Cambridge University Press, 2015.
- FATIO, Olivier, and Nicole FATIO, *Pierre Fatio et la crise de 1707*, [sl], Labor et Fides, 2007.
- GÜR, André «Les lettres séditieuses anonymes de 1718. Étude et texte», *Bulletin de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Genève* 17 (2), 1981, p. 129-205.
- HABERMAS, Jürgen, «La souveraineté populaire comme procédure. Un concept normatif d'espace public», *Lignes* 7 (3), 1989, p. 29-58
- LAUNAY, Michel, *J-J. Rousseau écrivain politique (1712-1762)*, Genève-Paris, Slatkine, 1989.
- LENORMANT, Ch.-Francois, *Jean-Jacques Rousseau, aristocrate*, Paris, [sn], 1790.
- MACNEIL, Gordon, H., «The Cult of Rousseau and the French Revolution», *Journal of the History of Ideas* 6 (2), 1945, p. 197-212.
- MACNEIL, Gordon H., «The Anti-Revolutionary Rousseau», *American Historical Review* LVIII, 1953, p. 808-23.
- MAREJKO, Jan, *Jean-Jacques Rousseau et la dérive totalitaire*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1984.
- PITKIN, Hannah *The concept or representation*, Berkeley, Los Angeles, London, The University of California Press, 1967.

- RILEY, Patrick, *The General Will before Rousseau: The Transformation of the Divine into the Civic*, Princeton University Press, 2014.
- ROBESPIERRE, Maximilien, *Oeuvres de Maximilien Robespierre. Discours: 4e partie. Septembre 1792-27 juillet 1793*, Edited by J. Dautry, G. Lefebvre and A. Soboul, Vol. 9, Paris, Presses universitaires de France, 1958.
- ROSENBLATT, Helena, *Rousseau and Geneva. From the first Discourse to Social Contract, 1749-1762*, Cambridge Cambridge University Press, 1997.
- ROSSO, Maxime, «Les réminiscences spartiates dans les discours et la politique de Robespierre de 1789 à Thermidor», *Annales historiques de la Révolution française* 349, 2007, p. 51-77.
- ROUSSEAU, Jean Jacques, « *Du contrat social* », *Écrits politiques*, Edited by Bernard Gagnebin and Marcel Raymond, Vol. III, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1964.
- SILVESTRINI, Gabriella, «Le républicanisme de Rousseau mis en contexte : le cas de Genève», *Les Études philosophiques* 83 (4), 2007, p. 519-541.
- SPECTOR, Céline, *Au Prisme de Rousseau: Usages politiques Contemporains*, Voltaire Foundation, 2011.
- SWENSON, James, *On Jean-Jacques Rousseau: Considered as One of the First Authors of the Revolution*, Stanford, Stanford University Press, 2000.
- TALMON, Jacob L., *The Origins of Totalitarian Democracy, Beacon Studies in Freedom and Power*, Boston, Beacon Press, 1952.
- TATIN-GOURIER, Jean-Jacques *Le contrat social en question: Échos et interprétations du Contrat Social de 1762 à la Révolution*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 1988.
- TROUSSON, Raymond, *Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Éditions Tallandier, 2003.