

CANADIAN THESES ON MICROFICHE

THÈSES CANADIENNES SUR MICROFICHE



National Library of Canada
Collections Development Branch

Canadian Theses on
Microfiche Service

Ottawa, Canada
K1A 0N4

Bibliothèque nationale du Canada
Direction du développement des collections

Service des thèses canadiennes
sur microfiche

NOTICE

The quality of this microfiche is heavily dependent upon the quality of the original thesis submitted for microfilming. Every effort has been made to ensure the highest quality of reproduction possible.

If pages are missing, contact the university which granted the degree.

Some pages may have indistinct print especially if the original pages were typed with a poor typewriter ribbon or if the university sent us an inferior photocopy.

Previously copyrighted materials (journal articles, published tests, etc.) are not filmed.

Reproduction in full or in part of this film is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30. Please read the authorization forms which accompany this thesis.

THIS DISSERTATION
HAS BEEN MICROFILMED
EXACTLY AS RECEIVED



AVIS

La qualité de cette microfiche dépend grandement de la qualité de la thèse soumise au microfilmage. Nous avons tout fait pour assurer une qualité supérieure de reproduction.

S'il manque des pages, veuillez communiquer avec l'université qui a conféré le grade.

La qualité d'impression de certaines pages peut laisser à désirer, surtout si les pages originales ont été dactylographiées à l'aide d'un ruban usé ou si l'université nous a fait parvenir une photocopie de qualité inférieure.

Les documents qui font déjà l'objet d'un droit d'auteur (articles de revue, examens publiés, etc.) ne sont pas microfilmés.

La reproduction, même partielle, de ce microfilm est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30. Veuillez prendre connaissance des formules d'autorisation qui accompagnent cette thèse.

LA THÈSE A ÉTÉ
MICROFILMÉE TELLE QUE
NOUS L'AVONS REÇUE

Canada

L'ANTHROPOLOGIE DE ROUSSEAU

par

Vinh De Nguyen

Thèse présentée à l'École des Études supérieures
et de la Recherche de l'Université d'Ottawa en
vue de l'obtention du Doctorat en philosophie

OTTAWA 1984



UNIVERSITÉ D'OTTAWA
UNIVERSITY OF OTTAWA

REMERCIEMENT

Cette thèse a été préparée sous la direction de M. Guy LAFRANCE, Professeur de philosophie de l'Université d'Ottawa.

Nous tenons à exprimer notre reconnaissance envers notre directeur de thèse qui, tout au long de notre recherche, ne s'est épargné aucune peine pour nous assister.

Nous tenons à le remercier pour l'encouragement constant qu'il nous a donné et pour la joie que nous avons eue à faire ce travail.

SOMMAIRE

INTRODUCTION	1
CHAP. I: L'ÉCHEC DES ANTHROPOLOGIES	11
CHAP. II: LE PRINCIPE DE LA BONTÉ NATURELLE	68
CHAP. III: LE PRINCIPE DE LA LIBERTÉ	161
CHAP. IV: L'ÉTUDE DE LA NATURE HUMAINE DANS LE "DISCOURS SUR L'INÉGALITÉ"	201
CHAP. V: L'ÉTUDE DE LA NATURE HUMAINE DANS "ÉMILE"	263
CHAP. VI: L'ÉTUDE DE LA NATURE HUMAINE DANS LA "PROFESSION DE FOI DU VICAIRE SAVOYARD"	327
CHAP. VII: LA DÉNATURATION	401
CONCLUSION	494
BIBLIOGRAPHIE	589

ABRÉVIATIONS

- Annales ... :Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau
- C.C. :Correspondance complète, citée d'après l'édition Ralph Alexander LEIGH; le chiffre romain indique la tomaisn.
- Essai ... :Essai sur l'origine des langues, cité d'après l'édition Charles PORSET.
- L. à d'A. :Lettre à d'Alembert, citée d'après l'édition Michel LAUNAY.
- O.C. :Oeuvres complètes, citées d'après l'édition de la Pléiade; le chiffre romain indique la tomaisn.
- Profession de foi :Profession de foi du Vicaire savoyard.
- S.V.E.C. :Studies on Voltaire and the Eighteenth Century.

Sauf indication contraire, tous les textes de Rousseau sont tirés des Œuvres complètes publiées sous la direction de Bernard GAGNÉBIN et Marcel RAYMOND, dans la collection de la Pléiade, Paris. Seul l'orthographe a été modernisé.

INTRODUCTION

Dans les premières lignes de son étude sur "L'anthropologie d'Aristote", Eric WEIL s'est demandé quel sens peut avoir le projet d'étudier l'anthropologie du Stagirite. Selon cet auteur, un tel projet ne peut avoir que deux sens: ou bien le problème d'une anthropologie peut être discuté à partir des principes d'Aristote, ou bien le système de pensée de celui-ci comporte une anthropologie à côté d'une logique, d'une morale et d'une ontologie¹.

Que l'on ait à se poser un tel problème et qu'il faille démontrer que l'anthropologie d'Aristote existe comme partie distincte - comme l'a fait Eric WEIL -, montrent clairement que cette anthropologie ne s'impose pas d'emblée au lecteur des oeuvres du disciple de Platon.

Les commentateurs de Rousseau n'ont pas à faire face à un tel problème et à entreprendre une telle démonstration. Rousseau a, en effet, tenu à présenter son anthropologie comme la condition sine qua non du traitement qu'il entend donner aux problèmes sociaux, politiques et pédagogiques. L'étude de l'homme originel, écrit-il dans la préface du Discours sur l'Inégalité, est "le seul bon moyen qu'on puisse employer pour lever ces foules de difficultés qui se présentent sur l'origine

1. cf. Eric WEIL, Essais et Conférences, t. I, Paris, Plon, 1970, pp. 9-43.

de l'inégalité morale, sur les vrais fondements du Corps politique, sur les droits réciproques de ses membres, et sur mille autres questions semblables, aussi importantes que mal éclaircies"².

Mais de quelle nature est l'anthropologie de Rousseau?

À cette question, les commentateurs présentent des réponses divergentes alors qu'ils s'accordent tous à reconnaître l'existence d'une anthropologie et son importance dans le système de pensée de l'auteur d'Émile.

Pour Claude LEVI-STRAUSS, Rousseau est "le père de l'ethnologie". S'appuyant sur le Second Discours et l'Essai sur l'origine des langues, LEVI-STRAUSS reconnaît à l'auteur genevois le mérite d'avoir fondé l'ethnologie générale (ou l'anthropologie culturelle). Rousseau, dit-il

ne s'est pas borné à prévoir l'ethnologie: il l'a fondée. D'abord de façon pratique, en écrivant ce Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes qui pose le problème des rapports entre nature et culture, et où l'on peut voir le premier traité d'ethnologie générale; et ensuite sur le plan théorique, en distinguant, avec une clarté et une concision admirables, l'objet propre de l'ethnologie de celui du moraliste et de l'historien³.

2. D.C., III, p. 126.

3. Claude LEVI-STRAUSS, "J.J. Rousseau, fondateur des sciences de l'homme" in Jean-Jacques Rousseau, ouv. coll. publié par l'Université ouvrière et la Faculté des Lettres de l'Université de Genève, Neuchâtel, La Baconnière, 1962, p. 240; article repris in Claude LEVI-STRAUSS, Anthropologie structurale deux, Paris, Plon, 1973, chap. 11, pp. 45-56.

Dans la perspective ouverte par Claude LEVI-STRAUSS, Michèle DUCHET, l'auteur d'un ouvrage sur "Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières", met l'accent sur ce qui fait la nouveauté de Rousseau, sur ce qui oppose son anthropologie à celle des scientifiques et des philosophes de son temps: la négation de la sociabilité naturelle et l'affirmation de la perfectibilité comme différence spécifique de l'homme par rapport aux animaux⁴.

Que l'esprit de l'anthropologie contemporaine se retrouve dans les écrits de Rousseau, on l'admet volontiers avec LEVI-STRAUSS.

Cependant, aux yeux de certains commentateurs anglo-saxons, la contribution du Genevois au domaine des sciences de l'homme est de portée plus générale et plus profonde encore. Ils reconnaissent à ses théories le mérite de jouer un rôle éminent dans le développement de l'anthropologie physique: "Rousseau, écrit l'un deux, a établi au 18e siècle le plus important ensemble d'hypothèses sur la transformation physique de notre espèce et, par conséquent, de l'évolution humaine"⁵.

Il est parfaitement légitime de dégager de certains textes de Rousseau les propositions qui permettent de parler d'une anthropologie physique ou sociale - dans l'acception moderne de ces termes -, chez l'auteur d'Émile. Mais il est à craindre que ce ne soit pas dans cette

4. Cf. Michèle DUCHET; Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières, Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvétius, Diderot, Paris, F. Maspero, 1971, pp. 322-76.

5. Christopher FRAYLING et Robert WOKLER "From the orang-utan to the vampire: towards an anthropology of Rousseau" in Rousseau After two hundred years, ouv. coll. édité par Ralph A. LEIGH, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 109.

direction que s'est engagé Rousseau pour élaborer sa "Théorie de l'homme"⁶. Ce qu'il dit sur l'esprit de sa méthode⁷, sur l'objectif de ses investigations⁸, le montre éloigné du souci de faire une recherche d'ordre empirique. Ce qu'il se propose de rechercher, c'est une essence et non les faits; son anthropologie n'est pas d'ordre scientifique mais philosophique⁹.

Mais où trouver cette anthropologie philosophique?

Il semble que pour bien des commentateurs, la conception de l'homme chez l'auteur d'Émile se trouve entièrement ou du moins essentiellement, dans le Discours sur l'Inégalité. Pour eux, l'homme originel est ce Sauvage que Rousseau décrit comme "errant dans les forêts, sans industrie, sans parole, sans domicile, sans guerre, sans liaisons, sans nul besoin de ses semblables"¹⁰. Une telle vue est exprimée avec toute la netteté désirable par Michèle DUCHET: "L'homme de Rousseau, écrit cet auteur, est d'abord un être sans histoire, homme parmi les animaux

- 6. Ce n'est pas une vaine spéculation que la Théorie de l'homme, lorsqu'elle se fonde sur la nature..." (O.C., IV, p. 941).
- 7. "Laisant... tous les livres scientifiques qui ne nous apprennent à voir les hommes tels qu'ils se sont faits..."; "Commençons... par écarter tous les faits car ils ne touchent pas à la question..." (O.C., III, pp. 125; 132).
- 8. "... des raisonnements hypothétiques et conditionnels (...) propres à éclaircir la Nature des choses..." (O.C., III, p. 133).
- 9. Roger PAYOT a montré que l'intention de faire oeuvre de philosophe se retrouve dans toutes les recherches de Rousseau. Cf. de l'auteur, Essence et Temporalité chez Jean-Jacques Rousseau, Service de reproduction des thèses, Université de Lille III, 1973, pp. 81-93.
- 10. O.C., III, p. 159-60.

et non parmi les hommes, pour soi et non pour autrui, sans conscience et sans mémoire"¹¹. Claire SALOMON-BAYET est du même avis quand elle déclare que "le Discours de l'Inégalité s'attache à l'étude de l'homme, étude ultime bien que fondamentale, confrontation d'un homme à l'état de nature, homme supposé mais qui donne l'échelle, et de l'homme de l'homme, dénaturé par les couches sédimentaires dont une histoire immense l'a recouvert, masquant sa forme originelle"¹². Joseph MOREAU ne dit pas autrement quand il écrit: "Rousseau élabore dans son Discours une conception générale de l'homme qui servira de base à toute sa philosophie"¹³.

Qu'il y ait une anthropologie dans le Second Discours, qu'elle y occupe une place importante, qu'elle formule des thèses qui resteront inchangées dans les écrits ultérieurs de Rousseau, rien n'est plus évident. Cependant, il semble qu'elle ne soit pas la seule étude de la nature humaine, ni sans doute la plus fondamentale si l'on se fie aux déclarations de l'auteur d'Émile. En effet, celui-ci attribue une signification anthropologique à d'autres oeuvres que le Discours sur l'Inégalité. C'est ainsi que L'Émile n'est pas tant pour lui "un vrai traité d'éducation" qu'un "ouvrage assez philosophique sur ce principe

11. Michèle DUCHET, op. cit., p. 334.

12. Claire SALOMON-BAYET, "Jean-Jacques Rousseau" in Jacqueline ADAMOY-AUTRUSSEAU et autres, Histoires de la Philosophie, t. 4, Les Lumières (le XVIIIe siècle), Paris, Hachette, 1973, p. 164.

13. Joseph MOREAU, Jean-Jacques Rousseau, Paris, Presses Universitaires de France, 1973, p. 13.

[...] que l'homme est naturellement bon"¹⁴. La Profession de foi du Vicaire savoyard est aussi, à sa manière, un discours anthropologique: le vicaire n'a-t-il pas précisé à son interlocuteur que son discours porte sur l'homme?¹⁵

Ainsi, ces déclarations de Rousseau ne nous permettent pas de confiner sa pensée anthropologique au seul Discours sur l'Inégalité.

Mais s'il est vrai que celle-ci est exposée dans d'autres oeuvres que ce Discours, on se doit alors de se poser les questions suivantes: quelle image de l'homme trouve-t-on dans ces oeuvres? Peut-on y retrouver l'anthropologie du Second Discours? Y a-t-il unité de la pensée anthropologique de Rousseau? Si, au contraire, il y a diversité, celle-ci signifie-t-elle contradiction ou pluralité de points de vue?

Pour pouvoir répondre à toutes ces questions, il est nécessaire de procéder à l'analyse des oeuvres auxquelles l'auteur a attribué une signification anthropologique. Telle sera la tâche que nous nous imposons dans ce travail.

14. C.C., lettres n° 3564, à Philibert Cramer, le 13 octobre 1764, XXI, p. 248.

15. "Il faut du temps pour vous exposer tout ce que je pense sur le sort de l'homme et sur le vrai prix de la vie". (O.C., IV, p. 565). Nous soulignons.

Elle ne sera pas notre tâche unique. Rousseau élabore son anthropologie en s'opposant aux conceptions de l'époque. Si riches, si variées qu'elles soient, celles-ci - à ses yeux - n'ont pas apporté une contribution estimable à la connaissance de l'homme. Il constate amèrement que "ce qu'il nous importe le plus de connaître, savoir l'homme" est "ce qui nous est précisément le moins connu"¹⁶. Comment justifie-t-il son jugement? Que reproche-t-il aux conceptions anthropologiques de son époque? Il nous faudra répondre aussi à ces questions et il est certain que l'analyse de la critique de Rousseau laissera entrevoir sa pensée anthropologique.

Il nous reste une troisième tâche. Parler de l'anthropologie comme "étude de l'homme originel"¹⁷, c'est implicitement reconnaître que cet homme ne se confond pas avec l'homme dans sa réalité actuelle et c'est, en d'autres termes, voir en ce dernier un être éloigné de sa nature, un être dénaturé. Prise en un sens large, l'anthropologie de Rousseau comprend donc une étude de l'homme originel (appelé aussi homme de la nature) et celle de l'homme dénaturé (appelé aussi homme de l'homme). Mais en quoi cet homme de l'homme est-il dénaturé? Comment s'explique cette dénaturation? Ces questions, elles aussi, ne peuvent être éludées dans une étude sur la pensée anthropologique de Rousseau.

Les trois tâches ainsi précisées déterminent les principales parties de notre travail.

16. O.C., IV, p. 1092.

17. O.C., III, p. 126. Nous soulignons.

La première comprend les trois premiers chapitres. Le chapitre I est consacré à l'explication, du point de vue de Rousseau, de l'échec des anthropologies de ses prédécesseurs ou de ses contemporains. Cette explication permet de dégager deux principes fondamentaux de l'anthropologie de Rousseau: le principe de la bonté naturelle et celui de la liberté. L'objet des chapitres II et III sera d'étudier la signification de ces deux principes dans ses diverses oeuvres.

La deuxième partie comprend les chapitre IV, V et VI. Dans ces chapitres, nous procéderons à l'analyse de l'étude de la nature humaine présentée dans le Discours sur l'Inégalité (chap. IV), dans l'Émile (chap. V) et enfin dans la Profession de foi (chap. VI). Nous essaierons de voir en quoi ces oeuvres, en tant que discours anthropologiques, diffèrent entre elles; nous aborderons enfin le problème de l'unité de la pensée anthropologique de Rousseau.

La dernière partie se donnera pour objet d'exposer la théorie de la dénaturation. C'est dans le chapitre unique de cette partie (chap. VII) que nous étudierons ses conceptions de l'amour de soi et de l'amour-propre, la transformation de l'une en l'autre et les facteurs de la dénaturation. Nous aurons alors l'occasion d'exposer sa philosophie de l'histoire, ses thèses sur le rôle et la valeur de la science, des arts et de la littérature.

Dans quel esprit entreprendrons-nous cette étude?

Elle ne sera pas une étude historique des sources ou des influences de la pensée de Rousseau. Tous ces aspects du rousseauisme ont été étudiés de manière consciencieuse par une multitude de commentateurs, et nous sommes loin d'avoir épuisé la richesse des études, par exemple, d'un Pierre-Maurice MASSON, d'un Robert DERATHÉ et, plus récemment, d'un Victor GOLDSCHMIDT.

Elle ne sera pas non plus une étude critique où nous nous poserons en juge face à telle ou telle thèse anthropologique de notre auteur, et où nous ferons un triage parmi ses théories en fonction de nos options.

Il s'agit pour nous de comprendre et de chercher à expliciter, dans toute leur ampleur, les implications de l'affirmation de la signification anthropologique posée par Rousseau à l'égard de certains de ses écrits.

Dans notre effort de saisir cet aspect de sa pensée, nous considérerons ses thèses anthropologiques à part de sa vie personnelle. Les grands rousseauistes, certes, ont souligné l'imbrication de la vie et de l'oeuvre chez Rousseau¹⁸. Une telle imbrication ne peut être

18. Jean STAROBINSKI écrit: À tort ou à raison, Rousseau n'a pas consenti à séparer sa pensée et son individualité, ses théories et son destin personnel. Il faut le prendre tel qu'il se donne, dans cette fusion et cette confusion de l'existence et de l'idée". (Jean-Jacques Rousseau, La transparence et l'obstacle, Paris, Gallimard, 1971, p. 9); Ernst CASSIRER admet la même thèse: "Pour un penseur de cette sorte, le contenu et le sens de l'oeuvre ne se laissent pas séparer de leur racine personnelle et vivante". (Cité par Pierre BURGELIN, La philosophie de l'existence de J.J. Rousseau, Paris, Vrin, 2e éd. 1973, p. 13).

ignorée tant qu'on veut comprendre Rousseau. Mais il ne nous semble pas illégitime d'opérer ce divorce des idées et de la personne de Rousseau dans la mesure où il se reconnaît philosophe - non pas à la manière des philosophes que l'on voit, précise-t-il ¹⁹ et où nous voyons dans sa pensée anthropologique un discours systématique sur l'homme, c'est-à-dire un discours philosophique qui prétend à la vérité.

19. "J'en ai beaucoup vu, écrit Rousseau dans la Troisième Promenade, qui philosophaient bien plus doctement que moi, mais leur philosophie était pour ainsi dire étrangère [...]. Ils étudiaient la nature humaine pour en pouvoir parler savamment, mais non pas pour se connaître...". (O.C., I, p. 1012-13); "Les principes que j'avais établis en Grateur dans mon Discours sur les sciences, je les ai examinés en Philosophe dans mon Discours sur l'Inégalité". (Rousseau in C.C., lettre n° 3326, le ministre Jakob Heinrich Meister au pasteur Johann Heinrich Meister, le 6 juin 1764, XX, p. 151).

CHAPITRE I:

L'ÉCHEC DES ANTHROPOLOGIES

I. LE THÈME ANTHROPOLOGIQUE DANS L'OEUVRE DE ROUSSEAU

Ouvrant son étude sur la nature humaine chez HOBBS, Raymond POLIN formule, sur ce qui définit essentiellement l'entreprise du philosophe de Malmesbury, le jugement suivant:

Toutes les curiosités, toutes les recherches de Thomas Hobbes ont été centrées autour de l'humain: il est le philosophe de l'homme, au point que l'homme qui l'intéresse, ce n'est pas l'homme créé à l'image de Dieu ou bien l'homme, être animal choisi parmi les espèces animales, ce n'est même pas l'homme en tant qu'homme ou dans ses rapports avec les autres hommes, c'est l'homme dans la cité, c'est-à-dire l'homme tout court.¹

Ce jugement, s'il s'avère pertinent à l'égard de HOBBS, s'applique tout aussi bien - et même mieux - à l'oeuvre de Rousseau. Les diverses études sur la psychologie générale², sur la psychologie sociale³, sur

1. Raymond POLIN, Politique et Philosophie chez HOBBS, Paris, Presses Universitaires de France, 1953, p. 1.
2. "[Rousseau] a signalé et commencé à explorer presque toutes les voies de la psychologie moderne. De la psychologie générale à la psychologie différentielle, de la psychologie physiologique (parfois invoquée) à l'analyse de soi la plus subjective (et un peu trop pratiquée), de l'être isolé au psychisme du Spartiate. Il a ouvert la voie à Kant, à Itard, à Maine de Biran et, par - delà, aux courants génétiques et subjectivistes des environs de 1900". (Jean CHÂTEAU et autres, Les grandes psychologies modernes, Bruxelles, Mardaga, 1977, p. 136.
3. "Le Discours sur l'origine de l'Inégalité apparaît [...] comme une réserve quasi inépuisable d'épigraphes pour les divers chapitres d'un traité contemporain de psychologie sociale". (Jean STOETZEL, La psychologie sociale, Paris, Flammarion, 1963, p. 14).

l'anthropologie sociale⁴, sur l'ethnologie⁵ et même sur l'anthropologie physique de Rousseau⁶, attestent la richesse des vues de l'auteur d'Émile sur les différents aspects de la vie de l'homme. Les différentes oeuvres de Rousseau, même si elles portent sur des sujets autres que la nature de l'homme, visent pourtant à promouvoir une conception de cette même nature. Quand, par exemple, Rousseau fait la critique de la civilisation dans le Discours sur les sciences et les arts, qu'a-t-il fait sinon proclamer que, par nature, l'homme n'est pas destiné au Savoir mais au Devoir: "La science, écrit ROUSSEAU, dans sa réponse à STANISLAS, toute belle, toute sublime qu'elle est, n'est point faite pour l'homme; qu'il a l'esprit trop borné pour y faire de grands progrès, et trop de passions dans le coeur pour n'en pas faire un mauvais usage; que c'est assez pour lui de bien étudier ses devoirs, et que chacun a reçu toutes les lumières dont il a besoin pour cette étude"⁷.

-
4. Cf. Godelieve MERCKEN-SPAAS, "The social anthropology of Rousseau's Émile" in S.V.E.C., vol. CXXXII, 1975, pp. 137-81.
 5. Cf. Claude LEVI-STRAUSS, Le totémisme aujourd'hui, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, pp. 142-47; et du même auteur, "Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme", in Jean-Jacques Rousseau, ouv. coll. publié par l'Université ouvrière et Faculté des lettres de l'Université de Genève, Neuchâtel, La Baconnière, 1962, pp. 239-48.
 6. Cf. Robert WOKLER, "Perfectible Apes in Decadent Cultures: Rousseau's Anthropology Revisited" in Daedalus, summer 1978, pp. 107-34; et Christopher FRAYLING et Robert WOKLER, "From the orang-utan to the vampire: towards an anthropology of Rousseau" in Rousseau after two hundred years, édité par R.A. LEIGH, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 109-24.
 7. O.C., III, pp. 36-37.

Le Second Discours qui examine l'origine et les fondements de l'inégalité, nous montre qu'aux yeux de ROUSSEAU, ces problèmes ne peuvent recevoir de solution satisfaisante que sur la base d'une conception saine de la nature de l'homme. C'est ce que ROUSSEAU affirme tout au début de la Préface du Discours sur l'Inégalité: "Je regarde le sujet de ce Discours comme une des questions les plus intéressantes que la philosophie puisse proposer, et malheureusement pour nous comme une des plus épineuses que les philosophes puissent résoudre: car comment connaître la source de l'inégalité parmi les hommes si l'on ne commence par les connaître eux-mêmes?"⁸

Le dernier paragraphe de cette même préface consacre l'importance de l'anthropologie pour toutes les "recherches politiques et morales":

Sans l'étude sérieuse de l'homme, de ses facultés naturelles et de leurs développements successifs, on ne viendra jamais à bout de faire ces distinctions [entre les relations extérieures et la base des établissements humains] et de séparer dans l'actuelle constitution des choses ce qu'a fait la volonté divine d'avec ce que l'art humain a prétendu faire.⁹

Le Contrat social, ouvrage qui formule les principes de droit politique de ROUSSEAU, rattache explicitement la politique à l'anthropologie: "Je veux chercher, écrit ROUSSEAU, si dans l'ordre civil il peut y avoir quelque règle d'administration légitime et sûre, en prenant les hommes tels qu'ils sont, et les lois telles qu'elles peuvent être"¹⁰.

8. O.C., III, p. 122.

9. Ibid., p. 127.

10. Ibid., p. 351.

Et que dire de l'Émile? L'intention anthropologique y est dominante et, de l'aveu même de ROUSSEAU, c'est cette intention qui confère la vraie signification à tout l'ouvrage.

"L'Émile en particulier, ce livre tant lu, si peu 'entendu' et si mal apprécié n'est qu'un traité de la bonté originelle de l'homme"¹¹. Répondant d'avance à ceux qui pourraient lui faire l'objection d'avoir fait un roman dans l'Émile, ROUSSEAU spécifie nettement l'homme comme objet de l'oeuvre: "Si j'ai dit ce qu'il faut faire, j'ai dit ce que j'ai dû dire, il m'importe fort peu d'avoir écrit un roman. C'est un assez beau roman que celui de la nature humaine"¹². ROUSSEAU ramène à l'étude de l'homme les problèmes de la société, de la politique, de l'éducation et même le problème de Dieu¹³.

Que ces divers ouvrages soient axés sur l'homme, n'a, à vrai dire, rien d'étonnant de la part de celui pour qui la "véritable étude est celle de la condition humaine"¹⁴.

11. O.C., I, p. 934.

12. O.C., IV, p. 777.

13. Sur ce point, cf. Robert DERATHÉ, "L'homme selon Rousseau" in Études sur le Contrat social de J.J. Rousseau, Actes des journées d'études tenues à Dijon (le 3, 4, 5 et 6 mai 1962), Paris, Les Belles - Lettres, 1964, p. 203.

14. O.C., IV, p. 252.

Il ne s'agit pas là d'un intérêt purement et simplement théorique. L'intérêt porté à l'étude de l'homme est ancré dans l'existence personnelle de ROUSSEAU. ROUSSEAU s'intéresse à l'homme comme un musicien authentique s'intéresse à son art, c'est-à-dire avec constance, avec ardeur. Dans les Dialogues, il nous dit sa déception de ne pas réussir à connaître les hommes, déception d'autant plus grande qu'il a longtemps pris l'homme comme sujet de son étude: "Après avoir étudié l'homme toute ma vie, j'avais cru connaître les hommes; je m'étais trompé. Je ne parvins jamais à en connaître un seul"¹⁵.

Cet intérêt est d'autant plus vif chez ROUSSEAU qu'il s'attache fortement à la connaissance de son propre être:

"Jeté dès mon enfance dans le tourbillon du monde, nous confie-t-il dans sa Troisième Promenade, j'appris de bonne heure par l'expérience que je n'étais pas fait pour y vivre [...] Ce sentiment, nourri par l'éducation dès mon enfance et renforcé durant toute ma vie par ce long tissu de misères et d'infortunes qui l'a remplie, m'a fait chercher dans tous les temps à connaître la nature et la destination de mon être avec plus d'intérêt et de soin que je n'en ai trouvé dans aucun autre homme"¹⁶.

15. O.C., I, p. 782.

16. Ibid., p. 101.

Et sans doute pour l'auteur d'Émile, la connaissance de l'homme se confond avec la connaissance de soi¹⁷.

La reconnaissance de cette motivation propre à Rousseau nous permet de dire que, ce à quoi son esprit s'attache d'abord dans un système de pensée - que ce système soit de caractère religieux, philosophique ou scientifique - c'est l'image de l'homme, la conception de sa nature et de sa destinée.

Qu'a-t-il trouvé dans ces années de voyages, de lectures, de rencontres et de méditation? Que les anthropologies qu'il a pu connaître n'offrent pas une image satisfaisante de l'homme. ROUSSEAU a vu que son époque peut s'enorgueillir d'avoir accumulé bien des connaissances mais ce qui l'indigne, c'est que l'étude de l'homme, quoiqu'elle soit la plus utile, est pourtant "la moins avancée de toutes les connaissances humaines"¹⁸.

Comment s'explique ce retard? À quoi est dû l'échec des anthropologies de l'époque aux yeux de ROUSSEAU?

17. Formulant son jugement sur le sens de l'oeuvre de Rousseau, René HUBERT écrit: • "On n'exprimerait [...] pas trop inexactement, semble-t-il, l'essentiel de cette philosophie en disant que tout l'effort de Rousseau a consisté à se comprendre lui-même" (R. HUBERT, Rousseau et l'Encyclopédie, Paris, Gamber, 1928, p. 67).

18. "Ce qui nous est précisément le moins connu est ce qu'il nous importe le plus de connaître, savoir l'homme" (O.C., IV, p. 1092).

Mais d'abord, quelles sont ces anthropologies? Pour répondre à cette question, nous devons faire un choix parmi les multiples conceptions que ROUSSEAU a pu trouver chez les auteurs anciens, modernes et contemporains. Ce choix sera fait en fonction d'une double limitation:

- nous tiendrons compte des conceptions dont il a fait grand état dans son Discours sur l'Inégalité et dans les écrits antérieurs, en le voyant montrer une opposition constante ou une grande admiration.
- nous négligerons les conceptions postérieures à la publication de son Second Discours, comme par exemple, la conception d'HELVETIUS (que ROUSSEAU commença à lire vers la fin de l'année 1758).

Cette double limitation étant effectuée, nous retenons les trois anthropologies suivantes: l'anthropologie chrétienne, l'anthropologie de HOBBS et enfin, celle de BUFFON. Ces conceptions correspondent respectivement aux trois domaines: religieux, philosophique et scientifique.

Pourquoi l'anthropologie chrétienne? Ce choix se justifie par la formation religieuse de ROUSSEAU et par sa critique de la doctrine du péché originel.

ROUSSEAU a lu bien des philosophes. Le poème sur Le Verger de Madame la baronne de Warens énumère les grands noms de la philosophie moderne:

Tantôt avec Leibnitz, Malebranche et Newton
 Je monte ma raison sur un sublime ton
 J'examine les lois des corps et des pensées:
 Avec Locke je fais l'histoire des idées
 ... Je tâtonne Descartes et ses égarements
 sublimes, il est vrai, mais frivoles romans¹⁹.

Cependant, nous choisirons d'étudier l'anthropologie de HOBBS. Ce qui justifie notre choix, c'est cette confrontation constante de la pensée de ROUSSEAU à celle de l'auteur du Léviathan. Et, si l'on en croit J. MacADAM, une bonne compréhension de cette confrontation nous permettra de saisir l'essentiel de la conception de l'homme chez l'auteur d'Émile²⁰.

La troisième anthropologie à étudier est d'ordre scientifique, et c'est celle de BUEFFON. Ce choix est fortement suggéré par ROUSSEAU lui-même. N'a-t-il pas considéré le naturaliste comme son guide dans ses spéculations²¹?

19. O.C., II, p. 1128.

20. "Comprendre la critique de HOBBS chez Rousseau est sans doute la méthode la plus féconde pour comprendre ce qui est fondamental dans la philosophie morale et politique de Rousseau". (Jim MacADAM, "Rousseau's criticism of Hobbesian Egoism" in Études Rousseau Trent, éditées par Jim MacADAM, Michael NEUMANN et Guy LAFRANCE, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1980, p. 121).

21. O.C., III, p. 195.

II. L'ANTHROPOLOGIE CHRÉTIENNE ET LA CRITIQUE DE ROUSSEAU

Évoquant ses années de formation religieuse, Rousseau reconnaît que, dans son enfance, il était particulièrement sensible aux choses de la religion: "Quand j'ai dit qu'il ne fallait point parler aux enfants de religion, si l'on voulait qu'un jour ils en eussent et qu'ils étaient incapables de connaître Dieu, même à notre manière; j'ai tiré mon sentiment de mes observations; non de ma propre expérience: je savais qu'elle ne concluait rien pour les autres. Trouvez des J.J. Rousseau à six ans, et parlez-leur de Dieu à sept, je vous réponds que vous ne courez aucun risque"²².

Ce n'est pas là le seul trait qui distinguait Rousseau des autres enfants. En effet, sa formation religieuse est complexe. Après une enfance imprégnée de calvinisme, Rousseau vit dans un milieu catholique.

Que, plus tard, il demeure calviniste ou qu'il manifeste une tournure d'esprit fondamentalement catholique, importe peu à notre propos. Par contre, ce qui est à souligner, c'est le fait que son esprit a pris contact avec une anthropologie religieuse, anthropologie dominée par la doctrine du péché originel.

22. O.C., I, p. 62.

A. La vision calviniste de l'homme

ROUSSEAU a mentionné le Discours sur l'histoire universelle de BÔSSUET parmi ses premières lectures d'enfance. Sa première formation religieuse n'est pourtant pas catholique mais calviniste. Les Confessions nous apprennent que, du fait de son éducation, ROUSSEAU s'est attaché au culte de son entourage. Ayant vécu dans un milieu pieux où les tantes sont "toutes sages et vertueuses", auprès de son père qui a "beaucoup de religion", ROUSSEAU grandit avec la foi calviniste.

Les écrits catholiques de l'évêque de Meaux ont peu d'influence sur son esprit du fait qu'il partage l'aversion de son entourage pour le catholicisme: "J'avais l'aversion particulière à notre ville pour le catholicisme, qu'on nous donnait pour une affreuse idolâtrie et dont on nous peignait le clergé sous les plus noires couleurs"²³.

Ses connaissances du calvinisme sont renforcées par la lecture des ouvrages théologiques trouvés chez le pasteur Lambercier et par celle du catéchisme et de la Bible durant ses années d'apprentissage à Genève (1724-1728). Ainsi, quand, dans sa fugue à l'âge de seize ans, Jean-Jacques est allé voir le curé de Confignon, "c'est bien un fils de

23. O.C., I, p. 62.

Calvin qui abandonne la cité²⁴. La première vision de l'homme de Jean-Jacques ROUSSEAU est une vision calviniste.

Dans cette vision, l'homme est défini par son rapport à Dieu²⁵. Dans son état originel, c'est-à-dire au jour de la création, l'homme a toutes les perfections qui lui conviennent et des facultés qui le distinguent et le rendent noble:

Dieu [...] a garni l'âme d'intelligence par laquelle elle peut discerner le bien du mal, ce qui est juste d'avec ce qui est injuste, et voit ce qu'elle doit suivre ou fuir, étant conduite par la clarté de raison [...]. En cette intégrité l'homme avait franc arbitre, par lequel, s'il eut voulu, il eût obtenu vie éternelle.²⁶

Mais par suite de la faute d'Adam, le premier homme, toutes les perfections accordées par Dieu à l'homme ne subsistent pas. La condition actuelle de l'homme est un état de chute. À cette doctrine du péché originel, la théologie de Calvin ajoute celle de la prédestination. On entend par là, le fait que chaque homme est, dans l'état de chute, prédestiné à être sauvé ou à être damné. Le salut ou la damnation ne dépendent pas de l'homme puisqu'il n'est plus libre: le péché

24. Pierre-Maurice MASSON, La religion de J.J. Rousseau, t. I, Paris, Hachette, 1916, p. 36; "Respirer l'air de Genève, c'est respirer la conviction de la chute originelle, c'est sentir peser sur soi le risque de la colère" (Jean STAROBINSKI, "J.J. Rousseau et les pouvoirs de l'imaginaire" in Revue internationale de Philosophie, 14e année, n° 51, 1960, Fasc. 1, p. 49).

25. Pour ce développement, nous suivons l'exposé de Jean BOISSET dans son Calvin et la souveraineté de Dieu, Paris, Seghers, 1964, p. 139 et suiv.

26. CALVIN cité dans Jean BOISSET, op. cit., p. 139-40. Nous avons modernisé l'orthographe.

d'Adam a entraîné cette conséquence désastreuse que sa volonté est entièrement "tenue captive des liens du péché".

Toutes ces thèses sont exposées sous une forme concise, nette dans le Catéchisme de Calvin, catéchisme officiel de l'Église réformée à l'époque de ROUSSEAU, et dans la Confession de foi dite de la Rochelle.

À la huitième section, le catéchisme de Calvin invoque la thèse de la corruption de la nature humaine pour rendre raison du fait que Jésus-Christ, à la différence des hommes, n'a pu être conçu que du Saint-Esprit:

Q. - Pourquoi notre Sauveur a-t-il été conçu du Saint-Esprit, et non de la manière que le sont les autres hommes?

R. - Parce que la nature humaine étant corrompue d'elle-même, il fallait que la vertu du Saint-Esprit intervînt dans cette conception, pour préserver Notre-Seigneur de toute corruption, et le remplir de sainteté²⁷.

Par sa nature corrompue, l'homme ne peut rien faire qui ne porte la marque de sa corruption. C'est dire qu'aucune action humaine, si méritoire soit-elle aux yeux des hommes, n'a de valeur compensatrice aux yeux de Dieu. La valeur de l'action ne dépend pas de l'homme mais de la grâce de Dieu. C'est ce qui ressort de la lecture de la dix-huitième section du Catéchisme de Calvin:

27. Jean CALVIN, Le Catéchisme de Genève, Paris, Éd. "Je sers", 1924, pp. 32-33.

Q. - Quel est l'avantage que nous retirons de cette foi, quand elle est en nous?

R. - Elle nous justifie devant Dieu, pour nous faire obtenir la vie éternelle.

Q. - Comment donc? L'homme n'est-il donc pas justifié par les bonnes oeuvres, s'il vit saintement et selon Dieu?

R. - S'il se trouvait quelque homme parfait, on pourrait le nommer juste: mais comme nous sommes tous de malheureux pécheurs, il faut que nous cherchions notre justice ailleurs qu'en nous-mêmes, pour soutenir le jugement de Dieu²⁸.

Mais d'où vient que la nature humaine est corrompue? Est-elle corrompue au moment même de sa création?

À ces questions, les articles IX et X de la Confession de la Rochelle répondent par la distinction de deux états: un état primitif où l'homme est créé à l'image de Dieu et l'état de corruption dû à la faute du premier homme:

Nous croyons que l'homme ayant été créé pur et entier, et conforme à l'image de Dieu, est, par sa propre faute, déchu de la grâce qu'il avait reçue. Et ainsi, il s'est éloigné de Dieu qui est la fontaine de toute justice et de tous biens: en sorte que sa nature est totalement corrompue. En étant aveugle en son esprit, et dépravé en son coeur, il a perdu toute intégrité sans en avoir aucun reste²⁹.

28. Jean CALVIN, op. cit., p. 49. La dix-neuvième section est, sur ce point, d'une grande netteté: "Quelque belle apparence qu'aient nos oeuvres au-dehors, elles ne laissent pas d'être mauvaises, parce que le coeur, auquel Dieu regarde, est corrompu" (p. 50).

29. J. CALVIN, op. cit., p. 148-49.

Ce péché originel corrompt la nature humaine chez tous les hommes, sans exception. Il s'agit là d'une perversité qui, comme l'affirme l'article XI de la Confession de la Rochelle, produit "toujours des fruits de malice et de rébellion, tels que les plus saints, quoiqu'ils y résistent, ne laissent point d'être entachés d'infirmités et de fautes pendant qu'ils habitent dans ce monde"³⁰.

Par le péché d'Adam, les hommes sont devenus méchants; en perdant leur innocence et leur bonheur originels, ils perdent en même temps leur liberté de se régénérer devant Dieu, de qui seul vient le salut:

Nous croyons que de cette corruption et condamnation générales, où tous les hommes sont plongés, Dieu retire ceux que, en son conseil éternel et immuable, il a élus par sa seule bonté et miséricorde, en Notre-Seigneur Jésus-Christ, sans considération de leurs oeuvres, laissant les autres dans cette même corruption et condamnation, pour démontrer en eux sa justice, comme dans les premiers, il fait luire les richesses de sa miséricorde³¹.

Une telle conception nous permet de comprendre pourquoi plus tard, ROUSSEAU parle de "dure théologie calviniste"³².

La même épithète sera attribuée à la théologie catholique d'inspiration augustinienne.

30. J. CALVIN, op. cit., p. 150-51.

31. Ibid., op. cit., p. 151.

32. Écrivant à un correspondant au sujet de Boswell, Rousseau dit de ce dernier qu'il a "la tête enfarinée de la dure théologie calviniste, et [qu'] il lui en reste une âme inquiète et des idées noires" (C.C., Lettre n° 3753 à A. Deleyre, le 20 décembre 1764, XXII, p. 253).

B. La vision catholique de l'homme

Dans la formation religieuse de ROUSSEAU, on ne peut oublier qu'à la période calviniste, succède une période catholique. Cette deuxième période qui s'écoule de 1728 à 1737 - année de la majorité de Rousseau d'après la loi genevoise de l'époque -, est marquée par la conversion au catholicisme et par un long séjour aux Charmettes, auprès de Madame de Warens, une "nouvelle convertie".

À vrai dire, la pensée théologique catholique n'était pas totalement inconnue à ROUSSEAU. Déjà, quand il était petit, il apprenait par coeur l'Histoire de l'Église et de l'Empire de Le Sueur, performance qui lui permettra plus tard de répondre par des citations des saints Pères à un prêtre de l'hospice du Saint-Esprit qui croyait l'"assommer avec Saint Augustin, Saint Grégoire et les autres Pères"³³. Dans son Essai sur les lectures de J.J. Rousseau, Marguerite RICHEBOURG cite une longue liste d'ouvrages lus par ROUSSEAU, dans laquelle se trouvent le Discours sur l'histoire universelle, l'Exposition de la foi catholique de Bossuet et les traités théologiques. Il ne faut pas oublier non plus ses lectures catholiques entreprises sous la direction de l'abbé Gaime et de l'abbé de Gouvon³⁴.

33. O.C., I, p. 65.

34. Marguerite RICHEBOURG, Essai sur les lectures de J.J. Rousseau, Genève, A. Jullien, 1934, p. 28-29.

ROUSSEAU a-t-il lu Saint Paul? Dans une étude récente, Anne Srabian de FABRY, à l'encontre des rousseauistes qui se plaisent à noter les divergences entre Rousseau et Saint Paul, souligne l'influence de ce dernier sur l'auteur d'Émile³⁵. Ainsi, ROUSSEAU a lu Saint Paul comme il a lu Saint Augustin et d'autres auteurs catholiques. À côté de la vision calviniste s'est placée dans l'esprit de ROUSSEAU la vision catholique de l'homme.

Quelle est la teneur de cette vision?

Tout comme la théologie protestante, la théologie catholique orthodoxe de l'époque admet que la nature humaine a passé par deux états.

Le premier est l'état d'Adam et d'Eve avant leur transgression de la loi imposée par Dieu. C'est un état d'innocence; c'est aussi un état de bonheur car "Dieu se devait à lui-même de rendre son image heureuse"³⁶. Saint Augustin précise ce bonheur des premiers hommes en le caractérisant par l'harmonie, par l'absence de tout conflit, de toute contradiction chez l'homme: "Au paradis terrestre, il y avait entre le corps et l'âme, une harmonie absolument parfaite. L'homme était alors

35. Anne Srabian de FABRY, Jeux de miroirs, Saint Paul, La Fontaine, Mao, Genet et J.J. Rousseau, Sherbrooke, Naaman, 1977, p. 55. Dans l'étude consacrée à "l'imitation de Saint Paul, ou les vies parallèles de St. Paul et de J.J. Rousseau", l'auteur a relevé des parallélismes troublants entre le saint apôtre et l'auteur d'Émile, aux points de vue biographique, philosophique et formel.

36. BOSSUET, Discours sur l'histoire universelle, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 155.

pleinement unifié, la chair soumise à l'esprit comme l'esprit soumis à Dieu. Aucune révolte des instincts contre la volonté, aucune révolte du corps contre l'âme³⁷.

Le péché d'Adam qui consiste dans le désir orgueilleux d'égaliser Dieu, entraîne l'exclusion de l'humanité primitive hors de cet état d'innocence et de bonheur. Une autre conséquence, beaucoup plus grave, est dans la déchéance de la nature humaine; c'est là son second état. La déchéance ne se limite pas à Adam et Eve mais se transmet à tous les hommes formant leur postérité:

Exilé à cause de son péché de ce lieu de délices, le premier homme, par sa faute a souillé en lui toute sa race comme dans sa racine et l'a entraînée avec lui dans la mort et dans la damnation. Ainsi, tous les hommes qui, par la voie de la concupiscence charnelle, devaient naître de lui et de sa compagne, instrument de son péché et compagne de sa condamnation, comme elle avait été complice de sa désobéissance, tous les hommes devaient contracter en naissant ce péché originel par lequel, à travers des erreurs et des douleurs de toutes espèces, ils seraient entraînés au dernier supplice sans fin, avec les anges déchus, leurs corrupteurs, leurs maîtres et les compagnons de leur malheureux sort. C'est ainsi, dit l'Apôtre (Saint Paul) que, par un seul homme, le péché est entré dans le monde, et par le péché, la mort, et que cette mort est passée à tous les hommes par celui par qui tous ont péché³⁸.

37. Henri RONDET, "L'anthropologie religieuse de Saint Augustin" in H. Rondet, Essais sur la théologie de la grâce, Paris, Beauchesne, 1964, p. 14.

38. Saint AUGUSTIN cité in Dictionnaire de théologie catholique, publié sous la direction de A. VACANT et E. MANGENOT, t. XII/1, Librairie Letouzey et Ané, 1933, p. 400.

Ainsi présentées, les thèses catholiques rejoignent les thèses calvinistes en plus d'un point. Cependant, il demeure entre elles de grandes différences. La pensée calviniste ne voit que bassesse, corruption dans la nature humaine, après la chute constituée par le péché d'Adam. Par contre, l'orthodoxie catholique de l'époque ne refuse pas d'y voir un reste de grandeur. "Si grande nature soit-elle, écrit Saint Augustin, l'âme a pu être altérée, parce qu'elle n'est pas la nature souveraine; mais tout altérée qu'elle soit, parce qu'elle est capable de la nature souveraine, et peut en devenir participante, c'est une grande nature"³⁹. De ce reste de grandeur, la liberté humaine comprise comme le pouvoir de choisir entre le bien et le mal, est un témoignage.

Mais il n'entre pas dans notre sujet d'étudier les divergences qui séparent les deux pensées théologiques, calviniste et catholique. Ce qui retient notre attention, c'est le fait que dans ces anthropologies religieuses, ROUSSEAU retrouve les mêmes thèses concernant le mal dans l'existence humaine. Qu'elle soit réformée ou catholique, l'anthropologie religieuse affirme toujours que le mal, sous toutes ses formes, provient de la nature humaine et que cette nature est foncièrement mauvaise du fait du péché originel.

39. Saint AUGUSTIN cité in Dictionnaire de théologie catholique, op. cit., t. XII/1, p. 400.

C. La critique de Rousseau

Quelle est la réaction de ROUSSEAU à l'égard de cette anthropologie religieuse? ROUSSEAU la rejette en faisant la critique de la doctrine du péché originel. Dans ses diverses oeuvres, à commencer par le Mémoire à M. de Mably jusqu'aux Dialogues, en passant par les Lettres écrites de la Montagne, il n'a cessé de la combattre.

La critique du dogme du péché originel n'est pas propre à ROUSSEAU. Elle est préparée de loin par tout un courant de pensée théologique tant calviniste que catholique, par l'influence des Jésuites et des philosophes modernes.

Les commentateurs de ROUSSEAU comme Pierre-Maurice MASSON, John Stephenson SPINK et Jean-Louis LEUBA, ont souligné ce fait: la cité de Genève à l'époque de ROUSSEAU, n'est pas entièrement calviniste. J.S. SPINK nous apprend que l'enseignement de TURRETTIN (1671-1737), qui représente le libéralisme théologique, ne tient pas pour fondamental tout dogme dépassant la compréhension du vulgaire. La formule traditionnelle du baptême qui reflète l'orthodoxie calviniste, c'est-à-dire qui reconnaît la déchéance de la nature humaine du fait du péché d'Adam, "En te déclarant son père et son sauveur, en lui remettant le péché d'Adam" est remplacée par cette autre formule de TURRETTIN qui rejette la transmission du péché originel à tous les hommes tout en admettant la condition de déchéance et de malheur de la postérité d'Adam: "Comme

toute la postérité d'Adam est dans un état de corruption et de misère, qu'il te plaise de te déclarer le Sauveur de cet enfant, et de le sanctifier par ton esprit"⁴⁰.

Mais il faut bien plus que cet enseignement doctrinal abstrait pour ébranler les anciennes croyances calvinistes de ROUSSEAU que "les écrits de Port-Royal et de l'Oratoire" ont renforcées et qui l'ont rendu "demi-janséniste"⁴¹. C'est ici qu'il nous faut parler des "années catholiques" (P.M. MASSON) de ROUSSEAU auprès de Madame de Warens. Étudiant cette période de sa vie, P.M. MASSON conclut au renforcement de la nouvelle foi de ROUSSEAU: "Plus de neuf ans après la fuite de Genève, il est paisiblement installé dans sa foi nouvelle; il en partage toutes les espérances, il en accepte toutes les pratiques [...] M. de Pontverre semble avoir gagné: en envoyant le jeune fugitif à "la bonne dame bien charitable" d'Annecy, il a fait un catholique"⁴².

40. Sur ce point, cf. John Stephenson SPINK, Jean-Jacques Rousseau et Genève, Boivin, 1934, p. 124-25. Pierre-Maurice MASSON a aussi noté chez TURRETTIN, un dédain des dogmes. Les Pensées sur la religion de ce dernier expriment déjà les "principes d'indifférence dogmatique": "La religion bien entendue se confond avec la loi de la nature [...]. Surcharger la religion de merveilles et de mystères, c'est la corrompre". (TURRETTIN cité dans P.M. MASSON, op. cit., p. 200). Ces thèses doivent être familières à Rousseau puisque le disciple de Turretin, qui est en même temps son éditeur, - le pasteur Jacob Vernet - est un de ses amis. Sur ce point, cf. P.M. MASSON, op. cit., p. 200-1.

41. Sur ce point, cf. O.C., I, p. 242 et suiv.

42. P.M. MASSON, op. cit., p. 82.

Cependant il faut reconnaître que ce catholique, formé par Mme de Warens, n'est pas entièrement orthodoxe. ROUSSEAU a lui-même reconnu bien des bizarreries dans le système des idées religieuses de sa "maman". Cette femme qui se dit bonne catholique et qui est jugée telle par ROUSSEAU⁴³, ne croit pourtant pas à l'enfer car elle "ne voyait que clémence et miséricorde [de Dieu] où les dévots ne voient que justice et punition".

Cette conception particulière de la bonté de Dieu menant à la négation de la réalité de l'enfer implique cette autre conséquence que la thèse du péché originel ne peut plus être acceptée: "On voit que toute la doctrine du péché originel et de la rédemption est détruite par ce système, que la base du christianisme vulgaire en est ébranlée, et que le catholicisme au moins ne peut subsister"⁴⁴. Pourtant c'est ce catholicisme "très libre et peu gênant" (P.M. MASSON) qui fournit, écrit ROUSSEAU, "toutes les maximes dont j'avais besoin pour garantir mon âme des terreurs de la mort et de ses suites [...] je puisais avec sécurité dans cette source de confiance"⁴⁵.

Ainsi on peut mettre au compte de l'influence de Mme de Warens sur la philosophie religieuse de ROUSSEAU, son refus futur du dogme du péché originel.

43. O.C., I, p. 229.

44. Ibid., p. 229.

45. Ibid., p. 231.

Ce refus est devenu plus ferme sans doute sous l'influence des lectures qu'il a faites, tout le temps qu'il est resté seul aux Charmettes pour se faire "un magasin d'idées". On le voit à la façon dont il parle des dogmes et des sacrements dans le Mémoire à M. de Mably:

On leur [les enfants] parle d'un Dieu en trois personnes dont aucune n'est l'autre et dont chacune est pourtant le même Dieu; du mystère de l'Eucharistie où un espace de cinq pieds est contenu dans un espace de deux pouces; du péché originel pour lequel nous sommes punis très justement des fautes que nous n'avons pas commises; de l'efficacité des sacrements qui opèrent des vertus dans l'âme par une application purement corporelle⁴⁶.

La rencontre des philosophes modernes, les amitiés qu'il a nouées avec Diderot, d'Holbach, Grimm, ne font que consolider ce refus de la doctrine du péché originel. De BAYLE aux Encyclopédistes, il s'est établi une tradition de critique de la Bible et des dogmes du christianisme. Leur opinion commune est que "tous les dogmes sont obscurs, incompréhensibles et pour tout dire absurdes"⁴⁷. En ce qui concerne le dogme du péché originel, les Encyclopédistes, nous apprend un historien de la pensée théologique catholique, "s'attaquent à certaines thèses augustinienne sur les effets du péché originel. Leur sens critique ne s'exerce guère qu'à l'égard des légendes apocryphes brodées sur les quatre premiers chapitres de la Genèse"⁴⁸. Ce faisant, ils

46. O.C., IV, p. 8.

47. Sur ce point, cf. René HUBERT, D'Holbach et ses amis, Paris, A. Delpeuch, 1928, p. 88.

48. A. GAUDEL, "Péché originel" in Dictionnaire de théologie catholique, op. cit., p. 558.

reprennent les idées de VOLTAIRE exposées en 1722 dans l'Épître à

Uranie:

Je veux aimer ce Dieu, je cherche en lui mon père,
On me montre un tyran que nous devons haïr.
Il créa des humains à lui-même semblables
Afin de les mieux avilir;
Il nous donna des coeurs coupables
Pour avoir droit de nous punir;
Il nous fit aimer le plaisir
Pour mieux nous tourmenter par des maux effroyables,
Qu'un miracle éternel empêche de finir⁴⁹.

On comprend que, côtoyant ces penseurs qu'il appelle des "missionnaires d'athéisme", ROUSSEAU en soit venu à rejeter la doctrine du péché originel, rejetant ainsi du même coup une certaine vision de l'homme.

Pour comprendre la réaction de ROUSSEAU devant cette doctrine; il ne faut pas oublier non plus cette "atmosphère moliniste" (Jean François THOMAS) grâce à laquelle il est conduit à professer un certain pélagianisme⁵⁰.

Toutes ces influences préparent ainsi la critique particulièrement âpre du dogme du péché originel qu'a adressée ROUSSEAU dans sa réponse au Mandement de l'archevêque de Paris. Comment se fait cette critique? Tout d'abord il conteste l'autorité scripturaire du dogme. Il n'est pas du tout certain que ce dogme soit l'enseignement de l'Évan-

49. VOLTAIRE cité in Paul HAZARD, La pensée européenne au XVIIIe siècle, de Montesquieu à Lessing, Paris, A. Fayard, 1963, p. 56.

50. Sur ce point, cf. Jean-François THOMAS, Le pélagianisme de Rousseau, Paris, Nizet, 1956, p. 140.

gile: "Il s'en faut bien, selon moi, que cette doctrine du péché originel, sujette à des difficultés si terribles, ne soit contenue dans l'Écriture ni si clairement ni si durement qu'il a plu au rhéteur Augustin et à nos théologiens de la bâtir"⁵¹.

ROUSSEAU ajoute: ne voit-on pas que cette construction des théologiens contredise "la justice et la bonté de l'Être suprême"? Dieu ne peut créer "tant d'âmes innocentes et pures, tout exprès pour les joindre à des corps coupables, pour leur y faire contracter la corruption morale, et pour les condamner toutes à l'enfer, sans autre crime que cette union qui est son ouvrage"⁵².

La doctrine du péché originel souffre elle-même d'une contradiction intolérable. En effet, d'une part le péché originel est effacé par le sacrement du baptême; d'autre part le mal que l'on voit lui est imputé; comment le péché originel peut-il être à l'origine du mal alors que l'homme baptisé en est déjà délivré?

Selon cette même doctrine, nous avons tous dans notre enfance recouvré l'innocence primitive; nous sommes tous sortis du baptême aussi sains de cœur qu'Adam sortit de la main de Dieu. Nous avons, direz-vous, contracté de nouvelles souillures; mais puisque nous avons commencé par en être délivrés, comment les avons-nous derechef contractées? Le sang de Christ n'est-il donc pas assez fort pour effacer entièrement la tache, ou bien serait-elle un effet de la corruption naturelle de notre chair; comme si, même indépendamment du péché originel, Dieu nous eût créés corrompus, tout exprès pour avoir le plaisir de nous punir? Vous attribuez au

51. O.C., IV, p. 937.

52. Ibid., p. 938.

péché originel les vices des peuples que vous avouez avoir été délivrés du péché originel; puis vous me blâmez d'avoir donné une autre origine à ces vices⁵³.

Même si on ne regarde pas à cette contradiction interne de la doctrine, on sera forcé d'admettre qu'elle n'est pas à l'abri de toute objection. Élaborée pour rendre compte du mal, elle laisse inexpliquée la racine même du mal:

Nous sommes, dites-vous, pécheurs à cause du péché de notre premier père; mais notre premier père pourquoi fut-il pécheur lui-même? Pourquoi la même raison par laquelle vous expliquerez son péché ne serait-elle pas applicable à ses descendants sans le péché originel, et pourquoi faut-il que nous imputions à Dieu une injustice, en nous rendant pécheurs et punissables par le vice de notre naissance, tandis que notre premier père fut pécheur et puni comme nous sans cela? Le péché originel explique tout excepté son principe et c'est ce principe qu'il s'agit d'expliquer⁵⁴.

Dans un fragment inédit, on peut trouver une remarque de l'auteur d'Émile qui donne une autre interprétation du péché originel. Ce péché n'a pas entraîné comme conséquence la corruption de la nature humaine, comme l'enseigne la religion chrétienne, mais au contraire son ennoblissement. Pourquoi? Parce qu'il a permis au premier homme d'acquérir la conscience, la raison: "Vous me direz donc en premier lieu que je dégrade l'image de Dieu, en faisant de l'homme une bête, vous trouverez

53. O.C., IV, p. 938.

54. Ibid., p. 939.

qu'au lieu d'avilir sa nature il semble selon moi que le péché d'Adam l'ait ennobli en développant son esprit et le rendant capable de raison"⁵⁵.

Le rejet de la doctrine du péché originel est d'autant plus radical chez ROUSSEAU qu'il a vu l'importance du facteur politique dans l'existence humaine. C'est l'organisation politique, c'est le gouvernement des hommes qui rend les hommes méchants et malheureux. Cette intuition que le politique est la racine du mal lui est survenue dans la courte période de sa vie à Venise, comme il nous l'apprend dans ses Confessions: "J'avais vu que tout tenait radicalement à la politique, et que, de quelque façon qu'on s'y prit, aucun peuple ne serait jamais que ce que la nature de son gouvernement le ferait être"⁵⁶.

Si le mal peut s'expliquer par l'organisation socio-politique, alors il n'est plus nécessaire de recourir à la doctrine du péché originel. Si la nature humaine est vicieuse du fait d'une mauvaise organisation politique, une bonne organisation effacera cette perversion du coeur humain que l'on croyait originelle.

Pour avoir mis l'accent sur le politique, Rousseau a, selon Ernst CASSIRER, le mérite de résoudre le dilemme que sa critique du péché originel n'a pas manqué de soulever, lequel dilemme consiste en

55. Rousseau cité par Bernard GAGNEBIN, "J.J. Rousseau: sur le péché d'Adam et le salut universel. Fragment inédit" in Dix-huitième siècle, n° 3, 1971, p. 42.

56. O.C., I, p. 404; cf. aussi O.C., IV, p. 939-40.

ceci: à qui ou à quoi doit être imputé le mal, du moment qu'on ne peut l'imputer ni à Dieu ni à la nature humaine? Rousseau a résolu ce dilemme, de façon tout à fait neuve en créant, écrit CASSIRER, "pour ainsi dire, un nouveau sujet de responsabilité, d'"imputabilité". Ce sujet n'est pas l'homme individuel, mais l'humaine société"⁵⁷.

Il n'entre pas dans notre propos d'étudier le bien-fondé de la critique de ROUSSEAU. Il ne nous importe pas de savoir si, dans sa réfutation, il a apporté les précisions techniques qu'on attend d'un théologien et si sa réfutation n'est pas elle-même sujette aux objections⁵⁸. Il nous importe seulement de savoir que ROUSSEAU a rejeté cette anthropologie qui fait du dogme du péché originel sa catégorie fondamentale et que ce rejet s'est fait au nom du principe: "l'homme est un être naturellement bon".

C'est encore au nom de ce principe qu'il fait la critique de l'anthropologie de HOBBS.

57. Ernst CASSIRER, The question of J.J. Rousseau, traduit de l'allemand et édité avec une introduction et des notes additionnelles par Peter GAY, Bloomington & London, Indiana University Press, 3e édition, 1975, p. 75.

58. Sur ce point, cf. Raymond VANCOURT, "Le péché originel selon Rousseau, Kant et Hegel" in Paul GUILLUY et autres, La culpabilité fondamentale. Péché originel et Anthropologie moderne, Duculot, 1975, p. 108-110; Robert DERATHÉ, "J.J. Rousseau et le christianisme" in Revue de Métaphysique et de Morale, 63e année, 1948, pp. 379-414; André RAVIER, "Emile est-il chrétien?" in La Table Ronde, septembre 1962, pp. 8-18.

III. L'ANTHROPOLOGIE DE HOBBS ET LA CRITIQUE DE ROUSSEAU

Le poème sur Le verger de Madame la baronne de Warens nous a montré que Descartes, Locke, Leibnitz, Malebranche ne sont pas des auteurs inconnus de ROUSSEAU. Mais il faut reconnaître que parmi les philosophes, HOBBS occupe une place à part dans la pensée anthropologique et politique de l'auteur d'Émile. Les commentateurs ont souligné ce constant dialogue instauré entre ROUSSEAU et le philosophe de Malmesbury. Ce dernier, écrit DERATHÉ, "n'a pas été seulement pour ROUSSEAU un adversaire qu'il juge à sa taille et dont il admire le génie, mais un maître auquel il doit beaucoup"⁵⁹.

Avant l'auteur d'Émile, HOBBS a reconnu l'importance primordiale de l'anthropologie par rapport à toute autre pensée. "De la contemplation de l'homme et de ses facultés, écrit Hobbés dans le Léviathan, naissent l'éthique, la logique, la rhétorique, et finalement la politique ou philosophie civile"⁶⁰. Et à la suite de HOBBS, ROUSSEAU reconnaît la conservation de soi comme le motif fondamental de la psychologie humaine. Il suivra encore HOBBS pour dire que le gouvernement est la conséquence d'un état de guerre, que "l'inégalité qui

59. Robert DERATHÉ, Jean Jacques Rousseau et la science politique de son temps, Paris, Vrin, 1970, p. 104. Sur la dette de Rousseau à l'égard de Hobbés, cf. aussi Georges DAVY, Thomas Hobbés et J.J. Rousseau, Oxford, Clarendon-Press, 1953.

60. HOBBS, Léviathan, traduction française par François TRICAUD, Paris, Sirey, 1971, p. 80.

règne maintenant a été introduite par la loi civile"⁶¹, que, pour mieux comprendre l'homme, il faut envisager son état de nature et que la sortie de cet état se fait par la conclusion d'un pacte social.

Pourtant, tout ce qu'il a appris et retenu de l'enseignement de HOBBS ne l'empêche pas de rejeter sa conception de l'homme.

A. La vision hobbiennne de l'homme

Dans le but de comprendre la genèse de la société civile et la "première origine de la justice", HOBBS procède à la description de la condition naturelle des hommes, c'est-à-dire de leur état "hors de la société civile". Cette façon de procéder est l'application du principe qui veut qu'on ne réussisse à mieux connaître une chose qu'en bien considérant les éléments qui la composent. Pour comprendre donc la société civile, on décrira les hommes vivant dans une situation absente de tout lien juridique déterminé:

De même qu'en une horloge, ou en quelque autre machine automate, dont les ressorts sont un peu difficiles à discerner, on ne peut pas savoir quelle est la fonction de chaque partie, ni quel est l'office de chaque roue, si on ne la démonte, et si l'on ne considère à part la matière, la figure, et le mouvement de chaque pièce; ainsi en la recherche du droit de l'État, et du devoir des sujets, bien qu'il ne faille pas rompre la société civile, il la

61. HOBBS, Le Citoyen, traduction française par Samule SORBIÈRE, chronologie, Introduction et notes par Simone GOYARD-FABRE, Paris, Flammarion, 1982, p. 95.

faut pourtant considérer comme si elle était dissoute, c'est-à-dire, il faut bien entendre quel est le naturel des hommes, qu'est-ce qui les rend propres et incapables de former des cités, et comment c'est que doivent être disposés ceux qui veulent s'assembler en un corps de république⁶².

Dans la supposition de cet état originel, quelle peut être la psychologie naturelle de l'homme?

L'homme naturel est foncièrement égoïste. Ce qu'il recherche d'abord et avant tout, c'est son bien-être; ce qu'il a en vue dans ses actions, c'est toujours son profit ou sa "fierté": "Les actions volontaires et les inclinations de tous les hommes ne tendent [...] pas seulement à leur procurer mais aussi à leur assurer une vie satisfaite"⁶³.

HOBBS a tant mis l'accent sur ce trait de la nature humaine qu'on l'a appelé le philosophe de l'égoïsme⁶⁴. Mais HOBBS n'est certainement pas le premier ni le seul à professer cette thèse de l'égoïsme humain. Il nous faut cependant reconnaître que chez HOBBS, contrairement en cela aux autres penseurs, cette thèse a un caractère radical: l'homme n'a en lui-même aucun instinct qui le porte spontanément vers ses semblables. La thèse hobbiennne de l'égoïsme humain exclut absolument celle de la sociabilité naturelle.

62. HOBBS, Le Citoyen, Préface, p. 71.

63. HOBBS, Léviathan, pp. 95-96.

64. Jim MacADAM, art. cité, p. 121.

On serait peu enclin à admettre cette thèse de l'égoïsme foncier de l'homme quand on observe les hommes vivant dans l'état civil. Pour HOBBS, cet égoïsme se révélera dans toute sa brutalité dans les moments où tout pouvoir commun à craindre est dissous, lors d'une guerre civile, par exemple. Laissés à eux-mêmes et n'étant retenus par aucun pouvoir, aucune crainte des châtimens, les hommes se portent à la partialité, à l'orgueil, à la vengeance, à la destruction mutuelle⁶⁵.

Il n'est pas besoin d'envisager ce cas de désorganisation sociale pour admettre la thèse de l'égoïsme. Une simple analyse des comportements des hommes dans la vie quotidienne nous montrera clairement que ce qui pousse les hommes à rechercher la société de leurs semblables, c'est leur propre intérêt et non une certaine tendance sociale innée:

Je ne sais [...] pourquoi on converserait plus volontiers avec ceux en la société desquels on reçoit de l'honneur ou de l'utilité, qu'avec ceux qui la rendent à quelque autre. Il en faut donc venir là, que nous ne cherchons pas des compagnons par quelque instinct de la nature; mais bien l'honneur et l'utilité qu'ils nous apportent; nous ne désirons des personnes avec qui nous conversions, qu'à cause de ces deux avantages qui nous en reviennent⁶⁶.

Plus on étudie les "affaires humaines", plus on est convaincu "que toutes les sociétés sont bâties sur le fondement de la gloire et des commodités de la vie; et qu'ainsi elles sont contractées par l'amour-

65. Sur ce point, cf. HOBBS, Léviathan, p. 173 et suiv.

66. HOBBS, Le Citoyen, p. 90.

propre, plutôt que par une forte inclination que nous ayons pour nos semblables"⁶⁷.

Allant donc à l'encontre de toute une tradition, HOBbes proclame hautement que l'homme est a-social et que la société est établie "par accident" et non "par une disposition nécessaire de la nature".

Que l'homme recherche ses semblables par intérêt n'empêche pas qu'il demeure toujours méfiant. C'est là un autre trait que HOBbes attribue à la psychologie naturelle des hommes.

Cette méfiance vient du fait que tous les hommes sont naturellement égaux. HOBbes démontre cette égalité par la capacité qu'a chacun des hommes de tuer son semblable même si ce dernier est plus fort que lui. Nul homme n'est trop faible pour tuer quelqu'un d'autre et nul n'est assez fort pour être à l'abri de toute atteinte: "Ceux-là sont égaux, qui peuvent choses égales. Or ceux qui peuvent ce qu'il y a de plus grand et de pire, à savoir ôter la vie, peuvent choses égales"⁶⁸.

En ce qui concerne les facultés de l'esprit, les hommes sont aussi égaux entre eux. HOBbes affirme cette égalité sur la base d'un sentiment - ou illusion? - naturel que chacun éprouve à l'égard de sa

67. HOBbes, Le Citoyen, p. 92; "La cause finale, le but, le dessein, que poursuivent les hommes, eux qui par nature aiment la liberté et l'empire exercé sur autrui [...], c'est le souci de pourvoir à leur propre préservation et de vivre plus heureusement par ce moyen" (HOBbes, Léviathan, p. 173).

68. HOBbes, Le Citoyen, p. 95. .

propre sagesse. Nul homme ne s'estime moins sage que les autres et ainsi tous éprouvent le même contentement à l'égard d'eux-mêmes: "Il n'y a pas de meilleur signe d'une distribution égale de quoi que ce soit, que le fait que chacun soit satisfait de sa part"⁶⁹.

Du fait de cette égalité, les hommes naturels se montrent méfiants les uns envers les autres. Comment ne pas se défier de son semblable quand il est capable de voler, de tuer? N'est-il pas naturel que je doive le voir comme mon agresseur possible, mon ennemi, celui par qui je risquerais d'être dépossédé de mes biens, de ma liberté et même de ma vie?

Le troisième trait de la psychologie naturelle de l'homme est sa volonté de nuire, sa méchanceté. C'est cet aspect de la nature humaine qui fait dire à HOBBS que l'homme est un loup pour l'homme.

Cette volonté de nuire naît tout aussi bien de la défiance que de la rivalité ou de la "gloire". Quand un individu considère un autre individu comme son agresseur possible, quelle mesure doit-il prendre pour se préserver? La solution la plus naturelle, la plus conforme à "la droite raison"⁷⁰ n'est-elle pas de

69. HOBBS, Léviathan, p. 122.

70. HOBBS définit la "droite raison" dans les termes suivants: "Par la droite raison en l'état naturel des hommes, je n'entends pas, comme font plusieurs autres, une faculté infallible, mais l'acte propre et véritable de la ratiocination, que chacun exerce sur ses actions, d'où il peut rejaillir quelque dommage, ou quelque utilité aux autres hommes" (Le Citoyen, p. 102).

prendre les devants, autrement dit, de se rendre maître, par la violence ou par la ruse, de la personne de tous les hommes pour lesquels cela est possible, jusqu'à ce qu'il n'aperçoive plus d'autre puissance assez forte pour le mettre en danger?⁷¹

Le désir d'une même chose est une autre cause de la volonté de nuire. Il arrive que les choses que nous désirons posséder soient aussi l'objet du désir des autres et que tout partage soit impossible. Que pouvons-nous faire d'autre sinon entrer en lutte avec nos semblables, pour nous assurer de la possession de la chose désirée: "Il faut que le plus fort l'emporte, et c'est au sort du combat à décider la question de la vaillance"⁷².

Enfin, la volonté de nuire peut encore naître du désir de la gloire. Quand certains hommes se croient supérieurs aux autres par la force, par exemple, ils veulent que tout leur soit permis et que tout l'honneur leur appartienne. Ils élimineront, si cela est possible, tous ceux qui s'opposent à leurs désirs. Mais cette volonté de nuire chez les uns engendre par réaction, la même volonté chez les autres. Si chez les premiers, elle naît "d'une vaine gloire et d'une fausse estimation de [leurs] forces", chez les derniers, "elle procède d'une nécessité inévitable de défendre [leur] bien et [leur] liberté" contre l'insolence des autres.

71. HOBBS, Léviathan, p. 123.

72. HOBBS, Le Citoyen, p. 96.

Cette volonté de nuire réciproque s'exercerait difficilement si elle se heurtait à un droit et à une justice qui la limiteraient. Mais dans la supposition d'un état de vie anté-juridique, anémique, quelle justice pourrait faire obstacle à la volonté de nuire? Quel autre droit plus conforme à la droite raison que celui qui permet à chaque homme qu'il "conserve, autant qu'il peut, ses membres et sa vie"?

Dans sa condition naturelle, l'homme ne jouit pas d'autre droit que ce droit de nature de se conserver, "d'user de tous les moyens et de faire toutes les choses sans lesquelles il ne se pourrait point conserver" et de considérer toutes choses comme lui appartenant, si elles conviennent à sa préservation:

Dans un état purement naturel, et avant que les hommes se fussent mutuellement attachés les uns aux autres par certaines conventions, il était permis à chacun de faire tout ce que bon lui semblait contre qui que ce fût, et chacun pouvait posséder, se servir, et jouir de tout ce qui lui plaisait⁷³.

Mais si le droit de nature, tel qu'il vient d'être défini, est le droit de tous, il serait inopérant du fait que la volonté chez les uns d'exercer leur droit heurtera inévitablement celle des autres. En fin de compte, ce droit de nature se réduit à n'être que le droit du plus fort⁷⁴:

73. HOBBS, Le Citoyen, p. 97.

74. Sur ce point, cf. Simone GOYARD-FABRE, Le droit et la loi dans la philosophie de Thomas HOBBS, Paris, Klincksieck, 1975, p. 73.

À la vérité, chacun eût bien pu dire de toutes choses, cela m'appartient; mais la possession n'en eut pas été si aisée, à cause que le premier venu, jouissant du même droit, et avec une force égale, y eût eu de pareilles prétentions, et se la fût appropriée, avec une autorité semblable⁷⁵.

La volonté de nuire appuyée par un droit de nature absolu sur toutes choses, créera nécessairement l'état de guerre: "L'état naturel des hommes, avant qu'ils eussent formé des sociétés, était une guerre perpétuelle, et non seulement cela, mais une guerre de tous contre tous"⁷⁶. L'état de guerre n'est pas accidentel; il est "la conséquence nécessaire des passions naturelles des hommes"⁷⁷.

Mais que faut-il entendre par état de guerre? Ce n'est pas tant le fait qu'il y a des guerres, des combats que cette atmosphère d'hostilité, qui fait qu'on s'attend à des combats à tout moment:

De même [...] que la nature du mauvais temps ne réside pas dans une ou deux averses, mais dans une tendance qui va dans ce sens, pendant un grand nombre de jours consécutifs, de même la nature de la guerre ne consiste pas dans un combat effectif, mais dans une disposition avérée, allant dans ce sens, aussi longtemps qu'il n'y a pas d'assurance du contraire⁷⁸.

Dans de pareilles conditions, il est illusoire de s'attendre à une manifestation culturelle quelconque. Dans l'état de nature qui est essentiellement un état de guerre,

75. HOBBS, Le Citoyen, p. 98.

76. Ibid., p. 99.

77. HOBBS, Léviathan, p. 173.

78. Ibid., p. 124.

[...] il n'y a pas de place pour une activité industrielle, parce que le fruit n'en est pas assuré: et conséquemment, il ne s'y trouve ni agriculture, ni navigation, ni usage de richesses qui peuvent être importées par mer; pas de constructions commodes; pas d'appareils capables de mouvoir et d'enlever les choses qui pour ce faire, exigent beaucoup de force; pas de connaissance de la face de la terre; pas de computation du temps; pas d'art; pas de lettres; pas de société.⁷⁹

Dans ce monde sans culture, ce vrai "degré zéro de civilisation", où la mort le guette à chaque pas, l'homme naturel n'éprouve plus que la crainte de la mort violente et tout bonheur lui est impossible. L'existence qu'il mène ne peut être qu'une existence "solitaire, besogneuse, pénible, quasi-animale et brève"⁸⁰.

Pour assurer sa survie, pour ne plus avoir à craindre la mort violente, l'homme suivra sa "droite raison" pour rechercher la paix dès qu'il y a quelque espoir de la rencontrer ou pour se préparer à la guerre lorsqu'il est impossible de l'obtenir⁸¹.

La paix est établie quand tous les hommes soumettent leur volonté à celle d'un homme seul - ou d'une assemblée - qui dispose de la puissance suprême. Par cette puissance, il - ou elle - réussira à garantir la sécurité à tous.

79. HOBBS, Léviathan, p. 124.

80. Ibid., p. 125.

81. HOBBS, Le Citoyen, p. 100.

Sans cette crainte de la mort violente, "le plus grand de tous les maux de la nature", les hommes ne s'associent pas entre eux: ils ne sont pas naturellement sociables. Ainsi, pour HOBBS, la proposition aristotélicienne "l'homme est un animal politique", longtemps considérée comme un axiome, n'est qu'une grossière erreur qui vient "d'une trop légère contemplation de la nature humaine"⁸².

B. La critique de ROUSSEAU

Nous avons précédemment relevé les convergences entre les pensées de ROUSSEAU et de HOBBS. Mais, si nombreuses soient-elles, ces convergences ne peuvent point cacher l'opposition profonde de ROUSSEAU à HOBBS dans ses vues sur la nature humaine.

Quelles critiques ROUSSEAU a-t-il adressées à l'endroit de l'anthropologie de l'auteur du Léviathan?

L'une des erreurs de HOBBS, nous dit ROUSSEAU, est dans la méconnaissance de l'état de guerre.

Tout d'abord, la thèse de l'état de guerre n'est pas la conséquence logique de celle du droit de nature. Dans le fragment sur "l'état de guerre", Rousseau souligne l'incompatibilité entre la

82. HOBBS, Le Citoyen, p. 90.

jouissance du droit de nature et la volonté de destruction; une destruction totale rendrait ce droit insignifiant et n'apporterait à l'individu aucun plaisir:

Ce désir effréné de s'approprier toutes choses est incompatible avec celui de détruire tous ses semblables; et le vainqueur, qui ayant tout tué aurait le malheur de rester seul au monde, n'y jouirait de rien par cela même qu'il aurait tout [...]. Qui lui rassemblera les productions de tous les climats; qui portera le témoignage de son empire dans les vastes solitudes qu'il n'habitera point? Que fera-t-il de ses trésors, qui consommera ses denrées, à quels yeux étalera-t-il son pouvoir? J'entends. Au lieu de tout massacrer, il mettra tout dans les fers pour avoir au moins des esclaves. Cela change à l'instant tout l'état de la question; et puisqu'il n'est plus question de détruire, l'état de guerre est anéanti⁸³.

En refusant la thèse de l'état de guerre, ROUSSEAU ne nie pas pour autant le fait des conflits, des luttes, des tueries. Mais ces faits ne constituent pas la guerre, à proprement parler. Car "la guerre est un état permanent ~~qui~~ suppose des relations constantes, et ces relations ont très rarement lieu d'homme à homme, où tout est entre les individus dans un flux continu qui change incessamment les rapports et les intérêts"⁸⁴.

Si la guerre n'est pas une relation d'homme à homme, il faut bien conclure qu'elle est une relation d'État à État. Et dans cette relation "les particuliers ne sont ennemis qu'accidentellement, non point

83. O.C., III, p. 601.

84. Ibid., p. 602.

comme hommes ni même comme citoyens, mais comme soldats; non point comme membres de la patrie, mais comme ses défenseurs"⁸⁵.

On parvient à la même conclusion en remarquant que la guerre n'a pas pour fin la mort de son adversaire: "On prend les armes pour disputer de puissance, de richesses, ou de considération et le sujet de la querelle se trouve enfin si éloigné de la personne des citoyens qu'ils n'en sont ni mieux ni mal d'être vainqueurs ou vaincus"⁸⁶.

Nous voyons ainsi que toute cette argumentation de ROUSSEAU ne vise à rien d'autre qu'à montrer que la guerre est "par excellence un fait social"⁸⁷. Poser donc l'identité de l'état de nature et de l'état de guerre, comme HOBBS l'a fait, est un pur non-sens.

Une autre erreur de HOBBS est la méconnaissance de la psychologie de l'homme naturel. L'auteur du Léviathan met à l'origine des discordes, des guerres, diverses passions: la rivalité, la fierté, la convoitise naturelle qui porte les hommes "à désirer d'avoir en propre l'usage de toutes les choses que la nature leur a données en commun"⁸⁸. Or, nous dit ROUSSEAU, n'est-ce pas inconséquent de parler de toutes ces passions dans un état présocial? Ne voit-on pas que ces

85. O.C., III, p. 357, cf. aussi Georges BEAULAVON, "Les idées de J.J. Rousseau sur la guerre" in Revue de Paris, 24e année, n° 19, octobre 1917, pp. 641-56.

86. O.C., III, p. 613.

87. Sven STELLING-MICHAUD, Introduction à O.C., III, p. CXLIX.

88. HOBBS, Le Citoyen, Épître dédicatoire, p. 85.

passions ne peuvent naître que dans un milieu où les hommes ont un commerce régulier entre eux? En parlant de vanité, de gloire, de rivalité, HOBBS a calqué la psychologie de l'homme naturel sur celle de l'homme social:

Comme [les hommes] n'avaient entre eux aucune espèce de commerce; qu'ils ne connaissaient par conséquent ni la vanité, ni la considération, ni l'estime, ni le mépris; qu'ils n'avaient pas la moindre notion du tien et du mien, ni aucune véritable idée de la justice; qu'ils regardaient les violences, qu'ils pouvaient essuyer, comme un mal facile à réparer, et non comme une injure qu'il faut punir, et qu'ils ne songeaient pas même à la vengeance, comme le chien qui mord la pierre qu'on lui jette; leurs disputes eussent eu rarement des suites sanglantes, si elles n'eussent point eu de sujet plus sensible que la pâture⁸⁹.

Contrairement à ce qu'affirme HOBBS, l'homme naturel, aux yeux de ROUSSEAU - qui, sur ce point, se trouve en accord avec MONTESQUIEU - a peu de passions. De plus, il est de nature craintive et non agressive, belliqueuse: "L'homme est naturellement pacifique et craintif; au moindre danger son premier mouvement est de fuir"⁹⁰. À vrai dire, si HOBBS a parlé d'une profusion de sentiments et de passions chez l'homme naturel, c'est parce que l'asocialité de celui-ci n'exclut pas la présence d'un milieu grouillant d'hommes. L'homme naturel de HOBBS est solitaire parce qu'il n'y a aucun lien moral et juridique entre ses sem-

89. O.C., III, p. 157.

90. O.C., III, p. 601; "L'homme dans l'état de nature [...] ne sentirait d'abord que sa faiblesse; sa timidité serait extrême: et, si l'on avait là-dessus besoin de l'expérience, l'on a trouvé dans les forêts des hommes sauvages: tout les fait trembler, tout les fait fuir" (MONTESQUIEU, De l'esprit des lois, I; Paris, Garnier-Flammarion, 1979, p. 126).

blables et lui et non parce qu'il vit complètement isolé; il vit au sein non d'une communauté mais d'une multitude⁹¹. On voit bien que HOBbes, dans sa volonté de remonter à un état de nature anté-social, ne s'est pas montré réellement radical. ROUSSEAU a ainsi raison de reprocher à HOBbes et aux autres philosophes qui veulent examiner les fondements de la société, de n'avoir pas atteint le véritable état de nature et d'avoir observé "des âmes repétrées et fermentées dans le levain de la société et [cru] avoir observé l'homme"⁹².

La thèse de l'état de guerre comme état naturel de l'homme est rendue possible par l'ignorance, chez HOBbes, de la réalité et du rôle de la pitié: "Il y a un autre principe que HOBbes n'a point aperçu et qui, ayant été donné à l'homme pour adoucir, en certaines circonstances, la férocité de son amour-propre, ou le désir de se conserver avant la naissance de cet amour, tempère l'ardeur qu'il a pour son bien-être par une répugnance innée à voir souffrir son semblable"⁹³.

91. Sur la notion de multitude et sur cet aspect de la vie naturelle des hommes chez HOBbes, cf. Janine CHANTEUR, "Nature humaine et pouvoir politique chez HOBbes et chez ROUSSEAU" in Revue européenne des sciences sociales, t. XX, n° 61, 1982, pp. 192-93; cf. aussi Robert DERATHÉ, op. cit., p. 132-33.

92. ROUSSEAU cité in G. BEAULAVON, art. cité, p. 644. Cette critique de Rousseau a reçu une justification inattendue dans l'interprétation qu'a donnée C.B. MACPHERSON de l'état de nature chez HOBbes: "L'état de nature est pour Hobbes une condition logique à l'établissement d'une société civile parfaite [...]. Pour y arriver Hobbes a fait abstraction de la loi mais nullement de la conduite et des désirs acquis par les hommes vivant en société". (C.B. MACPHERSON, La théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke, Traduit de l'anglais par Michel FUCHS, Paris, Gallimard, 1971, p. 32).

93. O.C., III, p. 154.

La méconnaissance de la psychologie naturelle de l'homme n'a pas permis à HOBBS de bien expliquer l'origine et la fin de l'état civil. HOBBS affirme que c'est la crainte de la mort violente qui pousse les hommes à former la société civile, laquelle a ainsi pour fin d'assurer la sécurité de tous. Pour l'homme naturel hobbesien, aucun bien n'est plus précieux que la paix parce qu'elle est la condition essentielle de la jouissance de tout autre bien. Mais, à quelles conditions la paix s'établit-elle entre les hommes? À la condition qu'il y ait "soumission de la volonté de tous les particuliers à celle d'un homme seul ou d'une assemblée"⁹⁴, c'est-à-dire quand ces particuliers conviennent entre eux "de céder de leurs prétentions et de leurs droits sur toutes choses"⁹⁵.

Ce pacte générateur de la société civile - que ROUSSEAU considère comme un pacte de soumission⁹⁶ - confère à un homme (ou à une assemblée) la puissance suprême qui lui permet de mettre fin à tout conflit, à toute dissension et de faire régner partout la paix recherchée. Muni d'une telle puissance, et placé au-dessus des lois, le Souverain ne doit satisfaire qu'à une seule exigence: réussir dans son entreprise. Il faut que, par son action, "chacun soit tellement à couvert de la violence des autres, qu'il puisse vivre en repos et sans être en crainte perpétuelle, lorsqu'il ne fera tort à personne"⁹⁷. Ce n'est qu'à cette condition que le pacte social conclu garde sa signification⁹⁸.

94. HOBBS, Le Citoyen, p. 144.

95. Ibid., p. 74.

96. Cf. O.C., III, pp. 184; 359.

97. HOBBS, Le Citoyen, p. 150.

98. Ibid., p. 150 et suiv.

Cette conception de la fin du pouvoir politique et de la société civile implique, aux yeux de ROUSSEAU, une vue de l'homme inacceptable. Car elle place la paix au-dessus de la liberté qui, pour l'auteur d'Émile, définit l'homme de façon essentielle. Certes, la paix et la sécurité sont des valeurs qu'il faut réaliser mais elles n'ont de sens que si elles sont accompagnées de liberté:

On dira que le despote assure à ses sujets la tranquillité civile. Soit; mais qu'y gagnent-ils, si les guerres que son ambition leur attire, si son insatiable avidité, si les vexations de son ministère les désolent plus que ne feraient leurs dissensions? Qu'y gagnent-ils, si cette tranquillité même est une de leurs misères? On vit tranquille aussi bien dans les cachots; en est-ce assez pour s'y trouver bien? Les Grecs enfermés dans l'ancre du Cyclope y vivaient tranquilles, en attendant que leur tour vient d'être dévorés⁹⁹.

Bref, HOBBS n'a pas vu qu'un renoncement total au profit du Souverain signifie un renoncement à la liberté c'est-à-dire à sa dignité humaine, qui ne sera balancé par aucun avantage: "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"¹⁰⁰.

99. O.C., III, p. 355.

100. Ibid., p. 356.

En faisant la critique de la thèse hobbiennne de l'état de guerre, ROUSSEAU a mis en relief cette idée que l'homme n'est pas, par nature, cupide et méchant. Et en rejetant la conception du philosophe de Malmesbury sur la fin de la société civile, il a montré que ce qui répond le mieux à la nature de l'homme est la liberté et non la sécurité publique. Ainsi, examinant une anthropologie qui se tient sur un plan différent de celui de la religion et qui s'élabore à partir d'une problématique particulière, ROUSSEAU affirme les mêmes principes de la bonté naturelle et de liberté. On retrouvera la même affirmation dans sa critique de l'anthropologie "scientifique" de BUFFON.

IV. L'ANTHROPOLOGIE DE BUFFON ET LA CRITIQUE DE ROUSSEAU

L'oeuvre d'"histoire naturelle" de BUFFON marque un nouveau tournant dans l'histoire de la pensée anthropologique. Concluant son chapitre sur "l'Histoire naturelle dans la culture des Lumières", Georges GUSDORF énonce ce jugement: "Depuis le siècle des Lumières, l'histoire naturelle est pour l'homme un miroir, sur lequel il se penche pour y retrouver, per speculum in aenigmate, les étymologies de la condition humaine: L'homme qui, naguère, découvrait dans la seule Écriture sainte les secrets de sa destinée, la recherche désormais dans l'étude du grand livre de la nature. L'anthropologie cessé d'être un chapitre de la théologie pour devenir une science de la nature"¹⁰¹. Il faudrait

101. Georges GUSDORF, Dieu et la nature, l'homme au siècle des Lumières, Paris, Payot, 1972, p. 269.

aussi ajouter qu'avec BUFFON, l'anthropologie a cessé d'être un chapitre de la pure philosophie. L'auteur de l'Histoire naturelle s'est toujours efforcé de se maintenir sur le "terrain scientifique". Par quoi se définit la scientificité de l'entreprise anthropologique de BUFFON?

À cette question, Jacques ROGER nous donne la réponse claire et précise suivante:

Ce sont des arguments de fait, empruntés au sentiment intérieur ou à une comparaison extérieure de l'homme à l'animal, qui ont démontré la supériorité de l'homme. Aucun argument métaphysique n'a été évoqué et BUFFON n'a rien dit de la nature réelle de l'âme, de son destin ni même de son origine, hormis une furtive allusion à "la bonté du Créateur". Il est resté sur le plan de la science, mais cela signifie qu'il est resté dans la nature, dans cette nature que l'homme doit connaître à sa manière et sur laquelle il doit agir selon ses forces, sans se préoccuper apparemment de savoir si sa connaissance doit retrouver un ordre divin, ni si son action et son pouvoir correspondent ou non à un décret de la Providence¹⁰².

Que cette volonté de faire oeuvre scientifique ait conquis le respect, la confiance de ROUSSEAU, est attesté par les témoignages dans son oeuvre et dans sa vie. Répondant à ceux qui lui font l'objection d'avoir dénigré la science, ROUSSEAU, à plusieurs reprises, distingue la science cultivée par une minorité délite de la société et la science pratiquée par la multitude. À cette minorité appartient BUFFON, comme il le laisse entendre dans la Note II de son Discours sur l'Inégalité: "Dès

102. Jacques ROGER, Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIIIe siècle, Paris, A. Colin, 1971, p. 538; cf. aussi Michèle DUCHEY, "L'anthropologie de Buffon" in Buffon, De l'Homme, Paris, F. Maspero, 1971, pp. 9-10.

mon premier pas, je m'appuie avec confiance sur une de ces autorités respectables pour les philosophes, parce qu'elles viennent d'une raison solide et sublime qu'eux seuls savent trouver et sentir"¹⁰³.

Cependant, l'admiration de ROUSSEAU à l'égard de BUFFON, si grande soit-elle, ne l'empêche pas d'affirmer des principes anthropologiques différents de ceux qu'admet le grand naturaliste.

Mais tout d'abord, quelle est l'image de l'homme que nous offre l'Histoire naturelle de BUFFON?

A. La vision naturaliste de l'homme

Dans la partie de son oeuvre qui traite "de la nature de l'homme", BUFFON nous dit que le premier pas à faire dans la connaissance de l'homme est de reconnaître la dualité du composé humain: l'âme et le corps. Reprenant l'enseignement de Descartes, BUFFON nous montre que l'âme est de nature différente de la matière, qu'elle en est même indépendante, qu'elle n'a qu'une seule forme, la pensée, et que, par conséquent, son existence est indubitable: "L'existence de notre âme

103. O.C., III, p. 195; cf. aussi Otis FELLOWS, "Buffon and Rousseau: aspects of a relationship" in Publication of the Modern Language Association of America, vol. LXXXV, 1960, June, n° 3, pp. 184-96; C.C., lettre n° 3326, le ministre J.H. Meister au pasteur J.H. Meister le 6 juin 1764, XX, p. 151; C.C., lettre n° 3602 à Du Peyrou le 4 novembre 1764, XXII, p. 5 et XXXVIII, Notes de Henri Nadault de Buffon, p. 320; O.C., IV, p. 382, note **.

est démontrée, ou plutôt nous ne faisons qu'un, cette existence et nous; être et penser sont pour nous la même chose: cette vérité est intime et plus qu'intuitive; elle est indépendante de nos sens, de notre imagination, de notre mémoire et de toutes nos autres facultés relatives"¹⁰⁴.

BUFFON n'est pas sans savoir que ces considérations philosophiques détonnent dans un livre d'histoire naturelle. Mais pour lui, une histoire naturelle de l'homme manquerait son but si elle ne considérait pas l'homme dans sa totalité et ne voyait en l'homme qu'un animal:

Pourquoi vouloir retrancher de l'histoire naturelle de l'homme l'histoire de la partie la plus noble de son être? Pourquoi l'avilir mal à propos, et vouloir nous forcer à ne le voir que comme un animal, tandis qu'il est en effet d'une nature très différente, très distinguée, et si supérieure à celle des bêtes, qu'il faudrait être aussi peu éclairé qu'elles le sont pour pouvoir les confondre?¹⁰⁵.

Mais par quoi est-on autorisé à inférer cette différence de nature entre l'homme et l'animal et, de là, à affirmer l'éminente dignité du premier? BUFFON allègue trois faits. Le premier est la réflexion¹⁰⁶, c'est-à-dire le pouvoir qu'a l'homme, même le plus stupide, de se donner "un projet raisonné, un ordre d'actions, et une suite de moyens" qui lui permettent de contraindre les bêtes à lui obéir. La subordination des

104. BUFFON, De L'Homme, Introd. de Michèle DUCHET, Paris, F. Maspero, 1971, p. 40.

105. Ibid.

106. Cette terminologie est de Michèle DUCHET.

bêtes n'est nullement due à la force ou à l'adresse de l'homme puisqu'on n'a jamais vu les animaux les plus forts, les plus adroits commander aux autres.

Un autre fait qui est tout aussi incontestable que la réflexion et qui montre clairement la "supériorité de nature" de l'homme, est le langage. Ce moyen de communication n'est pas l'apanage d'une minorité; il est commun à tous parce qu'il relève de la nature d'homme. Pour BUFFON, l'homme est, par nature, un être pensant et parlant. Ce qui permet au naturaliste d'attribuer le langage à la nature d'être pensant de l'homme, c'est le fait que le singe ne parle pas, quoiqu'il ait la langue "aussi parfaite que celle de l'homme".

Cette absence de la pensée explique encore l'incapacité des animaux de créer et de faire des progrès. Inversement, c'est parce que l'homme est doué de pensée qu'il est perfectible:

C'est parce que [les animaux] ne peuvent joindre ensemble aucune idée, qu'ils ne pensent ni ne parlent; c'est par la même raison qu'ils n'inventent et ne perfectionnent rien. S'ils étaient doués de la puissance de réfléchir, même au plus petit degré, ils seraient capables de quelque espèce de progrès; ils acquerraient plus d'industrie: les castors d'aujourd'hui bâtiraient avec plus d'art et de solidité que ne bâtissaient les premiers castors¹⁰⁷.

Ces trois faits: réflexion, langage et perfectibilité nous forcent à reconnaître une différence de nature entre l'homme et l'animal et "la spiritualité de l'âme". Mais c'est en même temps admettre qu'il y a

107. BUFFON, op. cit., p. 45.

solution de continuité dans la chaîne des êtres¹⁰⁸ et retrouver, par un détour objectif, la conception traditionnelle pour laquelle "l'homme est un être raisonnable, l'animal est un être sans raison"¹⁰⁹.

L'homme se définit donc par la pensée, par la raison. Mais cette raison ne se développe pas d'elle-même; il lui faut un milieu propice. Pour BUFFON, ce milieu est constitué par la société. Le naturaliste n'a jamais mis en doute le lien indissoluble entre humanité et société. Comme tant d'autres penseurs, il considère que l'homme est naturellement un être social: "C'est de la société que l'homme tient sa puissance, c'est par elle qu'il a perfectionné sa raison, exercé son esprit et réuni ses forces"¹¹⁰.

C'est animé d'une telle conviction que dans les "Animaux carnassiers"; - ouvrage paru quatre ans après le Discours sur l'Inégalité - BUFFON rejette catégoriquement la conception d'un état de nature où les hommes, se suffisant à eux-mêmes, se rencontrent "peut-être à peine deux fois en leur vie, sans se connaître et sans se parler"¹¹¹. Du point de vue naturaliste, scientifique, un tel état de nature n'est qu'une supposition gratuite: la condition humaine, si simple soit-elle, est tou-

108. Sur cette notion de "chaîne des êtres", cf. Georges GUSDORF, op. cit., p. 282.

109. BUFFON, op. cit., p. 47; cf. aussi G. GUSDORF, op. cit., p. 375.

110. BUFFON cité in Michèle DUCHET, op. cit., p. 12.

111. D.C., III, p. 146.

jours une condition en société¹¹². Quoi qu'en dise ROUSSEAU, l'homme naturel n'est pas ce "tout parfait et solitaire", infiniment éloigné de l'homme social, même sauvage. La supposition d'un état de nature à la manière de ROUSSEAU pêche par un vice de méthode: elle est émise alors que les recherches basées sur les faits n'ont pas encore épuisé toutes leurs possibilités:

Nous ne supposerons pas, avec un philosophe, l'un des plus fiers censeurs de notre humanité, qu'il y a une plus grande distance de l'homme en pure nature au sauvage, que du sauvage à nous; que les âges qui se sont écoulés avant l'invention de l'art de la parole ont été bien plus longs que les siècles qu'il a fallu pour perfectionner les signes et les langues, parce qu'il me paraît que, lorsqu'on veut raisonner sur des faits, il faut éloigner les suppositions et se faire une loi de n'y remonter qu'après avoir épuisé tout ce que la nature nous offre ...¹¹³.

B. La critique de ROUSSEAU

Qu'il y ait une grande influence de BUFFON sur ROUSSEAU dans le Discours sur l'Inégalité, est chose certaine. Dans une étude publiée en 1909 sur les sources du Second Discours, J. MOREL a montré que c'est chez BUFFON que ROUSSEAU a puisé son information scientifique. C'est BUFFON qui lui a suggéré l'idée de perfectibilité, la distinction du

112. "Un empire, un monarque, une famille, un père, voilà les deux extrêmes de la société: ces extrêmes sont aussi les limites de la nature" (BUFFON cité par M. DUCHET, op. cit., p. 13).

113. BUFFON cité par Jean STAROBINSKI, J.J. Rousseau, la transparence et l'obstacle, Paris, Gallimard, 1971, pp. 391-92.

physique et du moral dans l'amour, l'idée de l'expérience du croisement dont il parle de façon allusive dans la note X de son Discours¹¹⁴.

Et J. STAROBINSKI nous apprend que, quand ROUSSEAU met l'accent sur l'historicité de ce qui est artificiel, corrompu chez l'homme, comme quand il parle de la difficulté à démêler l'originaire et le factice, il aura été précédé et guidé par BUFFON¹¹⁵.

Cependant, malgré sa grande confiance en l'autorité de BUFFON, malgré sa profonde admiration portée aux recherches de celui-ci, ROUSSEAU ne peut s'empêcher de rejeter certaines thèses chères à BUFFON, thèses qui portent précisément sur la nature de l'homme.

Nous avons vu que pour BUFFON, ce qui prouve la spiritualité de l'âme, c'est la pensée dont le fait de commander aux bêtes, la communication par la parole et le progrès dans les ouvrages sont les effets visibles. C'est la pensée qui démontre "l'excellence de notre nature, et la distance immense que la bonté du Créateur a mise entre l'homme et la bête"¹¹⁶.

114. Sur ces points, cf. Jean MOREL, "Recherches sur les sources du Discours de l'Inégalité" in Annales ..., V, 1909, pp. 119-98.

115. Jean STAROBINSKI, op. cit., p. 382.

116. BUFFON, op. cit., p. 382.

ROUSSEAU s'oppose à cette vue et voit plutôt une "continuité entre l'entendement animal et l'entendement humain"¹¹⁷. En d'autres termes, aux yeux de ROUSSEAU, il n'y a pas de différence de nature mais seulement de degré quant à l'entendement chez l'homme et chez l'animal, car l'entendement dépend des sensations: "Tout animal a des idées puisqu'il a des sens, il combine même ses idées jusqu'à un certain point, et l'homme ne diffère à cet égard de la bête que du plus au moins"¹¹⁸.

Qu'est-ce qui prouve donc la spiritualité de l'âme?

La conscience de la liberté, répond ROUSSEAU.

Dans ses actes, l'animal est guidé par la nature de façon rigide; même quand il paraît faire preuve d'un pouvoir de choix, il ne choisit en fait que "par instinct". L'homme choisit, rejette, par "un acte de liberté". Sollicité par la nature, l'homme peut résister ou la suivre; l'animal ne peut qu'obéir: "La nature commande à tout animal, et la bête obéit. L'homme éprouve la même impression, mais il se reconnaît libre d'acquiescer, ou de résister; et c'est surtout dans la conscience de cette liberté que se montre la spiritualité de son âme"¹¹⁹.

117. Victor GOLDSCHMIDT, Anthropologie et politique, Les principes du Système de Rousseau, Paris, Vrin, 1974, p. 282.

118. O.C., III, p. 141.

119. Ibid., p. 142.

Cette thèse de la spiritualité de l'âme comme conséquence inférée du sentiment de liberté est réaffirmée dans la Profession de foi du Vicaire savoyard. C'est dire que nous sommes en présence d'"une des évidences fondamentales de la vie et de la pensée de Rousseau"¹²⁰.

L'accent mis sur la liberté de l'homme n'est pas la seule divergence de l'anthropologie de ROUSSEAU par rapport à celle de BUFFON. Celle-ci, nous l'avons vu, souligne l'absence de tout changement, de tout perfectionnement chez les animaux, par suite de l'absence de toute pensée:

S'ils [les animaux] avaient la moindre étincelle de la lumière qui nous éclaire, on trouverait au moins de la variété, si l'on ne voyait pas de la perfection dans leur ouvrages: chaque individu de la même espèce ferait quelque chose d'un peu différent de ce qu'aurait fait un autre individu¹²¹.

Au contraire, c'est grâce à la pensée que les hommes inventent, perfectionnent et se rendent "maîtres et possesseurs de la nature". Aux yeux de BUFFON, cette perfectibilité constitue la grandeur de l'homme et sans doute son bonheur. C'est ce qui explique "l'allègre satisfaction" qu'il manifeste toutes les fois qu'il évoque la domination de l'homme sur la nature¹²².

120. Sur ce point, cf. Henri GOUHIER, Les méditations métaphysiques de J.J. Rousseau, Paris, Vrin, 1970, pp. 72-73.

121. BUFFON, op. cit., p. 46.

122. Cf. Jean STAROBINSKI, op. cit., p. 390.

Ce n'est pas dans ce sens optimiste que ROUSSEAU voit la perfectibilité chez l'homme:

Il serait triste pour nous d'être forcés de convenir, que cette faculté distinctive [de se perfectionner] et presque illimitée, est la source de tous les malheurs de l'homme; que c'est elle qui le tire, à force de temps, de cette condition originaire, dans laquelle il coulerait des jours tranquilles, et innocents; que c'est elle, qui faisant éclore, avec les siècles ses lumières et ses erreurs, ses vices et ses vertus, le rend à la longue le tyran de lui-même, et de la nature¹²³.

Le même "optimisme rationaliste" de BUFFON se manifeste dans le jugement porté sur la valeur de la société: "Cette réunion [des hommes entre eux] est de l'homme l'ouvrage le meilleur, c'est de sa raison l'usage le plus sage"¹²⁴.

Mais est-il vrai que la société fait le bonheur de l'homme? L'homme est-il destiné, par nature, à vivre avec les autres? ROUSSEAU ne peut que rejeter cette vision optimiste, du moment qu'un "regard tranquille et désintéressé" porté sur la société humaine ne lui montre que "la violence des hommes puissants et l'oppression des faibles", "la dureté des uns", "l'aveuglement des autres"¹²⁵.

123. O.C., III, p. 142.

124. BUFFON cité par M. DUCHET, op. cit., p. 12.

125. O.C., III, p. 126-27.

Bref, pour l'auteur d'Émile, l'anthropologie de BUFFON, quoiqu'élaborée du point de vue naturaliste, scientifique, pas plus que l'anthropologie chrétienne et l'anthropologie philosophique de HOBBS, n'a réussi à donner une image véridique de l'homme, de sa nature et de sa condition.

Les doctrines religieuses de CALVIN, de Saint AUGUSTIN, la philosophie de HOBBS et l'histoire naturelle de BUFFON offrent des conceptions de l'homme, de différents points de vue et de ce fait, ne présentent pas les mêmes thèses et ne mettent pas en oeuvre les mêmes arguments.

Pourtant, à chaque fois, la critique de ROUSSEAU se fait au nom de certaines valeurs, toujours les mêmes. Lesquelles? Il s'agit de la liberté et de la bonté originelle de la nature humaine. Comme BUFFON, ROUSSEAU affirme la spiritualité de l'âme mais il l'affirme sur la base de la liberté et non de l'entendement comme l'a fait le naturaliste. Il ne nie pas l'état de guerre qu'a décrit HOBBS mais à l'inverse de celui-ci, ne le considère pas comme l'état naturel de l'homme: par nature, l'homme est bon. Enfin, il rejette la doctrine chrétienne du péché originel parce qu'à ses yeux, elle implique comme conséquence, la perversion de la nature humaine et la négation de la liberté.

Ainsi, à ces trois anthropologies, ROUSSEAU oppose la sienne qui fait de l'homme originel, un être bon et libre. La bonté naturelle et la liberté sont deux principes fondamentaux de son anthropologie.

Comment les conçoit-il? À quelle étape de sa pensée, ROUSSEAU est-il en possession de ces principes? Est-ce là des postulats, des croyances ou des vérités démontrées? Nous essaierons de répondre à ces questions au chapitre suivant.

CHAPITRE II:

LE PRINCIPE DE LA BONTÉ NATURELLE

L'analyse de la critique de Rousseau, faite à l'égard des anthropologies de son époque dans le chapitre précédent, a montré que la Bonté naturelle est un principe de l'auteur d'Émile. Aussi nous comprenons mal l'interprétation d'Albert SCHINZ, selon laquelle "il n'y a aucun lien entre la teneur du Second Discours et la théorie de la Bonté naturelle"¹ et que, par conséquent, cette théorie "a accaparé dans les discussions sur la pensée de Rousseau une place - la première de toutes - qui ne lui appartient en aucune façon"². Cette interprétation a amené son auteur à dire que Rousseau n'a pas cru à la bonté naturelle de l'homme³.

À moins d'accuser l'auteur d'Émile de mauvaise foi, ou avec plus d'indulgence, d'étourderie⁴, on doit reconnaître la Bonté naturelle comme principe de son anthropologie et comme fondement de son

1. Albert SCHINZ, "La théorie de la bonté naturelle" in Revue du XVIIIe siècle, I, 1913, p. 434.
2. A. SCHINZ, La pensée de Jean-Jacques Rousseau, Alcan, Paris, 1929, p. 178.
3. A. SCHINZ, op. cit., p. 191.
4. C'est là l'accusation portée par SCHINZ: "Comme il [ROUSSEAU] a étourdi affirmé dans ses écrits postérieurs qu'il avait démontré que l'homme était non seulement non-mauvais, mais positivement bon; ainsi il a cru après coup avoir démontré que l'homme primitif avait été heureux, alors que la démonstration avait porté sur ce point seulement qu'il n'était pas malheureux. De ces deux regrettables confusions, il faut avouer que celle-ci est la plus persistante et la plus grave; elle crée des malentendus constants" (A. SCHINZ, op. cit., pp. 181-182).

"système" car Rousseau lui-même l'a affirmé à plusieurs reprises. Dans les Dialogues, Rousseau fait dire au Français, personnage de son invention qui représente le lecteur éclairé et qui a entrepris une "seconde lecture mieux ordonnée et plus réfléchie que la première" des oeuvres de J.J. Rousseau, les mots suivants:

Suivant de mon mieux le fil de ses méditations, j'y vis partout le développement de son grand principe que la nature a fait l'homme heureux et bon, mais que la société le déprave et le rend misérable⁵.

À la suite de ce paragraphe et parlant de l'Émile qu'il considère comme le plus utile, le meilleur de ses écrits⁶, Rousseau ajoute:"

L'Émile en particulier, ce livre tant lu, si peu entendu et si mal apprécié n'est qu'un traité de la bonté originelle de l'homme, destiné à montrer comment le vice et l'erreur, étrangers à sa constitution, s'y introduisent du dehors et l'altèrent insensiblement⁷.

Dans une lettre écrite en 1764 à Philibert Cramer, Rousseau parle à son correspondant de l'impossibilité de réaliser dans la vie l'éducation donnée à Émile; il lui dévoile la véritable signification de son ouvrage et insiste sur le caractère fondamental du principe de la Bonté naturelle dans l'ensemble de son oeuvre:

5. O.C., I, p. 934. Nous soulignons.

6. C.C., lettre n° 1583 à Moulton, le 12 décembre 1761, IX, p. 312.

7. O.C., I, p. 934; Rousseau écrit dans la Lettre à d'Alembert: "Quant à moi, dût-on me traiter de méchant encore pour oser soutenir que l'homme est né bon, je le pense et crois l'avoir prouvé." (L. à d'A., chronologie et introduction par Michel LAUNAY, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, p. 76).

Vous dites très bien qu'il est impossible de faire un Émile. Mais je ne puis croire que vous preniez le livre qui porte ce nom pour un vrai traité d'éducation. C'est un ouvrage assez philosophique sur ce principe avancé par l'auteur dans d'autres écrits que l'homme est naturellement bon⁸.

Pour Rousseau, ce principe ne se confine pas au seul domaine de la spéculation; il est encore une conviction dans sa vie personnelle de tous les jours, conviction que son expérience de la méchanceté des hommes n'a pu déraciner. Écrivant à Usteri, Rousseau exprime son souhait de rendre visite à ce dernier dans sa ville que Rousseau salue comme "le séjour de la raison, des moeurs, du zèle patriotique, de tout ce qui peut intéresser un ami de l'humanité, afin d'affermir par des exemples si touchants pour moi la persuasion où j'ai toujours été et que mes malheurs mêmes n'ont pu détruire; que l'homme est né bon et qu'il deviendrait meilleur encore s'il était judicieusement éclairé"⁹. On retrouve dans la Lettre à Beaumont la même affirmation de ce principe, proférée d'un ton catégorique:

Le principe fondamental de toute morale, sur lequel j'ai raisonné dans tous mes écrits, et que j'ai développé dans ce dernier [Émile] avec toute la clarté dont j'étais capable, est que l'homme est un être naturellement bon, aimant la justice et l'ordre¹⁰.

-
8. C.C., lettre n° 3564, le 13 octobre 1764, XXI, p. 248. Nous soulignons.
9. C.C., lettre n° 2129, le 2 septembre 1762, XIII, p. 7. Nous soulignons.
10. O.C., IV, p. 935.

Devant ces textes, il ne nous paraît plus possible de nier la place éminente du principe de la Bonté naturelle dans la pensée de Rousseau, comme l'a fait Albert SCHINZ.

Tous les commentateurs n'ont pas adopté la thèse de cet auteur. Mais cela ne veut pas dire qu'ils attribuent au principe de la Bonté naturelle la même signification; d'autre part, ils considèrent comme un fait, l'évolution de la pensée de Rousseau sur la conception de son principe. Qu'a voulu dire Rousseau quand il nous dit que l'homme est naturellement bon? Quand a-t-il admis et formulé ce principe fondamental? Est-il vrai que toutes ses différentes oeuvres développent le même principe, comme il l'a affirmé dans une vue rétrospective sur l'ensemble de son oeuvre ou faut-il suivre certains commentateurs pour voir, au contraire, ce principe comme la conséquence logique d'un choc des idées au cours des polémiques, conséquence imprévue qui revêt de jour en jour une importance de plus en plus grande?

Il ne nous semble pas qu'on puisse répondre de façon satisfaisante à ces questions sans analyser les principales oeuvres de Rousseau, selon l'ordre de leur parution.

I. LE "DISCOURS SUR LES SCIENCES ET LES ARTS"

Quoique Rousseau ait jugé sévèrement son Discours sur les Sciences et les Arts¹¹, il l'a toujours compté comme faisant partie de cet ensemble d'ouvrages où s'exprime l'intuition qu'il a des choses humaines, un jour sur le chemin de Vincennes¹².

Mais, pour la plupart des commentateurs, Rousseau, à l'époque de son Premier Discours, n'a pas encore formulé le principe de la Bonté naturelle. Il ne l'a même pas admis; il ignorait encore le thème, dit Pierre BURGELIN¹³. D'autres commentateurs décèlent dans cette oeuvre, une vision pessimiste de la nature humaine. Jean MOREL écrit: "Le Premier Discours est foncièrement pessimiste; [Rousseau] y affirme à

11. "Cet ouvrage, plein de chaleur et de force, manque absolument de logique et d'ordre; de tous ceux qui sont sortis de ma plume c'est le plus faible de raisonnement et le plus pauvre de nombre et d'harmonie; mais avec quelque talent qu'on puisse être né, l'art d'écrire ne s'apprend pas tout d'un coup". (O.C., I, p. 352).
12. "Tout ce que j'ai pu retenir de ces foules de grandes vérités qui dans un quart d'heure m'illuminèrent sous cet arbre, a été bien faiblement éparé dans les trois principaux de mes écrits, savoir ce premier discours, celui sur l'inégalité, et le traité de l'éducation, lesquels trois ouvrages sont inséparables et formant ensemble un même tout" (O.C., I, p. 1136).
13. Pierre BURGELIN, La philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau, Paris, Vrin, 1973, seconde édition, p. 305; P.D. JIMACK est du même avis: "À vrai dire, le principe de la bonté originelle n'était pas encore explicite dans le premier Discours, où Rousseau n'a fait pour ainsi dire que poser le problème: l'homme est corrompu, et cette corruption vient, non pas de sa nature propre, mais, en partie du moins des prétendus bienfaits de la société, et notamment du développement des sciences et des arts." (Peter D. JIMACK, "La Genèse et la rédaction de l'Émile de Jean-Jacques Rousseau" in S.V.E.C., vol. XIII, Genève, 1960, p. 85).

différentes reprises, la méchanceté naturelle de l'homme"¹⁴. Selon le jugement de René HUBERT, Rousseau s'est montré, dans sa première oeuvre, beaucoup plus près de Hobbes que de Grotius¹⁵. Dans le même sens, Albert SCHINZ admet aussi que la thèse première de Rousseau concernant la nature humaine, est celle de la perversité. Il précise cependant qu'elle n'est pas expressément formulée et qu'elle constitue "le postulat" du Premier Discours¹⁶. Pour George R. HAVENS qui a consacré une longue étude à "La théorie de la bonté naturelle de Jean-Jacques Rousseau", la bonté naturelle du Premier Discours a le sens de "l'innocence primitive" et est moins affirmée comme vérité positive qu'utilisée comme arme pour attaquer la société contemporaine¹⁷. Enfin, pour Jean GUÉHENNO, Rousseau, à l'époque du Premier Discours, n'avait pas encore décidé si l'homme était né bon ou méchant; "il ne s'était, semble-t-il, sérieusement posé la question"¹⁸.

Que Rousseau se soit montré d'abord indifférent au problème de savoir si l'homme est, par nature, bon ou méchant, ou qu'il ait admis en premier lieu, la thèse de la méchanceté naturelle, ce qui est certain pour tous ces commentateurs, c'est que Rousseau n'a élaboré que graduel-

14. Jean MOREL, "Jean-Jacques Rousseau lit Plutarque" in Revue d'Histoire moderne, avril-mai 1926, p. 98.

15. René HUBERT, Rousseau et l'Encyclopédie, Paris, Gamber, 1928, p. 70.

16. A. SCHINZ, op. cit., p. 174.

17. George R. HAVENS, "La théorie de la bonté naturelle chez Jean-Jacques Rousseau" in Revue d'histoire littéraire de la France, 1924, XXXI, p. 633.

18. Jean GUEHENNO, Jean-Jacques Rousseau, vol. II, "Roman et Vérité", (1750-1758), Paris, Bernard Grasset, 1950, p. 17.

lement sa théorie de la bonté originelle de l'homme. L'argument principal toujours avancé pour étayer cette interprétation, est fourni par le texte suivant:

Avant que l'art eût façonné nos manières et appris à nos passions à parler un langage apprêté, nos moeurs étaient rustiques, mais naturelles; et la différence des procédés annonçait au premier coup d'oeil celle des caractères. La nature humaine, au fond, n'était pas meilleure; mais les hommes trouvaient leur sécurité dans la facilité de se pénétrer réciproquement, et cet avantage, dont nous ne sentons plus le prix, leur épargnait bien ses vices¹⁹.

Que faut-il penser de cette interprétation? Quelle est la vraie place du principe de la Bonté naturelle dans le Discours sur les Sciences et les Arts?

Pour pouvoir répondre à cette question, il nous paraît utile de commencer par analyser le contenu de cette oeuvre.

A. Contenu du "Premier Discours"

On le sait, le Discours sur les Sciences et les Arts est né à la suite d'une illumination sur la route qui conduit Rousseau à Vincennes - lieu de l'incarcération de Diderot - un jour d'été de 1749. L'illumination survient au moment où il lit le sujet proposé par

19. O.C., III, p. 8.

l'Académie de Dijon pour le prix de Morale de 1750: "Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les moeurs". / À l'instant, de cette lecture, raconte Rousseau dans ses Confessions, je vis un autre univers et je devins un autre homme²⁰. À la question posée, Rousseau a donné une réponse négative: le rétablissement des sciences et des arts a corrompu les moeurs.

La corruption des moeurs est réelle; c'est un effet "certain".

Cette "dépravation réelle" des moeurs, rendue odieuse aux yeux de qui décèle la contradiction entre l'être et le paraître chez les hommes, s'accompagne partout du progrès des sciences et des arts.

Là où brillent les sciences, la Philosophie, les arts, on voit le manque de force, la facilité d'être conquis, d'être subjugué, la débauche, la corruption, le crime. Par contre, chez les peuples heureusement "préservés de cette contagion des vaines connaissances", on observe la simplicité des moeurs, l'innocence et les vertus.

Ces variations concomitantes de l'état des moeurs et de celui de la civilisation, mises en évidence par les "inductions historiques", autorisent à parler d'une relation de causalité entre Moeurs et Civilisation.

20. O.C., I, p. 351.

sation. Il ne s'agit pas, entre ces deux termes, d'un simple parallélisme mais d'une "liaison nécessaire"²¹.

Pour nous convaincre davantage de cette liaison nécessaire entre Dégénérescence des mœurs et Progrès de la Civilisation, Rousseau entreprend - dans la seconde partie de son Discours - d'établir que les vices des hommes sont à l'origine des sciences et des arts et qu'on retrouve ce défaut dans leur "objets".

Quand on considère les effets que produisent les sciences et les arts, on ne gardera plus de doute sur la relation causale qui lie la Civilisation et les Mœurs. Ils nourrissent l'oisiveté; mais si les hommes qui les cultivent, se contentaient de ne rien faire, ce ne serait pas un mal bien grave. En fait, poussés par "la fureur de se distinguer", ces hommes consacrent leurs talents et leur philosophie à détruire et à avilir tout ce qu'il y a de sacré parmi les hommes, à savoir la foi et la vertu.

Un autre effet, pire que l'oisiveté, est le luxe. Le luxe engendre la dissolution des mœurs, laquelle à son tour, entraîne la corruption du goût.

21. "Je commençai par les faits et je montrai que les mœurs ont dégénéré chez tous les peuples du monde, à mesure que le goût de l'étude et des lettres s'est étendu parmi eux. Ce n'était pas assez; car sans pouvoir nier que ces choses eussent toujours marché ensemble, on pouvait nier que l'une eût amené l'autre: je m'appliquai donc à montrer cette liaison nécessaire" (O.C., II, p. 965).

La culture des sciences et des arts est encore nuisible en ceci qu'elle est "propre à amollir, et efféminer les courages", corrompre le jugement et faire prendre l'inessentiel pour l'essentiel, les mots pour les choses. Dans un monde qui prône l'étude des sciences et la culture des Lettres et des Arts, on ne manque pas de faire la distinction du talent et de la vertu, au profit du premier. Que faut-il conclure de ce diagnostic? Qu'on ne permette de se livrer à l'étude des Sciences et des Arts que "ceux qui se sentiront la force de marcher seuls sur leurs traces, et de les devancer"; qu'on doive réunir la "puissance", "les lumières et la sagesse", afin qu'elles travaillent "de concert à la félicité du genre humain" et enfin, que le commun des mortels se borne à remplir ses devoirs en écoutant "la voix de sa conscience dans le silence des passions".

Tel est le résumé schématique de l'argumentation de Rousseau développée dans le Premier Discours. Quelle image de l'homme renferme cette critique de la civilisation?

B. La bonté naturelle dans le "Premier Discours"

Il faut tout d'abord reconnaître que le principe de la bonté naturelle n'a été formulé explicitement que dans une note qui accompagne la Dernière Réponse à Bordes: "Il faut bien faire attention que, quoique l'homme soit naturellement bon, comme je le crois, et comme j'ai le bonheur de le sentir, il ne s'ensuit pas pour cela que les sciences

lui soient salutaires"²². Mais si, dans le Discours, la formulation expresse manque, peut-on dire que ce principe est admis de façon implicite? Pour Bertrand de JOUVENEL, la réponse à cette question doit être: non. Cette théorie de la bonté naturelle, dit-il, "n'était pas dans le premier Discours, ni explicitement ni implicitement"²³. Nous avons déjà noté que certains commentateurs ont même avancé l'idée que, dans son Discours, Rousseau adopte la thèse de la méchanceté naturelle: Rousseau n'a-t-il pas écrit que "les hommes sont pervers" et qu'"ils seraient pires s'ils avaient eu le malheur de naître savants"? En d'autres termes, il y aurait eu contradiction entre le Discours et la Dernière Réponse à Bordes.

Nous croyons, pour notre part, qu'il n'y a là aucune contradiction pour la simple raison que la thèse de la bonté naturelle est implicite au Discours et forme l'arrière-plan philosophique de la critique des Sciences et des Arts.

La thèse principale de cette critique est mise en relief par Rousseau dans ses réponses aux objections. Il écrit dans la Dernière Réponse à Bordes:

22. O.C., III, p. 80, note.

23. Bertrand de JOUVENEL, "Essai sur la politique de Rousseau", in J.J. Rousseau, Du Contrat social, nouv. éd., Paris, Hachette, 1972, p. 42., V. GOLDSCHMIDT est du même avis: "Cette thèse de la bonté naturelle qui ne sera formulée qu'à partir de la Dernière Réponse (à Bordes) n'entre pas dans le cadre du Discours, qui ne remonte pas au-delà de la société, alors que cette thèse est liée à l'état naturel de l'homme solitaire" (Victor GOLDSCHMIDT, Anthropologie et Politique, Paris, Vrin, 1974, p. 59).

Le résultat de cet examen [du progrès des connaissances et des révolutions des moeurs] est que le beau temps, le temps de la vertu de chaque peuple, a été celui de son ignorance; et à mesure qu'il est devenu savant, artiste et philosophe il a perdu ses moeurs et sa probité²⁴.

La Préface de Narcisse (1752) réaffirme cette même thèse: "Les moeurs ont dégénéré chez tous les peuples du monde, à mesure que le goût de l'étude et des lettres s'est étendu parmi eux"²⁵.

Rousseau a étayé sa thèse d'arguments de faits tirés des "Annales du monde" et de raisonnements a priori sur la nature et les effets des sciences et des arts. Il s'en faut de beaucoup que ces arguments convainquent ses lecteurs de la vérité de sa thèse: les multiples réfutations du Discours en font foi.

L'un des principaux arguments souvent allégué par les contradicteurs de Rousseau fait état de la barbarie, de l'immoralité des hommes vivant dans les temps primitifs. Stanislas Leczinski, roi de Pologne, écrit:

Rappeler sans cesse cette simplicité primitive dont on fait tant d'éloges, se la représenter toujours comme la compagne inséparable de l'innocence, n'est-ce point tracer un portrait en idée, pour se faire illusion?

Où vit-on jamais des hommes sans défauts? sans désirs, sans passions? Ne portons-nous pas en nous-mêmes le germe de tous les vices? S'il fut des temps, s'il est encore des climats où certains crimes soient ignorés, n'y voit-on pas d'autres désordres? N'en voit-on pas encore de plus monstrueux, chez ces peuples dont on vante la

24. O.C., III, p. 76.

25. O.C., II, p. 965.

stupidité? Parce que l'or ne tente pas leur cupidité, parce que les honneurs n'excitent pas leur ambition, en connaissent-ils moins l'orgueil et l'injustice? Y sont-ils moins livrés aux bassesses de l'envie, moins emportés par la fureur de la vengeance? Leurs sens grossiers sont-ils inaccessibles à l'attrait des plaisirs? Et à quels excès ne se porte pas une volupté qui n'a point de règles et qui ne connaît point de frein? Mais quand même, dans ces contrées sauvages, il y aurait moins de crimes que dans certaines nations policées, y a-t-il autant de vertus? Y voit-on surtout ces vertus sublimes, cette pureté de mœurs, ce désintéressement magnanime, ces actions surnaturelles qu'enfante la religion?²⁶.

La même thèse se retrouve, formulée de façon plus explicite, dans le Discours sur les avantages des sciences et des arts de Charles BORDES:

Les hommes sont méchants naturellement; ils ont été tels avant la formation des sociétés; et partout où les sciences n'ont pas porté leur flambeau, les peuples, abandonnés aux seules facultés de l'instinct, réduits avec les lions et les ours à une vie purement animale, sont demeurés plongés dans la barbarie et dans la misère²⁷.

Ces textes nous montrent que ce qu'on a décelé comme arrière-plan philosophique de la critique du Premier Discours, c'est cette conception de l'homme originellement bon. De là cet accent mis sur la méchanceté des temps primitifs, méchanceté inhérente à la nature même de l'homme.

Or si Rousseau avait commencé par adopter la thèse de la perversité originelle, - comme nous le disent certains commentateurs -, il n'aurait rien eu à redire à ses contradicteurs et ne leur aurait pas

26. STANISLAS, cité par S. MOREAU-RENDU, L'idée de bonté naturelle chez Jean-Jacques Rousseau, Paris, M. Rivière, 1929, pp. 95-96.

27. O.C., III, p. 76.

demandé de fournir des preuves à l'appui de leur thèse, comme il l'a fait dans la Dernière Réponse à Bordes: "On avance que les premiers hommes furent méchants; d'où il suit que l'homme est méchant naturellement. Ceci n'est pas une assertion de légère importance; il me semble qu'elle eût bien valu la peine d'être prouvée"²⁸.

On dira sans doute que, de la thèse de la méchanceté naturelle, les contradicteurs de Rousseau ont tiré une conséquence qui va totalement à l'encontre de la thèse du Premier Discours, laquelle conséquence consiste à affirmer le caractère bienfaisant de la Civilisation. C'est sous l'influence bénéfique des sciences et des arts que les hommes, pervers par nature, deviennent des êtres moraux et capables de vertu. Rousseau aurait vu que, pour combattre cette thèse, il faudrait rejeter la prémisses dont elle est la conséquence logique, ce qui l'aurait amené à parler de la bonté naturelle et il aurait ainsi renié ce qu'il avait affirmé.

Telle serait l'explication de la contradiction entre la Dernière Réponse et le Discours.

Cette objection ne nous paraît pas recevable. En effet, si Rousseau s'était contredit pour mieux montrer que l'idée d'un progrès bienfaisant des sciences et des arts est fausse, il aurait mis l'accent sur la thèse de la bonté naturelle dans ses réponses à ses contradicteurs et ne serait certainement pas contenté de faire à son sujet une

28. O.C., III, p. 80.

remarque incidente, insérée dans une note. Il ne l'a pas fait parce qu'il n'a pas senti le besoin de le faire: son Discours est déjà plein de cette idée de la bonté de la nature. Ce qu'il a à faire, c'est de pousser plus loin sa critique en montrant que, quand bien même la supposition de la méchanceté naturelle serait vraie, la conséquence déduite de cette supposition serait fausse:

Si les hommes sont méchants par nature, il peut arriver, si l'on veut, que les sciences produiront quelque bien entre leurs mains; mais il est très certain qu'elles y feront beaucoup plus de mal: il ne faut point donner d'armes à des furieux²⁹.

Telle qu'elle est affirmée et prouvée dans le Premier Discours, la thèse de la relation nécessaire du Progrès des sciences et des Arts et de la Décadence des Moeurs implique celle de la bonté naturelle. En vertu de cette relation, quand on remonte l'histoire des peuples, on trouvera nécessairement que "le temps de la vertu de chaque peuple a été celui de son ignorance". Les hommes des premiers temps n'avaient pas de mœurs corrompues, ils n'étaient pas méchants. Ils étaient tels que les avait faits la nature, c'est-à-dire vertueux: "Les premiers hommes furent très ignorants. Comment oserait-on dire qu'ils étaient corrompus, dans des temps où les sources de la corruption n'étaient pas encore ouvertes?"³⁰.

29. D.C., III, p. 78. L'argument est repris deux pages plus loin: "Si l'homme est méchant par sa nature, il est clair que les Sciences ne feront que le rendre pire; ainsi voilà leur cause perdue par cette seule supposition" (p. 80, note).

30. D.C., III, p. 74.

Il ne s'agit pas là d'une conséquence qui serait infirmée par l'expérience. Bien au contraire, en scrutant "l'obscurité des anciens temps", l'histoire reconnaît "sous la rusticité des anciens peuples", "de fort grandes vertus, surtout une sévérité de mœurs qui est une marque infaillible de leur pureté, la bonne foi, l'hospitalité, la justice, et, ce qui est très important, une grande horreur pour la débauche mère féconde de tous les autres vices"³¹.

C'est fort de cette conviction que Rousseau a pu répondre facilement aux objections de ses contradicteurs: "On me reproche d'avoir affecté de prendre chez les Anciens, mes exemples de vertu. Il y a bien de l'apparence que j'en aurais trouvé encore davantage, si j'avais pu remonter plus haut"³².

Les textes de Rousseau que nous venons de citer sont extraits de ses réponses aux objections. Dans le Discours lui même, la bonté naturelle est affirmée dans une évocation de l'image de l'état naturel des premiers hommes:

On ne peut réfléchir sur les mœurs, qu'on ne se plaise à se rappeler l'image de la simplicité des premiers temps.

C'est un beau rivage, paré des seules mains de la nature, vers lequel on tourne incessamment les yeux, et dont on se sent éloigner à regret. Quand les hommes innocents et vertueux aimaient à avoir des dieux pour témoins de leurs actions, ils habitaient ensemble sous les mêmes cabanes³³.

31. O.C., III, p. 74.

32. Ibid., p. 42.

33. Ibid., p. 22. Nous soulignons.

En abandonnant leur condition d'"heureuse ignorance où la sagesse [les] avait placés", les hommes reçoivent des châtiments que sont pour eux, le luxe, la dissolution des moeurs et l'esclavage. Mais ne pourrait-on pas dire que les vices, la méchanceté, le malheur des hommes ont été voulus par la nature même, du fait qu'elle a doté les hommes d'une tendance de connaître et qu'ainsi, ils sont naturels?

L'objection ne tient pas aux yeux de Rousseau parce qu'en réalité, la nature favorise moins cette tendance à la connaissance qu'elle ne multiplie les obstacles à la satisfaction de cette dernière. La présence des mystères de l'univers, la peine que les hommes éprouvent dans l'acquisition du savoir, voilà quelques-uns de ces obstacles dont la présence manifeste la bonté de la nature à l'égard de l'homme: "Le voile épais dont [la nature] a couvert toutes ses opérations, semblait nous avertir assez qu'elle ne nous a point destinés à de vaines recherches [...] Peuples, sachez donc une fois que la nature a voulu vous préserver de la science, comme une mère arrache une arme dangereuse des mains de son enfant; que tous les secrets qu'elle vous cache sont autant de maux qu'elle vous garantit, et que la peine que vous trouvez à vous

instruire n'est pas le moindre de ses bienfaits"³⁴.

Dans cette perspective, dire des premiers hommes qu'ils sont méchants, c'est proférer une "absurdité"³⁵. Le principe de la bonté naturelle de l'homme ne surgit pas de choc des idées lors des polémiques que Rousseau soutient avec ses contradicteurs. Il était déjà en possession de ce principe bien avant même la rédaction du Discours sur les sciences et les arts. Dans une pièce de théâtre non publiée et vraisemblablement composée en 1743, Les Prisonniers de Guerre, Rousseau met dans la bouche d'un des personnages cette remarque:

Par mon foy, mon sir, moi ly comprendre rien a sti
pais l'Onгри. Le fin l'être bon, et les hommes
méchants: l'être pas naturel, cela³⁶.

Ainsi, ce qui étonne, ce qui fait scandale, c'est la méchanceté non la bonté. Que l'homme soit bon, est dans l'ordre de la nature. Si, de

34. O.C., III, p. 15; "La science, toute belle, toute sublime qu'elle est, n'est point faite pour l'homme; qu'il a l'esprit trop borné pour y faire de grands progrès, et trop de passions dans leur coeur pour n'en pas faire un mauvais usage" (p. 36); "La science n'est point faite pour l'homme en général. Il s'égare sans cesse dans sa recherche; et s'il l'obtient quelquefois, ce n'est presque jamais qu'à son préjudice. Il est né pour agir et penser, et non pour réfléchir. La réflexion ne sert qu'à le rendre malheureux sans le rendre meilleur ni plus sage: elle lui fait regretter les biens passés et l'empêche de jouir du présent: elle lui présente l'avenir heureux pour le séduire par l'imagination et le tourmenter par les désirs, et l'avenir malheureux pour le lui faire sentir d'avance. L'étude corrompt ses moeurs, altère sa santé, détruit son tempérament, et gâte souvent sa raison: si elle lui apprenait quelque chose, je le trouverais encore fort mal dédommagé" (O.C., II, p. 970).

35. "Avant que ces mots affreux de tien et de mien fussent inventés ..., je voudrais bien qu'on m'expliquât en quoi pouvaient consister ces vices, ces crimes qu'on leur reproche avec tant d'emphase". (O.C., III, p. 80).

36. O.C., II, p. 847.

plus, -comme nous le verrons plus loin-, la croyance en la bonté naturelle de l'homme est fondée essentiellement sur la connaissance intime de sa propre conscience, il serait pour le moins difficile à faire admettre qu'elle ne puisse surgir qu'au cours des polémiques.

C'est pour avoir cru en la bonté naturelle et vu, par sa riche expérience humaine, la concomitance sinon le lien entre la civilisation, dont sciences et arts sont des accomplissements les plus brillants, et les vices des hommes, que le sujet proposé par l'Académie de Dijon a vivement frappé Rousseau. Plus exactement, ce qui dans l'énoncé du sujet a causé une si vive émotion chez lui³⁷, c'est cette contradiction intolérable qu'il voit entre "le rétablissement des sciences et des arts" et "l'épuration des mœurs". Le terme qui, à ses yeux, aurait dû être à la place d'"épuration" est "corruption". C'est ce sentiment qui aurait poussé Rousseau à changer l'énoncé du sujet du concours³⁸.

Dans la vision qui succède au choc provoqué par la lecture de ce sujet, l'idée de bonté naturelle de l'homme domine l'esprit de Rousseau, comme il le rapporte dans son récit de l'illumination de Vincennes:

Oh Monsieur, écrit-il à Malesherbes, si j'avais jamais pu écrire le quart de ce que j'ai vu et senti sous cet arbre, avec quelle clarté j'aurais fait

37. Cf. O.C., I, p.. 1135.

38. Le sujet proposé par l'Académie de Dijon s'énonce comme suit: Si le rétablissement des Sciences et des Arts a contribué à épurer les mœurs. Rousseau a donné la formulation suivante: Le rétablissement des Sciences et des Arts a-t-il contribué à épurer ou à corrompre les mœurs? Cf. O.C., III, p. 5.

voir toutes les contradictions du système social, avec quelle force j'aurais exposé tous les abus de nos institutions, avec quelle simplicité j'aurais démontré que l'homme est bon naturellement et que c'est par ces institutions seules, que les hommes deviennent méchants³⁹.

Bref, la thèse de la bonté originelle est déjà celle du Discours sur les sciences et les arts. Certes, la formulation expresse n'apparaît pas dans le texte même du Discours mais c'est elle qui donne sens à la critique de la civilisation, à cette conviction profondément enracinée chez Rousseau de la dépravation des hommes par les sciences et les arts⁴⁰.

On expliquerait par là le fait que Rousseau, quoiqu'il ait jugé sévèrement son Discours, ne l'a pourtant pas renié comme il l'a fait avec certains de ses écrits⁴¹.

Cependant, affirmer, comme nous venons de le faire, que la théorie de la bonté naturelle est présente au cœur du Premier Discours, nous met dans l'obligation de reconsidérer les textes où, de l'avis d'un grand nombre de commentateurs, Rousseau aurait affirmé la thèse de la

39. O.C., I, pp. 1135-1136.

40. Dans son ouvrage, Jean-Jacques Rousseau et la quête de l'âge d'or, Jean TERRASSE formule la remarque pertinente suivante: "La hantise de la corruption de la nature humaine implique l'idée d'une bonté originelle dont les hommes se seraient progressivement éloignés". Cf. Jean TERRASSE, J.J. Rousseau et la quête de l'âge d'or, Bruxelles, Palais des Académies, 1970, p. 39.

41. Parlant de Narcisse comme d'autres écrits de jeunesse, Rousseau fait cette confidence: "Ce sont des enfants illégitimes que l'on caresse encore avec plaisir en rougissant d'en être le père, à qui l'on fait ses derniers adieux, et qu'on envoie chercher fortune, sans beaucoup s'embarrasser de ce qu'ils deviendront" (O.C., II, p. 963).

méchanceté de la nature humaine. Nous avons précédemment cité ces textes; rappelons-les ici avec leur contexte. Voici le premier de ces textes:

"Avant que l'Art eût façonné nos manières et appris à nos passions, à parler un langage apprêté, nos mœurs étaient rustiques, mais naturelles; et la différence des procédés annonçait au premier coup d'oeil celle des caractères. La nature humaine, au fond, n'était pas meilleure; mais les hommes trouvaient leur sécurité dans la facilité de se pénétrer réciproquement, et cet avantage, dont nous ne sentons plus le prix, leur épargnait bien des vices⁴².

Le deuxième texte se trouve vers la fin de la Première Partie:

"Les hommes sont pervers; ils seraient pires encore s'ils avaient eu le malheur de naître savants"⁴³.

La signification de ces propositions n'est-elle pas évidente? Ne nous montrent-elles pas clairement que l'idée de la méchanceté naturelle est la thèse anthropologique première de l'auteur d'Émile?

Nous n'en croyons rien. La proposition "la nature humaine au fond, n'était pas meilleure", une fois ôtée de son contexte, exprimerait parfaitement la thèse de la perversité originelle. Mais son contexte ne nous paraît pas autoriser cette interprétation.

42. O.C., III, p. 8. Nous soulignons.

43. Ibid., p. 15. Nous soulignons.

Le passage dont fait partie la proposition examinée, oppose l'époque qui suit "le rétablissement des sciences et des arts" aux temps qui la précèdent. Si cette époque se distingue par une "vile et trompeuse uniformité", nous permettant de conclure à une dissociation de l'être et du paraître - puisque les hommes ne font que suivre les "usages", jamais leur "propre génie" - les temps qui la précèdent se caractérisent par la rusticité. Comme nous l'explique V. GOLDSCHMIDT, cette rusticité est un signe dont le propre est "la transparence à ce qu'il signifie, [la] coïncidence de l'apparaître et de l'être"⁴⁴.

Par cette coïncidence ou, pour reprendre les termes mêmes de Rousseau, par cette "facilité [pour les hommes] de se pénétrer réciproquement", les hommes de ces temps ont peu de vices, comparés aux hommes civilisés qui montrent des manières déjà façonnées par l'art et dont les passions parlent déjà un langage apprêté. Certes, leur nature "au fond, n'était pas meilleure"; mais cela ne nous empêche pas de juger, qu'au point de vue des mœurs, ils valent mieux que les hommes policés. Dire que la nature humaine "n'était pas meilleure" n'est pas, pour Rousseau, professer la thèse d'une perversité originelle, mais c'est, par le détour de ce qui paraît revêtir la forme d'une concession au "sentiment opposé"⁴⁵, mettre en évidence la déchéance du monde civilisé par

44. V. GOLDSCHMIDT; op. cit., p. 57.

45. Sur cette idée de concession, importante pour la compréhension de la "constitution du discours" chez Rousseau, voir V. GOLDSCHMIDT, op. cit., p. 25 et suiv.

rapport au monde "rustique". Précisément, les paragraphes qui suivent le paragraphe sus-cité, montrent les formes de la déchéance qui naît de cette dissociation de l'être et du paraître⁴⁶.

Que faut-il penser alors de cette remarque de Rousseau, selon laquelle "les hommes sont pervers"? Replaçons-la d'abord dans son contexte. Après avoir montré, par des exemples historiques, qu'il y a un rapport étroit entre le progrès des sciences, des lettres, des arts et celui de la décadence morale, Rousseau conclut que le luxe, la dissolution des mœurs et l'esclavage sont "de tout temps le châtement des efforts orgueilleux que nous avons faits pour sortir de l'heureuse ignorance où la sagesse éternelle nous avait placés", Rousseau continue:

Peuples, sachez donc une fois que la nature a voulu vous préserver de la science, comme une mère arrache une arme dangereuse des mains de son enfant; que tous les secrets qu'elle vous cache sont autant de maux dont elle vous garantit et que la peine que vous trouvez à vous instruire n'est pas le moindre de ses bienfaits. Les hommes sont pervers; ils seraient pires encore, s'ils avaient eu le malheur de naître savants⁴⁷.

Cette remarque "les hommes sont pervers", formulée à la fin d'un exposé des preuves de cette fuite de la vertu, tirées de l'histoire de diffé-

46. "Il règne dans nos mœurs une vile et trompeuse uniformité, [...] Plus d'amitiés sincères; plus d'estime réelle; plus de confiance fondée. Les soupçons, les ombrages, les craintes, la froideur, la réserve, la haine, la trahison, se cachent sans cesse sous ce voile uniforme et perfide de politesse, sous cette urbanité si vantée que nous devons aux lumières de notre siècle." (O.C., III, pp. 8-9).

47. O.C., III, p. 15.

rents pays, n'a pas la portée qu'on a voulu lui assigner. Elle ne fait que décrire en un raccourci saisissant, ces habitants de l'Égypte qui devient "la conquête de Cambise, puis celle des Grecs, des Romains, des Arabes", de la Grèce qui "n'éprouva plus dans ses révolutions que des changements de maîtres", de cette "métropole de l'Empire d'Orient" qui porte en elle "tout ce que la débauche et la corruption ont de plus honteux"⁴⁸.

Tous ces hommes sont devenus pervers par suite de l'influence de la Philosophie, des Sciences, des Lettres et des Arts; ils "seraient pires encore s'ils avaient eu le malheur de naître savants".

Bref, la remarque en question porte sur les hommes qui ont connu la Civilisation et qui ont fait de leur pays un "asile des Sciences et des Arts" et non sur l'homme dans l'état originel.

Ainsi, du Discours aux Réponses, il n'y a eu ni revirement, ni évolution quant à la thèse de la bonté naturelle. Les Réponses ne constituent pas une nouvelle étape dans la conception de Rousseau sur la nature de l'homme; elles ne font que formuler de façon explicite ce qui est implicite dans le Premier Discours.

Mais en quel sens faut-il comprendre la bonté naturelle du Premier Discours?

48. O.C., III, p. 10.

Sans entièrement anticiper sur notre analyse du Discours sur l'Inégalité, nous pouvons dire dès maintenant que, dans ce dernier, la théorie de Rousseau est liée à sa conception de l'homme naturel solitaire. Or, comme l'a justement remarqué V. GOLDSCHMIDT, le Premier Discours ne remonte pas au-delà de la société⁴⁹. La bonté naturelle du Premier Discours a donc une signification particulière. Quelle est-elle?

Si l'on se reporte au texte de ce Discours où, selon nous, la thèse de la bonté est le plus mise en évidence, on verra que Rousseau identifie la bonté naturelle (ou originelle) à la vertu:

On ne peut réfléchir sur les mœurs, qu'on ne se plaise à se rappeler l'image de la simplicité des premiers temps. C'est un beau rivage, paré des seules mains de la nature [...] Quand les hommes innocents et vertueux aimaient à avoir les dieux pour témoins de leurs actions, ils habitaient ensemble sous les mêmes cabanes⁵⁰.

A l'époque du Premier Discours, Rousseau n'envisageait pas encore l'hypothèse de l'état de nature, telle qu'elle est exposée dans le

49. V. GOLDSCHMIDT, op. cit., p. 59.

50. O.C., III, p. 22. Nous soulignons.

Discours sur l'Inégalité⁵¹. L'homme primitif vit en société. Mais, pour Rousseau, ces hommes des premiers temps ne sont pas méchants, vicieux; au contraire, ils ont bien des vertus.

C'est toujours par la vertu que Rousseau oppose les premiers temps au temps du progrès des sciences et des arts. Les Perses, nous dit Rousseau, apprenaient la vertu "comme chez nous on apprend la science"; les Germains se distinguaient par "la simplicité, l'innocence et les vertus". Comparés à Athènes, Sparte et Lacédémone sont nuls quand on regarde à leurs connaissances, à leur art. Mais c'est Sparte qu'on devrait considérer comme une "république de demi-dieux plutôt que d'hommes tant leurs vertus semblaient supérieures à l'humanité"⁵². Et c'est à Lacédémone que "les hommes naissent vertueux et [que] l'air même du pays semble inspirer la vertu"⁵³.

La prosopopée de Fabricius - centre générateur de tout le Premier Discours, selon Jean STAROBINSKI⁵⁴ - ne met pas l'accent sur autre chose que la vertu des anciens Romains:

51. Ou ne voulait-il pas la présenter dans son Discours sur les sciences et les arts? Cette hypothèse n'est pas entièrement dépourvue de toute vraisemblance puisque, dans la Préface d'une seconde lettre à Bordes - non publiée - Rousseau lui-même nous apprend qu'il n'a pas voulu exposer tout son "système" dans son Premier Discours. "C'est pour pouvoir tout faire entendre, écrit-il, que je n'ai pas voulu tout dire. Ce n'est que successivement et toujours pour peu de lecteurs, que j'ai développé mes idées. Ce n'est point moi que j'ai ménagé, mais la vérité, afin de la faire passer plus sûrement et de la rendre utile" (O.C., III, p. 106).

52. O.C., III, p. 12.

53. Ibid., pp. 12-13.

54. Jean STAROBINSKI, "La prosopopée de Fabricius" in Revue des sciences humaines, 161, 1970, pp. 83-96.

Dieux, eussiez-vous dit, que sont devenus ces toits de chaume et ces foyers rustiques qu'habitaient jadis la modération et la vertu? [...] Cynéas prit notre Sénat pour une assemblée de rois, il ne fut ébloui ni par une pompe vaine, ni par une élégance recherchée. Il n'y entendit point cette éloquence frivole, l'étude et le charme des hommes futiles. Que vit donc Cynéas de si majestueux? O citoyens! Il vit un spectacle que ne donneront jamais vos richesses ni tous vos arts; le plus beau spectacle qui ait jamais paru sous le ciel, l'assemblée de deux cents hommes vertueux, dignes de commander à Rome et de gouverner la terre⁵⁵.

La Dernière Réponse à Bordes énumère les vertus sociales, morales qu'on peut trouver chez les hommes primitifs:

À travers l'obscurité des anciens temps et la rusticité des anciens peuples; on aperçoit chez plusieurs d'entre eux de fort grandes vertus, surtout une sévérité de mœurs qui est une marque infallible de leur pureté, la bonne foi, l'hospitalité, la justice, et, ce qui est très important, une grande horreur pour la débauche, mère féconde de tous les autres vices⁵⁶.

Ainsi, la bonté naturelle à l'époque du Premier Discours a une signification morale indéniable. Vivre donc selon sa nature, c'est vivre de façon vertueuse. La nature a pourvu aux hommes de quoi les orienter vers une telle vie. En d'autres termes, l'homme est, dans sa nature, un être éminemment moral; dans son existence, il serait vertueux et heureux s'il ne cédait pas aux passions et s'il ne poursuivait aucune connaissance autre que celle qui vient de sa conscience. Cette idée, Rousseau l'a soulignée dans le paragraphe qui termine son Discours:

55. O.C., III, pp. 14-15.

56. Ibid., pp. 74-75.

O vertu! Science sublime des âmes simples, faut-il donc tant de peines et d'appareil pour te connaître? Les principes ne sont-ils pas gravés dans tous les coeurs, et ne suffit-il pas pour apprendre les lois de rentrer en soi-même et d'écouter la voix de sa conscience dans le silence des passions?⁵⁷.

Le Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité, paru quatre ans après la publication du Premier Discours et composé en vue d'un concours organisé par la même Académie de Dijon, présente-t-il la même théorie de la bonté naturelle?

II. LE "DISCOURS SUR L'ORIGINE ET LES FONDEMENTS DE L'INÉGALITÉ"

Nous commençons d'abord par une brève analyse du contenu de ce Discours.

A. Contenu du "Second Discours"

La Préface du Discours souligne l'importance d'une anthropologie qui doit être une connaissance de la nature de l'homme ou de l'homme naturel. En même temps, elle souligne l'extrême difficulté de cette connaissance du fait que l'homme actuel est le résultat d'une transformation de l'homme naturel sous l'influence des milieux physique

57. O.C., III, p. 30.

ét social dans le temps. Cependant, les difficultés de l'entreprise n'empêchent pas Rousseau de s'engager dans la recherche. Celle-ci doit commencer par envisager l'état d'existence de l'homme de la nature: l'état de nature. Sur ce dernier, il est nécessaire d'avoir des "notions justes" mais Rousseau reconnaît que sa recherche est de caractère conjectural et non pas scientifique.

Ce n'est une fois cette recherche faite, qu'on pourra dire quelle est la loi qui serait naturelle à l'homme. Cette recherche ne doit pas se baser sur les livres "scientifiques" qui ont commis l'erreur de confondre l'homme naturel et l'homme social, et, dans la perspective où il s'est placé, elle ne doit pas non plus s'appuyer sur les faits. La connaissance de l'homme naturel permettra de saisir l'origine de l'inégalité et de mieux comprendre "les vrais fondements du corps politique ... les droits réciproques de ses membres et ... mille autres questions semblables".

Avant d'entreprendre la description de l'état de nature, Rousseau, dans l'Exorde, fait d'abord la distinction de l'inégalité naturelle ou physique et de l'inégalité morale ou politique et montre que la source de l'inégalité politique seule fait problème.

Outre l'exorde, le Discours comprend deux parties. La Première est consacrée à la description de l'homme naturel, d'abord du point de vue physique, ensuite du point de vue "métaphysique et moral". La description physique part d'une supposition: l'homme naturel, sorti des "mains de la Nature", est conformé comme l'homme actuel, c'est-à-

dire, doté de station verticale et de bipédie. Du point de vue physique, cet homme est un animal qui, quoiqu'inférieur aux autres animaux par certaines de ses qualités, est néanmoins "organisé le plus avantageusement de tous".

Si les traits physiques ne permettent pas de voir de bien grandes différences entre l'homme naturel et les animaux, les traits moraux, par contre, les séparent radicalement. Le premier de ces traits est la liberté entendue comme pouvoir de se déterminer.

Ces vues sur la psychologie de l'homme primitif laissent voir le grand écart entre les deux états naturel et civilisé et obligent à expliquer le passage de l'un à l'autre par "l'aiguillon de la nécessité", par les "différents hasards". Ces facteurs ne peuvent exercer une action quelconque que s'ils disposent d'un temps très long, "des milliers de siècles", et même cela ne suffirait pas pour expliquer, par exemple, l'invention de cet "art sublime" qu'est le langage.

Cela revient à dire que l'homme n'est pas, par nature, un être sociable. Dans l'état primitif, un homme n'a pas plus besoin d'un autre homme "qu'un singe ou un loup de son semblable". Il n'est pas misérable pour autant car quelle misère peut avoir un être libre" dont le coeur est en paix, et le corps en santé"? Ces conditions, jointes à un mode de vie qui assure l'indépendance, ne peuvent rendre l'homme naturel méchant, contrairement à l'enseignement de Hobbes qui n'a pas vu que l'homme naturel est doué de pitié, "seule vertu naturelle" qui tempère l'ardeur qu'il a pour son bien-être.

L'homme naturel est d'autant moins méchant qu'il a peu de passions; toutes les passions qui poussent l'homme à faire du mal à ses semblables, viennent en fait de la société. Même l'amour, qui présente un rapport si évident avec le physique - donc le naturel -, ne doit son effet terrible qu'aux éléments sociaux, factices.

Cette description de l'état originel et de cette psychologie naturelle permet de conclure que l'inégalité, même naturelle, n'a pas autant de réalité et d'influence qu'on l'a cru.

L'inégalité qu'il faut expliquer donc, est la seule inégalité morale ou politique. Celle-ci ne peut faire son apparition que lorsque la perfectibilité et les autres facultés latentes de l'homme naturel se sont toutes éveillées sous l'action des facteurs externes, survenue de manière contingente.

La seconde partie du Discours sur l'Inégalité est consacrée à l'examen de ces causes contingentes qui ont permis "le progrès de l'inégalité dans les développements successifs de l'esprit humain".

Parmi ces causes, il faut parler d'abord des obstacles de toute espèce que présente la nature.

Ensuite, l'apparition de la métallurgie et de l'agriculture, due au hasard. Ces deux arts amènent la division du travail, le partage des terres et la propriété. Ce nouvel état de choses ne peut manquer de

développer les talents naturels, ce qui rend les inégalités naturelles plus sensibles, et plus permanentes dans leurs effets.

Le progrès des inégalités, s'accéléralant par la misère des uns et la cupidité des autres, fait naître, de façon inéluctable, un état de guerre entre les plus puissants et les plus misérables, où le conflit du droit du plus fort et du droit du premier occupant se termine par des combats et des meurtres.

C'est pour éviter les effets d'un état qui ne tourne qu'à leur désavantage, que les riches, faisant miroiter aux yeux des gens crédules les avantages d'une union, établissent un contrat qui détruit sans retour la liberté naturelle et qui fixe à jamais la loi de la propriété et de l'inégalité. Ce contrat frauduleux est l'origine de la société et des lois qui donnent "de nouvelles entraves au faible et de nouvelles forces au riche".

L'établissement de la loi et du droit de propriété n'est que le premier terme du progrès de l'inégalité politique. Celle-ci s'accroît avec l'institution de la magistrature et atteint son point culminant avec le Despotisme où les hommes sont placés dans un rapport de Maître et d'esclave, instaurant par là un nouvel état de nature.

Dans le paragraphe qui conclut son Discours, Rousseau répond nettement à la question posée par l'Académie de Dijon en affirmant que l'inégalité politique est autorisée par le seul droit positif mais

qu'elle est "contraire au droit naturel toutes les fois qu'elle ne concourt pas en même proportion avec l'inégalité physique".

B. La Bonté naturelle dans le "Second Discours"

La première mention relative à la question de la bonté de l'homme se trouve dans un passage de la Première Partie du Discours, passage qui explicite les conséquences de l'état de solitude de l'homme naturel, sur le plan moral. L'homme naturel vit seul au milieu d'une nature abondante; il a peu de besoins et ne connaît d'autre règle que celle de sa conservation: il n'entretient donc aucune relation morale avec ses semblables. On ne peut lui appliquer les catégories morales de bon, de méchant, de vice ou de vertu, propres à l'homme civilisé. L'homme naturel semble être a-moral.

Mais un être qui n'a aucune notion du bien, du mal, du juste et de l'injuste, n'est-il pas facilement porté à faire du mal aux autres? L'ignorance à cet égard ne le rend-elle pas inévitablement méchant?

Rousseau rejette cette thèse qui est celle de HOBbes. Il souligne, dans sa réfutation, la confusion chez HOBbes de l'état de nature et de l'état social, ou plus exactement, la confusion de la psychologie de l'homme naturel et de celle de l'homme civilisé. HOBbes, estime Rousseau, "fait entrer mal à propos dans le soin de la conserva-

tion de l'homme sauvage, le besoin de satisfaire une multitude de passions qui sont l'ouvrage de la société"⁵⁸.

En fait, l'ignorance du bien est ce qui empêche les hommes de mal faire: de la thèse de HOBBS, on peut tirer cette conséquence que le développement des lumières rend l'homme bon, conséquence nullement vérifiée dans l'expérience.

Enfin, nous dit Rousseau, HOBBS a vite conclu à la méchanceté naturelle de l'homme, parce qu'il n'a pas vu qu'à côté de l'amour de soi qui porte tout être à se préserver, il y a encore la pitié qui "tempère l'ardeur que [l'homme] a pour son bien-être par une répugnance innée à voir souffrir son semblable"⁵⁹.

La présence ainsi que la force de la pitié dans l'âme humaine sont, aux yeux de Rousseau, chose incontestable. Pouvant être découverte par une méditation sur "les premières et plus simples opérations de l'âme humaine", la pitié est un "pur mouvement de la nature", aussi elle ne disparaît pas entièrement des âmes dépravées.

Rousseau ne se contente pas d'affirmer la réalité de la pitié, il en fait encore la source des "vertus sociales":

En effet, qu'est-ce que la générosité, la clémence, l'humanité, sinon la pitié appliquée aux faibles, aux coupables, ou à l'espèce humaine en général? La

58. O.C., III, p. 153.

59. Ibid., p. 154.

bienveillance et l'amitié même sont, à le bien prendre, des productions d'une pitié constante, fixée sur un objet particulier: car désirer que quelqu'un ne souffre point, qu'est-ce autre chose, que désirer qu'il soit heureux?⁶⁰.

Mais, pour qu'elle soit à l'origine des vertus sociales, il faut que la pitié soit elle-même force, loi de l'action. Pour Rousseau, la pitié joue réellement le rôle de la loi naturelle. Elle répond aux deux conditions requises d'une loi naturelle, conditions énoncées dans la Préface du Second Discours⁶¹. La pitié constitue la bonté naturelle de l'homme. C'est ce qui ressort du texte suivant:

La pitié est un sentiment naturel [...] qui nous porte sans réflexion au secours de ceux que nous voyons souffrir: c'est elle qui, dans l'état de nature, tient lieu de lois, de mœurs, et de vertu, avec cet avantage que nul n'est tenté de désobéir à sa douce voix; c'est elle qui détournera tout sauvage robuste d'enlever à un faible enfant, ou à un vieillard infirme, sa subsistance acquise avec peine, si lui-même espère pouvoir trouver la sienne ailleurs; c'est elle qui, au lieu de cette maxime sublime de justice raisonnée: Fais à autrui comme tu veux qu'on te fasse, inspire à tous les hommes cette autre maxime de bonté naturelle bien moins parfaite, mais plus utile peut-être que la précédente. Fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible⁶².

Rousseau n'est pas sans savoir qu'on pourrait lui faire une objection sur le caractère inné, donc naturel, de la pitié. Aussi il tente de

60. O.C., III, p. 155.

61. "Tout ce que nous pouvons voir très clairement au sujet de cette loi [naturelle], c'est que non seulement pour qu'elle soit loi, il faut que la volonté de celui qu'elle oblige puisse s'y soumettre avec connaissance; mais il faut encore pour qu'elle soit naturelle qu'elle parle immédiatement par la voix de la nature" (O.C., III, p. 125).

62. O.C., III, p. 156. Nous soulignons les mots "cette autre maxime de bonté naturelle".

prouver son assertion en montrant d'abord que la pitié est le propre de tout être sensible, c'est-à-dire de tout animal. La pitié est

si naturelle que les bêtes mêmes en donnent quelque fois des signes sensibles. Sans parler de la tendresse des mères pour leurs petits, et des périls qu'elles bravent pour les en garantir, on observe tous les jours la répugnance qu'ont les chevaux à fouler aux pieds un corps vivant; un animal ne passe point sans inquiétude auprès d'un animal mort de son espèce⁶³.

Rousseau avance un second argument à l'appui de sa thèse. La pitié requiert comme condition essentielle, l'identification à autrui: je ne peux éprouver de la pitié pour quelqu'un qu'en me mettant à sa place. Plus l'identification est profonde, plus la pitié est forte. Or, dans l'état social où la réflexion sépare l'homme du monde et d'autrui, l'identification est difficilement réalisable. Par contre, elle se réalise facilement dans l'état de nature où la réflexion, le raisonnement font défaut⁶⁴:

C'est la raison qui engendre l'amour propre, et c'est la réflexion qui le fortifie; c'est elle qui replie l'homme sur lui-même; c'est elle qui le sépare de tout ce qui le gêne et l'afflige: c'est la Philosophie qui l'isole; c'est par elle qu'il dit en secret, à l'aspect d'un homme souffrant, péris si tu veux, je suis en sûreté. Il n'y a plus que les dangers de la société entière qui troublent le

63. O.C., III, p. 154. Sur les manifestations de la pitié décrites dans ce texte, voir les remarques de R.D. MASTERS dans R.D. MASTERS, The political philosophy of Rousseau, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1968, p. 140.

64. Dans son Essai sur l'origine des langues, Rousseau présente une conception de la pitié différente de celle du Second Discours. Sur ce point, voir Charles PORSET, Avertissement in J.J. Rousseau, Essai sur l'origine des langues, Bordeaux, Ducros, 1968, pp. 18-23.

sommeil tranquille du Philosophe, et qui l'arrachent de son lit. On peut impunément égorger son semblable sous sa fenêtre; il n'a qu'à mettre ses mains sur ses oreilles et s'argumenter un peu, pour empêcher la nature qui se révolte en lui, de l'identifier avec celui qu'on assassine. L'homme sauvage n'a point cet admirable talent; et faute de sagesse et de raison, on le voit toujours se livrer étourdiment au premier sentiment de l'humanité⁶⁵.

Quel sera le destin de ce sentiment, de ce fonds de bonté naturelle dans l'histoire de l'homme?

Dans l'état de nature, la pitié n'a pas une force absolument contraignante. Elle n'agit que quand elle ne s'oppose pas à l'amour de soi, à l'intérêt de la conservation⁶⁶.

Si telle est la force du sentiment de la pitié, on comprend qu'elle faiblit à mesure que l'amour de soi tend à devenir l'amour-propre, c'est-à-dire à mesure que l'homme réfléchit en se comparant à ses semblables et en faisant "plus de cas de soi que de tout autre"⁶⁷.

65. O.C., III, p. 156.

66. "C'est elle [la pitié] qui détournera tout sauvage robuste d'enlever à un faible enfant ou à un vieillard infirme, sa subsistance acquise avec peine, si lui-même espère pouvoir trouver la sienne ailleurs". (O.C., III, p. 156. Nous soulignons); "On n'est point obligé de faire de l'homme un philosophe avant que d'en faire un homme; ses devoirs envers autrui ne lui sont pas uniquement dictés par les tardives leçons de la sagesse; et tant qu'il ne résistera point à l'impulsion intérieure de la commisération, il ne fera jamais du mal à un autre homme ni même à aucun être sensible, excepté dans le cas légitime où sa conservation se trouvant intéressée, il est obligé de se donner la préférence à lui-même". (O.C., III, p. 126. Nous soulignons.)

67. "L'amour-propre n'est qu'un sentiment relatif, factice, et né dans la société, qui porte chaque individu à faire plus de cas de soi que de tout autre, qui inspire aux hommes tous les maux qu'ils se font mutuellement, et qui est la véritable source de l'honneur" (O.C., III, p. 219).

En d'autres termes, la pitié s'altère dès que les hommes commencent à mener une vie de société; elle ne convient plus à un état de vie où la préservation de soi est plus exposée aux atteintes des autres:

La société commencée et les relations déjà établies entre les hommes, exigeaient en eux des qualités différentes de celles qu'ils tenaient de leur constitution primitive [...] la moralité commençant à s'introduire dans les actions humaines, et chacun avant les lois étant seul juge et vengeur des offenses qu'il avait reçues, la bonté convenable au pur état de nature n'était plus celle qui convenait à la société naissante; [...] il fallait que les punitions devinssent plus sévères à mesure que les occasions d'offenser devenaient plus fréquentes et [...] c'était à la terreur des vengeances de tenir lieu de frein des lois [et non pas à] la pitié naturelle [qui avait] déjà souffert quelque altération⁶⁸.

La pitié est devenue totalement inopérante quand, à un stade avancé de la socialisation et du fait du déploiement des inégalités naturelles dû aux circonstances extérieures (la division du travail, le partage des terres ...), les hommes se divisent en deux classes: les riches et les pauvres. Ces hommes, inégaux dans leur condition, ont cependant des traits communs: ils dépendent les uns des autres et s'accordent le même droit sur le bien d'autrui "équivalent, selon eux, à celui de propriété". L'ambition des riches, l'ardeur d'élever leur fortune, "moins par un véritable besoin que pour se mettre au-dessus des autres", chassent de leur esprit toute conscience d'autrui:

Les riches [de leur côté] connurent à peine le plaisir de dominer, qu'ils dédaignèrent bientôt tous les autres, et se servant de leurs anciens esclaves pour en soumettre de nouveaux, ils ne songèrent qu'à

68. O.C., III, pp. 170-171.

subjuguer et asservir leurs voisins; semblables à ces loups affamés qui, ayant une fois goûté de la chair humaine rebutent toute autre nourriture, et ne veulent plus que dévorer des hommes⁶⁹.

De leur côté, les pauvres, poussés par l'instinct de conservation, se mettent à piller les riches. La pitié est absente de leur cœur comme de celui des riches, et tous sont devenus réellement méchants:

L'égalité rompue fut suivie du plus affreux désordre: c'est ainsi que les usurpations des riches, les brigandages des pauvres, les passions effrénées de tous étouffant la pitié naturelle, et la voix encore faible de la justice, rendirent les hommes avarés, ambitieux et méchants⁷⁰.

À vrai dire, la pitié, étant naturelle, ne disparaît pas totalement de l'âme humaine, même dans l'état de société le plus pervers. La vie quotidienne nous donne parfois l'occasion de voir s'affirmer ce "pur mouvement de la nature", surtout chez ceux qui font preuve de moins de "réflexion", de moins de "philosophie":

Dans les émeutes, dans les querelles des rues, la populace s'assemble, l'homme prudent s'éloigne: c'est la canaille, ce sont les femmes des Halles, qui séparent les combattants, et qui empêchent les honnêtes gens de s'entr'égorgers⁷¹.

Par rapport au Discours sur les Sciences et les Arts, le Discours sur l'Inégalité apporte un approfondissement de la notion de la bonté

69. O.C., III, pp. 175-176.

70. Ibid., p. 176.

71. Ibid., p. 156.

naturelle en faisant résider celle-ci dans cette réaction toute affective de répugnance à voir souffrir un être sensible.

On a vu que, dans le Premier Discours, la bonté naturelle s'exprime essentiellement dans "ces grandes vertus; la bonne foi, l'hospitalité, la justice", dans cette sévérité de moeurs qui est "une marque infaillible de leur pureté" et dans cette "grande horreur pour la débauche".

Ce n'est que dans le Second Discours où la question de l'inégalité, pour être résolue de façon pertinente, requiert une anthropologie, que Rousseau a pu approfondir sa thèse de la bonté naturelle. Il ne s'agit plus de manifestations de la bonté originelle dans les sociétés historiques, comme dans le Premier Discours, mais de son noyau même qui est la pitié. En parlant de vertus des sociétés primitives, Rousseau ne nous a pas donné une conception de la bonté naturelle qui diffère de celle du Second Discours. Il a en fait parlé des dérivations de cette pitié naturelle qu'il décrira à un moment où il aura à faire "l'étude de l'homme originel, de ses vrais besoins, et des principes fondamentaux de ses devoirs"⁷², c'est-à-dire dans le Discours sur l'Inégalité.

Cette idée de la bonté naturelle demeure-t-elle la conception de l'Émile, "traité de la bonté originelle de l'homme?"

72. O.C., III, p. 126.

III. ÉMILE OU DE L'ÉDUCATION

Nous ferons précéder l'étude du thème de la bonté naturelle dans l'Émile par un résumé des différents livres qui composent l'ouvrage.

A. Le contenu de l'"Émile"

Le livre s'ouvre par une préface dans laquelle l'auteur souligne les caractères de son ouvrage. Ce dernier est :

- non-systématique ("ce recueil de réflexions et d'observations, sans ordre et presque sans suite");
- non-dogmatique ("quand mes idées seraient mauvaises, si j'en fais naître de bonnes à d'autres, je n'aurais pas tout à fait perdu mon temps");
- non-critique ("je parlerai peu de l'importance d'une bonne éducation; je ne m'arrêterai pas non plus à prouver que celle qui est en usage est mauvaise"). Enfin, l'auteur insiste sur le caractère positif, constructif de ses réflexions sur l'éducation basée sur la nature, convenable à l'homme et "bien adaptée au coeur humain".

Livre Premier

Le livre commence avec l'affirmation de la bonté de la nature et de la perversion de l'homme. Quoique l'homme reçoive une triple éducation, de la nature, des choses et des hommes, seule la dernière est responsable de la perversion de sa nature. Cette éducation des hommes est aussi la seule que l'homme puisse contrôler. Aussi le grand art dans l'éducation consiste à diriger l'éducation des hommes et l'éducation des choses - qui dépend de l'homme à certains égards - sur l'éducation de la nature sur laquelle l'homme n'a aucune action.

Pour cela, il faut savoir que la nature est l'ensemble des "dispositions primitives non encore altérées par les opinions", que l'éducation qui suit la marche de la nature, c'est celle qui éduque le sujet en vue de "l'état d'homme", qui lui permet de vivre une vie humaine.

Mais vivre, c'est agir, c'est rejeter toute contrainte, à commencer par cette contrainte que représente l'emballotement.

Une éducation qui suit la règle de la nature doit apprendre à l'enfant ce que c'est que peine, douleur. Toute soumission de l'entourage à ses fantaisies ou au contraire, toute domination sur lui ne fait que pervertir sa nature. Comme la perversion peut commencer très tôt, une éducation qui tend à préserver "la forme originelle" de l'enfant, doit aussi commencer très tôt, "dès l'instant qu'il vient au monde".

Celui qui assume la tâche éducatrice doit présenter plusieurs qualités. Il ne doit pas être "un homme à vendre"; il faut qu'il soit "doué de toutes [les] qualités". De plus, il ne doit enseigner qu'une seule science: celle des devoirs de l'homme.

L'auteur continue avec la description des traits d'Émile, l'élève proposé comme modèle. Il est "d'esprit commun", vit dans une région tempérée; il est noble et riche. Cet élève obéira toujours à son gouverneur. Du point de vue physique, il sera de bonne santé; de ce fait, il n'aura nul besoin des médecins.

Comme Émile est orphelin, il aura une nourrice, laquelle doit être choisie soigneusement: il faut qu'elle soit "nouvellement accouchée", "saine de coeur et de corps", et qu'elle reçoive une nourriture substantielle. Émile vivra avec elle non dans les villes qui sont "le gouffre de l'espèce humaine", mais à la campagne où il pourra respirer le bon air.

L'auteur recommande, pour Émile, le lavage fréquent, le port d'habits amples "qui laissent tous ses membres en liberté". Et dans tout ce qu'on fait, il ne faut pas laisser l'enfant contracter des habitudes.

En outre, il faut que l'enfant ignore la peur en lui présentant des objets nouveaux car "il n'y a plus d'objets affreux pour qui en voit tous les jours".

L'une des réactions auxquelles l'éducateur doit porter toute son attention, est le pleur de l'enfant.

L'apprentissage du langage doit se faire en son temps car "les enfants qu'on presse trop de parler n'ont le temps ni d'apprendre à bien prononcer, ne de bien concevoir ce qu'on leur fait dire".

Livre Second

Ce livre traite de l'éducation donnée à l'enfant au "second terme de la vie", c'est-à-dire de celle qui s'adresse à un "être moral" car à cette période, l'enfant commence à parler et à prendre conscience de lui-même.

Cet âge doit être l'âge du bonheur, ce que les éducateurs n'ont pas compris quand ils chargent un enfant "de chaînes de toute espèce", et commencent par le rendre misérable, pour lui préparer un bonheur incertain. Toute prévoyance est inappropriée car l'enfant est d'abord enfant avant d'être homme. D'ailleurs, cette même prévoyance pourrait bien être la véritable source de toutes nos misères.

Une bonne éducation pour l'enfant de cet âge sera celle qui:

- respecte sa liberté de mouvement parce que les mouvements sont des besoins de sa constitution;

- oppose à ses désirs non la volonté des hommes mais la nécessité des choses car celle-ci "n'ayant aucune moralité, ne nuit point à la liberté".

Comme à cet âge, l'enfant n'a pas encore sa raison, il n'a donc aucune idée des êtres moraux, ni des relations sociales. Il est inutile de raisonner avec lui. Le meilleur instrument de l'éducation doit être la liberté bien réglée, c'est-à-dire une liberté qui ne rencontre d'obstacle que dans la force des choses. On pourra ainsi empêcher les vices de naître. En d'autres termes, la première éducation doit être purement négative; elle ne doit pas craindre de se maintenir longtemps car l'enfance est "le temps où germent les erreurs et les vices, sans qu'on ait encore aucun instrument pour les détruire".

Toute idée qu'on veut faire acquérir à l'enfant ne doit être enseignée que par l'expérience des choses ou par l'exemple qui fournissent ainsi à l'esprit de l'enfant des images, seule chose qu'il peut recevoir.

L'incapacité de former des idées, des jugements nous oblige à reconnaître que, pour les enfants de cet âge, bien des matières qui leur sont enseignées, sont inutiles, telles que la géométrie, l'étude des langues, l'histoire, la géographie, l'étude des fables. La lecture même doit être proscrite; à peine à douze ans, Émile saura-t-il ce que c'est qu'un livre.

Cependant, s'il faut enseigner la lecture à l'enfant, on devra créer l'intérêt présent car c'est là le seul grand mobile qui mène sûrement et loin. C'est par l'intérêt présent que l'enfant deviendra "capable de perception, de mémoire et même de raisonnement; c'est l'ordre de la nature".

Dans cette éducation, il ne faut pas oublier de faire faire à l'enfant des exercices corporels car plus son corps s'exerce, plus son esprit s'éclaire. L'exercice corporel doit être accompagné de l'exercice des sens.

Livre Troisième

Le livre troisième parle de l'âge proche de l'adolescence sans être encore celui de la puberté. Deux traits principaux le caractérisent: l'enfant est fort parce que ses désirs ne vont pas plus loin que ses bras; son intelligence n'a pas encore subi l'influence des passions.

Cet âge est aussi propice à l'acquisition des connaissances mais il s'agit de celles "que l'instinct [...] porte à chercher". Pratiquement, l'enfant apprendra la géographie, l'étude des phénomènes de la nature.

Dans cet apprentissage, il doit rester dans l'ignorance absolue des idées de l'état d'homme qui ne sont pas à sa portée; il ne doit acquérir que des idées utiles. Cette acquisition se fera par l'expérience et par le sentiment. Les livres sont à écarter parce qu'"ils n'apprennent qu'à parler de ce qu'on ne sait pas". S'il faut absolument des livres à Émile, on lui fera lire Robinson Crusocé, "le plus heureux traité d'éducation naturelle".

Et une fois que l'enfant aura su ce què c'est que la vie, il apprendra à la conserver. Pour cela, il aura à apprendre un métier, "un vrai métier, un art purement mécanique", qui permettra à l'enfant de se passer de la "fortune" et de faire ainsi l'apprentissage de son "métier d'homme".

Une éducation, conduite selon ces principes, fera de l'enfant un être agissant et pensant, vivant "content, heureux et libre autant que la nature l'a permis".

Livre Quatrième

Ce livre traite de l'éducation appropriée à une nouvelle étape du développement de l'enfant, étape caractérisée par une crise s'exprimant par des signes physiques, moraux particuliers (mue de la voix, agitation d'esprit ...), et par l'imagination naissante. C'est aussi l'époque où la passion naturelle de l'amour de soi se change aisément en

amour-propre, et le penchant sexuel en amour avec lequel naissent "les dissensions, l'inimitié, la haine". D'où l'importance exceptionnelle de l'éducation de l'enfant de cet âge.

Sur l'état critique que connaît l'enfant, l'auteur formule plusieurs remarques. Il nous apprend que le passage de l'enfance à la puberté varie selon les tempéraments et selon les climats, par l'effet de l'éducation. Par conséquent, on peut accélérer ou retarder ce passage; pour l'auteur, on devrait le retarder car cela permettra au sujet d'acquérir plus de vigueur et de force.

Comme cet âge est aussi celui où l'enfant manifeste sa curiosité sexuelle, l'auteur recommande de bien faire en sorte qu'il ne l'ait pas; mais au cas où on ne peut éviter de satisfaire sa curiosité, on doit répondre à l'enfant avec simplicité, "sans mystère, sans embarras, sans sourire".

Avec l'éveil de l'imagination dû au développement des sens, l'enfant connaît la pitié, "le premier attendrissement qu'il ait éprouvé". Une bonne éducation doit donc préserver la pitié, de stimuler la commisération de l'enfant car "c'est en faisant le bien qu'on devient bon". Et pour le préparer aux relations avec autrui, elle instruira l'enfant par l'expérience d'autrui plutôt que par la sienne. Mais c'est l'expérience des hommes d'autres temps, d'autres lieux. C'est à cet âge que l'enfant commence l'étude de l'histoire, une histoire qui présente les faits sans les juger, comme celle qu'a écrite Thucydide. Il ne fera

pas l'étude de la philosophie et n'apprendra rien de la religion car il a encore ses facultés bornées aux choses. La religion d'Émile sera celle qu'il choisira en faisant "le meilleur usage de sa raison".

À la suite de ces remarques, le livre quatrième se continue avec la Profession de foi du Vicaire savoyard. C'est dans cette Profession que l'existence de Dieu est affirmée par trois "articles de foi" dont la vérité s'appuie sur ce que le Vicaire appelle "sentiment intérieur".

Affirmer l'existence de Dieu, c'est inévitablement faire face au problème du mal. L'auteur montre que le mal ne contredit pas la bonté de Dieu; il n'est que l'effet de la liberté de l'homme. Par bonté, Dieu a fait l'homme libre; par justice, il a créé son âme immortelle pour que, dans l'autre monde, l'ordre perturbé par les méchants soit rétabli.

Le "sentiment intérieur" qui établit ces vérités, permet aussi de connaître les règles morales.

Cette profession de foi du Vicaire, qui est celle du théisme ou de la religion naturelle, se poursuit par une critique de la révélation, des religions positives, en particulier de la religion chrétienne. Cette critique n'empêche nullement l'auteur de reconnaître "la sainteté de l'Évangile" et le caractère divin de Jésus-Christ. Cependant, elle empêche de prêcher "le dogme cruel de l'intolérance".

La dernière partie du livre est consacrée à l'éducation d'Émile, parvenu à un moment critique. La méthode, l'esprit de l'éducation doivent changer. "Jusqu'ici je l'arrêtais par son ignorance; c'est maintenant par des lumières qu'il faut l'arrêter".

Pour empêcher l'éveil des sens et leur emprise sur la personnalité d'Émile, on fera exercer son corps aux travaux pénibles, on lui donnera des occupations dont il se passionne; on fera détourner sa passion du mauvais penchant en le faisant aimer Sophie, un être imaginaire qui lui convient car "on n'a de prise sur les passions que par les passions". On lui fera aimer aussi la lecture des livres agréables, celle des livres anciens, goûter "les beautés de l'éloquence et de la diction". On lui apprendra à connaître "le beau dans tous les genres", à apprécier les plaisirs d'une vie simple et à reconnaître qu'"il est cent fois plus aisé d'être heureux que de le paraître".

Livre Cinquième

La grande différence physique entre l'homme et la femme entraîne des différences quant à la destination, les qualités, les devoirs, le mode de vie. L'éducation de la femme doit donc être particulière, tout en restant naturelle. Dans sa vertu, la femme doit subir la loi de l'opinion. "L'opinion est le tombeau de la vertu parmi les hommes, et son trône parmi les femmes".

Pour que l'éducation de la femme, faite en vue de l'homme, ne soit pas défectueuse, il faut qu'elle obéisse non seulement à la règle de l'opinion mais encore à celle du sentiment intérieur. On n'oubliera pas de cultiver en la femme, la raison "qui ne laisse point égarer la conscience et qui redresse les erreurs du préjugé".

Mais cette raison ne doit tendre qu'à l'étude des vérités pratiques.

Après cet exposé sur les différences des deux sexes et les principes de l'éducation des femmes, l'auteur brosse le portrait de Sophie.

Le livre cinquième se termine par le roman d'Émile et de Sophie, précédé par des considérations sur le mariage. Après qu'Émile et Sophie se sont vus, se sont aimés, le gouverneur ordonne à Émile de quitter Sophie en vue de parfaire son éducation d'homme. Le mariage posera à Émile de nouvelles obligations en tant qu'époux, père et citoyen; il aura une place dans l'ordre civil mais avant d'y prendre place, il lui faut connaître cet ordre. Les voyages, bien entrepris, apporteront ces connaissances nécessaires, des connaissances sur les mœurs des hommes, sur les matières politiques.

Au retour des voyages, Émile et Sophie deviennent mari et femme, ils jouissent du bonheur d'"heureux amants" et de "dignes époux".

B. La bonté naturelle dans l'"Émile"

Le bref résumé des principaux livres de l'Émile que nous avons esquissé précédemment, nous permet de voir le souci qu'a Rousseau de poser les principes d'une bonne éducation, principes appropriés aux différentes étapes du développement de l'enfant. Cependant, de l'aveu de Rousseau, l'intention fondamentale de l'Émile n'a pas été d'ordre pédagogique. Nous avons déjà cité un texte tiré d'une lettre adressée à Philibert Cramer où Rousseau explique à son correspondant que le reproche de ne pas pouvoir réaliser en pratique le modèle d'Émile est formulé par suite de la méprise sur la véritable signification de son ouvrage. Émile, dit-il en substance dans cette lettre, n'est pas un vrai traité d'éducation, c'est - pour reprendre une expression de Rousseau lui-même - un roman de la nature humaine⁷³. Dans la Lettre à Beaumont, dans les Dialogues aussi bien que dans sa correspondance, Rousseau n'a cessé de souligner cette intention anthropologique de l'Émile. Rappelons ici le texte du Troisième Dialogue:

"L'Émile [...] ce livre tant lu, si peu entendu et si mal apprécié, n'est qu'un traité de la bonté originelle de l'homme, destiné à montrer comment le vice et l'erreur, étrangers à sa constitution, s'y

73. "Si j'ai dit ce qu'il faut faire, j'ai dit ce que j'ai dû dire, il m'importe fort peu d'avoir écrit un roman. C'est un assez beau roman que celui de la nature humaine". (O.C., IV, p. 777). Pour un commentaire de cette proposition, voir Jeanine EON, "Émile ou le roman de la nature humaine", in J.J. Rousseau et la crise contemporaine de la conscience, Colloque international du 2e centenaire de la mort de J.J. Rousseau, Chantilly, 5-8 septembre 1978, Paris, Beauchesne, 1980, pp. 115-140.

introduisent du dehors, et l'altèrent insensiblement"⁷⁴.

Comment Rousseau a-t-il montré cette bonté originelle? Le texte du Troisième Dialogue le dit clairement: négativement, la nature originelle de l'homme ne connaît ni vice ni erreur. Ce sont là des éléments "étrangers à sa constitution" qui ne peuvent donc venir que "du dehors". Autrement dit, si l'homme avait pu jouir des conditions extérieures favorables, il n'aurait connu aucun vice, ni physique ni moral et n'aurait pas commis d'erreur dans ses jugements. Ne tenant qu'à sa nature, l'homme est bon et sa bonté s'exprime dans toutes les potentialités de son être, tant physiques et morales qu'intellectuelles.

1. La bonté dans l'ordre physique

Les vices d'ordre physique se voient dans les infirmités de tous genres, et plus fréquemment dans ces vices de prononciation, dans cette mollesse, cette vulnérabilité à l'égard des changements de climat, de saison.

Ces vices ne sont pas naturels; au contraire, ils sont dus à l'effet de mauvaises pratiques, elles-mêmes provenant de "préjugés serviles". Vivre de façon naturelle pour l'homme, c'est agir et agir,

74. O.C., I, p. 934.

c'est d'abord "faire usage de [ses] organes, de [ses] sens, de [ses] facultés"⁷⁵. Si cette liberté de mouvement avait été laissée aux enfants, ils auraient grandi "forts, bien proportionnés". La pratique de l'emballotement, allant totalement à l'encontre de cette exigence vitale de la nature de l'enfant, a donné naissance à ces infirmités qu'on croyait naturelles:

L'inaction, la contrainte où l'on retient les membres d'un enfant, ne peuvent que gêner la circulation du sang, des humeurs, empêcher l'enfant de se fortifier, de croître, et altérer sa constitution. Dans les lieux où l'on n'a point ces précautions extravagantes, les hommes sont tous grands, forts, bien proportionnés. Les pays où l'on emmaillote les enfants sont ceux qui fourmillent de bossus, de boiteux, de cagneux, de noués, de rachitiques, de gens contrefaits de toute espèce⁷⁶.

Dans ces conditions, il n'est pas étonnant que les premières voix de l'enfant soient des pleurs: "Les premiers dons que [les enfants] reçoivent de vous sont des chaînes; les premiers traitements qu'ils éprouvent sont des tourments. N'ayant rien de libre que la voix, comment ne s'en serviraient-ils pas pour se plaindre"⁷⁷.

Cette pratique de l'emballotement vient de la dénaturation des femmes qui refusent d'accomplir "leur premier devoir" à l'égard de leurs enfants, les confient à des nourrices, "femmes mercenaires" à qui

75. O.C., IV, p. 253.

76. Ibid., p. 254.

77. Ibid., p. 255.

la nature "ne disait rien [et] qui n'ont cherché qu'à s'épargner de la peine"⁷⁸.

Si la négligence des soins de mère est contre la nature, l'excès porté à ces soins ne l'est pas moins. La faiblesse physique de certains adultes; le peu d'endurance de certains autres face aux intempéries, à la faim, la soif, la fatigue, ne sont pas non plus des effets de la nature mais du souci d'élever les enfants de façon délicate:

Lorsqu'elle [la femme] fait de son enfant son idole, qu'elle augmente et nourrit sa faiblesse pour l'empêcher de la sentir, et qu'espérant le soustraire aux lois de la nature, elle écarte de lui des atteintes pénibles, sans songer combien, pour quelques inconvénients dont elle le préserve un moment, elle accumule au loin d'accidents et de périls sur sa tête, et combien c'est une précaution barbare de prolonger la faiblesse de l'enfance sous les fatigues des hommes faits. Thetis, pour rendre son fils invulnérable, le plongea, dit la fable, dans l'eau du Styx. Cette allégorie est belle et claire. Les mères cruelles dont je parle font autrement; à force de plonger leurs enfants dans la mollesse, elles les préparent à la souffrance; elles ouvrent leurs pores aux maux de toute espèce, dont ils ne manqueront pas d'être la proie étant grands⁷⁹.

Cette manière d'élever l'enfant n'est pas du tout conforme à l'intention de la nature qui, au contraire, exerce le corps de l'enfant afin de lui assurer des forces lui permettant d'affronter les épreuves futures:

Elle leur apprend de bonne heure ce que c'est que peine et douleur. Les dents qui percent leur donnent la fièvre; des coliques aiguës leur donnent

78. O.C., IV, p. 255.

79. Ibid., p. 259.

des convulsions; de longues toux les suffoquent; les vers les tourmentent; la pléthore corrompt leur sang; des levains divers y fermentent et causent des éruptions périlleuses [...]. Les épreuves faites l'enfant a gagné des forces, et sitôt qu'il peut user de la vie, le principe en devient plus assuré⁸⁰.

On peut être d'accord avec Rousseau pour reconnaître les méfaits qui résultent des pratiques non-naturelles. Mais il ne s'ensuit pas de là qu'on puisse dire que la nature, sous l'aspect physique, soit bonne. Car il y a le fait indéniable de la douleur et des maladies.

Le mal physique, répond Rousseau, n'est pas chose naturelle. Il n'est devenu un mal pour l'homme que par la présence du mal moral, qui est l'ouvrage de l'homme. — Par ailleurs, la douleur que tout le monde veut éviter, n'a-t-elle pas un rôle biologique de première nécessité?: "Le mal physique ne serait rien sans nos vices qui nous l'ont rendu sensible. N'est-ce pas pour nous conserver que la nature nous fait sentir nos besoins? La douleur du corps n'est-elle pas un signe que la machine se déränge et un avertissement d'y pourvoir?"⁸¹.

Quant aux maladies, elles ont leur source dans les vices, dans la recherche d'un "bien-être imaginaire"; même la mort ne nous est si terrible que par l'effet de notre imagination, de notre prévoyance. L'homme qui se laisse mener par la nature ne connaîtra pas de maladies

80. O.C., IV, pp. 259-260.

81. Ibid., pp. 587-588.

et n'aura aucune crainte de la mort puisqu'il "sent peu le prix de la vie"⁸²:

Combien l'homme vivant dans la simplicité primitive est sujet à peu de maux. Il vit presque sans maladies ainsi que sans passions, et ne prévoit ni ne sent la mort; quand il la sent, ses misères la lui rendent désirable: dès lors elle n'est plus un mal pour lui. Si nous nous contentions d'être ce que nous sommes, nous n'aurions point à déplorer notre sort; mais pour chercher un bien-être imaginaire, nous nous donnons mille maux réels. Qui ne sait pas supporter un peu de souffrance doit s'attendre à beaucoup souffrir. Quand on a gâté sa constitution par une vie déréglée, on la veut rétablir par des remèdes; au mal qu'on sent on ajoute celui qu'on craint; la prévoyance de la mort la rend horrible et l'accélère; plus on la veut fuir, plus on la sent, et l'on meurt de frayeur durant toute sa vie en murmurant contre la nature des maux qu'on s'est faits en l'offensant⁸³.

2. La bonté dans l'ordre moral

On peut suivre Rousseau pour dire que les vices physiques sont les conséquences des vices moraux, qu'ils ne nous sont en aucune façon donnés par la nature. Cependant ne pourrait-on pas les considérer comme naturels en quelque sorte puisque les vices moraux eux-mêmes sont naturels à l'homme? L'homme n'est-il pas cet être méchant par nature,

82. "L'ignorant qui ne prévoit rien sent peu le prix de la vie et craint peu de la perdre" (O.C., IV, p. 306).

83. O.C., IV, p. 588. L'idée d'une relation causale entre vices et maladies est déjà formulée dans le Discours sur l'Inégalité, Cf. O.C., III, p. 138.

comme l'enseigne HOBbes? Sa nature n'est-elle pas corrompue comme nous le dit la religion chrétienne? L'amour de soi n'est-il pas le seul sentiment puissant qui régit toutes ses actions?

Il n'est pas exagéré de dire que, de toutes les thèses qu'il a à combattre, celle de la méchanceté naturelle de l'homme provoque de la part de Rousseau la plus vive indignation et la critique la plus constante. Rousseau ne nie pas la réalité et la force de l'amour de soi; il affirme même que c'est là le principe fondamental de la vie de l'homme dans son état de nature. Cette thèse, déjà formulée dans le Second Discours, est réaffirmée dans l'Émile: "La seule passion naturelle à l'homme, écrit-il dans ce dernier ouvrage, est l'amour de soi-même ou l'amour-propre pris dans un sens étendu"⁸⁴.

Cet amour de soi n'a rien de mauvais; il est même bon puisque "la première loi de la nature est le soin de se conserver"⁸⁵. Que l'on aime soi-même, n'a rien qui va contre le dessein de la nature; c'est un devoir pour tout un chacun:

Chacun étant chargé spécialement de sa propre conservation, le premier et le plus important de ses soins est et doit être d'y veiller sans cesse, et comment y veillerait-il ainsi s'il n'y prenait le plus grand intérêt? Il faut donc que nous nous aimions pour nous conserver⁸⁶.

84. O.C., IV, p. 322.

85. Ibid., p. 467.

86. Ibid., pp. 491-492.

Mais tous les vices, toutes les méchancetés n'ont-ils pas le soi pour objet? N'ont-ils tous visé la satisfaction de cet amour que l'homme porte naturellement à lui-même?

Pour répondre à cette objection, Rousseau rappelle et précise une distinction de l'amour de soi et de l'amour-propre qu'il a formulée dans l'une des notes additionnelles du Second Discours.

C'est à l'amour-propre qu'on devrait imputer la responsabilité de tout mal moral. Il s'agit là d'une nouvelle disposition de l'âme qui ne peut faire son apparition que dans un mode d'existence condamné par le Second Discours comme non-naturel: l'existence comparative (GÜNTHER BUCK). Provenant de la comparaison, ne cherchant satisfaction que dans la comparaison, l'amour-propre ne nous permet jamais de trouver notre contentement dans quelque bien que nous aurons possédé parce que "ce sentiment, en nous préférant aux autres, exige aussi que les autres nous préfèrent à eux; ce qui est impossible"⁸⁷. De là viennent les "passions haineuses et irascibles"⁸⁸.

87. O.C., IV, p. 493; "Mon Émile n'ayant jusqu'à présent regardé que lui-même, le premier regard qu'il jette sur ses semblables le porte à se comparer avec eux; et le premier sentiment qu'excite en lui cette comparaison, est de désirer la première place. Voilà le point où l'amour de soi se change en amour-propre, et où commencent à naître toutes les passions qui tiennent à celle-là" (O.C., IV, p. 523).

88. Sur la transformation de l'amour de soi en amour-propre sous l'effet de l'opinion, voir A. RAVIER, L'éducation de l'homme nouveau, Issoudun, Spes, 1941, t. II, pp. 293-296.

Par contre, si l'homme sait se borner à lui-même et ne pas attacher de l'importance à l'opinion, il verra qu'il n'a que peu de besoins, aisément satisfaits. Cette situation lui permettra de trouver facilement son contentement et c'est dans cette disposition que, le milieu favorisant, il éprouvera des "passions douces et affectueuses".

Concrètement, le premier sentiment qui surgit chez l'enfant après l'amour de soi, est l'amour porté à ceux qui s'occupent de lui, car, dans sa situation d'être faible et dépendant, "il ne connaît personne que par l'assistance et les soins qu'il reçoit"⁸⁹. Sans doute, il nous faut reconnaître une part d'habitude dans l'attachement de l'enfant à sa mère, à sa nourrice. Mais il les aimera quand le développement de ses facultés lui aura permis de comprendre leur désir de lui être utile.

Ainsi, l'enfant est naturellement porté à se montrer affectueux à l'égard d'autrui. Ce n'est qu'en reconnaissant la volonté de nuire chez autrui qu'il éprouve de l'aversion, de la haine:

Un enfant est naturellement enclin à la bienveillance, parce qu'il voit que tout ce qui l'approche est porté à l'assister, et qu'il prend de cette observation l'habitude d'un sentiment favorable à son espèce; mais à mesure qu'il étend ses relations, ses besoins, ses dépendances actives ou passives, le sentiment de ses rapports à autrui s'éveille et produit des devoirs et des préférences. Alors l'enfant devient impérieux, jaloux, trompeur, vindicatif. Si on le plie à l'obéissance, ne voyant point l'utilité de ce qu'on lui commande il l'attribue au caprice, à l'intention de le tourmenter, et il se mutine. Si on lui obéit à lui-même, aussitôt que quelque chose

89. O.C., IV, p. 492.

lui résiste, il y voit une rébellion, une intention de lui résister, il bat la chaise ou la table pour avoir désobéi⁹⁰.

Les sentiments affectueux s'épanouiront chez l'enfant en pitié quand sa faculté d'imaginer et son intelligence auront commencé à se développer. S'il lui arrive alors de voir souffrir ses semblables, il ressentira cette émotion spécifique qui le portera à modérer l'activité de son amour de lui-même:

Quand le premier développement des sens allume en lui le feu de l'imagination, il commence à se sentir dans ses semblables, à s'émouvoir de leurs plaintes et à souffrir de leurs douleurs. C'est alors que le triste tableau de l'humanité souffrante doit porter à son coeur le premier attendrissement qu'il ait jamais éprouvé⁹¹.

La pitié ainsi que d'autres "passions attirantes et douces" se renforceront quand on aura su présenter à l'enfant devenu jeune homme, "des objets sur lesquels [peut] agir la force expansive de son coeur, qui le dilatent, qui l'étendent sur les autres êtres, qui le [font] partout retrouver hors de lui"⁹².

Tous ces sentiments seront étouffés et disparaîtront à jamais de son coeur si, par manque de psychologie, on lui montre "la trompeuse image du bonheur des hommes"⁹³ parce^{que} celle-ci n'aura pour effet que

90. O.C., IV, pp. 492-493.

91. O.C., IV, pp. 504-505. Sur la divergence des doctrines de Rousseau concernant la pitié dans le Second Discours et dans l'Émile, voir Pierre BURGELIN in O.C., IV, p. 1467, note 2.

92. O.C., IV, p. 506.

93. Ibid., p. 504.

"faire germer en lui l'orgueil, la vanité, l'envie"⁹⁴ et d'autres "passions repoussantes et cruelles"⁹⁵.

La sensibilité naissante de l'enfant, bien guidée "dans sa pente naturelle"⁹⁶ ne peut que faire de lui un être bon et aimant.

Le livre IV de l'Émile a présenté l'adolescence, avec ses "passions naissantes", sa conscience d'autrui, comme le premier pas d'homme. Le second pas sera accompli avec l'entrée de l'ordre moral. Ceci ne signifie pas que le moral est quelque chose d'absolument nouveau à ce stade du développement de l'homme. En effet, le moral est déjà connu comme sentiment. La justice et la bonté sont déjà senties avant d'être appréhendées par la voie de la conceptualisation. Bien avant de revêtir la forme de "mots abstraits, de purs êtres moraux formés par l'entendement", elles sont des "véritables affections de l'âme". C'est pour être tôt animé de ces affections que l'enfant réagit vivement à une injustice qui lui est infligée par l'entourage. Rousseau interprète ainsi le comportement d'un enfant qui a irrité sa nourrice par ses pleurs:

Je n'oublierai jamais d'avoir vu un de ces incommodes pleureurs ainsi frappé par sa nourrice. Il se tut sur-le-champ, je le crus intimidé. Je me disais: ce sera une âme servile dont on n'obtiendra rien que par la rigueur. Je me trompais; le malheureux suffoquait de colère, il avait perdu la respiration, je le vis devenir violet. Un moment

94. O.C., IV, p. 504.

95. Ibid., p. 506.

96. Ibid.

après vinrent les cris aigus, tous les signes du ressentiment, de la fureur, du désespoir de cet âge étaient dans ses accents. Je craignis qu'il n'expirât dans cette agitation. Quand j'aurais douté que le sentiment du juste et de l'injuste fût inné dans le coeur de l'homme, cet exemple seul m'aurait convaincu⁹⁷.

Le moral est d'abord de l'ordre affectif. Cependant il faut reconnaître que la moralité ne commence qu'avec l'intervention de la raison. La justice et la bonté, de simples affections, deviennent des vraies vertus morales quand l'âme est "éclairée par la raison"⁹⁸.

Mais si les affections morales sont naturelles et antérieures à la raison, elles ne sont pas primitives pour autant. Ce qui est réellement primitif, c'est l'amour de soi. Rousseau ne se lasse de souligner ce point. Dans le livre II de l'Émile, il affirme que "la seule passion naturelle à l'homme est l'amour de soi-même ou l'amour-propre pris dans un sens étendu"⁹⁹. Le livre IV fait dériver toute autre passion de cette "passion naturelle": "La source de nos passions, l'origine et le principe de toutes les autres, la seule qui naît avec l'homme et ne le quitte jamais tant qu'il vit est l'amour de soi"¹⁰⁰.

97. O.C., IV, p. 286.

98. "Je ferais voir que justice et bonté ne sont point seulement des mots abstraits, de purs êtres moraux formés par l'entendement, mais de véritables affections de l'âme éclairée par la raison" (O.C., IV, pp. 522-523).

99. O.C., IV, p. 322.

100. Ibid., p. 491.

On a vu précédemment, comment Rousseau explique la naissance des sentiments affectueux à partir de l'amour de soi. Ces sentiments constituent ce qu'il appelle les "premiers mouvements du coeur", desquels proviennent les premières manifestations de la conscience morale qui sont ainsi "un progrès ordonné de nos affections primitives"¹⁰¹. Comment s'effectue ce progrès? Rousseau ne l'explique pas, se contentant de dire qu'il ne songe pas à faire "des traités de Métaphysique et de Morale".¹⁰².

La Profession de foi du Vicaire savoyard qui combat vivement la thèse empiriste de la conscience morale, insiste sur ces deux aspects affectif et naturel de la conscience:

Nous sentons avant de connaître, et comme nous n'apprenons point à vouloir notre bien et à fuir notre mal, mais que nous tenons cette volonté de la nature, de même l'amour du bon et la haine du mauvais sont aussi naturels que l'amour de nous-mêmes. Les actes de la conscience ne sont pas des jugements, mais des sentiments; quoique toutes nos idées nous viennent du dehors, les sentiments qui les apprécient sont au-dedans de nous, et c'est par eux seuls que nous connaissons la convenance ou disconvenance qui existe entre nous et les choses que nous devons rechercher ou fuir¹⁰³.

101. O.C., IV, p. 523.

102. "Je songe que je n'ai point à faire ici des traités de Métaphysique et de Morale, ni des cours d'études d'aucune espèce; il me suffit de marquer l'ordre et le progrès de nos sentiments et de nos connaissances relativement à notre constitution" (O.C., IV, p. 523).

103. O.C., IV, p. 599. Pour un commentaire de ce passage, voir François BOUCHARDY, Une définition de la conscience, in Annales ..., XXXII, 1950-1952, pp. 167-175.

La conscience s'exprime par des sentiments¹⁰⁴ et elle est si peu "préjugés de l'éducation" qu'elle se révèle même dans les âmes méchantes et perverses¹⁰⁵. Et aucun empirisme ne tient devant l'expérience si familière du remords.

Ainsi, la bonté naturelle dans l'ordre moral, se confond avec l'existence de la conscience, c'est-à-dire de ce "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"¹⁰⁶.

3. La bonté dans l'ordre intellectuel

Si la méchanceté n'est pas naturelle à l'homme, l'erreur ne l'est pas non plus. Dans un passage du Troisième Dialogue déjà cité, Rousseau considère à la fois le vice et l'erreur comme étrangers à la constitution de l'homme et l'Émile a pour objet de retracer leur généalogie. Donc, avant l'apparition du vice et de l'erreur, l'homme est originellement bon.

104. "Voit-on dans une rue ou sur un chemin quelque acte de violence et d'injustice? à l'instant un mouvement de colère et d'indignation s'élève au fond du cœur, et nous porte à prendre la défense de l'opprimé" (O.C., IV, p. 596).

105. "L'on a, malgré soi, pitié des infortunés; quand on est témoin de leur mal, on en souffre. Les plus grands pervers ne sauraient perdre tout à fait ce penchant: souvent il les met en contradiction avec eux-mêmes. Le voleur qui dépouille les passants couvre encore la nudité du pauvre, et le plus féroce assassin soutient un homme tombant en défaillance" (O.C., IV, p. 597).

106. O.C., IV, p. 598. L'analyse de la doctrine de la conscience sera faite quand nous abordons l'étude de l'anthropologie du Vicaire.

Mais quelle bonté peut-on concevoir dans l'ordre intellectuel?

Pour voir dans quel sens Rousseau comprend cette bonté, suivons-le d'abord dans sa conception de l'éducation négative.

Le principe de cette éducation négative est la conséquence logique déduite de cette "maxime incontestable" selon laquelle "les premiers mouvements de la nature sont toujours droits". Elle suppose de plus, la thèse d'un développement progressif des facultés de la connaissance. L'erreur de l'éducation courante est dans la méconnaissance de ce double principe:

Si les enfants sautaient tout d'un coup de la mamelle à l'âge de raison l'éducation qu'on leur donne pourrait leur convenir; mais selon le progrès naturel il leur en faut une toute contraire. Il faudrait qu'ils ne fissent rien de leur âme jusqu'à ce qu'elle eût toutes ses facultés; car il est impossible qu'elle aperçoive le flambeau que vous lui présentez tandis qu'elle est aveugle et qu'elle suive dans l'immense plaine des idées une route que la raison trace encore si légèrement pour les meilleurs yeux¹⁰⁷.

Mais dans le cas où on reconnaît la validité de ces principes, on devrait apporter tous ses soins à préserver l'âme de l'enfant durant la période de maturation des facultés, car pour détruire un vice, une erreur qui germent dans cette période, on ne dispose d'aucun instrument adéquat et "quand l'instrument vient les racines sont si profondes qu'il n'est plus temps de les arracher"¹⁰⁸.

107. D.C., IV, p. 323.

108. Ibid., p. 323.

Si une éducation qui vise à meubler de connaissances l'esprit de l'enfant est appelée positive, celle qui tend essentiellement à empêcher les connaissances de s'y introduire peut être dite négative. Pour Rousseau, c'est là la première éducation qu'on doit réaliser: "La première éducation doit [...] être purement négative. Elle consiste, non point à enseigner la vertu ni la vérité, mais à garantir le coeur du vice et l'esprit de l'erreur".¹⁰⁹.

Exagérant la part d'inaction de l'éducation pour mieux souligner l'importance de l'éducation négative, Rousseau donne ce conseil:

Si vous pouviez ne rien faire et ne rien laisser faire; si vous pouviez amener votre élève sain et robuste à l'âge de douze ans, sans qu'il sut distinguer sa main droite de sa main gauche, dès vos premières leçons les yeux de son entendement s'ouvriraient à la raison; sans préjugé, sans habitude il n'aurait rien en lui qui pût contrarier l'effet de vos soins.¹¹⁰.

Comme résultat de cette éducation, on verra l'enfant devenir "le plus sage des hommes".

L'expression "éducation négative" pourrait faire croire qu'il n'y a aucune action positive de la part de l'éducateur, que l'enfant

109. O.C., IV, p. 323; "La bonne éducation doit être purement négative [...] elle doit consister, non à guérir les vices du coeur humain, puisqu'il n'y en a point naturellement, mais à les empêcher de naître, et à tenir exactement fermées les portes par lesquelles ils s'introduisent" (O.C., I, p. 687); "Je ne redirai jamais assez que la bonne éducation doit être négative. Empêchez les vices de naître, vous aurez assez fait pour la vertu" (O.C., III, p. 968).

110. O.C., IV, p. 323.

élevé de cette façon est totalement ignorant. En réalité, l'éducation négative est active; elle est une éducation positive différente de celle qui se pratique par la matière enseignée comme par la manière d'enseigner. Par la confrontation des diverses formulations de la thèse de Rousseau, A. RAVIER a bien mis en relief ce caractère particulier de l'éducation négative. Il cite pertinemment le texte suivant tiré du livre III de l'Émile:

Tâchez-d'apprendre à l'enfant tout ce qui est utile à son âge et vous verrez que tout son temps sera plus que rempli. Pourquoi voulez-vous, au préjudice des études qui lui conviennent aujourd'hui, l'appliquer à celles d'un âge auquel il est si peu sûr qu'il parvienne? [...]. Un enfant sait qu'il est fait pour devenir un homme, toutes les idées qu'il peut avoir de l'état d'homme sont des occasions d'instruction pour lui, mais sur les idées de cet état qui ne sont pas à sa portée, il doit rester dans une ignorance absolue. Tout mon livre n'est qu'une preuve continuelle de ce principe d'éducation¹¹¹.

Nous venons de dire que l'éducation négative de Rousseau est aussi une éducation positive qui se fait avec des matières particulières et avec une manière tout aussi particulière. Quelles sont ces matières et cette manière qui peuvent garantir l'esprit humain de l'erreur?

Rousseau a répondu à cette question en avançant un certain nombre de principes que nous formulons de la façon suivante.

111. A. RAVIER, op. cit., p. 198. L'auteur souligne. Sur la théorie de l'éducation négative dans toutes ses implications, voir A. RAVIER, op. cit., chap. VI, pp. 196-225.

Le premier est le principe de convenance. Un enfant ne commet pas d'erreur si on lui apprend des choses qui conviennent aux facultés intellectuelles qu'il aura acquises et exercées. S'il est des idées qui sont à la portée de son esprit, il en est d'autres qui dépassent sa compréhension. C'est en fonction de ce principe que Rousseau retarde la formation religieuse d'Émile: "À quinze ans il ne savait s'il avait une âme, et peut-être à dix-huit n'est-il pas encore temps qu'il l'apprenne"¹¹². Toutes ces idées d'âme, d'esprit, de Dieu ne peuvent avoir un sens quelconque qu'à celui qui a longtemps étudié les choses sensibles. Vouloir à tout prix inculquer ces notions à l'esprit de l'enfant, un esprit mal préparé aux abstractions, c'est le faire tomber dans le domaine "de la superstition, des préjugés, de l'erreur"¹¹³. Et c'est là l'effet de l'enseignement du catéchisme:

Les idées de création, d'annihilation, d'ubiquité, d'éternité, de toute-puissance, celle des attributs divins, toutes ces idées qu'il appartient à si peu d'hommes de voir aussi confuses et aussi obscures qu'elles le sont, et qui n'ont rien d'obscur pour le peuple parce qu'il n'y comprend rien du tout, comment se présenteront-elles dans toute leur force, c'est-à-dire, dans toute leur obscurité à de jeunes esprits encore occupés aux premières opérations des sens, et qui ne conçoivent que ce qu'ils touchent? [...] Si j'avais à peindre la stupidité fâcheuse, je peindrais un pédant enseignant le catéchisme à des enfants; si je voulais rendre un enfant fou, je l'obligerais d'expliquer ce qu'il dit en disant son catéchisme¹¹⁴.

112. O.C., IV, p. 554.

113. "Locke veut qu'on commence par l'étude des esprits et qu'on passe ensuite à celle des corps; cette méthode est celle de la superstition, des préjugés, de l'erreur; ce n'est point celle de la raison ni même de la nature bien ordonnée" (O.C., IV, pp. 551-552).

114. O.C., IV, pp. 553-554.

Une formation religieuse prématurée, contredisant donc le principe de convenance, engendra des jugements erronés sur la Divinité: "Le grand mal des images difformes de la Divinité, qu'on trace dans l'esprit des enfants, est qu'elles y restent toute leur vie, et qu'ils ne conçoivent plus, étant hommes, d'autre Dieu que celui des enfants"¹¹⁵.

Le principe de convenance a été strictement observé dans l'éducation religieuse d'Émile. Quand Émile commence à s'inquiéter "des grandes questions", ce n'est pas, nous dit Rousseau, pour les avoir entendu proposer, mais c'est quand "le progrès naturel de ses lumières porte ses recherches de ce côté-là"¹¹⁶.

Si le principe de convenance prend en considération l'aspect intellectuel de l'acquisition des connaissances chez l'enfant, le principe de l'utilité met l'accent sur son aspect affectif. L'enfant peut bien raisonner mais ce fait n'autorise nullement l'enseignement des sciences de raisonnement, comme la géométrie par exemple. Pourquoi? Parce que les enfants ne raisonnent bien que "dans tout ce qu'ils connaissent et qui se rapporte à leur intérêt présent et sensible"¹¹⁷. Ils raisonnent à tort et à travers sur des notions, des connaissances qui ne touchent pas à leur intérêt du moment. La raison enfantine n'a pas encore toute sa liberté pour se mouvoir avec aisance dans le monde des idées:

115. O.C., IV, p. 556.

116. Rousseau cité par A. RAVIER, op. cit., p. 210.

117. O.C., IV, p. 345.

Suivez ces petits géomètres dans leur méthode; vous voyez aussitôt qu'ils n'ont retenu que l'exacte impression de la figure et les termes de la démonstration. À la moindre objection nouvelle, ils n'y sont plus¹¹⁸.

Même des choses plus concrètes que les notions géométriques sont hors d'atteinte pour l'esprit de l'enfant si elles se situent en dehors de la sphère de son intérêt présent:

On se trompe [...] en voulant les rendre attentifs à des considérations qui ne les touchent en aucune manière, comme celle de leur intérêt à venir, de leur bonheur étant hommes, de l'estime qu'on aura pour eux quand ils seront grands; discours qui, tenus à des êtres dépourvus de toute prévoyance ne signifient absolument rien pour eux¹¹⁹.

Le troisième principe que Rousseau recommande à l'éducateur de respecter, c'est le principe de réalité.

Toutes nos erreurs, explique Rousseau, viennent de nos jugements. Pour éviter l'erreur, il suffit donc de ne pas juger, et de rester dans l'ignorance: "Ne jugez point, vous ne vous abuserez jamais. C'est la leçon de la nature aussi bien que de la raison"¹²⁰.

Ce précepte ne peut être appliqué que par le sauvage ou par le sage. Mais pour l'homme qui noue des relations de plus en plus étendues avec ses semblables, l'ignorance n'est pas le bon moyen d'éviter

118. Q.C., IV, p. 345.

119. Ibid.

120. Ibid., p. 483.

l'erreur. Il lui faut juger; il lui faut donc bien juger. Comment? En respectant le principe de réalité. Les idées doivent subir constamment pour ainsi dire, le choc du réel; c'est là la voie qui mène au jugement vrai:

La meilleure manière d'apprendre à bien juger est celle qui tend le plus à simplifier nos expériences et à pouvoir même nous en passer sans tomber dans l'erreur. D'où il suit qu'après avoir longtemps vérifié les rapports des sens l'un par l'autre, il faut encore apprendre à vérifier les rapports de chaque sens par lui-même, sans avoir besoin de recourir à un autre sens. Alors chaque sensation deviendra pour nous une idée, et cette idée sera toujours conforme à la vérité¹²¹.

Le principe de réalité signifie encore la participation du sujet aux divers moments de l'acte de connaissance. Il exige un contact direct du sujet et de l'objet; autrement dit, il rejette toute autorité externe qui n'est qu'une source d'erreurs:

[Émile] n'aura point disséqué d'insectes; il n'aura point compté les taches du soleil; il ne saura ce que c'est qu'un microscope et un télescope. Vos doctes élèves se moqueront de son ignorance. Ils n'auront pas tort: car avant de se servir de ces instruments, j'entends qu'il les invente [...] forcé d'apprendre de lui-même, il use de sa raison et non de celle d'autrui; car pour ne rien donner à l'opinion il ne faut rien donner à l'autorité, et la plupart de nos erreurs viennent bien moins de nous que des autres¹²².

Éduqué selon ces principes de convenance, d'utilité et de réalité, c'est-à-dire selon les exigences même de la nature, l'enfant acquerra

121. O.C., IV, p. 484.

122. Ibid., p. 486.

"un esprit ouvert³, intelligent, prêt à tout", "un esprit juste". Il n'estimera ce qui lui est étranger que par rapport à lui "mais cette estimation est exacte et sûre"¹²³. Son esprit qui, à l'origine, ne recèle aucun préjugé, est prémuni à jamais de toute erreur.

L'analyse de la théorie de la bonté naturelle, menée dans les pages précédentes, nous a permis de voir que du Premier Discours à l'Émile, la théorie s'est enrichie d'éléments nouveaux.

Nous avons dit plus haut que, par rapport au Discours sur les Sciences et les Arts, le Discours sur l'Inégalité représente un approfondissement de cette théorie, car il dégage le principe des vertus sociales dont le Premier Discours a fait état. Mais la bonté naturelle dans ces deux Discours a toujours une signification morale. Elle n'est pas l'amoralité, l'indifférence au bien et au mal, la simple non-méchanceté; elle est une disposition naturelle au bien.

Cette signification morale se maintient dans l'Émile. Toutefois, dans ce dernier ouvrage, la notion de la bonté naturelle présente une nouvelle compréhension, plus riche: la bonté s'exprime dans tout ce qui relève de la nature; c'est tout l'être de l'homme - dans sa naturalité, bien entendu - qui est bon. En d'autres termes, la bonté naturelle de l'Émile est plus qu'une notion morale, elle est d'ordre métaphysique.

123. O.C., IV, p. 487.

Ainsi, il y a eu évolution de la pensée de Rousseau du Premier Discours à l'Émile. Mais il ne s'agit nullement du passage d'une indifférence à une affirmation de la théorie, ni d'un retournement d'une thèse en son contraire, pour les besoins de la polémique, comme l'ont cru certains critiques. Elle est l'approfondissement et l'élargissement d'une idée qui tient depuis longtemps au coeur de Rousseau.

D'où peut lui venir cette idée de bonté naturelle? Est-elle le produit d'une intuition ou n'est-elle que "le pendant dialectique" de l'idée de méchanceté?¹²⁴.

IV. LES SOURCES DE L'IDÉE DE LA BONTÉ NATURELLE

A première vue, il semble difficile d'opter pour la première hypothèse car Rousseau lui-même a plus d'une fois souligné ce fait que ce que nous apprend l'expérience des hommes, c'est leur méchanceté. "Les hommes sont méchants; une triste et continuelle expérience dispense de la preuve", remarque Rousseau dans les Notes ajoutées au Second Discours. Promenant son regard sur la société, il porte ce jugement

124. "[L'idée de bonté naturelle] n'est en quelque sorte que le pendant dialectique d'une autre idée qui, tenant seule au coeur de Jean-Jacques, avait été la première conçue, et était seule chargée de sa passion: celle de la méchanceté et de l'injustice de la société" (Jean GUEHENNO, cité par Edna KRYGER. La notion de liberté chez Rousseau et ses répercussions sur Kant, Paris, Nizet, 1979, p. 28.

catégorique: "il n'y a jamais dans les corps collectifs nul amour pour la justice"¹²⁵.

Cependant nous croyons que l'idée de bonté naturelle prend sa source dans l'expérience personnelle de Rousseau, expérience dont l'enseignement est renforcé par l'influence de sa formation religieuse, de ses lectures, de ses rencontres.

A. L'expérience des hommes

Si les premières expériences affectives jouent, pour le psychisme de l'enfant, un rôle sinon déterminant du moins essentiel comme l'enseigne la psychologie, il nous faut alors reconnaître qu'une première source de l'idée de bonté naturelle de l'homme chez Rousseau est l'expérience des hommes qu'il a eue dans son enfance. Quand, dans ses Confessions, il se remémore cette période de sa vie, il voit clairement qu'il était un enfant aimé de tout le monde, et éduqué par des gens raisonnables:

Les enfants des rois ne sauraient être soignés avec plus de zèle que je le fus durant mes premiers ans, idolâtré de tout ce qui m'environnait, et toujours, ce qui est bien plus rare, traité en enfant chéri, jamais en enfant gâté¹²⁶.

125. ROUSSEAU cité par Sven STELLING-MICHAUD. "Rousseau et l'injustice sociale", in Jean-Jacques Rousseau, ouvrage collectif, Neuchâtel, La Baconnière, 1962, p. 171.

126. O.C., I, p. 10.

Vivant dans une telle atmosphère de sollicitude, d'amour, Rousseau n'aurait pas manqué de voir la bonté comme une qualité inhérente à la nature des hommes. Et quelle méchanceté peut-elle surgir dans son âme face à ce monde de bonté?: "Comment serais-je devenu méchant, quand je n'avais sous les yeux que des exemples de douceur, et autour de moi que les meilleures gens du monde?"¹²⁷.

C'est la même atmosphère de tendresse qu'il trouve à Bossey, dans la famille du pasteur Lambercier. C'est là que Rousseau fait l'expérience de la vraie amitié avec son cousin Bernard et continue de passer son enfance dans un monde d'où toute violence est absente:

La manière dont je vivais à Bossey me convenait si bien, qu'il ne lui a manqué que de durer plus longtemps pour fixer absolument mon caractère. Les sentiments tendres, affectueux, paisibles en faisaient le fond [...] J'étais doux, mon cousin l'était; ceux qui nous gouvernaient l'étaient eux-mêmes. Pendant deux ans entiers je ne fus ni témoin ni victime d'un sentiment violent. Tout nourrissait dans mon cœur les dispositions qu'il reçut de la nature¹²⁸.

Dans sa fugue hors de Genève, Rousseau-adolescent rencontre des hommes bons sur son chemin. Il y a les paysans de sa connaissance qui le "reçurent avec plus de bonté que n'auraient fait les urbains", il y a aussi le curé de Confignon, "bon homme"¹²⁹. Il y a surtout Madame de

127. O.C., I, p. 10.

128. Ibid., p. 14.

129. Ibid., pp. 46-47.

Warens dont la beauté et la bonté sont indéniables aux yeux de Rousseau¹³⁰.

Plus tard, il fait la rencontre de l'abbé Gaipe, l'original du Vicaire savoyard. De cet abbé, Rousseau nous apprend qu'"il était jeune encore, et peu répandu, mais plein de bon sens, de probité, de lumières, et l'un des plus honnêtes hommes qu'(il) a connus"¹³¹. Le souvenir d'un autre abbé, l'abbé de Gouvion, est encore pour Rousseau, celui d'un homme réellement bon¹³².

B. Les lectures

Rousseau est grand lecteur. Les lectures qu'il a entreprises dès son jeune âge, ne peuvent manquer d'influencer sur les idées qu'il peut avoir des choses et des hommes.

130. "Elle était petite de stature [...] mais il était impossible de voir une plus belle tête, un plus beau sein, de plus belles mains et de plus beaux bras [...]. Mais si de vils fripons abusèrent de son éducation mal dirigée pour obscurcir les lumières de sa raison, son excellent cœur fut à l'épreuve et demeura toujours le même: son caractère aimant et doux, sa sensibilité pour les malheureux, son inépuisable bonté, son humeur gaie, ouverte et franche ne s'altérèrent jamais" (O.C., I, pp. 50-51).

131. O.C., I, p. 90.

132. "J'étais destiné [...] à rapprendre souvent le latin, et à ne le savoir jamais. Cependant je travaillais avec assez de zèle, et M. l'Abbé me prodiguait des soins avec une bonté dont le souvenir m'attendrit encore" (O.C., I, p. 97).

Or plusieurs auteurs, pour qui Rousseau professe une profonde admiration, s'accordent entre eux pour dénoncer le caractère délétère du savoir, de la société et pour proclamer la bonté naturelle de l'homme. Les commentateurs ont reconnu l'influence de Plutarque¹³³, de Fénelon¹³⁴ et de Sénèque sur la pensée de Rousseau. Georges PIRE attire notre attention sur l'influence prédominante de l'oeuvre de Sénèque, en particulier des Lettres à Lucilius. C'est dans ces Lettres qu'on retrouve les thèmes chers à Rousseau sur l'ignorance, la vertu et le bonheur des primitifs, la nostalgie de l'âge d'or, la critique de la société. En ce qui concerne le thème de la bonté naturelle, Georges PIRE cite des textes du philosophe stoïcien qu'on croirait sortir de la plume de l'auteur d'Émile:

C'est se tromper [...] que de croire les vices innés: ils sont venus par après, on les a mis en nous"; "La nature ne nous unit à aucun vice: elle nous a engendrés intacts (integros) et libres¹³⁵.

133. Pour ce qui est de l'influence de Plutarque sur différents aspects de la vie et de l'oeuvre de Rousseau, cf. Georges PIRE, "Du bon Plutarque au citoyen de Genève", in Revue de littérature comparée, octobre 1958, pp. 510-547; de l'avis de Jean MOREL, Plutarque a plutôt suggéré à Rousseau l'idée de méchanceté naturelle; voir J. MOREL, art. cité, pp. 98-99.

134. Sur les rapports de Fénelon et de Rousseau, voir: - Georges PIRE, "Fénelon et Rousseau": du "Télémaque" à l'Émile", in Études classiques, t. XXIII, 3 juillet 1955, pp. 288-309; - Henri GOUHIÉ, "Rousseau et Fénelon", in Simon HARVEY and others, Reappraisals of Rousseau, Manchester, Manchester University Press, 1980, pp. 279-289.

135. SÉNÈQUE cité par G. PIRE, "De l'influence de Sénèque sur les théories pédagogiques de J.J. Rousseau", in Annales ..., XXXIII, 1953-1955, pp. 70-71; voir aussi Joseph MOREAU, Jean-Jacques Rousseau, Paris, Presses Universitaires de France, 1973, p. 182.

Les auteurs modernes constituent aussi une source considérable. Le Père Lamy dont les oeuvres sont des guides pour Rousseau¹³⁶, écrit au début de son Idée de la logique: "Nous sommes l'ouvrage de Dieu, nous n'avons donc pas sujet de croire que notre nature soit mauvaise"¹³⁷. Pierre Maurice MASSON a, pour sa part, souligné l'influence du roman Cleveland de l'abbé Prévost¹³⁸. On connaît ces deux vers du poème Le Verger de Madame la baronne de Warens, où Rousseau exprime la conception du romancier, telle qu'il a comprise:

Ou bien dans Cleveland j'observe la nature
qui se montre à mes yeux touchante et toujours
pure¹³⁹.

Parmi les lectures de Rousseau, il nous faut faire une place importante aux relations de voyages. Dans son ouvrage sur l'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII et au XVIIIe siècle, Gilbert CHINARD a cru réussir à montrer le manque d'originalité de Rousseau dans ses conceptions fondamentales, en mettant en évidence les emprunts ~~de~~ celui-ci aux récits des voyageurs et des missionnaires.

136. Voir O.C., I, p. 232 et p. 238.

137. Bernard LAMY cité par E. RITTER, "La famille et la jeunesse de J.J. Rousseau", in Annales... XVI, 1924-1925, p. 192. RITTER a fait le rapprochement de ce texte avec les premiers mots de l'Émile: "Tout est bien sortant des mains de la nature".

138. P.M. MASSON cite du Cleveland le passage suivant dont l'idée centrale est une anticipation frappante de la théorie de Rousseau: "J'étais persuadé que les mouvements simples de la nature, quand elle n'a point été corrompue par l'habitude du vice, n'ont jamais rien de contraire à l'innocence; ils ne demandent point d'être réprimés, mais seulement d'être réglés par la raison" (PRÉVOST, cité in Pierre Maurice MASSON, op. cit., t. I, p. 114).

139. O.C., II, p. 1128.

"Rousseau doit [...] aux voyageurs plus qu'il ne veut le reconnaître et plus qu'il ne le croit lui-même"¹⁴⁰. C'est une grave erreur de croire que Rousseau a fait une trouvaille en énonçant ce principe de la bonté naturelle, accompagné de son pendant qu'est la critique de la société. "Cette trouvaille, écrit CHINARD, que de très bonne foi, Rousseau a cru être le premier à faire, n'était qu'un souvenir inconscient, une réminiscence de lectures antérieures dont subitement il a entrevu toutes les conséquences"¹⁴¹.

Les remarques critiques de Gilbert CHINARD, quoique étonnées du fait d'avoir exclu les autres sources livresque et non livresque du principe anthropologique de Rousseau, ont bien fait de souligner l'influence incontestable des relations de voyage dans l'élaboration et l'illustration de ses théories. Georges PIRE nous apprend que Rousseau a consacré beaucoup de temps à la lecture des récits de voyages et a puisé ses renseignements, en particulier dans l'Histoire générale des voyages - collection dirigée par l'abbé Prévost - et l'Histoire générale des Antilles du Père du Tertre. Dans ces ouvrages, les textes, les

140. G. CHINARD, L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII^e et au XVIII^e siècle, Paris, Droz, 1934, p. 349.

141. G. CHINARD, op. cit., p. 345. Pour l'auteur, le portrait de l'homme naturel, esquissé par Rousseau dans la 1^{ère} partie de son Second Discours, est une transposition du portrait de l'homme des tribus sauvages: "[Rousseau] a écrit l'histoire morale non pas de l'homme, mais de l'Indien, et si l'on veut à toute force que le Discours sur l'Inégalité soit un roman ou un poème, c'est au moins un roman ou un poème exotique" (p. 357); "l'homme naturel, c'est encore le sauvage américain, mais dépouillé de son individualité, situé dans le passé, généralisé, si je puis dire, et qui devient le type même de toute l'humanité primitive, et par conséquent notre ancêtre" (p. 362).

anecdotes sur la bonté des hommes appelés sauvages abondent. À les lire, on croirait être en présence de l'unique noyau d'idées développé plus tard par Rousseau dans ses Discours¹⁴².

C. Les croyances religieuses

Il n'est que trop évident que, dans le cas de Rousseau, le christianisme est une des sources de sa théorie de la bonté naturelle. Certes, son anthropologie diffère de celle du christianisme en ce que pour elle, la nature de l'homme actuel est encore bonne alors que pour le christianisme, cette nature est déçue. Mais cette divergence dans

142. Dans son étude, G. PIRE a cité plusieurs passages extraits de l'ouvrage du Père du Tertre. En voici quelques-uns: "[Les Caraïbes] sont d'un naturel bénin, doux, affables (sic), et compatissent bien souvent, même jusqu'aux larmes, aux maux de nos François ..."; "[...] les sauvages de ces isles sont les plus contents, les plus heureux, les moins vicieux, les plus sociables, les moins contrefaits et les moins tourmentés de maladies, de toutes les nations du monde. Car ils sont tels que la nature les a produits c'est-à-dire dans une grande simplicité et naïveté (sic) naturelle: ils sont tous égaux, sans que l'on connoisse presque aucune sorte de supériorité ny de servitude, et à peine peut-on reconnoître aucune sorte de respect; même entre les parens, comme du fils au père. Nul n'est plus riche ny plus pauvre que son compagnon et tous unaniment bornent leurs desirs à ce qui est utile, et précisément nécessaire, et méprisent tout ce qu'ils ont de superflu, comme chose indigne d'être possédée" voir G. PIRE, "Rousseau et les relations de voyages", in Revue d'histoire littéraire de la France, t. LVI, 1956, pp. 374-375; voir aussi D.C., III, p. 1364, note 2.

la conception de l'homme historique¹⁴³ ne doit pas masquer la concordance qui existe entre la thèse fondamentale de Rousseau et l'enseignement orthodoxe du Christianisme. Car le Christianisme enseigne effectivement que l'homme a été créé bon et libre mais que le mal est survenu du fait du péché d'Adam.

Le Christianisme enseigne encore que la création de l'homme est un effet de la bonté de Dieu. Rousseau reconnaît la bonté comme attribut divin et à ses yeux, la bonté est plus essentielle que la puissance pour définir Dieu: "De tous les attributs de la divinité toute-puissante, la bonté est celui sans lequel on la peut le moins concevoir"¹⁴⁴. La bonté naturelle de l'homme est la conséquence logique de cette affirmation de Dieu.

La reconnaissance de cet attribut de Dieu et de ses implications oppose Rousseau aux penseurs de l'époque qui doutent de la bonté de la Providence. La parution du Poème sur le désastre de Lisbonne de

143. Sur ce point, voir A. RAVIER, "Émile est-il chrétien?"; in La Table Ronde, 1962, n° 176, p. 10 et suiv. Se tenant au point de vue de l'orthodoxie chrétienne, le père A. RAVIER fait la part de la vérité et de l'erreur dans la thèse de Rousseau de la façon suivante: "Le tort de Rousseau n'est pas d'avoir soutenu qu'il y avait dans la nature des "mouvements droits" mais que les premiers mouvements de la nature étaient toujours droits, et que l'homme ne portait pas en lui-même les sources de ses défauts et de ses fautes; ce n'est pas d'avoir déclaré qu'il y avait de la bonté originelle dans l'homme, mais qu'il n'y avait que de la bonté originelle, et point de perversité" (A. RAVIER, art. cité, p. 10).

144. O.C., IV, p. 288; "Si l'embarras de l'origine du mal vous forçait d'altérer quelque une des perfections de Dieu, pourquoi vouloir justifier sa puissance aux dépens de sa bonté? S'il faut choisir entre deux erreurs, j'aime encore mieux la première" (O.C., IV, p. 1061).

Voltaire offre à Rousseau l'occasion de prendre la défense de la Providence.

Interprétant le poème de l'auteur de Candide, Rousseau croit retrouver sa thèse centrale dans cette affirmation: l'existence de l'homme est vouée à la souffrance, au malheur, à l'échec.

Il rejette cette thèse en commençant par distinguer les différentes espèces de mal: mal moral, mal physique, mal particulier et mal général.

Le mal particulier est celui que subissent les individus dans leur vie quotidienne; il est l'objet d'une expérience, donc incontestable. Le mal général est une qualité inhérente à l'univers lui-même. Rousseau ne nie pas la réalité du mal particulier mais celle du mal général. Il prend soin de différencier son optimisme de l'optimisme vulgaire pour lequel "tout est bien":

Au lieu de Tout est bien, il vaudrait peut-être mieux dire: le tout est bien, ou Tout est bien pour le tout¹⁴⁵.

Comment légitimer une telle rectification?

Rousseau se rend parfaitement compte de ce qu'il y a de fragile dans une telle thèse. Mais si l'affirmation de celle-ci n'est pas logiquement irréprochable, sa négation n'est pas non plus valable.

145. O.C., IV, p. 1068.

Car l'objet de pensée sur quoi portent l'affirmation et la négation est un au-delà par rapport à l'intelligence humaine:

Il est très évident qu'aucun homme ne saurait donner des preuves directes ni pour ni contre; car ces preuves dépendent d'une connaissance parfaite de la constitution du monde et du but de son Auteur et cette connaissance est incontestablement au-dessus de l'intelligence humaine¹⁴⁶.

Cependant l'optimisme est plus aisément concevable que le pessimisme car on peut le tirer "par induction des perfections de Dieu qui préside à tout"¹⁴⁷.

Ainsi, le mal général peut être nié quand on replace les parties dans le Tout, l'homme dans le contexte de l'Univers. Treize ans plus tard, la Lettre à M. de Franquières reprend la même thèse:

L'univers subsiste, l'ordre y règne et s'y conserve; tout y périt successivement, parce que telle est la loi des êtres matériels et mus; mais tout s'y renouvelle et rien n'y dégénère, parce que tel est l'ordre de son auteur, et cet ordre ne se dément point. Je ne vois aucun mal à tout cela¹⁴⁸.

146. O.C., IV, p. 1068.

147. Ibid.

148. O.C., IV, pp. 1140-41. Sur ce point comme sur le problème du mal en général dans la pensée de Rousseau, voir Laurent GAGNEBIN, "J.J. Rousseau théologien ou les chemins du réalisme", in J.J. Rousseau et la crise contemporaine de la conscience, ouv. collectif, Paris, Beauchesne, 1980, en particulier, les pages 228-229.

Disculpée du mal général, la Providence l'est aussi du mal particulier. En effet, le mal moral n'est-il pas l'ouvrage de l'homme lui-même? Le mal physique même -mal dont Rousseau reconnaît la réalité - "ne serait rien sans nos vices qui nous l'ont rendu sensible"¹⁴⁹.

C'est dans cette vue qu'il interprète le désastre de Lisbonne:

Sans quitter votre sujet de Lisbonne, écrit Rousseau à Voltaire, convenez par exemple, que la nature n'avait point rassemblé là vingt mille maisons de six à sept étages, et que si les habitants de cette grande ville eussent été dispersés plus également, et plus légèrement logés, le dégât eût été beaucoup moindre, et peut-être nul. Tout eût fui au premier ébranlement, et on les eût vus le lendemain à vingt lieues de là, tout aussi gais que s'il n'était rien arrivé; mais il faut rester, s'opiniâtrer autour des masures, s'exposer à de nouvelles secousses, parce que ce qu'on laisse vaut mieux que ce qu'on peut emporter. Combien de malheureux ont péri dans ce désastre, pour vouloir prendre, l'un ses habits, l'autre ses papiers, l'autre son argent?¹⁵⁰

En poussant plus loin l'analyse, dit finalement Rousseau, on verra que la solution de ces problèmes du mal, de la Providence, dépend initialement de la position adoptée à l'égard de l'existence de Dieu. Admettre l'existence de Dieu, c'est admettre sa bonté et par conséquent, reconnaître la bonté de la nature humaine: "Si je ramène ces questions diverses à leur principe commun, il me semble qu'elles se rapportent

149. "C'est l'abus de nos facultés qui nous rend malheureux et méchants. Nos chagrins, nos soucis, nos peines nous viennent de nous. Le mal moral est incontestablement notre ouvrage, et le mal physique ne serait rien sans nos vices qui nous l'ont rendu sensible" (O.C., IV, p. 587).

150. O.C., IV, p. 1061.

toutes à celle de l'existence de Dieu. Si Dieu existe, il est parfait; s'il est parfait, il est sage, puissant et juste; s'il est sage et puissant, tout est bien"¹⁵¹.

D. La disposition intérieure de l'âme de Rousseau

Nous avons précédemment essayé de retrouver les sources de la théorie de la bonté naturelle chez Rousseau. Toutes les "sources" que nous avons mentionnées - l'expérience des hommes, les lectures, la croyance en la Providence - ont ceci de commun qu'elles sont toutes extérieures à la personnalité de l'auteur d'Émile. À notre avis, on peut ajouter une autre remarque, plus importante: ces "sources" ne mènent pas nécessairement à la thèse de la bonté naturelle puisqu'on peut trouver en elles de quoi étayer la thèse contradictoire.

Nous avons dit que l'idée de bonté naturelle peut être suggérée à Rousseau par son expérience d'enfant et d'adulte de la bonté de son entourage. Cependant, dans ses Confessions, il nous relate aussi ses expériences d'hommes mauvais, méchants, qui auraient dû contrebalancer son préjugé optimiste à l'égard de la nature humaine. Placé à l'âge de treize ans comme apprenti-graveur, Rousseau connaît pour la première fois, un monde qui diffère brutalement de celui dans lequel il a vécu son enfance:

151. O.C., IV, p. 1070.

Mon maître, appelé M. Ducommun, raconte Rousseau, était un jeune homme rustre et violent, qui vint à bout en très peu de temps de ternir tout l'éclat de mon enfance, d'abrutir mon caractère aimant et vif, et de me réduire par l'esprit ainsi que par la fortune à mon véritable état d'apprenti¹⁵².

- Si le temps passé chez Ducommun lui a fait connaître la "tyrannie" de son patron, "l'esclavage servile" auquel celui-ci l'a réduit, la fainéantise et le vol, l'épisode de l'hospice des catéchumènes lui montre un monde où des jeunes ont déjà l'âme servile et le cœur plein de vices¹⁵³.

Plus tard, dans une de ses excursions, il prend une conscience nette du caractère institutionnel de la méchanceté humaine lors de sa rencontre avec un paysan qui lui explique la raison pourquoi il a dû se montrer pauvre et misérable:

Il prononça en frémissant ces mots terribles de Commis et de Rats-de-cave. Il me fit entendre qu'il cachait son vin à cause des aides, qu'il cachait son pain à cause de la taille, et qu'il serait un homme perdu si l'on pouvait se douter qu'il ne mourut pas de faim. Tout ce qu'il me dit à ce sujet et dont je n'avais pas la moindre idée, me fit une impression qui ne s'effacera jamais. Ce fut là le germe de cette haine inextinguible qui se développera depuis

152. O.C., I, p. 30.

153. "Dans cette salle d'assemblée étaient quatre ou cinq affreux bandits, mes camarades d'instruction, et qui semblaient plutôt des archers du Diable que des aspirants à se faire enfants de Dieu [...] On ouvrit une autre porte de fer [...] par cette porte entrèrent nos soeurs les catéchumènes, qui comme moi s'allaient régénérer, non par le baptême, mais par une solennelle abjuration. C'était bien les plus grandes salopes et les plus vilaines coureuses qui jamais aient empuanti le bercail du Seigneur" (O.C., I, p. 60).

dans mon coeur contre les vexations qu'éprouvent le malheureux peuple et contre ses oppresseurs¹⁵⁴.

Bien avant ce jour où, sur le chemin de Vincennes, son esprit perçoit clairement l'origine de la méchanceté des hommes, Rousseau a été plusieurs fois victime de cette même méchanceté. L'ordre social apparaît alors à ses yeux comme un "désordre établi":

La justice et l'inutilité de mes plaintes me laissèrent dans l'âme un germe d'indignation contre nos sottises institutions civiles, où le vrai bien public et la véritable justice sont toujours sacrifiés à je ne sais quel ordre apparent, destructif en effet de tout ordre, et qui ne fait qu'ajouter les sanctions de l'autorité publique à l'oppression du faible et à l'iniquité du fort¹⁵⁵.

Et pourtant Rousseau proclame que l'homme est naturellement bon. Ce qui le fait pencher ainsi du côté de la thèse optimiste plutôt que de celui de la thèse pessimiste, ne peut être qu'une certaine disposition de son "coeur", qu'une perception de sa propre bonté. La réalité de son coeur aimant, l'absence de tout désir de faire du mal à autrui, sont éprouvées par lui de manière profonde et constante. Comment dès lors pourrait-il affirmer que l'homme est un loup pour l'homme?

L'importance de ce facteur interne comme source principale de l'idée de bonté naturelle est d'autant plus facilement reconnue qu'il nous permet de comprendre l'orientation de sa lecture des relations de voyages. Ces relations, en réalité, ne font pas état que de l'innocence

154. O.C., I, p. 164.

155. ROUSSEAU cité par Sven STELLING-MICHAUD, art. cité, pp. 174-175.

et des vertus des hommes sauvages. Mais, en les lisant, Rousseau, - comme nous l'apprend Georges PIRE - a omis les indications et les traits dénonçant la grossièreté, les vices, la cruauté et l'aberration de certains sauvages et n'a accordé son attention qu'"aux passages où les auteurs soulignent la force, l'innocence, la bonté des primitifs et leur supériorité sur l'homme civilisé"¹⁵⁶. Bref, la lecture de Rousseau n'est pas du tout innocente.

Son choix des exemples, des citations est orienté par les dispositions de son coeur. Ses lectures ont confirmé plutôt que suggéré ce dont il a une intuition dans son for intérieur.

Comment se présente cette perception intime de lui-même? Comment fait-il l'expérience de sa propre bonté?

Dans ses écrits autobiographiques comme dans sa correspondance, Rousseau ne se lasse pas de convaincre ses lecteurs de sa bonté. Mon coeur est bon, écrit-il à De Pury, il est ouvert à tout ce qui lui ressemble¹⁵⁷. Au marquis de Mirabeau, il explique que sa bonté est une disposition naturelle, spontanée et qu'il n'a fait le mal que quand il ne suit pas cette dernière:

Je suis parfaitement sûr que mon coeur n'aime que ce qui est bien. Tout le mal que j'ai fait en ma vie, je l'ai fait par réflexion, et le peu de bien que j'ai pu faire, je l'ai fait par impulsion; cela fait que je me livre à mes penchants avec confiance; ils

156. Georges PIRE, art. cité, p. 378.

157. C.C., lettre n° 4062, le 25 février 1763, XVIV, p. 92.

sont si simples, si faciles à suivre, pour les contenter il en coûte si peu aux autres et à moi-même qu'en vérité c'est vouloir escrimer à toute force que de se raidir contre eux¹⁵⁸.

Pour répondre au reproche adressé par ses correspondants d'avoir écrit une lettre "méchante" à Hume, Rousseau prend la peine de leur expliquer en quoi consiste la méchanceté et par là, montre que la méchanceté est étrangère à son coeur:

La méchanceté, écrit-il à Du Peyrou, consiste dans le dessein de nuire. Quand ma lettre eût contenu des choses effroyables, quel mal pouvait-elle faire à M. Hume, n'étant vue que de lui seul? Il pouvait y avoir de la brutalité dans cette lettre, jamais de la méchanceté, puisqu'il n'en pouvait résulter aucun préjudice pour celui à qui elle était écrite qu'autant qu'il le voulait bien¹⁵⁹.

Rousseau reconnaît volontiers qu'il a des défauts, qu'il a commis des maladresses, que parfois il s'est montré "bouillant, emporté" mais qu'il

158. C.C., lettre n° 5792, vers le 25 mars 1767, XXXII, pp. 238-239.

159.. C.C., lettre n° 5667, le 8 janvier 1767, XXXII, pp. 28-29. Dans une lettre à Du Peyrou - lettre non envoyée - Rousseau réagit vivement au blâme de méchanceté à l'égard du philosophe anglais: "Je ne saurais en vérité regarder que comme une plaisanterie le reproche que vous continuez de me faire sur la méchanceté que vous trouvez dans ma lettre à M. Hume. Mais je ne puis m'empêcher de vous dire que cette plaisanterie ne me paraît pas de bon goût [...] Je n'endure pas volontiers de mes amis le reproche de méchanceté que je sens être souverainement injuste; malgré tant de malheurs qui devraient avoir aigri mon naturel il n'y a point encore de coeur d'homme dont la méchanceté soit plus loin que du mien" (C.C., lettre n° 5743, vers le 25 février 1767, XXXII, pp. 174-175).

n'a jamais nourri dans son cœur des "passions haineuses et malfaisantes"¹⁶⁰. Aussi, il ne craint pas de se comparer aux martyrs: "J'envie la gloire des martyrs, écrit-il à Saint-Germain. Si je n'ai pas eu en tout la même foi qu'eux, j'ai la même innocence et le même zèle, et mon cœur se sent digne du même prix"¹⁶¹. Il est si certain de son innocence qu'il la considère comme sa différence par rapport aux autres hommes¹⁶².

Cette innocence, cette absence de méchanceté n'engendre pas nécessairement les bonnes actions; parfois, Rousseau est amené à faire du mal sans qu'il n'entre dans son action aucune intention de nuire à autrui. Cette contradiction, Rousseau l'a vécue et il a fait part de son expérience dans cet épisode connu de tout lecteur des Confessions: l'épisode du ruban de Marion.

Il s'agit d'un ruban "couleur de rose et argent" que Rousseau a volé au temps où il était laquais chez Madame de Verceilis. Pressé

160. "Les passions qui portent aux crimes, sont analogues à leurs noirs effets. On furent les miennes; je n'ai connu jamais les passions haineuses et malfaisantes; jamais l'envie, la méchanceté, la vengeance n'entrent dans mon cœur. Je suis bouillant, emporté quelquefois colère, jamais fourbe ni rancunier, et quand je cesse d'aimer quelqu'un, cela s'aperçoit bien vite. Je hais l'ennemi qui veut me nuire; mais sitôt que je ne le crains plus, je ne le hais plus" (C.C., lettre n° 6673 à Saint-Germain, le 17 26/2 1770, XXXVII, p. 251).

161. C.C., lettre n° 6673, déjà citée, p. 268.

162. "Ah si je suis un méchant, que tout le genre humain est vil. Qu'on me montre un homme meilleur que moi, qu'on me montre une âme plus aimante, plus sensible, plus éprise des charmes de l'amitié, plus touchée de l'honnête et du beau, qu'on me la montre, et je me tais" (C.C., lettre n° 560 à Mme d'Houdetot, le 2 novembre 1757, IV, p. 333).

de dire où il l'a pris, il accuse Marion, une jeune fille innocente, de le lui avoir donné. Écoutons Rousseau relater la scène où il s'est montré odieux à l'égard de cette innocente :

On la fit venir; l'assemblée était nombreuse [...]. Elle arrive, on lui montre le ruban, je la charge effrontément: elle reste interdite, se tait, me jette un regard qui aurait désarmé les démons et auquel mon barbare coeur résiste. Elle nie enfin avec assurance, mais sans emportement, m'apostrophe, m'exhorte à rentrer en moi-même, à ne pas déshonorer une fille innocente qui ne m'a jamais fait de mal: et moi avec une impudence infernale je confirme ma déclaration et lui soutiens en face qu'elle m'a donné le ruban¹⁶³.

Cependant il s'est rendu parfaitement compte que son forfait n'est nullement l'effet d'une intention maligne, mais celui de la honte:

Jamais la méchanceté ne fut plus loin de moi que dans ce cruel moment [...]. Je craignais peu la punition, je ne craignais que la honte: mais je la craignais plus que la mort, plus que le crime, plus que tout au monde. J'aurais voulu m'enfoncer, m'étouffer dans le centre de la terre: l'invincible honte l'emporta sur tout, la honte seule fit mon impudence, et plus je devenais criminel, plus l'effroi d'en convenir me rendait intrépide. Je ne voyais que l'horreur d'être reconnu, déclaré publiquement, moi présent, voleur, menteur, calomniateur. Un trouble universel m'ôtait tout autre sentiment. Si l'on m'eût laissé revenir à moi-même, j'aurais infailliblement tout déclaré¹⁶⁴.

163. O.C., I, p. 85.

164. O.C., I, pp. 86-87. Dans les Réveries, Rousseau revient à cet épisode et donne de sa conduite la même explication: "À ne consulter que la disposition où j'étais en le faisant, ce mensongé ne fut qu'un fruit de la mauvaise honte et bien loin qu'il partit d'une intention de nuire à celle qui en fut la victime, je puis jurer à la face du ciel, qu'à l'instant même où cette honte invincible me l'arrachait, j'aurais donné tout mon sang avec joie pour en détourner l'effet sur moi seul. C'est un délire que je ne puis expliquer qu'en disant comme je crois le sentir qu'en cet instant mon naturel timide subjuga tous les voeux de mon coeur" (O.C., I, pp. 1024-1025).

Ainsi, sur le témoignage de sa conscience, Rousseau peut se dire bon malgré la "noirceur" de son "forfait". La bonté de l'homme, c'est d'abord en lui qu'il a expérimentée. C'est cette certitude intérieure qui permet de comprendre cette formule de Rousseau, insérée dans une note accompagnant la Dernière Réponse à Bordes: "Quoique l'homme soit naturellement bon, comme je le crois, et comme j'ai le bonheur de le sentir, il ne s'ensuit pas pour cela que les sciences lui soient salutaires"¹⁶⁵. Il nous semble parfaitement juste de dire donc avec Georges PIRE que "si Rousseau a accepté sans preuve les opinions de Sénèque, de Fénelon et d'autres auteurs, c'est en vertu d'une disposition intérieure préexistante. La principale source de sa croyance [en la bonté naturelle de l'homme], il l'a trouvée en lui-même"¹⁶⁶.

165. D.C., III, p. 80. Nous soulignons.

166. G. PIRE, "Rousseau expliqué par Rousseau", in Revue de l'Université d'Ottawa, 1957, 27^e année, pp. 58-59.

CHAPITRE III:

LE PRINCIPE DE LA LIBERTÉ

De même que le principe de la bonté naturelle de Rousseau correspond à une bonté qu'il a perçue en lui, celui de la liberté correspond à un désir d'indépendance fatouche qu'il n'a jamais cessé d'exprimer tout le long de sa vie.

I. LE DÉSIR D'INDÉPENDANCE DE ROUSSEAU

Dans une de ses premières lettres, écrites à son père, Rousseau explique que s'il a plusieurs fois refusé "une fortune éclatante", c'est parce qu'il estime "mieux une obscure liberté qu'un esclavage brillant"¹.

Se donnant une vie qu'il juge indépendante à l'égard d'autrui, Rousseau exprime sa volonté de lutter contre tout ce en quoi il voit un assujettissement à son égard:

Je suis très déterminé, écrit-il à F.H. d'Ivernois, à secouer toute espèce de joug qu'on peut vouloir m'imposer malgré quel qu'il puisse être, que quand cela ne peut se faire qu'en rompant, je romps, et que quand une fois j'ai rompu, je ne renoue jamais: c'est pour la vie².

1. C.C., lettre no 5, fin mai début juin avant 1744, I, p. 13.

2. C.C., lettre no 4584, le 15 août 1765, XXII, p. 218.

Son désir de mener une existence libre est tel qu'il refuse toute dépendance des hommes, si minime soit-elle. C'est ainsi qu'il n'aime pas demander le chemin, craignant de dépendre de celui qui va lui répondre³. Cette sensibilité extrême à l'indépendance le rend lucide sur ces formes d'asservissement subtiles qui accompagnent un service, un don, un bienfait. Là où s'établit une relation d'homme à homme, il faut qu'il y ait une égalité fondamentale: celle de deux êtres libres. Que cette condition essentielle du contrat social manque dans le don, il ne serait plus un don: "Le don est un contrat qui suppose toujours le consentement de deux parties. Un don fait par force ou par ruse, et qui n'est pas accepté, est un vol"⁴. Dans sa vie personnelle, Rousseau ne refuse pas les bienfaits mais il ne les considère pas comme pouvant légitimer un droit quel qu'il soit sur lui car, à ses yeux, la liberté n'a pas de prix. C'est ce qu'il affirme nettement dans une lettre à Saint-Lambert:

On ne m'enchaînera jamais, pas même par des bienfaits, je le déclare; j'en préviens toujours ceux qui m'en offrent; je méprise l'argent comme la boue, et ne sais point mettre à prix ma liberté. Si tel est mon malheur qu'il faille choisir entre deux vices que j'abhorre, mon parti est pris, et j'aime mieux être un ingrat qu'un lâche⁵.

3. "Je n'aime pas même à demander la rue où j'ai à faire, parce que je dépends en cela de celui qui va me répondre. J'aime mieux errer deux heures à chercher inutilement; je porte une carte de Paris dans ma poche à l'aide de laquelle et d'une lorgnette je me retrouve à la fin, j'arrive crotté, recru, souvent trop tard, mais tout consolé de ne rien devoir qu'à moi-même" (D.C., I, fragment n° 30, p. 1127).

4. C.C., Appendice A648, XL, p. 242.

5. C.C., lettre n° 547, le 28 octobre 1757, IV, p. 312.

Même dans sa conception de l'amitié, Rousseau pose comme exigence fondamentale, le respect de la liberté. "Qu'il s'agisse de citoyenneté, d'amitié ou de mariage, écrit William ACHER dans un livre consacré à cet aspect de la pensée de Rousseau, l'essentiel pour Rousseau est de préserver sa liberté contre toute atteinte irrémédiable, pouvant résulter de l'existence d'une institution ou d'un lien"⁶.

Répondant au reproche d'ingratitude à l'égard de Madame d'Épinay - parce qu'il ne veut pas tenir compagnie à cette dernière à un moment où elle a besoin de Rousseau comme d'un ami-, Rousseau se justifie en invoquant son aversion envers la servitude, rendue possible dans son cas par la disparité des conditions:

Oh! Que je connais très bien tous les sens de ce mot d'amitié, écrit-il à Grimm. C'est un beau nom qui sert souvent de salaire à la servitude; mais où commence l'esclavage, l'amitié finit à l'instant. J'aimerais toujours à servir mon ami pourvu qu'il soit aussi pauvre que moi; s'il est plus riche, soyons libres tous les deux⁷.

Accusé de misanthropie pour avoir recherché la solitude, Rousseau reconnaît volontiers qu'il a le dégoût pour le commerce des hommes mais que ce sentiment n'a pas d'autre source que son amour de la liberté. Telle est l'explication qu'il donne de son comportement, dans sa première lettre à Malheshherbes:

6. William ACHER, Jean-Jacques Rousseau, écrivain de l'amitié, Paris, Nizet, 1971, p. 154.

7. C.C., lettre n° 545; le 26 octobre 1757, IV, p. 300.

Monsieur quoique je haïsse souverainement l'injustice et la méchanceté, cette passion n'est pas assez dominante pour me déterminer seule à fuir la société des hommes [...]. Longtemps je me suis abusé moi-même sur la cause de cet invincible dégoût que j'ai toujours éprouvé dans le commerce des hommes [...]. Elle n'est autre que cet indomptable esprit de liberté que rien n'a pu vaincre, et devant lequel les honneurs, la fortune et la réputation même ne me sont rien⁸.

Pour celui qui fait preuve d'un attachement si profond à l'indépendance et d'une aversion si grande envers la servitude, il est difficile de ne pas voir en l'homme autre chose qu'un être libre. Pour Rousseau, l'homme est naturellement libre comme il est naturellement bon.

Cette conviction s'est enracinée d'autant plus aisément dans son esprit que le milieu social d'où il est issu, a toujours exalté le patriotisme et lié l'idéal patriotique à l'idéal de liberté⁹.

Mais comment Rousseau se représente-t-il la liberté de l'homme?

Nous étudierons ci-après cette représentation dans le Premier Discours, puis dans le Second, enfin dans l'Émile.

8. O.C., I, pp. 1131-32.

9. Sur ce point, voir Michel LAUNAY, Jean-Jacques Rousseau, écrivain politique (1712-1762), Cannes, A.C.E.R., 1971, p. 55 et suiv.

II. LA LIBERTÉ DANS LE "PREMIER DISCOURS"

Par la découverte des documents inédits, René PINTARD et Claude PICHOUIS nous ont appris que Rousseau a laissé un projet de page de titre du premier Discours qui porte le mot "Liberté" en épigraphe¹⁰. Il y a là une indication précieuse: que la liberté soit un thème dominant de ce Discours, ne fait pas de doute. En faisant l'analyse du vocabulaire de Rousseau et de sa critique des sciences et des arts, Michel LAUNAY a apporté à cette assertion des preuves irréfutables. Ce critique attire notre attention sur la fréquence du vocabulaire de la liberté. Les termes de "joug", "subjuguer", "esclavage", "tyran", dit-il, "reviennent avec un rythme que le sujet n'imposait pas"¹¹.

C'est encore Michel LAUNAY qui souligne l'aspect politique de la critique de la culture: les sciences et les arts sont responsables non seulement de la déchéance des mœurs mais encore de la perte de l'indépendance nationale¹².

10. Claude PICHOUIS et René PINTARD, Rousseau entre Socrate et Caton, Paris, Corti, 1972, p. 10.

11. Michel LAUNAY, op. cit., p. 144-5.

12. Michel LAUNAY, op. cit., p. 131. L'auteur cite le texte suivant: "Mais s'il n'y a point (chez les Chinois) de vice qui ne les domine, point de crime qui ne leur soit familier, si les Lumières des Ministres, ni la prétendue sagesse des lois, ni la multitude des Habitants de ce vaste Empire n'ont pu le garantir du joug du Tartare ignorant et grossier, de quoi lui ont servi tous ses savants" (voir O.C., III, p. 11).

Cette dernière remarque de LAUNAY met ainsi en évidence une idée de la liberté politique exprimée dans le Premier Discours de Rousseau: celle de la liberté comme indépendance nationale.

Il y a une autre idée de cette liberté, qui présente un caractère subversif incontestable: c'est celle de la liberté comme indépendance civile. Dans une société indépendante par rapport à d'autres et jouissant de sa pleine souveraineté, les membres qui la constituent ne mènent pas tous une existence libre: il y d'une part, les "Trônes", les "Puissances de la Terre", les "Princes" formant la classe des oppresseurs, et d'autre part, les "peuples policés" qui constituent celle des opprimés, des "heureux esclaves". Cette division des deux classes sociales n'est ni naturelle ni établie par la volonté de Dieu: elle est imposée par ceux qui ont su exploiter les besoins des hommes.

Toute cette conception est exprimée dans un passage dans lequel les commentateurs s'accordent à voir une des deux additions faites au texte du Premier Discours¹³:

"L'esprit a ses besoins, ainsi que le corps. Ceux-ci font les fondements de la Société, les autres en font l'agrément [...] Le besoin éleva les Trônes; les Sciences et les Arts les ont affermis. Puissances de la Terre, aimez les talents, et protégez ceux qui les cultivent. Peuples policés, cultivez-les: Heureux esclaves, vous leur devez ce goût délicat et fin dont vous vous piquez"¹⁴.

13. Rousseau parle de ces additions dans la Préface de son Discours: "J'y ai seulement jeté quelques notes et laissé deux additions faciles à reconnaître, et que l'Académie n'aurait peut-être pas approuvées" (O.C., III, p. 3). Michel LAUNAY a tenté la démonstration de l'identification de ces deux additions. Voir Michel LAUNAY, op. cit., pp. 141-43.

14. O.C., III, pp. 6-7. Nous soulignons. Ce passage est accompagné d'une note où Rousseau réaffirme ses thèses. Pour un commentaire de cette note, voir Michel LAUNAY, op. cit., p. 141.

Il semble qu'on est là en présence de l'expression d'une des convictions les plus profondes de l'auteur d'Émile puisque dans un autre texte retrouvé par René PINTARD et Claude PICHOS et contemporain du Premier Discours, il dénonce avec véhémence cette servitude civile: "Ce n'est que dans la vie solitaire qu'on peut trouver la liberté et l'innocence, et l'on doit tenir pour certain que l'époque du premier établissement des sociétés a été celle de la naissance du crime et de l'esclavage [...]. Il n'est plus de région où ce ne soit un crime d'oser réclamer les droits de la nature, et il n'est permis d'être homme nulle part"¹⁵.

Liant Liberté et Solitude, Esclavage et Société, ce texte affirme clairement qu'il est de la nature de l'homme de vivre en être libre, que la liberté est constitutive de sa nature. Il rejoint ainsi le passage ajouté au Discours où Rousseau pose, pour la première fois, la thèse de la liberté originelle et, ce faisant, dénonce la fonction mystificatrice et le pouvoir pervertisseur de la culture:

Tandis que le Gouvernement et les Lois pourvoient à la sûreté et au bien-être des hommes assemblés; les Sciences, les Lettres et les Arts, moins despotiques et plus puissants peut-être, étendent des guirlandes de fleurs, sur les chaînes de fer dont ils sont chargés, étouffent en eux le sentiment de cette liberté originelle pour laquelle ils semblaient être nés, leur font aimer leur esclavage et en forment ce qu'on appelle des peuples policés¹⁶.

15. Sur ce texte cf. Claude PICHOS et René PINTARD, op. cit., pp. 41-44; ce texte est aussi cité dans O.C., III, Appendice, pp. 1894-95.

16. O.C., III, p. 7. Nous soulignons.

En quoi consiste cette liberté originelle? Elle consiste, nous répond Rousseau, dans l'indépendance à l'égard d'autrui, indépendance due essentiellement à la modicité des besoins:

Les Princes voient toujours avec plaisir le goût des Arts agréables et des superfluités dont l'exportation de l'argent ne résulte pas, s'étendre parmi leurs sujets. Car outre qu'ils les nourrissent ainsi dans cette petitesse d'âme si propre à la servitude, ils savent très bien que tous les besoins que le peuple se donne, sont autant de chaînes dont il se charge. Alexandre, voulant maintenir les Ichtyophages dans sa dépendance, les contraignit de renoncer à la pêche et de se nourrir des aliments communs aux autres peuples; et les sauvages de l'Amérique qui vont tout nus et qui ne vivent que du produit de leur chasse, n'ont jamais pu être domptés. En effet quel joug imposerait-on à des hommes qui n'ont besoin de rien?¹⁷

Par cette thèse de la liberté originelle, le Discours sur les Sciences et les Arts anticipe la description de la liberté de l'homme naturel dans le Discours sur l'Inégalité qui, comme on le verra, présente une conception de la liberté naturelle plus complexe et plus systématique.

III. LA LIBERTÉ DANS LE "SECOND DISCOURS"

La Première Partie de ce Discours on l'a vu, est consacrée à la description des traits physiques et moraux de l'homme naturel ou l'homme vivant dans l'état de nature. Du point de vue physique, l'homme naturel n'est qu'un animal, organisé le plus avantageusement de tous les

17. O.C., III, p. 7. Nous soulignons.

animaux sans doute, mais, à ce niveau, il n'est encore qu'un animal. Par contre, si on le considère du côté moral, on est obligé de reconnaître à l'homme un statut particulier dans la nature. L'homme est un être à part. Mais qu'est-ce qui fait de l'homme un être à part?

Dans le chapitre premier, on a vu que, pour BUFFON comme pour toute une tradition philosophique, c'est la raison qui assure à l'homme sa position particulière. Pour Rousseau, c'est la liberté qui constitue la différence spécifique de l'homme:

Je ne vois dans tout animal qu'une machine ingénieuse, à qui la nature a donné des sens pour se remonter elle-même, et pour se garantir, jusqu'à un certain point, de tout ce qui tend à la détruire ou à la déranger. J'aperçois précisément les mêmes choses dans la machine humaine, avec cette différence que la nature seule fait tout dans les opérations de la bête, au lieu que l'homme concourt aux siennes en qualité d'agent libre¹⁸.

1. La liberté comme pouvoir de choix

Par quoi se manifeste cette qualité d'agent libre? Par un pouvoir de choix dont l'actualisation n'est pas forcément à l'avantage de l'homme:

[La bête] choisit ou rejette par instinct, et [l'homme] par un acte de liberté; ce qui fait que la bête ne peut s'écarter de la règle qui lui est prescrite, même quand il lui serait avantageux de le faire, et que l'homme s'en écarte souvent à son préjudice¹⁹.

18. O.C., III, p. 141.

19. Ibid.

Répondant aux mêmes sollicitations de la nature, la bête fera montre d'un comportement rigide, prévisible, parce que ce dernier est totalement déterminé par sa nature d'animal; il peut s'expliquer entièrement par "les lois de la mécanique". Il n'en est pas de même pour l'homme qui réagit de façon imprévisible. Qu'il suive ou non la loi de la nature, son comportement est né de sa propre initiative. À dire vrai, il ne réagit pas devant un excitant, il agit. C'est la conscience de ce pouvoir d'acquiescer ou de résister qui nous oblige à reconnaître la dimension spirituelle de l'âme humaine.

Dans l'état originel où la nature a mis l'homme, l'exercice de cette "puissance de vouloir", les sensations et les perceptions sont "les premières et presque les seules opérations de son âme".

2. La liberté comme indépendance

On peut trouver encore dans le Discours sur l'Inégalité une autre notion de la liberté. Être libre, c'est être indépendant à l'égard des autres et à l'égard de ses besoins.

De même qu'il ne fait l'expérience de la méchanceté qu'en vivant en relations étroites avec ses semblables, de même l'homme ne connaît la domination, la servitude que dans cette situation de vie sociale. Ces rapports de maîtres et d'esclaves ne peuvent se concevoir dans la supposition d'un état où les hommes vivent dispersés parmi les bêtes:

J'entends toujours répéter que les plus forts opprimeront les faibles. Mais qu'on m'explique ce qu'on veut dire par ce mot d'oppression. Les uns domineront avec violence, les autres gémiront asservis à tous leurs caprices. Voilà précisément ce que j'observe parmi nous: mais je ne vois pas comment cela pourrait se dire des hommes sauvages, à qui l'on aurait même bien de la peine à faire entendre ce que c'est que servitude et domination²⁰.

La fertilité de la nature environnante, la modicité des besoins, l'absence de toute propriété territoriale rendent fragile sinon nulle, toute emprise d'un homme sur un autre:

Un homme pourra bien s'emparer des fruits qu'un autre a cueillis, du gibier qu'il a tué, de l'autre qui lui servait d'asile; mais comment viendra-t-il jamais à bout de s'en faire obéir? et quelles pourront être les chaînes de sa dépendance parmi des hommes qui ne possèdent rien? Si l'on me chasse d'un arbre, j'en suis quitte pour aller à un autre; si l'on me tourmente dans un lieu, qui m'empêchera de passer ailleurs? Se trouve-t-il un homme d'une force assez supérieure à la mienne, et de plus assez dépravé, assez paresseux et assez féroce, pour me contraindre à pourvoir à ses subsistances pendant qu'il demeure oisif; il faut qu'il se résolve à ne pas me perdre de vue un seul instant, à me tenir lié avec un très grand soin durant son sommeil, de peur que je ne m'échappe ou que je ne le tue; c'est-à-dire qu'il est obligé de s'exposer volontairement à une peine beaucoup plus grande que celle qu'il veut éviter, et que celle qu'il me donne à moi-même. Après tout cela, sa vigilance se relâche-t-elle un moment, un bruit imprévu lui fait-il détourner la tête; je fais vingt pas dans la forêt, mes fers sont brisés, et il ne me revoit de sa vie²¹.

20. O.C., III, p. 161.

21. Ibid.

Indépendant à l'égard de ses semblables, l'homme naturel est aussi indépendant à l'égard de ses besoins. De par sa nature, le besoin est une impulsion qui pousse l'homme à rechercher la satisfaction et à laquelle il peut difficilement résister. Tant que la satisfaction est aisément trouvée, et qu'elle ne dépend que de l'individu lui-même, le besoin ne représente pas une forme d'asservissement. Or c'est là la situation de vie de l'homme naturel. Il a peu de besoins; leur satisfaction est à portée de la main. Il ne faut pas imaginer l'homme naturel toujours tourmenté par ses désirs, même quand les besoins vitaux sont déjà assurés, il faut, au contraire, l'imaginer comme un animal "se rassasiant sous un chêne, se désaltérant au premier ruisseau, trouvant son lit au pied du même arbre qui lui a fourni son repas; et voilà ses besoins satisfaits"²².

Éprouve-t-il le besoin sexuel? Il sera vite satisfait car "toute femme est bonne pour lui"²³.

Ces deux indépendances à l'égard des autres et à l'égard de ses besoins vont ensemble; la même liaison s'observe dans l'ordre des dépendances. On dépend des autres dans la mesure où on ne peut, par soi-même, suffire à ses besoins. Cette liaison étroite de ces dépendances est nettement affirmée par Rousseau:

22. O.C., III, p. 135.

23. Ibid., p. 158..

Les liens de la servitude n'étant formés que de la dépendance mutuelle des hommes et des besoins réciproques qui les unissent, il est impossible d'asservir un homme sans l'avoir mis auparavant dans le cas de ne pouvoir se passer d'un autre; situation qui, n'existant pas dans l'état de nature, y laisse chacun libre du joug, et rend vaine la loi du plus fort²⁴.

Ainsi, de par sa nature, l'homme est un être libre, libre parce qu'il dispose d'un pouvoir de choix et parce qu'il vit indépendant.

Mais définir la liberté naturelle par l'indépendance soulèverait sans doute une objection: Rousseau n'a-t-il pas formellement distingué ces deux termes?: "On a beau vouloir confondre l'indépendance et la liberté. Ces deux choses sont si différentes que même elles s'excluent mutuellement"²⁵. En réalité, l'indépendance dont il est question dans le texte sus-cité a un sens tout différent: elle signifie la licence, l'anomie, comme la suite de ce texte l'indique clairement: "Quand chacun fait ce qu'il lui plaît, on fait souvent ce qui déplaît à d'autres, et cela ne s'appelle pas un état libre"²⁶.

La vraie indépendance, c'est-à-dire la liberté, n'est donc pas licence mais non-dépendance à l'égard de ses semblables: "La liberté consiste moins à faire sa volonté qu'à n'être pas soumis à celle d'autrui"²⁷.

24. O.C., III, p. 162.

25. Ibid., p. 841.

26. Ibid.

27. Ibid.

À la suite de ce texte, Rousseau ajoute cette précision: la liberté est incompatible avec l'état de maître de qui que ce soit: "Quiconque est maître ne peut être libre"²⁸. En d'autres termes, la liberté exige, comme condition essentielle, l'égalité entre les hommes. De quelle égalité? Il s'agit de cette égalité qui se manifeste dans la soumission de tous à la même loi. C'est la loi qui fixe une limite à l'exercice de la liberté des uns, limite constituée par la liberté des autres, empêchant l'asservissement mutuel et apportant ainsi un contenu effectif à la liberté: "Il n'y a [...] point de liberté sans lois, ni où quelqu'un est au-dessus des lois"²⁹.

Cette idée de la loi comme garantie de la liberté est un leit-motiv dans l'oeuvre de Rousseau. Du Discours sur l'Inégalité à Émile en passant par le Discours sur l'économie politique et le Contrat social, on la trouve toujours affirmée avec fermeté par l'auteur d'Émile³⁰.

Cette liaison étroite de la loi et de la liberté ne se trouve pas seulement dans l'état social; "dans l'état même de nature l'homme n'est libre qu'à la faveur de la Loi naturelle qui commande à tous"³¹.

28. O.C., III, p. 842.

29. Ibid.

30. Voir textes cités par l'annotateur des Lettres écrites de la Montagne in O.C., III, p. 1694 (note 5 de p. 842). Émile expose la même thèse: "Les lois éternelles de la nature et de l'ordre existent. Elles tiennent lieu de loi positive au sage [...]; c'est à celles-là qu'il doit s'asservir pour être libre". (O.C., IV, p. 857).

31. O.C., III, p. 842.

De quelle loi naturelle Rousseau parle-t-il? N'a-t-il pas déjà fait table rase de cette idée de loi naturelle dans son Second Discours, comme l'ont affirmé certains commentateurs?

L'hypothèse d'un rejet par Rousseau de l'idée de loi naturelle n'est plus recevable après les analyses de Franz HAYMANN et de Robert DERATHÉ³². Rousseau a plutôt présenté dans son Discours une conception de la loi naturelle différente de celle des "Jurisconsultes Romains" comme de celle des "Modernes".

La thèse des jurisconsultes, selon laquelle la loi naturelle est "l'expression des rapports généraux, établis par la nature entre tous les êtres animés, pour leur commune conservation"³³, a le défaut de méconnaître la spécificité des êtres puisque la loi naturelle ainsi comprise, assujettit "indifféremment l'homme et tous les autres animaux"³⁴.

Les Modernes ont pu éviter ce défaut en bornant à l'homme "la compétence de la loi naturelle", puisqu'ils définissent celle-ci comme "règle prescrite à un être moral, c'est-à-dire intelligent, libre et

32. Franz HAYMANN, "La loi naturelle dans la philosophie politique de J.J. Rousseau", in Annales..., t. XXX, 1943-1945, pp. 65-109; Robert DERATHÉ, Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps, Paris, Vrin, seconde édition, 1979, pp. 151-171. Voir aussi Victor GOLDSCHMIDT, Anthropologie et politique, Paris, Vrin, 1974, p. 111, note 21.

33. O.C., III, p. 124.

34. Ibid.

considéré dans ses rapports avec d'autres êtres"³⁵. Par contre, ils tombent dans un défaut différent: rendre la loi inintelligible en l'établissant sur des principes "si métaphysiques qu'il y a [...] bien peu de gens en état de comprendre"³⁶.

Définir la loi naturelle reste donc, pour Rousseau, une tâche à faire: "Connaissant si peu la nature et s'accordant si mal sur le sens du mot loi, il serait bien difficile de convenir d'une bonne définition de la loi naturelle"³⁷.

Tout d'abord, il a pris soin de définir les deux caractères d'une véritable loi naturelle:

Tout ce que nous pouvons voir très clairement au sujet de cette loi, c'est que non seulement, pour qu'elle soit loi, il faut que la volonté de celui qu'elle oblige puisse s'y soumettre avec connaissance, mais qu'il faut encore, pour qu'elle soit naturelle, qu'elle parle immédiatement par la voix de la nature³⁸.

L'ensemble naturel formé par l'amour de soi et la pitié répond bien à ces critères:

C'est du concours et de la combinaison que notre esprit est en état de faire de ces deux principes, sans qu'il soit nécessaire d'y faire entrer celui de

35. O.C., III, p. 124.

36. Ibid., p. 125.

37. Ibid.

38. Ibid.

la sociabilité, que me paraissent découler toutes les règles du droit naturel³⁹.

C'est pour n'avoir pas vu cette conception originale de Rousseau, que Edna KRYGER identifie les lois naturelles liées à la liberté de l'homme sauvage aux "lois des sciences naturelles"⁴⁰.

Mais en quoi ce droit naturel garantit-il la liberté de l'homme naturel?

Pour répondre à cette question, on devrait sans doute se rappeler la conception de la liberté du Contrat social: "l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté"⁴¹. La loi qui ne porte pas atteinte à la liberté, c'est celle qui vient du sujet lui-même, qui convient à son propre être. C'est dire que, sous le régime de la loi, être libre c'est être soi et qu'on s'aliène quand on subit la loi venant d'un autre que soi.

Or, cette idée d'être soi se retrouve dans la notion de la liberté en rapport avec la loi naturelle. En effet, la loi que l'homme naturel subit n'est pas autre chose que la loi même de son être. C'est bien en vertu de sa nature qu'il cherche à se préserver, à ne pas nuire aux autres et dans le cas d'un conflit entre la pitié et l'amour de soi, à "se donner la préférence à lui-même". Il n'est pas contraint en rien

39. O.C., III, p. 126.

40. Edna KRYGER, "La notion de liberté chez Rousseau et ses répercussions sur Kant", Paris, Nizet, 1979, p. 70.

41. O.C., III, p. 365.

en vivant la vie qu'il mène. Il est pleinement et totalement lui-même et cela, d'autant plus facilement qu'il est sujet à peu de passions et que sa conscience bornée ne lui permet d'éprouver que le "seul sentiment de son existence actuelle".

IV. LA LIBERTÉ DANS L'ÉMILE

"L'homme est né libre, et partout il est dans les fers". Cette proposition, par laquelle débute le chapitre premier du Livre premier du Contrat social, peut trouver son illustration dans Émile. En effet, c'est dans ce dernier ouvrage, dans ce "roman de la nature humaine", que Rousseau montre avec le plus de force que l'homme qui "naît, vit et meurt dans l'esclavage" est l'homme civil et non pas l'homme de la nature "sortant des mains de l'Auteur des choses"⁴².

1. Réalité de la liberté

Comment se manifeste cette liberté naturelle de l'homme? Au plus bas niveau, au niveau physique, elle s'identifie au besoin de mouvement. Ce besoin est si naturel, si pressant que tout empêchement à la

42. "L'homme civil naît, vit et meurt dans l'esclavage. À sa naissance on le coud dans un maillot, à sa mort; on le cloue dans une bière, tant qu'il garde la figure humaine il est enchaîné par nos institutions" (O.C., IV, p. 63).

satisfaction entrave le développement normal de l'enfant et engendre des effets physiques néfastes:

L'enfant nouveau-né a besoin d'étendre et de mouvoir ses membres pour les tirer de l'engourdissement où rassemblés en un peloton ils ont resté si longtemps [...]. L'inaction, la contrainte où l'on retient les membres d'un enfant ne peuvent que gêner la circulation du sang, empêcher l'enfant de se fortifier, de croître, et altérer sa constitution⁴³.

Si la liberté est un bien et si ce besoin de mouvement est sa première forme, on ne peut que condamner cet "usage dénaturé" qu'est l'emmaillement. Toute justification de cette pratique n'est qu'"un de ces vains raisonnements de notre fausse sagesse, et que jamais aucune expérience n'a confirmés"⁴⁴. L'importance que Rousseau accorde à cette forme de la liberté lui fait trouver des arguments pour préconiser une éducation où la liberté physique de l'enfant sera respectée:

De cette multitude d'enfants qui chez des peuples plus sensés que nous sont nourris dans toute la liberté de leurs membres, on n'en voit pas un seul qui se blesse ni s'estropie [...]. Nous ne nous sommes pas encore avisés de mettre au maillot les petits des chiens ni des chats; voit-on qu'il résulte pour eux quelque inconvénient de cette négligence? Les enfants sont plus lourds; d'accord, mais à proportion ils sont aussi plus faibles. À peine peuvent-ils se mouvoir; comment s'estropieraient-ils? Si on les étendait sur le dos ils mourraient dans cette situation comme la tortue, sans pouvoir jamais se retourner⁴⁵.

43. O.C., IV, p. 254.

44. Ibid., p. 255.

45. Ibid., p. 256.

Cette liberté de mouvement doit être maintenue quand l'enfant aura grandi: elle n'aura que des effets bénéfiques sur le développement de son corps. "Quand [l'enfant] commence à se fortifier, laissez-le ramper par la chambre; laissez-lui développer, étendre ses petits membres, vous les verrez se renforcer de jour en jour. Comparez-le avec un enfant bien emmailloté du même âge, vous serez étonné de la différence de leur progrès"⁴⁶.

Quand l'enfant aura accompli certains progrès et que ses facultés se seront développées au point qu'on doit le considérer comme un être moral, sa vraie liberté dépassera cette liberté de mouvement; elle sera la liberté de la volonté. Il est libre quand il fait sa volonté. Mais que veut dire exactement "faire sa volonté"? C'est, nous dit Rousseau, être capable de se suffire à soi-même:

Le seul qui fait sa volonté est celui qui n'a pas besoin pour la faire de mettre les bras d'un autre au bout des siens: d'où il suit que le premier de tous les biens n'est pas l'autorité mais la liberté. L'homme vraiment libre ne veut que ce qu'il peut et fait ce qu'il lui plaît⁴⁷.

Si telle est la manifestation authentique de la liberté, seul l'homme de la nature est libre car il a suffisamment de forces pour satisfaire ses

46. O.C., IV, p. 278.

47. Ibid., p. 309.

besoins modiques⁴⁸. Du fait de sa faiblesse, l'enfant ne jouit pas du même avantage; ses besoins passent souvent ses forces. Il ne peut jouir que "d'une liberté imparfaite, semblable à celle dont jouissent les hommes dans l'état civil"⁴⁹.

Certains enfants ne paraissent même pas avoir cette liberté imparfaite et vivent plutôt dans la servitude à l'égard de leurs besoins, de leurs passions. Mais cela n'est pas dans leur nature. Cette servitude est créée par une mauvaise éducation qui n'a pas su "distinguer avec soin le vrai besoin, le besoin naturel, du besoin de fantaisie qui commence à naître"⁵⁰ et qui a accoutumé l'enfant à tout obtenir:

J'ai vu des enfants élevés de cette manière qui voulaient qu'on renversât la maison d'un coup d'épaule, qu'on leur donnât le coq qu'ils voyaient sur un clocher, qu'on arrêtât un régiment en marche pour entendre les tambours plus longtemps, et qui perçaient l'air de leurs cris sans vouloir écouter personne, aussitôt qu'on tardait à leur obéir. Tout s'empressait vainement à leur complaire; leurs désirs s'irritant par la facilité d'obtenir, ils s'obstinaient aux choses impossibles, et ne trouvaient partout que contradictions, qu'obstacles, que peines, que douleurs. Toujours grondants, toujours mutins, toujours furieux, ils passaient les jours à crier, à se plaindre⁵¹.

48. "Avant que les préjugés et les institutions humaines aient altéré nos penchants naturels le bonheur des enfants ainsi que des hommes consiste dans l'usage de leur liberté; mais cette liberté dans les premiers est bornée par leur faiblesse. Quiconque fait ce qu'il veut est heureux s'il se suffit à lui-même; c'est le cas de l'homme vivant dans l'état de nature" (O.C., IV, p. 310).

49. O.C., IV, p. 310.

50. Ibid., p. 312.

51. Ibid., pp. 314-5.

Chez l'individu humain parvenu au niveau conscient et moral, l'expérience de la faute et du remords est une preuve irréfutable de la liberté de la volonté. C'est ce que nous apprend le Vicaire dans sa profession de foi:

Quand je me livre aux tentations j'agis selon l'impulsion des objets externes. Quand je me reproche cette faiblesse, je n'écoute que ma volonté; je suis esclave par mes vices et libre par mes remords; le sentiment de la liberté ne s'efface en moi que quand je me déprave et que j'empêche enfin la voix de l'âme de s'élever contre la voix du corps⁵².

2. Éducation par la liberté

À un être libre, l'éducation appropriée ne peut être qu'une éducation par la liberté⁵³.

Une telle éducation est la seule pertinente parce qu'elle répond aux besoins naturels de l'enfant; "Tant qu'on n'a pas asservi

52. O.C., IV, p. 586. L'analyse de sa doctrine de la liberté sera faite au moment où nous abordons l'étude de son anthropologie.

53. Dans son ouvrage sur La doctrine d'éducation de J.J. Rousseau, Francisque VIAL tient le principe d'éducation par et pour la liberté comme exprimant le mieux la philosophie de l'éducation de l'Émile: "La plus significative et la plus pleine des quatre maximes en lesquelles il résume sa doctrine pédagogique, c'est que l'enfant doit être élevé par et pour la liberté, ou encore: il faut que la liberté soit à la fois le moyen et la fin de l'éducation" (Fr. VIAL, La doctrine d'éducation de J.J. Rousseau, Paris, Delagrave, 1920, pp. 111-2).

l'enfant à nos préjugés, être à son aise et libre est toujours son premier désir⁵⁴.

Tout le long de l'Émile, Rousseau ne se lasse pas de recommander le respect de la liberté de l'enfant; il faut, selon lui, créer autour de l'enfant un climat de liberté.

Ce respect de la liberté doit se montrer dès les premiers instants où l'enfant est sorti du sein de la mère:

Au moment que l'enfant respire en sortant de ses enveloppes, ne souffrez pas qu'on lui en donne d'autres qui le tiennent plus à l'étroit. Point de tétières, point de bandes, point de maillots; des langes flottants et larges, qui laissent tous ses membres en liberté, et ne soient ni assez pesants pour gêner ses mouvements, ni assez chauds pour empêcher qu'il ne sente les impressions de l'air. Placez-le dans un grand berceau bien rembourré où il puisse se mouvoir à l'aise sans danger⁵⁵.

Quand l'enfant aura grandi, il faudra encore le laisser se déplacer en toute liberté et favoriser les jeux où il exerce ses membres. Si mal il y a, il est négligeable: "Au lieu de le laisser croupir dans l'air usé d'une chambre, qu'on le mène journellement au milieu d'un pré: là qu'il coure, qu'il s'ébatte, qu'il tombe cent fois le jour, tant mieux: il en apprendra plus tôt à se relever. Le bien-être de la liberté rachète beaucoup de blessures"⁵⁶.

54. Rousseau cité par A. RAVIER, L'éducation de l'homme nouveau, t. II, Issoudun, Spes., 1941. p. 335.

55. O.C., IV, p. 278.

56. Ibid., p. 301.

Cette éducation par la liberté proscriit bien entendu l'habitude qui représente une forme de servitude. Si l'on veut que plus tard, l'enfant se comporte en homme libre, il faut qu'il soit dès maintenant maître à l'égard de ses propres besoins:

La seule habitude qu'on doit laisser prendre à l'enfant est de n'en contracter aucune; qu'on ne le porte pas plus sur un bras que sur l'autre, qu'on ne l'accoutume pas à présenter une main plutôt que l'autre, à s'en servir plus souvent, à vouloir manger, dormir, agir aux mêmes heures, à ne pouvoir rester seul ni nuit ni jour. Préparez de loin le règne de sa liberté et l'usage de ses forces en laissant à son corps l'habitude naturelle, en le mettant en état d'être toujours maître de lui-même, et de faire en toute chose sa volonté, sitôt qu'il en aura une⁵⁷.

Au moment où l'enfant aura acquis des forces et où les préjugés et l'opinion auront pu prendre racine dans son âme, l'éducateur devra suivre un certain nombre de règles dont l'esprit est "d'accorder aux enfants plus de liberté véritable et moins d'empire, de leur laisser plus faire par eux-mêmes et moins exiger d'autrui"⁵⁸.

On multiplie aisément les textes de l'Émile qui expriment la même recommandation⁵⁹.

57. O.C., IV, p. 282.

58. O.C., IV, p. 290. Sur ces règles, cf. O.C., IV, p. 290; pour un commentaire, cf. A. RAVIER, op. cit., pp. 342-46.

59. Cf. O.C., IV, pp. 324; 342; 422; 522; 539.

3. Éducation pour la liberté

Cette éducation par la liberté est en même temps une éducation pour la liberté.

Pour mener une vie d'homme libre, il faut qu'on soit libre de toute dépendance. Cependant, Rousseau précise: il faut qu'on soit libre de toute dépendance des hommes. En effet, il y a deux sortes de dépendance dont l'une n'est nullement incompatible avec la liberté: c'est la dépendance des choses. D'où vient cette différence d'effet? Rousseau l'explique dans un passage bien connu du livre II de l'Émile:

Il y a deux sortes de dépendance. Celle des choses qui est de la nature; celle des hommes qui est de la société. La dépendance des choses n'ayant aucune moralité ne nuit point à la liberté et n'engendre point de vices. La dépendance des hommes étant désordonnée les engendre tous, et c'est par elle que le maître et l'esclave se dépravent mutuellement⁶⁰.

Cette conception permet de comprendre un des traits particuliers de l'éducation de l'Émile: faire l'apprentissage de la nécessité et éviter l'emprise de l'opinion d'autrui. "Maintenez l'enfant, conseille Rousseau, dans la seule dépendance des choses; vous aurez suivi l'ordre de la nature dans le progrès de son éducation"⁶¹.

60. O.C., IV, p. 311.

61. Ibid.

Cette nécessité se présente d'abord sous la forme des peines, des douleurs physiques qu'on ne doit pas épargner à l'enfant car elles font partie intégrante de la condition humaine:

Le sort de l'homme est de souffrir dans tous les temps. Le soin même de sa conservation est attaché à la peine. Heureux de ne connaître dans son enfance que les maux physiques! Maux bien moins cruels, bien moins douloureux que les autres, et qui bien plus rarement qu'eux nous font renoncer à la vie⁶².

Le bon éducateur n'est pas celui qui rend la vie facile à l'enfant; il n'est pas non plus celui qui lui fait mener un mode de vie spartiate, sans aucune considération pour son rythme de développement:

Il y a un excès de rigueur et un excès d'indulgence tous deux également à éviter. Si vous laissez pâtir des enfants, vous exposez leur santé, leur vie, vous les rendez actuellement misérables; si vous leur épargner avec trop de soin, toute espèce de mal-être vous leur préparez de grandes misères, vous les rendez délicats, sensibles, vous les sortez de leur état d'hommes dans lequel ils rentreront un jour malgré vous⁶³.

La nécessité revêt aussi la forme des événements contingents aussi bien humains que naturels, événements qui échappent à la prévision comme à l'action des hommes. Ils créent ce que Rousseau appelle "la mobilité des choses humaines"⁶⁴.

62. D.C., IV, pp. 260-61.

63. Ibid., p. 313.

64. Ibid., p. 252.

Un homme ne peut prétendre être libre si sa santé, son bonheur dépendent entièrement de la situation historique, sociale et du milieu particuliers où il vit. Il ne peut être libre que s'il demeure invulnérable devant tout changement, transcendant pour ainsi dire, le flux et le reflux de la fortune. L'éducation d'Émile lui permet de garder sa tranquillité d'âme, sa "place", quoi qu'il puisse lui arriver:

Qu'on destine mon élève à l'épée, à l'église, au barreau, peu m'importe. Avant la vocation des parents la nature l'appelle à la vie humaine. Vivre est le métier que je lui veux apprendre. En sortant de mes mains il ne sera, j'en conviens, ni magistrat, ni soldat, ni prêtre; il sera premièrement homme; tout ce qu'un homme doit être, il saura l'être au besoin tout aussi bien que lui que ce soit, et la fortune aura beau le faire changer de place, il sera toujours à la sienné⁶⁵.

C'est ainsi qu'Émile a à apprendre un métier. Ce faisant, il acquiert ce par quoi il se rendra indépendant à l'égard des revers de la fortune. De cet apprentissage de la nécessité, résulte une disposition d'âme particulière, faite de détachement et de résignation dans la lucidité, dont on peut trouver une forte illustration dans ces mots d'Émile, à son retour de voyage:

Que m'importe ma condition sur la terre? Que m'importe où que je sois? Partout où il y a des hommes je suis chez mes frères; partout où il n'y en a pas je suis chez moi [...]. Dans quelque temps que la mort vienne, je la défie; elle ne me surprendra jamais faisant des préparatifs pour vivre; elle ne m'empêchera jamais d'avoir vécu⁶⁶.

65. O.C., IV, p. 252. Cf. aussi O.C., IV, p. 468. "Appropriiez l'éducation ... le dernier des hommes".

66. O.C., IV, p. 857.

La soumission à la loi de la nécessité est la condition nécessaire d'une vie libre; elle n'est en pas la condition suffisante. Car la liberté de l'homme n'est entière que lorsqu'il se rend maître de ses passions, c'est-à-dire lorsqu'il est vertueux. Dans un monde où ne règnent que "l'intérêt particulier et les passions des hommes", cette liberté intérieure est, aux yeux de Rousseau, la seule authentique. C'est ce qu'affirme le gouverneur d'Émile quand il l'exhorte à quitter Sophie à un moment où sa passion pour elle atteint son point culminant:

Qu'est-ce que l'homme vertueux? C'est celui qui sait vaincre ses affections. Car alors il suit sa raison, sa conscience, il fait son devoir, il se tient dans l'ordre et rien ne l'en peut écarter. Jusqu'ici tu n'étais libre qu'en apparence; tu n'avais que la liberté précaire d'un esclave à qui l'on n'a rien commandé. Maintenant sois libre en effet; apprends à devenir ton propre maître; commande à ton coeur, ô Émile⁶⁷.

Quand à son retour, Émile lui fait le bilan de ses observations et réflexions, le gouverneur met en lumière cette vérité que la liberté vraie est intérieure et morale, celle-là même qu'exerce le sage:

Les lois éternelles de la nature et de l'ordre existent. Elles tiennent lieu de loi positive au sage; elles sont écrites au fond de son coeur par la conscience et par la raison; c'est à celles-là qu'il doit s'asservir pour être libre, et il n'y a pas d'esclave que celui qui fait mal, car il le fait toujours malgré lui. La liberté n'est dans aucune forme de gouvernement, elle est dans le coeur de l'homme libre, il la porte partout avec lui⁶⁸.

67. Q.C., IV, p. 818. Nous soulignons.

68. Ibid., p. 857. Nous soulignons.

Mais comment préparer l'enfant à cette maîtrise de soi, à cette liberté morale?

Pour un enfant qui n'atteint pas encore l'âge de raison, on doit suivre la règle du besoin. Seuls les besoins naturels peuvent recevoir satisfaction; les besoins "de fantaisie" doivent être impitoyablement réprimés: "[...] votre enfant ne doit rien obtenir parce qu'il le demande, mais parce qu'il en a besoin, ni rien faire par obéissance, mais seulement par nécessité"⁶⁹.

Une éducation qui confond les différentes espèces de besoin et qui va au devant des moindres désirs de l'enfant fera naître chez lui des désirs de plus en plus variés, de plus en plus vifs, faisant ainsi de lui "le plus vil des esclaves et la plus misérable des créatures"⁷⁰:

Savez-vous quel est le plus sûr moyen de rendre votre enfant misérable? C'est de l'accoutumer à tout obtenir; car ses désirs croissant incessamment par la facilité de les satisfaire, tôt ou tard l'impuissance vous forcera malgré vous d'en venir au refus, et ce refus inaccoutumé lui donnera plus de tourment que la privation même de ce qu'il désire. D'abord il voudra la canne que vous tenez; bientôt il voudra votre montre; ensuite il voudra l'oiseau qui vole; il voudra l'étoile qu'il voit briller, il voudra tout ce qu'il verra; à moins d'être Dieu, comment le contenteriez-vous?⁷¹

69. O.C., IV, p. 316.

70. Ibid., p. 314.

71. Ibid.

A un âge où il est encore faible, l'enfant doit sentir sa faiblesse et ne doit pas croire que ses pleurs, ses cris peuvent devenir des ordres. Ses besoins non-naturels ne doivent rencontrer aucune complaisance de la part des adultes mais au contraire, ils doivent se heurter à un refus inflexible. Si la règle du besoin est bien observée, l'attitude de refus revêtira la forme de la nécessité des choses et n'aura pas le caractère d'un "caprice des hommes". Élevé dans une telle atmosphère, l'enfant deviendra "patient, égal, résigné, paisible, même quand il n'aura pas ce qu'il a voulu; car il est dans la nature de l'homme d'endurer patiemment la nécessité des choses, mais non la mauvaise volonté d'autrui"⁷².

Quelle règle adopter pour un sujet dans l'âge de raison? Quelle règle suivre pour éduquer Émile qui vient de connaître sa première passion? Étendre la loi de la nécessité aux choses morales, voilà la règle à suivre, répond Rousseau. C'est cette règle de conduite, de saveur toute stoïcienne, que le gouverneur propose à Émile avant son départ:

Veux-tu [...] vivre heureux et sage? [...] étends la loi de la nécessité aux choses morales: apprends à perdre ce qui peut t'être enlevé; apprends à tout quitter quand la vertu l'ordonne, à te mettre au-dessus des événements, à détacher ton coeur sans qu'ils le déchirent, à être courageux dans l'adversité afin de n'être jamais misérable; à être ferme dans ton devoir afin de n'être jamais criminel. Alors tu seras heureux malgré la fortune, et sage malgré les passions⁷³.

72. O.C., IV, p. 320.

73. O.C., IV, p. 820. Dans un fragment de la Lettre à Beaumont, on retrouve la même thèse: "Celui qui ne tient à rien de ce qui enchaîne les coeurs des hommes est partout libre. En quelque lieu qu'on le laisse vivre il ne reconnaît d'autres lois que celles du devoir et de la nécessité" (O.C., IV, p. 1021).

Devant cette philosophie de l'éducation qui prône l'esprit de la liberté et cette vigoureuse affirmation de la liberté humaine dans ses diverses formes, il ne semble pas exagéré de voir en l'Émile, tout autant qu'un traité de la bonté originelle, un véritable "traité de la liberté"⁷⁴.

Ainsi, du Discours sur les Sciences et les Arts à Émile, en passant par le Discours sur l'Inégalité, la pensée de Rousseau manifeste une constante: l'humain en l'homme se définit d'abord et essentiellement par la liberté. Le Contrat social qui présente ses "principes du droit politique", proclame, comme en écho, cette thèse fondamentale de son anthropologie: "Renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme aux droits de l'humanité, même à ses devoirs"⁷⁵. La liberté est un absolu: tel est, de l'avis de J. STAROBINSKI, le message de Rousseau aux hommes du 18e siècle⁷⁶.

Il n'est donc pas étonnant de voir Rousseau faire la critique des théories des origines du politique, en invoquant le principe de la liberté.

74. Edna KRÝGER, op. cit., p. 73.

75. O.C., III, p. 356.

76. Cf. J. STAROBINSKI, Compte-rendu du "Contrat social", in Annales ... XXXI, p. 285.

V. LA CRITIQUE DES THÉORIES

Si l'on s'en tient à la classification du Contrat social, on voit qu'il y a trois théories contre lesquelles porte la critique de Rousseau:

- la théorie de l'autorité paternelle;
- la théorie du droit du plus fort;
- la théorie de la convention d'esclavage.

1. Critique de la théorie de l'autorité paternelle:

Cette théorie, commune à FILMER, BOSSUET et RAMSAY⁷⁷, établit, comme thèse principale, que le Pouvoir politique n'est que l'extension de l'autorité du père sur ses enfants. Elle est formulée avec toute la clarté désirable dans le texte suivant de RAMSAY:

L'ordre de la génération soumet tous les enfants à la conduite de leurs pères, jusqu'à ce qu'ils soient parvenus à l'âge de raison; et après y être parvenus, il est naturel de respecter ceux qui ont été les occasions de notre existence, les conservateurs de notre vie pendant l'enfance, et les causes de notre éducation. C'est ainsi que l'autorité paternelle s'est convertie dès le commencement en autorité souveraine; car, comme il est absolument nécessaire qu'il y ait une puissance suprême parmi les hommes, il est naturel de croire que les pères de famille, accoutumés à gouverner leurs enfants dès leur bas-âge, étaient les dépositaires de l'autorité suprême, plutôt que les jeunes personnes sans expérience et sans aucune autorité naturelle⁷⁸.

77. Sur ce point, cf. Robert DERATHÉ, op. cit., pp. 172-247.

78. RAMSAY cité par. Robert DERATHÉ, op. cit., p. 184. Mots soulignés par Derathé.

Dans son Discours sur l'Inégalité aussi bien que dans le Discours sur l'Économie politique et le Manuscrit de Genève, Rousseau a démontré ce qu'il y a de fragile dans l'analogie établie entre l'autorité souveraine et l'autorité paternelle. Dans le Contrat social, sa critique vise à mettre en lumière le caractère non-naturel de la famille: à l'origine de celle-ci, il y a, pour ainsi dire, une volonté de famille, c'est-à-dire un acte de liberté.

En effet, les membres de la famille ne sont liés entre eux que tant que les enfants ont besoin du père et que celui-ci leur doit des soins. Parvenu à l'âge où ils peuvent se suffire à eux-mêmes, les enfants ne sont plus liés au père. Si donc, ils restent dans la famille, c'est volontairement et non plus naturellement:

La famille est [...] si l'on veut le premier modèle des sociétés politiques; le chef est l'image du père, le peuple est l'image des enfants, et tous étant nés égaux et libres n'aliènent leur liberté que pour leur utilité⁷⁹.

2. Critique de la théorie du droit du plus fort:

Pour certains penseurs, le Pouvoir politique a un fondement contractuel. Cependant ils diffèrent entre eux en faisant reposer le pacte originel soit sur la puissance créée par "d'immenses possession en terre", soit sur le droit de guerre, soit enfin sur une "usurpation violente"⁸⁰. Toutes ces différentes conceptions se ramènent à une thèse unique: le Pouvoir politique est fondé sur la force, sur le droit du plus fort.

⁸⁰. O.C., III, pp. 300-303.

Contre cette théorie, Rousseau montre qu'il n'y a pas de sens à parler du droit du plus fort et que le non-sens de ce droit vient de ce qu'il n'est lié en rien à la liberté.

En effet, le droit véritable n'a de sens que par le devoir de le respecter. À son tour, la notion du devoir n'a de sens que par celle de la liberté: le devoir s'impose à l'être qui est libre de ne pas l'accomplir. Faire son devoir, c'est exécuter un acte de volonté, c'est réaliser un acte libre.

Or, la force ne présente nullement les caractères du droit. Elle n'entraîne pas l'obligation de la respecter comme le fait un droit véritable. La soumission à la force est chose inéluctable; elle est "un acte de nécessité, non de volonté".

3. Critique de la théorie de la convention d'esclavage:

À la différence des théories précédentes, cette troisième théorie parle de liberté mais soutient que, dans le pacte originel, les hommes ont exercé leur liberté à choisir la servitude. L'aliénation de la liberté est possible de la part d'un individu; on peut donc, par analogie, concevoir qu'il y ait une aliénation semblable de la part de tout un peuple. Cette thèse est défendue par GROTIUS:

Il est permis à tout homme de se réduire en esclavage privé au profit de qui bon lui semble, ainsi que cela ressort de la loi hébraïque et de la loi romaine. Pourquoi donc ne serait-il pas permis à un peuple ne relevant que de lui-même, de se soumettre à un seul individu ou à plusieurs, de manière à leur

transférer complètement le droit de le gouverner sans en réserver aucune partie?⁸¹

PUFENDORF avance la même thèse. Rousseau nous apprend en effet que, pour cet auteur, "de même qu'on transfère son bien à autrui par des conventions et des contrats, on peut aussi se dépouiller de sa liberté en faveur de quelqu'un"⁸².

C'est dans la critique de cette théorie que se trouve affirmée, de façon particulièrement vigoureuse, la thèse de la liaison consubstantielle de la liberté et de l'humanité.

Le peuple aliène sa liberté et se rend sujet d'un roi, disent GROTIUS et PUFENDORF. Pour Rousseau, cette aliénation ne peut être justifiée d'aucune manière.

Tout d'abord, par son origine comme par les effets de son abus, la liberté n'est pas un bien qu'on peut assimiler aux autres biens, dont l'homme use ou abuse à sa guise:

Le bien que j'aliène me devient une chose tout à fait étrangère, et dont l'abus m'est indifférent; mais il m'importe qu'on n'abuse point de ma liberté, et je ne puis, sans me rendre coupable du mal qu'on me forcera de faire, m'exposer à devenir l'instrument du crime. De plus, le droit de propriété n'étant que de convention et d'institution humaine, tout homme peut à son gré disposer de ce qu'il possède: mais il n'est pas de même des dons essentiels de la nature, tels que la vie et la liberté, dont il est permis à chacun de jouir, et dont il est au moins douteux qu'on ait droit de se dépouiller⁸³.

81. GROTIUS cité par M. HALBWACHS dans J.J. Rousseau, Du contrat social, Paris, Aubier-Montaigne, 1943, p. 71, note 5.

82. O.C., III, p. 183.

83. Ibid., pp. 183-84.

La subsistance qui est le mobile le plus puissant, ne peut guère justifier cette sujétion volontaire pour la simple raison qu'elle appartient au peuple et non au roi: "Aliéner, c'est donner ou vendre. Or un homme qui se fait esclave d'un autre ne se donne pas, il se vend, tout au moins pour sa subsistance: mais un peuple, pourquoi se vend-il? Bien loin qu'un roi fournisse à ses sujets leur subsistance, il ne tire la sienne que d'eux"⁸⁴.

Mais le peuple ne peut-il pas se donner gratuitement? Ne peut-il pas se donner librement un maître?

Cette objection, réplique Rousseau, est totalement dépourvue de sens car elle suppose le peuple bien déraisonnable et bien aveugle sur son intérêt vital pour s'être jeté "entre les bras d'un maître absolu, sans conditions et sans retour" et pour s'être précipité dans l'esclavage, y voyant "le premier moyen de pourvoir à la sûreté commune"⁸⁵. Le premier bien du peuple n'est-il pas de vivre en liberté? Son intérêt vital n'est-il pas de se protéger contre toute oppression? Il serait donc étrange que le peuple se fasse esclave pour éviter l'esclavage.

84. O.C., III, p. 355.

85. O.C., III, p. 180; "Dire qu'un homme se donne gratuitement, c'est dire une chose absurde et inconcevable; un tel acte est illégitime et nul, par cela seul que celui qui le fait n'est pas dans son bon sens. Dire la même chose de tout un peuple, c'est supposer un peuple de fous: la folie ne fait pas droit". (O.C., III, p. 356).

Vivre libre est l'exigence fondamentale de la vie des hommes car la liberté est l'élément constitutif de leur être. Ils peuvent tout aliéner mais ne peuvent aliéner ce qui les constitue comme hommes, ce qui, seul, "peut donner un prix à la vie"⁸⁶. Tout échange de la liberté contre un bien, si grand soit-il, ne fait que les dégrader:

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. Une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme; et c'est ôter toute moralité à ses actions que d'ôter toute liberté à sa volonté⁸⁷.

Il va de soi que, du moment que l'idée de liberté constitue, comme on vient de voir, le nerf de la critique des "fausses notions du lien social", elle constitue du même coup l'élément essentiel d'une saine conception du pacte social. Là où manque la liberté, manque aussi ce pacte fondamental par quoi se légitime le Pouvoir:

Il y aura toujours une grande différence entre soumettre une multitude et régir une société. Que des hommes épars soient successivement asservis à un seul, en quelque nombre qu'ils puissent être, je ne vois là qu'un maître et des esclaves, je n'y vois point un peuple et son chef: c'est si l'on veut une agrégation, mais non pas une association; il n'y a là ni bien public ni corps politique⁸⁸.

86. O.C., III, p. 302.

87. Ibid., p. 356; cf. aussi pp. 181; 302.

88. Ibid., p. 359. Nous soulignons.

Comment doit se présenter le pacte social de façon à préserver la liberté des hommes? C'est là le problème auquel le Contrat social apportera la solution.

L'homme est par nature, bon et libre. Nous avons tenté précédemment de comprendre ce double principe fondamental de l'anthropologie de Rousseau en faisant l'analyse des notions de bonté naturelle et de liberté originelle dans les trois oeuvres qui forment son "système".

Il s'en faut de beaucoup que ce double principe, affirmé avec véhémence par l'auteur d'Émile, soit reconnu de tous ses lecteurs comme une évidence première. De tous côtés, il est contesté, réfuté⁸⁹. Mais, qu'on l'accepte ou qu'on le rejette, ce double principe demeure bien la thèse fondamentale de la pensée anthropologique de Rousseau. Bonté et Liberté sont des catégories qui donnent sens à l'étude rousseauiste de "l'homme originel, de ses vrais besoins et des principes fondamentaux de ses devoirs".

89. Voici comment Jacques MARITAIN parle du principe de la bonté naturelle: "C'est une absurdité flagrante, et en même temps un lâche procédé de séduction, de traiter les hommes comme des parfaits, et la perfection à acquérir, dont la plupart resteront très loin, comme constitutive de la nature même" (J. MARITAIN, Trois réformateurs, Luther, Descartes, Rousseau, Paris, Plon, 1925, p. 178).

Le principe de la liberté est lui aussi, considéré comme faux: l'homme n'est pas naturellement libre, il ne l'est que dans la vie sociale. Telle est l'opinion d'un LAMARTINE par exemple. L'auteur des Méditations poétiques écrit: "Au lieu de lire: l'homme naît libre et partout il est dans les fers, lisez: l'homme naît esclave et il ne devient relativement libre qu'à mesure que la société l'affranchit de la tyrannie des éléments et de l'oppression de ses semblables par la moralité de ses lois et par la collection de ses forces sociales contre les violences individuelles" (LAMARTINE, cité in Charles FOURNET, "Lamartine et Rousseau" in Annales ..., t. XXVIII, 1939-40, p. 15).

Ce qu'il faut reconnaître cependant, c'est que à elles seules, ces catégories ne suffisent pas pour définir, dans toute son ampleur, l'étude de la nature humaine chez Rousseau.

Les chapitres suivants essaieront de présenter cette étude, telle que nous la croyons exposée dans l'oeuvre de l'auteur d'Émile.

CHAPITRE IV:

L'ÉTUDE DE LA NATURE HUMAINE DANS LE "DISCOURS SUR L'INÉGALITÉ"

Étudier la nature humaine c'est découvrir ce sans quoi l'homme ne serait pas un homme; c'est, dit Rousseau, étudier "ce qui en est le plus inséparable, ce qui constitue le mieux l'humanité"¹.

Quels sont les attributs essentiels de l'humanité? Rousseau estime que, pour découvrir ces attributs, il faut examiner l'homme tel qu'il sort "des mains de l'Auteur des choses" avant toute modification qu'il se donne ou qu'il subit; il faut le saisir dans son état de nature. Étudier la nature de l'homme, c'est, - pour utiliser le jeu de mots de Francisque VIAL, repris depuis par plusieurs auteurs² -, étudier l'homme de la nature.

Or la description de cet homme de la nature est donnée dans plusieurs des oeuvres de Rousseau. Sans parler des écrits autobiographique, en particulier les Dialogues où Rousseau s'est affirmé comme unique exemplaire de l'homme naturel, on trouve cette description dans le Discours sur l'Inégalité et dans l'Émile. Ce qui complique la tâche du lecteur de Rousseau, c'est que la description de l'homme naturel de l'Émile ne rejoint pas entièrement celle du Second Discours; elle paraît même contredire cette dernière. Rousseau lui-même souligne cette

1. O.C., IV, p. 504.

2. Cf. Rolf TOBIASSEN, Nature et nature humaine dans l'"Émile", Paris, Presses universitaires d'Oslo, 1961, p. 27, Michel COLLINET, "L'homme de la nature ou la nature de l'homme", in Contrat social, mai-juin 1962, vol. VI, no 3, p. 147.

divergence: "Il y a bien de la différence entre l'homme naturel vivant dans l'état de nature et l'homme naturel vivant dans l'état de société. Émile n'est pas un sauvage à reléguer dans le désert; c'est un sauvage fait pour habiter les villes"³.

Aussi, dans l'exposé suivant, nous commencerons par l'étude de l'idée rousseauienne de la nature humaine présentée dans le Discours sur l'Inégalité.

I. LE PROBLÈME DE L'ANTHROPOLOGIE

Le Discours sur l'origine et les fondements de l'Inégalité a été perçu différemment par les commentateurs. Jean STAROBINSKI voit dans ce Discours une théodicée⁴, alors que pour Victor GOLDSCHMIDT, il est "un ouvrage de droit naturel"⁵. Aux yeux de Jean-Louis LECERCLE, le Second Discours est une oeuvre politique⁶.

3. O.C., IV, p. 483.

4. Jean STAROBINSKI, J.J. Rousseau, la transparence et l'obstacle, Paris, Gallimard, 1971, p. 346.

5. Victor GOLDSCHMIDT, Anthropologie et politique, Les principes du système de Rousseau, Paris, Vrin, 1974, p. 639.

6. Cf. Jean-Louis LECERCLE, Introduction à J.J. ROUSSEAU, Discours sur l'origine et les fondements de l'Inégalité parmi les hommes, Paris, Éditions sociales, 1965, p. 31.

Quelle que soit la signification dernière attribuée à ce Discours, il est d'abord un discours anthropologique. "C'est de l'homme que j'ai à parler", écrit Rousseau au début de l'Exorde qui se termine par cette apostrophe: "O homme, de quelque contrée que tu sois, quelles que soient tes opinions, écoute; voici ton histoire"⁷.

Pourquoi une anthropologie dans un discours traitant de l'origine de l'inégalité? C'est parce que ce problème de l'inégalité, tel qu'il a été formulé, ne peut recevoir de solution satisfaisante qu'à partir d'une conception saine de l'homme.

Le sujet posé par l'Académie de Dijon demande qu'on examine si l'inégalité est autorisée par la loi naturelle. Or, cette idée de loi naturelle est manifestement une idée "relative à la nature de l'homme". Il faut donc partir de l'anthropologie pour "déduire les principes" du Droit naturel. Cette dernière science a déjà eu une longue histoire; cependant, il n'y a pas encore eu d'unanimité entre les penseurs sur ce qu'est la loi naturelle. La raison de ce désaccord doit être cherchée dans l'anthropologie qui sous-tend la conception du droit naturel: "C'est cette ignorance de la nature humaine qui jette tant d'incertitude et d'obscurité sur la véritable définition du droit naturel"⁸.

Pour bien répondre donc au sujet posé, c'est-à-dire, pour avoir "une bonne définition de la loi naturelle", il faut d'abord cons-

7. O.C., III, p. 133.

8. Ibid., p. 124.

truire une saine anthropologie: "Tant que nous ne connaissons point l'homme naturel, c'est en vain que nous voudrions déterminer la loi qu'il a reçue ou celle qui convient le mieux à sa constitution"⁹.

Mais, même sans cette référence à la notion de loi naturelle, le problème de l'origine de l'inégalité imposerait à quiconque l'aborde, la tâche d'élaborer une conception de l'homme. Pourquoi?

Rousseau distingue deux sortes d'inégalité: l'inégalité naturelle qui consiste "dans la différence des âges, de la santé, des forces du Corps et des qualités de l'Esprit, ou de l'Âme"¹⁰ et l'inégalité politique qui se voit dans les différents privilèges qu'une minorité de gens jouit aux dépens de la majorité. Le problème de l'origine de l'inégalité naturelle n'a pas à se poser puisque "la réponse se trouverait énoncée dans la simple définition du mot"¹¹. On n'aura pas non plus à se demander s'il n'y aurait pas une liaison essentielle entre l'inégalité politique et l'inégalité naturelle, car ce serait s'engager à justifier la première: "ce serait demander, en d'autres termes, si ceux qui commandent valent nécessairement mieux que ceux qui obéissent, et si la force du Corps ou de l'Esprit, la sagesse ou la vertu, se trouvent toujours dans les mêmes individus, en proportion de la Puissance ou de la Richesse"¹².

9. O.C., III, p. 125.

10. Ibid., p. 131.

11. Ibid.

12. Ibid., pp. 131-132.

Correctement formulé, le problème de l'origine de l'inégalité est donc celui de l'origine de l'inégalité politique ou morale. Et, puisque cette inégalité dépend d'une sorte de convention, établie ou "du moins autorisée par le consentement des Hommes", il faut situer cette convention, déterminer le moment de ce consentement. Il faut

[...] marquer dans le progrès des choses, le moment où le Droit succédant à la Violence, la Nature fut soumise à la Loi; [...] expliquer par quel enchaînement de prodiges le fort put se résoudre à servir le faible, et le Peuple à acheter un repos en idée au prix d'une félicité réelle¹³.

En d'autres termes, il faut examiner "les fondements de la société".

Cet examen a été fait par les "Philosophes". Or, ces derniers ont tous fait précéder leur examen par l'étude de l'état de nature de l'homme, c'est-à-dire de cet état où, selon la définition de PUFENDORF, "l'on conçoit les hommes, en tant qu'ils n'ont ensemble d'autre relation morale que celle qui est fondée sur cette liaison simple et universelle qui résulte de la ressemblance de leur nature, indépendamment de toute convention et tout acte humain qui en ait assujetti quelques-uns à d'autres"¹⁴.

Rousseau reconnaît la légitimité de cette démarche et, du même coup, le mérite des "Philosophes" d'avoir "senti la nécessité de remonter jusqu'à l'état de Nature". Si donc, Rousseau juge leur tenta-

13. O.C., III, p. 132.

14. PUFENDORF, cité par Robert DERATHÉ, Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps, Paris, Vrin, 1979, p. 125.

tive un échec, et si d'autre part, il veut examiner les fondements de la société, il lui faudrait, à son tour, "remonter à l'état de nature". L'étude de la nature de l'homme s'avère être ainsi la condition sine qua non de son examen du problème de l'inégalité.

Comment doit se faire cette étude? Comment faut-il se représenter l'homme dans son état de nature?

II. ANTHROPOLOGIE ET ÉTAT DE NATURE

1. L'état de nature: une réalité historique

Il semble que la voie la plus naturelle soit de tenter de saisir les traits de l'homme originel dans sa condition de vie la plus primitive, c'est-à-dire, dans celle qui se situe ^{au} tout premier début de l'histoire des hommes. L'état de nature serait un état historique, un fait qui, en dépit de l'éloignement par rapport à la condition de vie actuelle des hommes et qui donc ne pourra jamais être décrit de façon fidèle, ne s'impose pas moins comme fait réel.

Rousseau a-t-il ainsi conçu l'état de nature? L'état originel de l'homme dont il est question dans le Second Discours, se confond-il à ses yeux au premier état de l'histoire de l'humanité? ◊

À cette question, bon nombre de commentateurs répondent par l'affirmative.

Nous étudierons ci-après l'interprétation historiciste de l'état de nature du Second Discours, que Marc-Florea PLATTNER a présentée dans son ouvrage: Rousseau's state of nature.

S'exprimant presque dans les mêmes termes que Jean MOREL¹⁵, l'auteur déclare: "Le Second Discours présente une histoire de la race humaine"¹⁶. Il justifie cette proposition par l'analyse de la note X où, selon lui, Rousseau a présenté sans ambiguïté l'état de nature comme fait historique. On peut, en effet, lire dans cette note X un commentaire de Rousseau sur les animaux qui présentent une ressemblance frappante avec les êtres humains. Ces animaux, écrit Rousseau, pourraient être de vrais sauvages "dont la race dispersée anciennement dans les bois n'avait eu occasion de développer aucune de ses facultés virtuelles, n'avait acquis aucun degré de perfection, et se trouvait encore dans l'état primitif de nature"¹⁷.

15. "Rousseau a voulu, utilisant les moyens que lui fournissait la science de son époque, écrire la réelle histoire des sociétés humaines". Jean MOREL, "Recherches sur les sources du Discours sur l'Inégalité", in Annales ..., V, 1909, p. 198.

16. Marc-Florea PLATTNER, Rousseau's state of nature, De Kalb, Northern Illinois University Press, 1979, p. 18.

17. O.C., III, p. 208.

La même note montre une allusion discrète de Rousseau à l'accouplement d'un être humain avec un orang-outan¹⁸. Marc-F. PLATTNER considère ces déclarations de Rousseau comme des preuves décisive en faveur de son interprétation.

En faisant état des propositions du Second Discours qui abondent dans le sens d'une conception historiciste, il n'est pas sans savoir que l'auteur d'Émile a, en divers endroits de son ouvrage, refusé de voir en l'état de nature, un état historique. Le texte suivant est bien connu des lecteurs du Second Discours: "Ce n'est pas une légère entreprise de démêler ce qu'il y a d'originnaire et d'artificiel dans la nature actuelle de l'homme, et de bien connaître un état qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais"¹⁹.

Comme plusieurs autres commentateurs, Marc-Florea PLATTNER ne voit pas de contradiction dans ces déclarations de Rousseau. Selon lui, Rousseau a un motif puissant de présenter sa conception de l'état de nature comme purement hypothétique: c'est la crainte d'entrer en conflit avec l'enseignement théologique autorisé. Rousseau, qui ne pouvait pas ne pas connaître l'affaire de l'abbé de Prades, a dû dégui-

18. "Il y aurait pourtant un moyen par lequel, si l'orang-outan ou d'autres étaient de l'espèce humaine, les observations les plus grossières pourraient s'en assurer même avec démonstration: mais, outre qu'une seule génération ne suffirait pas pour cette expérience, elle doit passer pour impraticable, parce qu'il faudrait que ce qui n'est qu'une supposition fût démontrée vraie, avant que l'épreuve qui devrait constater le fait pût être tentée innocemment". (O.C., III, p. 211.)

19. O.C., III, p. 123.

ser sa pensée, et présente l'état de nature comme une simple conjecture au lieu de l'affirmer comme une réalité historique²⁰.

Marc-Florea PLATTNER nous apprend que ce procédé, ce "subterfuge", est commun aux penseurs du 18e siècle. C'est le procédé de Diderot, de Buffon et même de Descartes. Cependant, le désaccord entre les déclarations d'allégeance de Rousseau à l'autorité ecclésiastique et sa pensée véritable, est facilement perçu. En effet, immédiatement après le long passage où, en accord avec la Bible, il nie que "même avant le Déluge, les hommes se soient jamais trouvés dans le pur état de nature", Rousseau déclare que ce qu'il présente dans son Discours est bien l'histoire de l'homme, telle qu'il a cru la lire non dans les livres des hommes "qui sont menteurs mais dans la Nature, qui ne ment jamais".

L'auteur ajoute que, vers la fin de la Première Partie de son Discours, Rousseau parle de deux faits "donnés comme réels" dans un contexte qui indique clairement que le premier de ces faits est l'état de nature²¹.

20. Point de vue partagé par plusieurs commentateurs. Cf. par exemple, Émile FAGUET, Rousseau penseur, Paris, Société française d'imprimerie et de librairie, 1912, p. 46; Arthur O. LOVEJOY, "The supposed primitivism of Rousseau" in Essays in the History of Ideas, Baltimore, The John Hopkins Press, 1948, p. 18, note 4; Jean MOREL, art. cité, pp. 135-136; Jean-Louis LECERCLE, Jean-Jacques Rousseau, modernité d'un classique, Paris, Librairie Larousse, 1973, p. 89.

21. Cf. O.C., III, p. 162. Leo STRAUSS donne un commentaire de cette proposition dans son ouvrage: Droit naturel et histoire, traduit de l'anglais par M. Nathan et E. de Dampierre, Paris, Plon, 1954, p. 369, note 2.

Enfin, l'auteur attire l'attention sur le fait que Rousseau compare sa conception à une hypothèse de physicien et qu'il fait appel à l'expérimentation scientifique en vue de déterminer les caractéristiques de l'homme originel.

Le lecteur doit donc, selon l'auteur, lire, à travers une formulation ambiguë, la véritable pensée de Rousseau: l'état de nature est réellement un état historique.

Ce point de vue a été partagé par bien des commentateurs. Après Jean MOREL, Arthur O. LOVEJOY (1923) admet que Rousseau a bien l'intention de retracer les diverses étapes par lesquelles a passé la vie intellectuelle et sociale de l'humanité et que l'état de nature est la première de ces étapes²². C'est là aussi le point de vue de Roger D. MASTERS²³, de Paul BÉNICHOU²⁴.

L'interprétation historiciste aboutira à faire de la conception de l'homme de Rousseau, une anthropologie physique et culturelle de caractère évolutionniste.

22. Cf. Arthur O. LOVEJOY, art. cité, p. 18.

23. Cf. Roger D. MASTERS, The political philosophy of Rousseau, Princeton University Press, New Jersey, 1968, p. 118.

24. Cf. Paul BÉNICHOU, "Réflexions sur l'idée de nature chez J.J. Rousseau" in Annales ..., XXXIX, 1972-1977, p. 27. Article repris dans Pensée de Rousseau, recueil d'articles publié par Gérard Genette et Tzvetan Todorov, Paris, Éd. du Seuil, 1984, pp. 125-145.

L'homme naturel décrit par Rousseau comme "errant dans les forêts, sans guerre et sans liaisons" ne peut être qu'une bête. C'est ce qu'affirme Marc-Florea PLATTNER: "La Nature n'a placé aucune "distinction spécifique" entre l'homme et les autres bêtes vivantes." En ses aspects essentiels, l'homme est, par nature, un simple animal comme tout autre animal"²⁵.

Dans le même esprit, Robert WOKLER identifie l'homme sauvage de Rousseau à un orang-outan: "Un débat acharné sur le caractère factuel de l'état de nature tel que le décrit Rousseau dans le Discours aurait pu être évité si cette simple vérité avait été reconnue. Si elle l'était, Rousseau occuperait aujourd'hui une place éminente, non seulement dans l'histoire de l'anthropologie spéculative, mais également dans l'histoire de la primatologie empirique"²⁶.

Que faut-il penser de cette interprétation? Elle paraît difficilement soutenable pour les raisons suivantes.

Tout d'abord, elle s'est appuyée principalement sur les notes, en particulier la note X pour découvrir le véritable esprit des thèses

25. M.F. PLATTNER, op. cit., p. 129.

26. Robert WOKLER, "Perfectible Apes in Decadent Cultures: Rousseau's Anthropology Revisited" in Daedalus, été 1978, p. 117; cf. aussi: - Christopher FRAYLING et Robert WOKLER, "From the orang-utan to the vampire: towards an anthropology of Rousseau" in Rousseau after two hundred years, Proceedings of the Cambridge Bicentennial Colloquium, édité par Ralph A. LEIGH, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 109-124; - Arthur O. LOVEJOY, art. cité, p. 23 -; du même auteur, cf. aussi "Monboddo and Rousseau" in Essays in the History of Ideas, Baltimore, The John Hopkins Press, 1948, pp. 58-61.

de Rousseau. Mais ces notes additionnelles traduisent-elles la véritable pensée de l'auteur d'Émile? Il ne le semble pas comme le montre une de ses lettres à Marc-Michel Rey, son éditeur, où il se plaint à ce dernier de la mauvaise présentation matérielle de son Discours:

Il [le Discours] est hérissé de fautes de typographie et après avoir imprimé le texte à votre mode vous vous êtes avisé de m'envoyer des épreuves des notes, c'est-à-dire de la partie dont je me souciais le moins²⁷.

Si les notes expriment la pensée réelle de l'auteur, comment expliquer son attitude de désintérêt à leur égard?

Les commentateurs, qui voient dans l'état de nature du Second Discours un état historique, ont tous parlé du soin qu'a pris Rousseau pour déguiser sa pensée; par précaution, il s'est vu dans l'obligation de produire des déclarations en accord avec l'orthodoxie théologique de son temps, laquelle nie l'existence historique de l'état de nature.

Il ne semble pas qu'il y ait de la part de Rousseau, une intention de déguiser sa pensée, un souci de se donner un "brevet d'orthodoxie" (Victor GOLDSCHMIDT) pour se mettre à l'abri de la foudre de l'autorité ecclésiastique. En effet, ce qu'il se propose dans son Discours, c'est d'examiner la condition de l'homme en dehors de tout

27. C.C., lettre n° 297 à Marc-Michel REY, le 29 mai 1755, t. III, p. 129. Nous soulignons.

rapport à Dieu et cette démarche spéculative est familière aux théologiens de l'époque et n'a pas été interdite par l'Église:²⁸

La Religion nous ordonne de croire que Dieu lui-même ayant tiré les Hommes de l'état de Nature, ils sont inégaux parce qu'il a voulu qu'ils le fussent; mais elle ne nous défend pas de former des conjectures tirées de la Seule nature de l'homme et des Êtres qui l'environnent, sur ce qu'aurait pu devenir le Genre humain, s'il fût resté abandonné à lui-même²⁹.

Le subterfuge dont parle PLATTNER est donc inutile. Victor GOLDSCHMIDT a montré que, même s'il existait, il serait inopérant³⁰.

De plus, l'interprétation historiciste n'a pas tenu compte du fait que Rousseau a nettement reconnu l'état de nature comme un être fictif. C'est ce qui ressort clairement d'un passage de sa Lettre à Beaumont: "L'homme sauvage errant seul dans les bois n'a point du tout [de notion de Dieu]. Cet homme n'existe pas, direz-vous, soit. Mais il peut exister par supposition"³¹. Et si l'on en croit Jakob Heinrich Meister qui rapporte une conversation qu'il a eue avec Rousseau, ce

28. Sur ce point, cf. Jean STAROBINSKI, Notes in O.C., III, p. 1303, n. 3; cf. aussi Pierre-François MOREAU, "De la pure nature" in Revue philosophique, no 3, 7-8/1978, p. 346 et suiv.

29. O.C., III, p. 133.

30. Cf. Victor GOLDSCHMIDT, op. cit., pp. 128-133. Sur d'autres critiques, cf. - Pierre-Maurice MASSON, La religion de J.J. Rousseau, t. II, Paris, Hachette, 1916, pp. 286-287; - Jean TERRASSE, J.J. Rousseau et la quête de l'âge d'or, Bruxelles, Palais des Académies, 1970, pp. 71-72; - Maurice GÖT, "État de nature, raison, progrès selon le Discours sur l'Inégalité et la Profession de foi du Vicaire savoyard" in Revue de synthèse, 1969, XC, p. 7.

31. O.C., IV, p. 952.

dernier s'est plaint de ce qu'on a mal compris son concept d'état de nature: "Je ne sais pas, me dit-il, pourquoi l'on n'a jamais voulu sentir que je n'ai jamais donné l'état de nature pour un état réel, mais simplement hypothétique"³².

À vrai dire, il n'est pas besoin d'aller chercher bien loin des déclarations sur le caractère hypothétique de l'état de nature. Le Second Discours fourmille d'affirmations qui auraient dû mettre en garde le lecteur contre toute tentative d'interprétation historiciste³³.

À l'encontre donc des commentateurs qui adoptent cette interprétation, il faut dire catégoriquement avec Henri GOUHIER que l'état de nature chez Rousseau

[...] n'est le nom ni d'une histoire anticipée ni d'une époque préhistorique; il n'appartient pas à la série des faits qui, même voilés, tissent ou tisse-

32. C.C., lettre n° 3326 du ministre Jakob Heinrich Meister au pasteur J.H. Meister, le 6 juin 1764, XX, p. 153. Nous soulignons; "Ne nous regardons point comme ces hommes primitifs et imaginaires ..." (Rousseau cité par Robert MAUZI, L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIIIe siècle; 4e éd., Paris, A. Colin, 1969, p. 597. L'auteur souligne).

33. Cf. O.C., III, pp. 132; 134; 160. Cf. aussi VAUGHAN (C.E.), The political writings of J.J. Rousseau, I, Oxford, Basil Blackwell, 1962, p. 13.

ront ou ont tissé la réalité historique: il est, tout simplement, extra-historique³⁴.

L'extra-historique est aussi une caractéristique du mythe; la fonction spécifique de ce dernier, écrit Marc EIGELDINGER, "est de proposer le récit de l'histoire de l'homme et du monde dans la perspective de l'originel, qui devient le non-temps, englobant les dimensions de la temporalité"³⁵. Rousseau a-t-il choisi la voie mythique pour se représenter l'état de nature?

2. L'état de nature: un récit mythique

Bien des commentateurs penchent vers cette interprétation. Marc EIGELDINGER croit retrouver dans le Discours sur l'Inégalité la fonction du mythe décrite ci-dessus. Rousseau, dit-il, "se propose d'écrire l'histoire mythique de l'humanité, telle que son imagination la lui retrace [...]. La pensée de Rousseau, étrangère à l'historicité,

34. Henri GOUHIÉR, Les méditations métaphysiques de J.J. Rousseau, Paris, Vrin, 1970, p. 13. Cette thèse est commune à bon nombre de commentateurs: - Pierre-Maurice MASSON, op. cit., p. 286; - Harald HÖFFDING, J.J. Rousseau et sa philosophie, Paris, F. Alcan, 1912, p. 155; - Pierre BURGELIN, La philosophie de l'existence de J.J. Rousseau, 2e éd., Paris, Vrin, 1973, p. 204; - Jean STAROBINSKI, op. cit., pp. 344-345; - Bronislaw BACZKO, Rousseau, solitude et communauté, traduit du polonais par Claire Brendhel-Lamhout, Paris, Mouton, 1974, pp. 78-80; - Marc EIGELDINGER, J.J. Rousseau, Univers mythique et cohérence, Neuchâtel, La Baconnière, 1978, p. 55; - Jean-Louis LÉCERCLÉ, op. cit., p. 87.

35. Marc EIGELDINGER, op. cit., p. 15.

est mythique et éthique, lorsqu'elle recourt au mode de la conjecture pour se situer dans le primordial"³⁶.

Pour Henri GOUHIER, la conception rousseauienne de l'état de nature révèle une influence du mode de penser familier à Platon: "La philosophie invite Rousseau à imiter Platon en donnant à sa pensée forme de mythe"³⁷.

Cette interprétation a le mérite d'attirer l'attention sur l'image de l'homme naturel de Rousseau, qui présente des traits ressemblants au mythe du bon Sauvage que Mircea ELIADE rattache au très ancien mythe du Paradis terrestre³⁸. Mais elle a le défaut de ne pas tenir compte de l'avertissement de l'auteur du Second Discours, selon lequel ses spéculations sur l'état de nature sont semblables à celles "que font tous les jours nos Physiciens sur la formation du monde"³⁹.

36. Marc EIGELDINGER, op. cit., p. 22.

37. Henri GOUHIER, op. cit., p. 18; cf. aussi Jean TERRASSE, op. cit., p. 297.

38. "L'état d'innocence, de béatitude spirituelle de l'homme avant la chute, du mythe paradisiaque, devient dans le mythe du bon sauvage l'état de pureté, de liberté et de béatitude de l'homme exemplaire au milieu d'une Nature maternelle et généreuse. Mais on reconnaît sans peine dans cette image de la Nature primordiale les caractéristiques d'un paysage paradisiaque" (Mircea ELIADE, Mythes, rêves et mystères, Paris, Gallimard, 1957, p. 38).

39. D.C., III, p. 133. Sur ce point, cf. aussi Émile BRÉHIER, Histoire de la Philosophie, t. II, Presses Universitaires de France, 1981, p. 418.

Cet avertissement donne une indication sur la vraie nature de sa conception: l'état de nature est une hypothèse de travail, un procédé de méthode, dit DURKHEIM⁴⁰.

3. Fonction de l'hypothèse de l'état de nature

Si l'état de nature est une hypothèse de travail, c'est une hypothèse d'un genre particulier.

En effet, dans les domaines physique, cosmologique, l'hypothèse parle d'un fait ou d'un état premier que l'on aurait pu observer si l'on avait été témoin de son apparition. Cette donnée première permet de rendre compte des faits ultérieurs, ceux que l'on observe dans le présent. En tant que fait, elle est de même nature que les faits observés et, comme eux, occupe une place dans le temps.

Tel n'est pas le cas de l'hypothèse de l'état de nature du Second Discours, puisque cet état de nature ne permet pas de comprendre le devenir historique de l'espèce humaine, ce dernier survenant seulement par le "concours fortuit de plusieurs causes étrangères qui pouvaient ne jamais naître"⁴¹. L'état de nature chez Rousseau, comme le souligne Victor GOLDSCHMIDT, n'est pas étiologique par rapport à

40. Émile DURKHEIM, Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie, Paris, Marcel Rivière, 1953, p. 120.

41. O.C., III, p. 162.

l'état civil, c'est-à-dire que "de l'un à l'autre, le passage n'est pas fondé sur des rapports de causalité rationnelle ni de finalité réfléchie: il est le produit d'une contingence"⁴².

S'il en est ainsi, il faut reconnaître que Rousseau attribue à son hypothèse une fonction autre que celle qui est habituellement assignée aux hypothèses scientifiques: Il s'agit de la fonction de norme. Cela ressort clairement de son affirmation sur la nécessité d'entreprendre l'examen de l'état de nature, quoique ce dernier soit dépourvu de toute réalité historique:

Ce n'est pas une légère entreprise de démêler ce qu'il y a d'originnaire et d'artificiel dans la Nature actuelle de l'homme, et de bien connaître un État qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais, et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des Notions justes pour bien juger de notre état présent⁴³.

C'est effectivement comme norme que l'hypothèse de l'état de nature permet à Rousseau de faire la critique des conceptions des "politiques" sur l'origine du Pouvoir. On a vu comment Rousseau réfute la thèse des auteurs qui, comme Pufendorf, expliquent cette origine en parlant de sujétion volontaire du peuple.

42. Victor GOLDSCHMIDT, op. cit., pp. 218-219. L'auteur a aussi montré que, par rapport à l'état civil, l'état de nature chez Rousseau n'est ni paradigmatique, ni exégétique, ce qui fait une différence radicale avec les conceptions de ses prédécesseurs. Sur ce point, cf., les pp. 180-186.

43. O.C., III, p. 123. Nous soulignons.

En faisant sa critique des "politiques", Rousseau décèle chez ces derniers le vice de méthode que commettent les "Philosophes" qui examinent l'état de nature: établir le Droit par le fait⁴⁴. Quant à sa méthode, c'est toujours "examiner ... les faits par le Droit"⁴⁵. En d'autres termes, pour Rousseau, c'est en partant de la nature humaine qu'on arrive à une saine appréciation du devenir de l'homme et des institutions humaines. L'erreur des "Philosophes" comme des "politiques" a été de partir de l'homme dans sa réalité actuelle pour retrouver la nature. Cette erreur n'est nulle part plus flagrante que dans la conception de ces auteurs qui, de la patience dont font preuve les esclaves, infèrent l'existence d'"un penchant naturel à la servitude"⁴⁶. S'ils étaient partis de la nature de l'homme, c'est-à-dire de la nature d'un être libre, ils auraient jugé que la servitude représente un avilissement et non l'objet des "dispositions naturelles de l'homme"⁴⁶.

C'est cette intention de se donner un "concept régulateur" (Eric WEIL)⁴⁷ qui conduit Rousseau à formuler la règle fondamentale à

44. Cf. D.C., III, p. 353.

45. D.C., III, p. 182.

46. Ibid., p. 181.

47. "L'état de nature n'est pas un concept historique, il constitue un concept régulateur, un concept qui permet d'apprécier les faits et de les organiser systématiquement" (Eric WEIL, "J.J. Rousseau et sa politique", in Essais et Conférences, II, Plon, Paris, 1971, p. 127). Article repris dans Pensée de Rousseau, recueil d'articles publié par Gérard Genette et Izvetan Todorov, Paris, Ed. du Seuil, 1984, pp. 9-39.

suivre pour bien connaître l'état de nature: écarter tous les faits. Car tout fait, quel qu'il soit, ne peut revêtir la dignité d'une norme du moment qu'il peut être contredit par un autre fait. Si la vraie question est de trouver une norme dont la nature est de transcender l'ordre des faits, il va de soi que toute recherche factuelle, historique doit être condamnée comme impertinente.

En aucune façon donc, l'interprétation historiciste ne peut tenir.

Mais refuser cette interprétation n'est pas nier ce que le Second Discours comporte d'historique. Dans son compte-rendu de l'ouvrage de Pierre-Maurice MASSON sur La religion de Jean-Jacques Rousseau, où l'auteur considère le Second Discours comme une reconstitution psychologique de valeur purement logique, Gustave LANSON a cité et analysé les nombreux textes du Discours qui revêtent un sens historique incontestable⁴⁸. D'ailleurs, Rousseau lui-même reconnaît ce fait: "Il ne faut pas prendre mes Recherches, dit-il, pour des vérités historiques mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels"⁴⁹. Cet avertissement aurait-il un sens si son Discours n'avait rien d'historique?

48. "Dire que Rousseau nous offre une explication purement logique ou psychologique, c'est ne rien dire: car cette explication introduit comme facteur essentiel la durée, la succession innombrable des siècles, l'accumulation indéfinie des expériences" (Gustave LANSON, "Compte-rendu de Pierre-Maurice MASSON, - La Profession de foi du Vicaire savoyard, - La religion de J.J. Rousseau" in Revue d'Histoire littéraire de la France, 24e année, 1917, p. 330).

49. O.C., III, pp. 132-133.

L'historique côtoie le logique dans le Discours sur l'Inégalité. Comment s'explique cette particularité?

Le caractère historique du Discours peut venir soit du projet soit de la méthode de son auteur. Il ne vient pas du projet puisque Rousseau s'est proposé, par "des raisonnements hypothétiques et conditionnels", d'"éclaircir la Nature des choses", et non d'en "montrer la véritable origine"⁵⁰. Il s'explique donc par l'esprit de la méthode qu'a utilisée Rousseau. Quelle est cette méthode?

4. Méthode d'étude de l'état de nature

En rejetant "tous les livres scientifiques" et "tous les faits", se privant ainsi des sources habituelles de connaissance, par quels procédés Rousseau parvient-il à la connaissance de la nature originelle de l'homme?

Par sa consigne d'écartier les faits, Rousseau n'utilise évidemment pas la méthode d'observation. Mais si, dans cette optique, l'observation externe n'offre pas de sens, l'observation interne peut-elle être justifiée?

50. O.C., III, p. 133. Sur la notion d'origine chez Rousseau, cf. Claire SALOMON-BAYET, J.J. Rousseau ou l'impossible unité, Paris, Seghers, 1968, pp. 74-75.

Pour plusieurs commentateurs, "ce n'est pas tant dans la forêt de Saint-Germain que dans son propre coeur qu'il a trouvé l'image de l'homme primitif"⁵¹. L'observation interne est une des méthodes - sinon la méthode - de connaissance de l'homme naturel chez Rousseau. Cette affirmation semble irréfutable du moment qu'elle s'appuie sur une déclaration de Rousseau lui-même. En effet, dans un de ses écrits autobiographiques, Rousseau révèle à ses lecteurs qu'il a pris son propre moi pour modèle dans sa description de l'homme naturel:

D'où le peintre et l'apologiste de la nature aujourd'hui si défigurée et si calomniée peut-il avoir tiré son modèle, si ce n'est de son propre coeur. Il l'a décrite comme il se sentait lui-même [...]. Il fallait qu'un homme se fût peint lui-même pour nous montrer ainsi l'homme primitif⁵².

Cependant, il ne semble pas que, dans l'investigation menée dans son Discours, Rousseau ait fait une grande part à l'introspection. Sans doute, Rousseau a pris lui-même comme modèle pour peindre l'homme naturel dans d'autres ouvrages. Mais ce qui est certain, c'est que le Second Discours ne contient aucune donnée d'ordre autobiographique. Victor GOLDSCHMIDT a relevé une simple mention de caractère personnel dans une note tardivement ajoutée au Discours⁵³.

51. Jean-Louis LECERCLE, Rousseau et l'art du roman, Paris, A. Colin, 1969, p. 35; cf. aussi Ernst CASSIRER, The question of J.J. Rousseau, Bloomington, Indiana University Press, 1975, p. 51; - Bernard GROETHUYSEN, Jean-Jacques Rousseau, Paris, Gallimard, nouv. éd., 1983, p. 31; - Jean-Louis LECERCLE, "Un homme dans toute la vérité de sa nature" in Revue des sciences humaines, 161, 1976, p. 9; - Jean STAROBINSKI, op. cit., pp. 31; 341; - Michel COLLINET, art. cité, p. 147.

52. O.C., I, p. 936.

53. Cf. Victor GOLDSCHMIDT, op. cit., p. 124.

Ce qui paraît encore exclure cette utilisation des données personnelles, c'est l'intention délibérée chez Rousseau de donner à son Discours un caractère objectif, scientifique. N'a-t-il pas dit que l'histoire de l'homme telle qu'il va la raconter, n'est pas basée sur les livres "qui sont menteurs" mais sur la nature "qui ne ment jamais"? Il ne prétend pas avoir réussi à faire abstraction de toute donnée personnelle dans son Discours, mais s'il ne l'aurait pas réussi, c'est "sans le vouloir"⁵⁴.

Le principe de l'observation empirique étant condamné, l'investigation suivra la méthode de l'analyse idéologique, telle que la pratiquent les penseurs de l'époque. La particularité de cette méthode d'analyse⁵⁵, c'est de partir de l'hypothèse d'un point origine aussi éloigné que possible dans le temps de l'état présent, et de montrer que ce dernier est le moment d'un devenir rendu intelligible par la découverte d'une certaine logique de développement. Ainsi comprise, cette méthode comporte nécessairement le temps comme "grand axe épistémologique". Ce temps, précise George GUSDORF, n'est pas un devenir concret, mais une variable de la raison⁵⁶.

54. "Tout ce qui sera d'elle (la Nature) sera vrai: il n'y aura de faux que ce que j'y aurai mêlé du mien sans le vouloir" (O.C., III, p. 133).

55. Pour ce développement, nous suivons Georges GUSDORF, Les principes de la pensée au siècle des Lumières, Paris, Payot, 1971, p. 237 et suiv.

56. Georges GUSDORF, op. cit., p. 238.

Cette méthode, utilisée aussi bien par Condillac que par Buffon - deux penseurs qu'il a beaucoup admirés -, Rousseau l'applique à son tour dans le Second Discours. Comme eux, il part d'une hypothèse et reconstruit par enchaînements intelligibles le devenir de l'homme et de ses institutions. Qu'il ait voulu retracer la logique d'un développement et non décrire l'histoire réelle de l'espèce humaine, est attesté par l'affirmation du caractère rationnel de ses spéculations, du rôle de la "Philosophie":

J'ai tâché d'exposer l'origine et le progrès de l'inégalité, l'établissement et l'ordre des Sociétés politiques, autant que ces choses peuvent se déduire de la Nature de l'homme par les seules lumières de la raison ...⁵⁷.

[...] ceci me dispensera d'étendre mes réflexions [...] sur ce que deux faits étant donnés comme réels à lier par une suite de faits intermédiaires, inconnus ou regardés comme tels, c'est à l'histoire, quand on l'a, de donner les faits qui les lient; c'est à la Philosophie à son défaut, de déterminer les faits semblables qui peuvent les lier⁵⁸.

C'est l'ignorance de cette méthode génétique qui explique, selon Rousseau, la méconnaissance de la nature humaine chez Hobbes. L'erreur de ce dernier vient de ce qu'il

observe des âmes cent fois repétées et fermentées dans le levain de la société et (qu'il) croit avoir observé l'homme. Mais pour le bien connaître, il faut savoir démêler la gradation naturelle de ses sentiments ...⁵⁹.

57. D.C., III, p. 193. Nous soulignons.

58. Ibid., pp. 162-163. Nous soulignons.

59. Ibid., p. 61. Nous soulignons.

L'utilisation de cette "épistémologie génétique" (Georges GUSDORF), par l'accent mis sur le temps, permet de comprendre la présence de l'élément historique à côté de l'élément logique. Dans l'esprit d'une telle épistémologie, l'état de nature du Second Discours n'est nullement le premier état historique de l'humanité; il est, selon les mots de Jean STAROBINSKI, un "postulat spéculatif" que se donne une "histoire hypothétique", principe sur lequel la déduction pourra prendre appui, en quête d'une série de causes et d'effets bien enchaînés, pour construire l'explication génétique du monde tel qu'il s'offre à nos yeux"⁶⁰.

Par son caractère spéculatif, hypothétique, l'état de nature est une pure construction de l'imagination. La première démarche de cette imagination est de se donner certains postulats de départ.

On peut parler d'abord du postulat de la fertilité naturelle.

Rousseau imagine l'homme de la nature vivant dans un milieu fertile, satisfaisant aisément ses besoins: "La Terre, abandonnée à sa fertilité naturelle, et couverte de forêts immenses que la Cognée ne mutila jamais, offre à chaque pas des Magasins et des retraites aux animaux de toute espèce"⁶¹.

L'auteur d'Émile a voulu rendre ce postulat vraisemblable en s'appuyant sur l'autorité de Buffon et en faisant des remarques sur

60. Jean STAROBINSKI, op. cit., p. 26.

61. O.C., III, p. 135.

l'existence des "forêts immenses" dans les endroits où les hommes n'ont pas encore mis leurs pieds, sur la nourriture abondante fournie par les arbres fruitiers⁶².

Ce postulat de la fertilité naturelle va conjointement avec celui de la dispersion des hommes. L'homme naturel est un être qui vit isolé, dans une solitude absolue.

Affirmée avec force tout le long du Discours⁶³, cette thèse de la dispersion n'est ni une évidence rationnelle, ni une évidence sensible. Elle s'explique cependant par la perspective où Rousseau choisit de se placer pour entreprendre l'étude de la nature humaine en recourant à cette "fiction méthodologique" (Simone GOYARD-FABRE) de l'état de nature.

Selon la conception courante de l'époque, l'état de nature est l'opposé de l'état social⁶⁴. En affirmant, dans la Préface de son Discours, l'opposition du naturel et de l'artificiel⁶⁵, Rousseau ne

62. Cf. O.C., III, p. 198, note IV.

63. "Les Hommes dispersés parmi (les animaux) ..." (O.C., III, p. 135); "l'homme sauvage vivant dispersé ..." (p. 136); "... jusqu'à quel point pourraient se perfectionner, et s'éclairer mutuellement des hommes qui (...) se rencontreraient, peut-être à peine deux fois en leur vie ..." (p. 146); "les hommes dans cet état n'ayant entre eux aucune sorte de relation morale ..." (p. 152); "l'État de Nature, c'est-à-dire, (...) un état où les hommes vivaient isolés ..." (p. 218).

64. Sur ce point, cf. René HUBERT, Les sciences sociales dans l'Encyclopédie, Genève, Slatkine Reprints, 1970, pp. 170-172.

65. Cf. O.C., III, p. 122.

fait que reprendre une thèse connue. Mais, de ce lieu commun, il a déduit des conséquences bien plus radicales que celles qu'en ont tirées ses prédécesseurs. Comment? En dépouillant l'homme actuel de toutes les acquisitions, "de tous les dons surnaturels qu'il a pu recevoir, et de toutes les facultés artificielles, qu'il n'a pu acquérir que par de longs progrès"⁶⁶. Il lui faut non seulement nier toute connaissance, toute conduite qui n'ont de sens que par la vie sociale mais encore tout instinct grégaire, tout sentiment de sociabilité, si larvaire soit-il. En un mot, il lui faut concevoir l'homme naturel comme foncièrement, naturellement solitaire.

C'est cela, pour Rousseau, "creuser jusqu'à la racine"⁶⁷ et, selon lui, c'est à cette condition qu'on pourra se former des notions justes sur la "constitution originelle"⁶⁸ de l'homme, "altérée au sein de la société"⁶⁸. Toute hypothèse autre que celle de l'isolement absolu induirait en erreur la recherche anthropologique. Le reproche constamment adressé par Rousseau à ses prédécesseurs, porte sur la contamination de l'état de nature par l'état de société, c'est-à-dire sur la méconnaissance de l'isolement comme trait déterminant de l'état originel⁶⁹.

En avançant un tel postulat, Rousseau a en même temps prévu les objections qu'on ne manquera pas de lui faire.

66. O.C., III, p. 134.

67. Ibid., p. 160.

68. Ibid., p. 122.

69. Cf. O.C., III, pp. 132; 146; 218.

L'homme naturel vit seul. Mais, s'il n'y a pas eu en lui aucun besoin spécifique de sociabilité, n'est-il pas obligé par d'autres besoins de mener une vie en commun avec ses semblables? Si la vie sociale n'est pas une donnée naturelle au même titre que la tendance à la préservation de soi, ne pourrait-on pas dire qu'elle est une nécessité que l'homme doit subir pour survivre?

Face à ces objections, Rousseau maintient la thèse de l'isolement en essayant de la rendre vraisemblable par plusieurs remarques.

Tout d'abord, dit-il, il n'est pas dans la nature des besoins de rapprocher les hommes: "L'effet naturel des premiers besoins fut d'écartier les hommes [...]. Il le fallait ainsi pour que l'espèce vint à s'étendre, et que la terre se peuplât promptement; sans quoi le genre humain se fût entassé dans un coin du monde, et tout le reste fût demeuré désert"⁷⁰.

D'ailleurs, pour satisfaire ses besoins, l'homme naturel ne voit pas l'utilité à s'associer à ses semblables. Ses besoins sont réduits, le milieu où il vit est fertile et de plus, à la différence des animaux, il n'est pas contraint par un instinct rigide de consommer une nourriture fixe; du point de vue de l'alimentation, il est flexible.

70. ROUSSEAU, Essai sur l'origine des langues, édité avec Introduction et notes par Charles PORSET, Paris, A.G. Nizet, 1970, p. 43.

parce qu'omnivore. L'absence d'un instinct alimentaire permet à l'homme d'"approprier" les instincts des animaux, ce qui lui permet de se nourrir "également de la plupart des aliments divers que les autres animaux se partagent et [de] trouve[r] par conséquent sa subsistance plus aisément que ne peut faire aucun d'eux"⁷¹.

Mais que dire du besoin sexuel? N'est-il pas dans la nature de ce besoin de rapprocher les êtres humains et de permettre de fonder une société familiale formée par un mâle et une femelle?

Pour Rousseau, l'objection ne tient pas car le besoin sexuel est purement physique; il ne s'encombre pas d'une fixation sur un être particulier et ne se prolonge pas en passion, une fois qu'il est satisfait. L'homme "attend paisiblement l'impulsion de la Nature, s'y livre sans choix avec plus de plaisir que de fureur, et le besoin satisfait tout le désir est éteint"⁷². Il n'y a ni désir d'accaparer l'objet sexuel pour soi seul ni attachement: "les mâles, et les femelles s'unissaient fortuitement selon la rencontre, l'occasion, et le désir [...], ils se quittaient avec la même facilité"⁷³. Le besoin sexuel est "un penchant aveugle dépourvu de tout sentiment du coeur, [qui] ne produisait qu'un acte purement animal"⁷⁴.

71. O.C., III, p. 135.

72. Ibid., p. 158.

73. Ibid., p. 147.

74. Ibid., p. 164.

Parler donc de famille comme d'une société naturelle basée sur le besoin sexuel, c'est "commettre la faute de ceux qui, raisonnant sur l'État de Nature, y transportent les idées prises dans la société, voient toujours la famille rassemblée dans une même habitation, et ses membres gardant entre eux une union aussi intime et aussi permanente que parmi nous, où tant d'intérêts communs les réunissent"⁷⁵.

Rousseau découvre ce vice d'argumentation chez CONDILLAC dans sa conception de l'origine du langage et aussi chez LOCKE dans sa thèse de la société conjugale⁷⁶.

Certes, il y a une sorte d'union quelque peu durable de la mère de de l'enfant mais cette union s'interrompt quand l'enfant quitte la mère, une fois devenu capable de pourvoir à sa propre subsistance et "comme il n'y avait presque point d'autre moyen de se retrouver que de ne pas se perdre de vue ils en étaient bientôt au point de ne pas même se reconnaître les uns les autres"⁷⁷.

Le véritable état de nature est donc bien "un état où les hommes vivaient isolés, et où tel homme n'avait aucun motif de demeurer à côté de tel homme, ni peut-être les hommes de demeurer à côté les uns des autres"⁷⁸.

75. O.C., III, p. 146.

76. Sur la critique de la thèse lockienne, cf. O.C., III, pp. 214-218; sur ce point, cf. Roger D. MASTERS, op. cit., pp. 126-132.

77. O.C., III, p. 147.

78. Ibid., p. 218.

Comme on vient de voir, Rousseau a tenté de rendre vraisemblables ses deux postulats de caractère inchoatif: la fertilité naturelle et la dispersion des hommes. Quelle peut être la signification réelle de ces postulats dans l'étude de la nature humaine du Second Discours?

Un passage de l'Essai sur l'origine des langues, où il est question précisément de ces deux postulats, est éclairant à ce sujet:

Supposez un printemps perpétuel sur la terre; supposez partout de l'eau, du bétail, des pâturages; supposez les hommes, sortant des mains de la nature, une fois dispersés parmi tout cela, je n'imagine pas comment ils auraient jamais renoncé à leur liberté primitive, et quitté la vie isolée et pastorale, si convenable, à leur indolence naturelle, pour s'imposer sans nécessité l'esclavage, les travaux, les misères inséparables de l'état social⁷⁹.

Ainsi, ces postulats n'ont pas d'autre fin que de permettre à Rousseau de mettre en évidence ce par quoi, à ses yeux, l'homme se définit de façon essentielle: la liberté. En laissant les hommes mener une "vie isolée et pastorale" au sein d'une nature, généreuse, sur une terre qui ne connaît qu'un "printemps perpétuel", la nature les a destinés à vivre en êtres libres.

Parti comme il est, des postulats de la fertilité naturelle et de la dispersion des hommes, et fort de la méthode génétique, quel portrait Rousseau a-t-il brossé de l'homme de la nature? Quels sont les

79. ROUSSEAU, Essai ..., pp. 107-109. Nous soulignons.

traits spécifiques qui définissent l'homme "tel qu'il a dû sortir des mains de la Nature"?

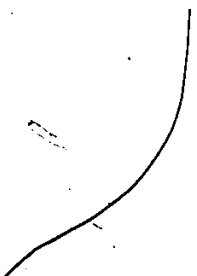
5. Portrait physique de l'homme naturel

La Première Partie du Discours sur l'Inégalité esquisse deux portraits, physique et moral, de l'homme naturel.

Du point de vue physique, l'homme naturel ne se distingue en rien des animaux. Quoiqu'il soit "organisé le plus avantageusement de tous"⁸⁰, il n'est qu'un animal "moins fort que les uns, moins agile que les autres"⁸⁰.

Comme tout autre animal, il est animé d'un amour de soi, d'une forte tendance naturelle à la préservation et à la recherche du bien-être propre à son espèce. Cependant, dans la recherche de ce qui satisfait ses besoins, il ne peut se fier à aucun instinct spécifique. Par contre, plus flexible que les bêtes, il peut imiter leur industrie et s'adapte au milieu en agissant comme ont agi les bêtes; de ce fait, il devient omnivore et "trouve par conséquent sa subsistance plus aisément que ne peut faire aucun [des animaux]"⁸⁰.

80. O.C., III, p. 135.



À vrai dire, la subsistance ne fait jamais problème pour l'homme naturel car la Terre où il vit est fertile; les fruits des arbres lui fournissent toujours une nourriture abondante. De plus, ses besoins vitaux sont modiques: "Je le vois se rassasiant sous un chêne, se désaltérant au premier ruisseau, trouvant son lit au pied du même arbre qui lui a fourni son repas, et voilà ses besoins satisfaits"⁸¹.

Dans de telles conditions, il ne peut mener qu'une vie oisive. Trouvant si facilement de quoi se nourrir, le travail lui est inutile; il n'en a même pas l'idée.

Cette oisiveté ne rend pas l'homme sauvage nécessairement faible et craintif. Car, n'ayant que son corps comme instrument, il l'exerce continuellement, acquérant ainsi force et agilité: "S'il avait eu une hache, son poignet romprait-il de si fortes branches? S'il avait eu une fronde, lancerait-il de la main une pierre avec tant de raideur? S'il avait eu une échelle, grimperait-il si légèrement sur un arbre? S'il avait eu un cheval, serait-il si vite à la course?"⁸².

Ne manquant pas de force, il ne manque pas non plus de courage car, de bonne heure, il doit se mesurer avec les bêtes. Ces affrontements l'ont aguerris et lui ont donné "un tempérament robuste et presque inaltérable"⁸³. C'est dire qu'il ne connaît "presque d'autres maladies

81. O.C., III, p. 135.

82. Ibid.

83. Ibid.

que les blessures et la vieillesse"⁸⁴. Les maladies dont les hommes civilisés se plaignent sont dues à des manières de vivre établies par la société, de sorte qu'on "ferait aisément l'histoire des maladies humaines en suivant celles des sociétés civiles"⁸⁵.

Mais l'homme naturel ne souffre-t-il pas des états de faiblesse que sont pour lui, l'enfance et la vieillesse? Il est bien vrai que ce sont là des signes de la faiblesse humaine; cependant, ces "infirmités naturelles" sont communes "à tous les animaux"⁸⁶.

De plus, la vieillesse de l'homme naturel n'est jamais assombrie par ces gouttes, ces rhumatismes etc. que connaissent les civilisés; il connaîtra aussi une mort paisible.

6. Portrait moral et métaphysique de l'homme naturel

Si, du point de vue physique, l'homme naturel se distingue à peine des animaux d'autres espèces, s'il commence d'abord sa vie naturelle "par des fonctions purement animales"⁸⁷, on ne peut pourtant pas le considérer comme un pur animal.

84. O.C., III, p. 136.

85. Ibid., p. 138.

86. Ibid., p. 137.

87. Ibid., p. 143.

Allant à l'encontre des thèses de BUFFON, et adoptant celles de l'Encyclopédie⁸⁸, Rousseau ne s'appuie pas sur le fait de la pensée pour affirmer l'existence d'une substance spirituelle chez l'homme. Car, du point de vue de la pensée ou de l'entendement, il n'y a qu'une différence de degré entre l'homme et les bêtes: "Tout animal a des idées puisqu'il a des sens, il combine même ses idées jusqu'à un certain point, et l'homme ne diffère à cet égard de la Bête que du plus au moins"⁸⁹.

Le fait que Rousseau a choisi d'alléguer est la conscience de la liberté: "C'est surtout dans la conscience de (la) liberté que se montre la spiritualité de son âme"⁹⁰. Mais l'homme est-il libre? Et tout d'abord, qu'entend-il par liberté?

La liberté est un pouvoir de choix; c'est le pouvoir d'acquiescer ou de résister à une sollicitation. C'est le fait de pouvoir refuser de se plier à une incitation naturelle, au lieu de la subir. Un tel pouvoir est-il manifeste chez l'homme? Pour Rousseau, son existence ne fait pas de doute: "La Nature seule fait tout dans les opérations de la Bête, au lieu que l'homme concourt aux siennes, en qualité d'agent libre. L'un choisit ou rejette par instinct, et l'autre par un acte de liberté"⁹¹.

88. Sur ce point, cf. Victor GOLDSCHMIDT, op. cit., pp. 274-283.

89. O.C., III, p. 141.

90. Ibid., p. 142.

91. Ibid., p. 141.

Ce qui montre le mieux la rigidité du comportement instinctif de l'animal, c'est-à-dire la contrainte totale de la nature sur ce dernier, et la plasticité de l'activité humaine ou sa liberté, c'est le fait que la bête n'adopte pas un comportement contraire à son instinct même quand il lui serait avantageux de le faire, et que l'homme le fait "souvent à son préjudice"⁹².

L'homme réalise donc des actes de liberté. Ces actes ne peuvent s'expliquer par les lois de la mécanique, qui est tout à fait pertinente pour tout ce qui touche à l'organisme, à la matière. Ils relèvent donc d'une substance spirituelle; ce sont des "actes spirituels"⁹³.

Mais, tout en affirmant que la liberté fait la distinction spécifique de l'homme par rapport aux animaux, Rousseau se rend parfaitement compte des difficultés théoriques qu'on pourrait soulever au sujet de cette notion métaphysique de liberté, et, par là, mettre en question la différence de l'homme et de l'animal. Aussi, il cherche à mettre en évidence la liberté de l'homme, en présentant à ses lecteurs une qualité pour ainsi dire objective qu'ils ne peuvent pas ne pas reconnaître, quelle que soit leur position métaphysique sur la liberté.

92. O.C., III, p. 141.

93. Ibid., p. 142.

Cette qualité, sur laquelle il ne peut y avoir de contestation possible, c'est la perfectibilité⁹⁴.

Quelle signification Rousseau attribue-t-il à ce néologisme?

Voici la définition qu'il en donne: La perfectibilité est

[...] la faculté de se perfectionner; faculté qui, à l'aide des circonstances, développe successivement toutes les autres, et réside parmi nous tant dans l'espèce, que dans l'individu, au lieu qu'un animal est, au bout de quelque mois, ce qu'il sera toute sa vie, et son espèce, au bout de mille ans, ce qu'elle était la première année de ces mille ans⁹⁵.

À s'en tenir strictement à cette définition, on croirait que la perfectibilité est cette capacité de progrès indéfini - exaltée par TURGOT, CONDORCET⁹⁶ -, dont la réalisation assurerait la prééminence de l'homme sur les animaux à tous égards.

En réalité, bien que dans cette définition, Rousseau parle de perfectionnement, le terme de "perfectibilité" n'a nullement pour lui de signification laudative. Cela se voit clairement à l'exemple servant à l'illustrer: "Pourquoi l'homme seul est-il sujet à devenir imbécile?"⁹⁵ Il est donc juste de dire avec Henri GOUHIER, que la perfectibilité

94. Si ce terme est un néologisme forgé par Rousseau, l'idée qu'il recouvre appartient à toute une tradition. Cf. sur ce point, Victor GOLDSCHMIDT, op. cit., pp. 286-288.

95. O.C., III, p. 142.

96. Sur les textes de ces deux auteurs en rapport avec l'idée de progrès, Cf. Georges GUSDORF, op. cit., pp. 319; 332.

relève de l'ordre psychologique, non de l'ordre moral⁹⁷. Elle est simplement la possibilité pour l'homme de se donner un mode d'existence, une nature autres que ceux qu'il reçoit de "la Providence". Ce mode d'existence, cette nature peuvent le rendre pleinement humain ou, au contraire, le faire retomber "plus bas que la Bête même"⁹⁵. Comment s'exerce-t-elle?

En développant, dit Rousseau, successivement toutes les facultés de l'homme, une fois que les "circonstances" l'ont mise en branle. Dire que l'action de la perfectibilité dépend des circonstances, c'est dire qu'elle est virtuelle et inopérante chez l'homme à l'état de nature⁹⁸. C'est d'ailleurs ce que souligne Rousseau vers la fin de la Première Partie:

[...] la perfectibilité, les vertus sociales, et les autres facultés que l'homme Naturel avait reçues en puissance, ne pouvaient jamais se développer d'elles-mêmes, [...] elles avaient besoin pour cela du concours fortuit de plusieurs causes étrangères.
....⁹⁹

97. Cf. Henri GOUHIER, "La 'perfectibilité' selon J.J. Rousseau" in Revue de Théologie et de Philosophie, vol. 110, 1978, p. 329.

98. Pour Roger D. MASTERS, la perfectibilité est active et non pas simplement virtuelle. Cf. de l'auteur, op. cit., p. 150. Cette affirmation se concilie difficilement avec le texte suivant, tiré de la note X: "Toutes ces observations [...] me font douter si divers animaux semblables aux hommes [...] ne seraient point en effet de véritables hommes Sauvages, dont la race dispersée anciennement dans les bois n'avait eu occasion (sic) de développer aucune de ses facultés virtuelles, n'avait acquis aucun degré de perfection, et se trouvait encore dans l'état primitif de Nature" (O.C., III, p. 208). Nous soulignons.

99. O.C., III, p. 162.

Que signifie au juste cette dépendance de la perfectibilité à l'égard de ce "conours fortuit" des circonstances extérieures? Pour Marc-Florea PLATTNER, Rousseau, en mettant l'accent sur cette dépendance et surtout en soulignant le caractère fortuit des "causes étrangères" a voulu tout simplement dire que la perfectibilité n'est pas un don naturel, même virtuel. Elle est bien la distinction spécifique de l'homme, mais non pas une distinction naturelle. En d'autres termes, "dire que l'homme est caractérisé par la perfectibilité, c'est dire que l'homme, tel que nous le connaissons, est un être historique"¹⁰⁰.

Il nous paraît difficile d'admettre cette interprétation car elle revient à rejeter purement et simplement la perfectibilité comme faculté pour ne plus voir en elle qu'un caractère de l'histoire de l'homme, ou comme dit l'auteur, de la genèse de la raison. Or, pour Rousseau, la perfectibilité est bel et bien une faculté dont la fonction particulière est de développer "successivement toutes les autres". Certes, on peut suivre Henri GOUHIER pour dire que la perfectibilité n'est pas tant une faculté à côté des autres que la possibilité de se perfectionner propre à toutes les facultés de l'homme¹⁰¹.

Même ainsi comprise, la perfectibilité ne peut être niée comme don naturel à moins qu'on ne rejette en même temps l'idée de facultés

100. M.F. PLATTNER, op. cit., p. 51.

101. Henri GOUHIER, art. cité, pp. 330-331.

naturelles en puissance. Mais peut-on, sans être infidèle au texte, rejeter une idée qui est une constante de la pensée de Rousseau?¹⁰².

La perfectibilité est donc une faculté virtuelle dans l'état de nature; elle ne se développe que par l'action des circonstances. Quelles sont ces circonstances qui lui donnent la première impulsion?

Si la perfectibilité sommeille dans l'état de nature, - un état qui se caractérise par une certaine immutabilité (parce qu'il n'y a presque pas de devenir¹⁰³) et par l'état d'harmonie préétablie entre l'homme et le milieu -, ces circonstances ne peuvent être que des événements qui perturbent cette harmonie, c'est-à-dire qui font que la conservation devient un problème pour l'homme de la nature. Ces premières circonstances sont des obstacles. Devant ceux-ci, l'instinct qui a toujours porté l'homme à faire usage des "secours nécessaires" fournis par le milieu¹⁰⁴, est désarmé. L'homme prend conscience d'une nouvelle signification des choses ou plutôt, les choses revêtent pour la première fois une signification - celle de l'adversité - au regard de l'homme.

102. Rousseau parle de facultés en puissance à plusieurs reprises dans son Discours. Cf. O.C., III, pp. 152; 162; 208. On peut lire dans l'Emile les lignes suivantes: "Elle [la nature] a mis toutes les autres [facultés] comme en réserve au fond de son âme pour s'y développer au besoin [...] sitôt que ses facultés virtuelles se mettent en action l'imagination, la plus active de toutes, s'éveille et les devance" (O.C., IV, p. 304). Nous soulignons.

103. Cf. O.C., III, p. 160.

104. Ibid., p. 164.

Les obstacles que sont les choses font passer l'homme du plan inconscient de l'instinct au plan conscient de l'intelligence. Dans ces premiers moments de l'éveil de la perfectibilité, l'intelligence pratique apparaît et permet à l'homme d'avoir des outils appropriés et de doter son corps d'habiletés le rendant apte à la lutte pour la survie:

Il se présente bientôt des difficultés; il fallut apprendre à les vaincre: la hauteur des Arbres, qui l'empêchait d'atteindre à leur fruits, la concurrence des animaux qui cherchaient à s'en nourrir, la férocité de ceux qui en voulaient à sa propre vie, tout l'obligea de s'appliquer aux exercices du corps; il fallut se rendre agile, vite à la course, vigoureux au combat¹⁰⁵.

Plus les obstacles se multiplient, plus cette intelligence s'exerce; les premiers outils ne conviennent plus et l'homme doit créer "une nouvelle industrie"¹⁰⁶.

Tous ces accomplissements de l'intelligence pratique, si rudimentaires soient-ils, suffisent pour montrer que l'homme peut acquérir des "facultés artificielles", qu'il est capable de faire surgir un monde différent de celui qu'a établi la nature, qu'il n'est pas contraint par la nature comme l'animal à mener une existence déterminée, qu'il est, en un mot, libre. La perfectibilité est, sinon la liberté, du moins son expression dans ce qu'elle a de plus objectif et par conséquent, de plus

105. O.C., III, p. 165.

106. "Des années stériles, des hivers longs et rudes, des Étés brûlants qui consomment tout, exigèrent d'eux [les hommes] une nouvelle industrie". (O.C., III, p. 165).

incontestable¹⁰⁷. La perfectibilité est bien l'argument décisif pour rejeter toute conception qui voit une continuité ontologique de l'animal à l'homme.

Que la perfectibilité exprime la liberté, c'est ce que Rousseau laisse entrevoir dans un passage de la note X où il dénie l'humanité au singe parce que celui-ci est privé de la faculté de se perfectionner¹⁰⁸.

Cette interprétation permet d'expliquer ce fait relevé par les commentateurs: Rousseau ne parle pas de perfectibilité dans l'Émile,

107. Pour certains commentateurs, "perfectibilité" et "liberté" sont synonymes. Cf. - Jacques DERRIDA, De la Grammatologie, Paris, Éd. de Minuit, 1967, p. 260; - Edna KRYGER, La notion de liberté chez Rousseau et ses répercussions sur Kant, Paris, Nizet, 1979, pp. 17; 22-23; - Raymond POLIN, La politique de la solitude, Essai sur la philosophie politique de J.J. Rousseau, Paris, Sirey, 1971, p. 53; - Michèle DUCHET, Anthropologie et Histoire au siècle des lumières, Paris, F. Maspéro, 1971, p. 340.

108. "... il est bien démontré que le singe n'est pas une variété de l'homme, non seulement parce qu'il est privé de la faculté de parler, mais surtout parce qu'on est sûr que son espèce n'a point celle de se perfectionner, qui est le caractère spécifique de l'espèce humaine ..." (O.C., III, p. 211). Nous soulignons.

pourtant ouvrage d'intention anthropologique. La raison de ce fait, c'est qu'il y a déjà parlé de liberté¹⁰⁹.

Le portrait moral de l'homme naturel se précise avec l'analyse de sa vie cognitive et de sa vie affective.

7. La vie cognitive de l'homme naturel

Comme tout animal, il commence sa vie cognitive par les sensations: "Apercevoir et sentir sera son premier état, qui lui sera commun avec tous les animaux"¹¹⁰.

Par cette proposition, Rousseau s'oppose à une thèse familière aux penseurs de l'époque, pour qui l'état de nature s'accompagne de l'usage de la raison. La conception de PUFENDORF qui faisait autorité à l'époque de Rousseau, - comme nous l'apprend Robert DERATHÉ -, considère la raison comme inséparable de l'état originel. "Pour donner une juste

109. "Quand il expose sa philosophie, que ce soit à propos de l'éducation, ou de la vie morale, ou à plus forte raison, de sa métaphysique et de sa religion, Rousseau ne parle pas de "perfectibilité" puisqu'il peut et même doit présenter la liberté comme signifiant l'irrécusable différence de nature entre l'homme et les autres animaux [...]. Il n'y a pas à chercher pourquoi Rousseau ne parle pas de "perfectibilité" en dehors du Discours sur l'origine de l'inégalité mais pourquoi il en parle dans ce Discours ...: pour distinguer l'homme des autres animaux, les faits auxquels elle correspond représentent une différence spécifique plus accessible au lecteur moyen que la trop métaphysique notion de liberté" (Henri GOUHIER, art. cité, p. 334-335).

110. O.C., III, p. 143.

idée de l'état de nature, écrit PUFENDORF, il ne faut nullement en exclure l'usage de la droite raison"¹¹¹.

Pour justifier sa thèse, Rousseau essaie de démontrer que le développement de la raison dépend des passions; or, ces dernières tirent leur origine des besoins qui, dans l'état naturel, se réduisent à la tendance à la préservation de soi: "L'entendement humain doit beaucoup aux Passions [...]: C'est par leur activité, que notre raison se perfectionne; Nous ne cherchons à connaître, que parce que nous désirons de jouir, et il n'est pas possible de concevoir pourquoi celui qui n'aurait ni désirs ni craintes se donnerait la peine de raisonner"¹¹².

À vrai dire, la vie intellectuelle de l'homme naturel se réduit aux "pures sensations", lesquelles ne sont même pas de "simples connaissances" puisque, pour Rousseau, ces dernières définissent déjà l'état de société¹¹³.

Cette absence de toute raison en acte signifie aussi l'absence de toute conscience qui déborde le présent du vécu; ce que l'homme naturel perçoit, c'est seulement "le sentiment de son existence actuelle". Il n'a conscience ni du passé ni de l'avenir: "Son âme que rien n'agite, se livre au seul sentiment de son existence actuelle, sans

111. PUFENDORF, cité par Robert DERATHÉ, Le rationalisme de Rousseau, Paris, Presses Universitaires de France, 1948, p. 11.

112. Q.C., III, p. 143. Cf. aussi Q.C., III, p. 214.

113. "Plus on médite sur ce sujet, plus la distance des pures sensations aux simples connaissances s'agrandit à nos regards" (Q.C., III, p. 144).

aucune idée de l'avenir, quelque prochain qu'il puisse être et ses projets bornés comme ses vues, s'étendent à peine jusqu'à la fin de la journée"¹¹⁴.

Son intelligence est si passive, si réduite qu'elle ne s'étonne même pas "des plus grandes merveilles".

Dans son Discours, Rousseau présente une autre argumentation en vue de prouver que l'entendement de l'homme naturel ne peut qu'être insignifiant..

Acceptant la thèse condillacienne de la puissance du langage sur le développement de la vie de l'esprit, Rousseau tente de montrer que la condition naturelle de l'homme se définit aussi par l'absence de tout langage.

Pour parler, il faut qu'il y ait d'abord une société, si réduite soit-elle. Là où il y a une société, il y a un besoin de communication et l'invention de langage répond à ce besoin. Or, selon un des postulats de Rousseau, les hommes primitifs vivent dans un état de dispersion. Quel besoin de communication peuvent ressentir ces hommes qui "se rencontreraient peut-être deux fois en leur vie, sans se connaître"¹¹⁵? Le besoin de communication ne se faisant pas sentir, ils ne voient pas la nécessité d'inventer le langage, ce qui, aux yeux

114. D.C., III, p. 144.

115. Ibid., p. 146.

de Rousseau, condamne toute tentative d'expliquer l'origine du langage. CONDILLAC s'est risqué à parler de l'origine du langage, mais c'est pour avoir admis comme prémisse, l'existence d'une société, c'est-à-dire, admis ce qui est à mettre en question: "La première [réflexion] qui se présente est d'imaginer comment [les langues] purent devenir nécessaires; car les Hommes n'ayant nulle correspondance entre eux, ni aucun besoin d'en avoir, on ne conçoit ni la nécessité de cette invention, ni sa possibilité, si elle ne fut pas indispensable"¹¹⁶.

Rousseau renforce sa thèse en déclarant que supposé nécessaire le besoin du langage, le problème de son invention reste la quadrature du cercle. Car "si les Hommes ont eu besoin de la parole pour apprendre à penser, ils ont eu bien plus besoin encore de savoir penser pour trouver l'art de la parole"¹¹⁷.

Cette longue argumentation où Rousseau ne cesse pas de soulever "les apories épistémologiques" (Victor GOLDSCHMIDT) du problème de l'invention du langage nous obligent à penser "aux peines inconcevables et au temps infini qu'a dû coûter la première invention des langues"¹¹⁶, et à juger "combien il eût fallu de milliers de siècles, pour développer successivement dans l'Esprit humain les opérations, dont il était

116. O.C., III, p. 146.

117. Ibid., p. 147.

capable"¹¹⁶, en un mot à reconnaître ceci: l'homme naturel, du point de vue des connaissances, est "nul", "bête",¹¹⁸.

8. La vie affective de l'homme naturel

En tant qu'être vivant, l'homme naturel est animé de la tendance à la préservation de soi; c'est cette tendance qui le définit d'abord. Toute recherche anthropologique qui vise à saisir "l'homme originel" et qui, en conséquence, écarte tous "les livres scientifiques qui ne nous apprennent qu'à voir les hommes tels qu'ils se sont faits"¹¹⁹, ne peut manquer de reconnaître cette tendance comme trait fondamental de la nature humaine: "Méditant sur les premières et plus simples opérations de l'Âme humaine, j'y crois apercevoir deux principes antérieurs à la raison, dont l'un nous intéresse ardemment à notre bien-être et à la conservation de nous-mêmes"¹²⁰.

Cette tendance - que Rousseau appelle encore l'amour de soi-même - est dominante par rapport à la pitié que ce Discours tient aussi pour un principe antérieur à la raison. Car, si forte que soit la pitié éprouvée devant la souffrance des autres êtres sensibles, elle ne peut

118. "Borné au seul instinct physique, il est nul, il est bête; c'est ce que j'ai fait voir dans mon Discours sur l'Inégalité" (O.C., IV, p. 936).

119. O.C., III, p. 125.

120. Ibid., p. 126.

jamais supplanter cet amour que l'homme naturel porte à lui-même: "Tant qu'il ne résistera point à l'impulsion intérieure de la commisération, il ne fera jamais du mal à un autre homme ni même à aucun être sensible, excepté dans le cas légitime où sa conservation se trouvant intéressée, il est obligé de se donner la préférence à lui-même"¹²¹.

Cette tendance à la préservation est encore une tendance exclusive. "Vivant dispersé parmi les animaux", de quoi peut se soucier l'homme naturel sinon de lui-même? Son premier soin est sa conservation: c'est aussi son "unique soin". Il en résulte une grande subtilité pour ceux de ses sens qu'il exerce en vue de se préserver: "Sa propre conservation faisant presque son unique soin, ses facultés les plus exercées doivent être celles, qui ont pour objet principal l'attaque et la défense, soit pour subjuguier sa proie, soit pour se garantir d'être celle d'un autre animal"¹²².

Mais si la conservation de soi est la seule chose qui le préoccupe, et si d'autre part, il vit "en situation d'osmose" (Michel COLLINET) avec son milieu, il n'aura pas grand peine à satisfaire ses besoins. On l'imagine facilement "se rassasiant sous un chêne, se désaltérant au premier ruisseau, trouvant son lit au pied du même arbre qui lui a fourni son repas"¹²³.

121. O.C., III, p. 126. Nous soulignons.

122. Ibid., p. 140.

123. Ibid., p. 135.

Rousseau fait entrer dans cet amour de soi, le besoin sexuel, le besoin physique de la femelle. Pour lui, l'homme naturel n'a que "ce désir général qui porte un sexe à s'unir à l'autre"¹²⁴ et n'éprouve nullement le sentiment de l'amour. En effet, ce sentiment implique le choix de l'objet aimé, choix déterminé par "certaines notions du mérite ou de la beauté"¹²⁵. Or, ce sont là des traits qui appartiennent incontestablement à l'état de société. N'ayant pu se former "des idées abstraites de régularité et de proportion"¹²⁶, l'homme de la nature n'éprouve pas "ces sentiments d'admiration, et d'amour qui, même sans qu'on s'en aperçoive, naissent de l'application de ces idées"¹²⁶. Toute femme est donc bonne pour lui au moment où le besoin sexuel se fait sentir en lui.

Ne recevant de la nature que ces besoins physiques que sont la conservation et le désir sexuel, les seuls biens qu'il connaisse dans l'univers sont "la nourriture, une femelle et le repas; les seuls maux qu'il craigne, sont la douleur et la faim"¹²⁷.

En bornant l'amour de soi chez l'homme naturel aux seuls besoins physiques, Rousseau se distingue de HOBBS, qui, lui aussi, parle "du droit naturel qui dérive de la nécessité de sa propre conservation"¹²² mais qui a "fait entrer mal à propos dans le soin de la

124. O.C., III, p. 157.

125. Ibid., p. 158.

126. Ibid.

127. Ibid., p. 143.

conservation de l'homme sauvage, le besoin de satisfaire une multitude de passions qui sont l'ouvrage de la Société"¹²⁸.

Une autre erreur de HOBBS a été d'ignorer la présence de la pitié chez l'homme naturel. Dans le Discours sur l'inégalité, la pitié est affirmée comme principe distinct de l'amour de soi: comme ce dernier, elle est un sentiment fondamental.

Semblable encore à cet amour, la pitié - définie comme "une répugnance innée à voir souffrir son semblable"¹²⁹ -, n'est pas propre à l'homme: "les Bêtes mêmes en donnent quelque fois des signes sensibles"¹³⁰.

Le caractère naturel de la pitié se voit encore dans sa spontanéité; elle est "antérieur(e) à toute réflexion"¹³¹. Plus l'homme réfléchit, plus la pitié perd de sa force.¹³².

Quel rôle peut jouer la pitié dans la condition naturelle des hommes?

128. HOBBS, Le Citoyen ou les fondements de la politique, Introduction, Bibliographie, Notes par Simone GOYARD-FABRE, Paris, Flammarion, 1982, p. 83.

129. O.C., III, p. 153.

130. Ibid., p. 154.

131. Ibid., p. 155.

132. "[Le Philosophe] n'a qu'à mettre ses mains sur ses oreilles et s'argumenter un peu, pour empêcher la Nature qui se révolte en lui, de l'identifier avec celui qu'on assassine" (O.C., III, p. 156).

Selon Roger D. MASTERS, la pitié est inopérante dans l'état de nature; bien plus, elle est inexistante¹³³. S'autorisant des textes de l'Émile comme de l'Essai sur l'origine des langues, qui montrent l'imagination comme condition d'exercice de la pitié, l'auteur conclut à l'inefficacité de cette dernière puisque "l'imagination [...] ne parle point à des coeurs sauvages"¹³⁴.

Mais Rousseau n'a-t-il pas affirmé dans son Discours que, contrairement à la sociabilité et à la raison, la pitié est naturelle?

Pour répondre à cette objection, Roger D. MASTERS distingue la pitié comme sentiment et la pitié comme principe. La pitié dont Rousseau affirme le caractère naturel, n'est pas le sentiment éprouvé par l'individu mais le principe perçu dans sa méditation sur "les premières et plus simples opérations de l'âme humaine". L'unique sentiment éprouvé par l'homme de la nature est "le sentiment de son existence actuelle".

Que faut-il penser de cette interprétation? Il ne semble pas impossible d'opposer à cette interprétation des arguments qui obligent à reconnaître et l'existence et un rôle efficace de la pitié dans l'état de nature.

133. "La pitié, quoiqu'elle soit" sentiment naturel "est inopérante dans le pur état de nature (...). Non seulement l'efficacité de la pitié, mais son existence même dans l'état de nature est mise en question" (Roger D. MASTERS, op. cit., pp. 138-139).

134. Cf. Roger D. MASTERS, op. cit., p. 138.

Tout d'abord, faire état des textes postérieurs au Second Discours sur la pitié pour nier l'une de ses thèses, ne paraît pas logiquement irréprochable. Car il n'est pas impossible qu'il y ait eu une évolution de la pensée de Rousseau du Second Discours à l'Émile, évolution portant sur la doctrine de la pitié.

Cependant, une forte objection s'élève: la pitié en tant qu'impliquant une identification - c'est-à-dire une sortie hors de soi par l'imagination - est tout à fait incompatible avec la stupidité animale de l'homme naturel.

Mais Rousseau a-t-il parlé d'une seule forme d'identification?

Nullement. Le Discours distingue deux formes ou plutôt deux degrés d'identification, l'un correspondant à l'état de nature, l'autre à l'état civil: "L'identification, écrit Rousseau, a dû être infiniment plus étroite dans l'État de Nature que dans l'état de raisonnement"¹³⁵. Si la pitié est un sentiment qui nous met à la place de celui qui souffre, elle demeure un sentiment "obscur et vif dans l'homme Sauvage"¹³⁵, alors qu'elle est "développé(e), mais faible dans l'homme civil"¹³⁵.

Certes, l'imagination, la réflexion sont nécessaires à l'exercice de la pitié mais, comme l'a montré Émile DURKHEIM, il s'agit là de

135. O.C., III, p. 155. Par l'emploi de ce terme de "raisonnement", l'auteur n'a-t-il pas voulu inviter ses lecteurs à faire la distinction d'une identification réfléchie et d'une identification pré-réfléchie?

cette pitié qui s'étend à toute l'humanité. L'homme naturel, stupide, ne peut éprouver cette pitié développée, mais il lui est donné de ressentir cette répugnance instinctive à voir souffrir un être sensible, vivant dans son entourage immédiat. C'est une réaction qu'il ne peut se représenter; elle est "obscur" mais elle n'en est pas moins "vive" pour cela¹³⁶. C'est cette forme de pitié dont les bêtes "donnent quelquefois des signes sensibles".

Rousseau a bien affirmé dans son Discours que la pitié est de l'ordre du vécu irréfléchi. Opposant l'homme naturel au "Philosophe" devenu insensible à force de "réflexion", il écrit: "L'homme Sauvage n'a point cet admirable talent; et faute de sagesse et de raison, on le voit toujours se livrer étourdiment au premier sentiment de l'Humanité"¹³⁷.

De plus, si, dans le Second Discours, la pitié est un principe perçu et non un sentiment effectivement éprouvé, comment expliquerait-on le fait que Rousseau a parlé de sa "douce voix" à laquelle "nul n'est tenté de désobéir"¹³⁸?

Quel est donc le rôle de la pitié dans l'état de nature?

136. Cf. Émile DURKHEIM, Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie, Paris, Marcel Rivière, 1953, pp. 124-125.

137. O.C., III, p. 156. Nous soulignons.

138. Ibid., p. 156.

Son rôle est de contribuer à la préservation de l'espèce en mettant une borne, "un frein" à l'ardeur du désir de conservation et du bien-être: "Il est [...] bien certain que la pitié est un sentiment naturel, qui modérant dans chaque individu l'activité de l'amour de soi-même, concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce"¹³⁹.

Par ce rôle, la pitié est le seul sentiment moral, la "seule Vertu Naturelle"¹³⁵. Dans l'état civil, elle sera la source de "toutes les vertus sociales"¹⁴⁰.

Animé de ces deux sentiments de l'amour de soi et de la commiseration, l'homme naturel vit aisément "en paix avec toute la Nature"¹⁴¹ et avec ses semblables. Seule la présence des passions peut troubler cette paix et rendre son coeur inquiet.

Or, toutes les passions exigeant comme condition le développement de l'intelligence et la présence de la société, l'homme naturel ne peut les connaître.

Cette absence de passions fait qu'il peut être farouche mais non pas méchant. On peut nuire à ses semblables par volonté de puissance, par cupidité, ou par désir de vengeance. Mais comment ces passions peuvent-elles naître dans le coeur des hommes qui vivent isolés?

139. O.C., III, p. 154.

140. Ibid., p. 155.

141. Ibid., p. 203.

Comme ils n'avaient entre eux aucune espèce de commerce; qu'ils ne connaissaient par conséquent ni la vanité, ni la considération, ni l'estime, ni le mépris; qu'ils n'avaient pas la moindre notion du tien et du mien, ni aucune véritable idée de la justice [...] leurs disputes eussent eu rarement des suites sanglantes¹⁴².

9. Le caractère clos de l'état de nature

On l'a vu, Rousseau a posé la solitude absolue comme l'un des postulats de sa conception de l'état de nature. L'homme naturel de Rousseau peut-il sortir de son isolement?

Pour qu'il puisse prendre l'initiative de quitter l'état de nature, il faut ou bien qu'il ait imaginé un autre état meilleur que son état présent, ou bien qu'il ait été poussé par ses propres inclinations à le rechercher, ou bien enfin que sa condition ait été bien misérable, allant à l'encontre de son désir de conservation et de bien-être.

Or, aucune de ces conditions n'est réalisée. L'homme naturel n'a guère cette capacité de se représenter autre chose que ce qui est. Quelle idée d'un état différent de celui qu'il connaît peut surgir dans son esprit, du moment que "son imagination ne lui peint rien; [et que] son coeur ne lui demande rien"?¹⁴³.

142. O.C., III, p. 157.

143. Ibid., p. 144.

L'argument de la misère de la condition naturelle n'est pas non plus pertinent. Car la misère résulte de l'inquiétude de l'âme, de la douleur physique, ou de la servitude imposée par ses semblables. Or, le cœur de l'homme est en paix: il n'a que des besoins modiques et est "sujet à peu de passions". Doté d'une bonne constitution, il ne souffre que des blessures et de la vieillesse, et, vivant isolé, il ne dépend de personne. Quelle misère peut naître d'une telle situation?

L'état de nature est donc fait pour durer indéfiniment. C'est là l'idée fortement soulignée par Rousseau quand il conclut sa description de la condition naturelle:

Errant dans les forêts, sans industrie, sans parole, sans domicile, sans guerre, et sans liaisons, sans nul besoin de ses semblables, comme sans nul désir de leur nuire, peut-être sans jamais en reconnaître aucun individuellement, l'homme Sauvage sujet à peu de passions, et se suffisant à lui-même, n'avait que les sentiments et les lumières propres à cet état, qu'il ne sentait que ses vrais besoins, ne regardait que ce qu'il croyait avoir intérêt de voir, et que son intelligence ne faisait pas plus de progrès que sa vanité. Si par hasard il faisait quelque découverte, il pouvait d'autant moins la communiquer qu'il ne reconnaissait pas même ses enfants. L'art périssait avec l'inventeur; il n'y avait ni éducation, ni progrès, les générations se multipliaient inutilement, et chacune partant toujours du même point, les Siècles s'écoulaient dans toute la grossièreté des premiers âges, l'espèce était déjà vieille, et l'homme restait toujours enfant¹⁴⁴.

Victor GOLDSCHMIDT nous apprend que cette conception d'un état de nature clos sur lui-même, constitue la nouveauté radicale de la pensée de Rousseau par rapport à celle des auteurs de l'époque¹⁴⁵.

Mais pourquoi Rousseau a-t-il mis l'accent sur ce caractère clos de l'état de nature? Pourquoi établir une telle solution de continuité entre l'état originel et l'état social?

Ces questions trouvent leur réponse dans le Discours sur l'Inégalité. En plusieurs endroits, Rousseau attribue aux "causes étrangères" la cessation de la condition naturelle:

La perfectibilité, les vertus sociales, et les autres facultés que l'homme Naturel avait reçues en puissance, ne pouvaient jamais se développer d'elles-mêmes, qu'elles avaient besoin pour cela du concours fortuit de plusieurs causes étrangères qui pouvaient ne jamais naître, et sans lesquelles il fût demeuré éternellement dans sa constitution primitive¹⁴⁶.

Dire que la sortie hors de l'état de nature n'est due qu'aux circonstances extérieures, c'est dire que la société, caractérisée par "la

145. "Considéré en lui-même et comme clos sur lui-même, l'état de nature n'est caractérisé par aucune de trois propositions qui, selon Pufendorf, devraient aider à le définir [...]. Toute cette description porte donc sa fin en elle-même: elle n'annonce ni le [sic] prépare l'avenir, elle n'indique pas le moindre motif propre à faire quitter cet état: c'est sur ce point que l'opposition avec les doctrines précédentes est la plus radicale" (Victor GOLDSCHMIDT, op. cit., p. 370).

146. O.C., III, p. 162. Nous soulignons tout sauf le mot "perfectibilité". Cf. aussi O.C., III, pp. 140; 144; 232.

violence des hommes puissants et l'oppression des faibles"¹⁴⁷, et par "un assemblage d'hommes artificiels et de passions factices"¹⁴⁸, n'est pas naturelle et, par conséquent, nullement nécessaire.

En parlant du "concours fortuit" des causes étrangères, le texte précédent laisse voir que, pour Rousseau, l'état de société, tel qu'il existe dans son historicité, n'est pas une malédiction pesant de façon inéluctable sur la condition humaine. Comme l'écrit Henri GOUHIER avec toute la netteté désirable - en identifiant société et histoire -, "cette histoire qui est la nôtre aurait pu être autre qu'elle ne fut: elle ne constitue, en aucune manière, une fatalité. Cette histoire est mauvaise? Puisqu'elle est essentiellement contingente, rien n'empêche d'en concevoir une autre. Puisqu'elle est mauvaise à cause du "funeste hasard" qui la fait cette histoire, rien n'empêche d'en concevoir une autre qui serait bonne, car rien ne prouve que toute histoire est mauvaise"¹⁴⁹.

III. CARACTÈRES DE L'ANTHROPOLOGIE DU "SECOND DISCOURS"

Telle qu'elle est exposée dans le Discours sur l'Inégalité, l'étude de la nature humaine présente des traits particuliers.

147. O.C., III, p. 127.

148. Ibid., p. 192.

149. Henri GOUHIER, op. cit., p. 28. Sur ce point, cf. aussi: - Jean DAGEN, L'histoire de l'esprit humain dans la pensée française, de Fontenelle à Condorcet, Paris, Klincksieck, 1977, pp. 272-273; - Jean LACROIX, Le désir et les désirs, Paris, Presses Universitaires de France, 1975, p. 18.

En premier lieu, on peut constater que cette étude est menée dans le cadre de la problématique de l'état de nature, problématique instituée par toute une tradition de philosophie politique. Reconnaître ce fait, c'est reconnaître que la pensée anthropologique de Rousseau dans son Discours se meut dans un univers conceptuel qui a ses libertés, ses exigences et ses limitations.

Les recherches de Victor GOLDSCHMIDT ont montré ce que Rousseau, dans sa conception, doit à ses prédécesseurs, surtout à Montesquieu¹⁵⁰.

On a vu que la conception de l'état de nature chez Rousseau est élaborée sur la base de divers postulats: Mais, s'il est libre de poser les postulats qu'il veut, Rousseau est, par contre, lié par ces derniers dans ses déductions. En rejetant catégoriquement le "dogme" de la sociabilité naturelle, et en reconnaissant, d'autre part, l'influence incontestable de la société sur le développement des facultés humaines, il est forcé de concevoir l'état de nature comme un état clos sur lui-même. De là naissent les difficultés du problème de rendre compte du fait de l'histoire humaine, ou de ce qu'on a coutume d'appeler passage de la nature à la culture. Les commentateurs n'ont pas manqué de les relever¹⁵¹.

150. Cf. Victor GOLDSCHMIDT, op. cit., p. 203; cf. aussi Robert DERATHÉ, op. cit., pp. 53-124.

151. Sur ce point. cf. Émile DURKHEIM, op. cit., p. 133, - Robert DERATHÉ, Le rationalisme de J.J. Rousseau, P.U.F., 1948, p. 19; - Jean-Louis LECERCLE, Introduction à J.J. Rousseau. Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, Paris, Éditions sociales, 1965 p. 40.

En second lieu, l'étude de la nature humaine du Second Discours n'est pas faite pour elle-même mais en vue de résoudre le problème de l'origine et du fondement de l'inégalité, problème essentiellement politique aux yeux de Rousseau. Toute l'anthropologie esquissée dans la Première Partie du Discours ne vise à rien d'autre qu'à montrer que "dans le tableau du véritable état de Nature combien l'inégalité, même naturelle, est loin d'avoir dans cet état autant de réalité et d'influence que le prétendent nos Écrivains"¹⁵².

En d'autres termes, cette anthropologie sert à prouver que la forme de l'inégalité qui fait réellement problème est l'inégalité politique, qu'elle seule est "contraire au Droit naturel"¹⁵³.

Pour arriver à ce résultat, Rousseau a dû combattre les thèses anthropologiques de ses prédécesseurs, thèses qui ne permettent pas de connaître "la source de l'inégalité parmi les hommes":

Si je me suis étendu si longtemps sur la supposition de cette condition primitive, c'est qu'ayant d'anciennes erreurs et des préjugés invétérés à

152. O.C., III, p. 160; Gustave LANSON a noté ce lien entre l'hypothèse de l'état de nature et la solution du problème de l'inégalité et doute que cette hypothèse ait une grande importance aux yeux de Rousseau: "N'est-il pas visible que l'hypothèse préhistorique de l'état de nature n'est pour Rousseau qu'une nécessité intellectuelle où il va pour atteindre l'origine de l'inégalité, mais où son cœur n'est pas vraiment intéressé?" Gustave LANSON, "L'unité de la pensée de Jean-Jacques Rousseau" in G. LANSON, Essais de méthode de critique et d'histoire littéraire, Paris, Hachette, 1965, p. 392; article antérieurement publié dans Annales VIII, (1912), pp. 1-31.

153. O.C., III, p. 193.

détruire, j'ai cru devoir creuser jusqu'à la racine¹⁵⁴.

De là vient le caractère négatif du Second Discours, souligné par les commentateurs¹⁵⁵.

Il nous semble permis de penser que, par le recours à l'hypothèse de l'état de nature - ce "lieu commun de la philosophie politique" de l'époque (Robert DERATHÉ) -, par la subordination de l'anthropologie à la solution d'un problème social et politique et enfin par le caractère polémique de l'oeuvre, les thèses anthropologiques du Discours sur l'Inégalité ne représentent pas l'état définitif de la conception rousseauienne de l'homme, peut-être même dans ses grandes lignes.

D'ailleurs, Rousseau a lui-même tenu à souligner les difficultés de l'entreprise anthropologique:

Ce n'est pas une légère entreprise de démêler ce qu'il y a d'originaire et d'artificiel dans la Nature actuelle de l'homme¹⁵⁶.

et à ne présenter son investigation que comme un premier jalon. Ce n'est pas par fausse modestie qu'il déclare:

Que mes lecteurs ne s'imaginent donc pas que j'ose me flatter d'avoir vu ce qui me paraît si difficile

154. O.C., III, p. 160.

155. "Son Discours apparaît presque uniquement négatif, et tient plus du réquisitoire, ou de la satire que du programme politique" (Jean EHRARD, L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle, t. II, Paris, S.E.V.P.E.N., 1963, p. 536).

156. O.C., III, p. 123.

à voir. J'ai commencé quelques raisonnements, j'ai hasardé quelques conjectures ...¹⁵⁷.

Rousseau a même entrevu la voie qui mène à la solution du problème anthropologique, voie que dans le Second Discours, il n'a pas encore suivie:

Une bonne solution du Problème suivant ne me paraît pas indigne des Aristotes et des Plines de notre siècle: Quelles expériences seraient nécessaires pour parvenir à connaître l'homme naturel; et quels sont les moyens de faire ces expériences au sein de la Société?¹⁵⁸.

En soulignant ces interrogations, Rousseau n'a-t-il pas voulu dire clairement que c'est dans cette voie qu'il faudrait s'engager pour bien connaître la nature humaine? N'a-t-il pas voulu, de ce fait, signifier les limites de son étude?

C'est dans cet esprit que Rousseau attend, des recherches que pourraient faire des hommes compétents, une meilleure compréhension de l'homme:

Supposons un Montesquieu, un Buffon, un Diderot, un Duclos, un d'Alembert, un Condillac, ou des hommes de cette trempe voyageant pour instruire leurs compatriotes [...]; supposons que ces nouveaux Hercules, de retour de ces courses mémorables, fissent ensuite à loisir l'Histoire naturelle Morale

157. O.C., III, p. 123.

158. O.C., III, pp. 123-124. Rousseau souligne. Pour Günther BUCK, ce "problème de Rousseau" trouve sa solution dans l'Émile. Cf. sur ce sujet, Günther BUCK, "La place systématique de l'Émile dans l'oeuvre de Rousseau" in Revue de Théologie et de Philosophie, 110 (1978), pp. 363-402; cf. aussi Jean-Louis LECERCLE, Jean-Jacques Rousseau, modernité d'un classique, Paris, Larousse, pp. 114-115.

et Politique de ce qu'ils auraient vu, nous verrions nous-mêmes sortir un monde de dessous leur plume, et nous apprendrions ainsi à connaître le nôtre¹⁵⁹.

Toutes ces déclarations ne signifient nullement un éventuel renoncement de la part de Rousseau aux thèses formulées, puisque les Confessions nous apprennent que c'est dans le Second Discours que se trouvent développés les principes de son système¹⁶⁰. Mais, il n'est pas impossible qu'il y ait plus tard, des retouches, des rectifications voire des rejets et que Rousseau apporte des nuances là où il s'est montré, comme l'écrit Jean STAROBINSKI, "péremptoire, tranchant dans ses affirmations et ses négations"¹⁶¹.

S'il est donc vrai, qu'étant donné les limitations du Second Discours, Rousseau n'a pas dit son dernier mot sur l'anthropologie, on pourrait s'expliquer par là, les déclarations ultérieures sur la misère de l'état de nature, sur l'apologie de l'état civil, qu'on retrouve dans les deux versions du Contrat social¹⁶².

On pourrait s'attendre aussi à ce que, pour celui qui a fait de la connaissance de l'homme, "la plus utile", "la plus importante" de toutes les connaissances, une autre étude de la nature humaine s'impose.

Cette étude, Rousseau la donnera avec l'Émile.

159. O.C., III, pp. 213-214.

160. Cf. O.C., I, p. 388.

161. Jean STAROBINSKI, Introduction in O.C., III, p. LI.

162. Cf. sur ce point, O.C., III, pp. 282-283; 292; 364.

CHAPITRE V:

L'ÉTUDE DE LA NATURE HUMAINE DANS L'ÉMILE"

I. SIGNIFICATION ANTHROPOLOGIQUE DE L'ÉMILE"

Si la signification réelle d'une oeuvre n'est jamais mieux connue que par son propre auteur, il faudrait alors reconnaître que l'Émile est fondamentalement un ouvrage d'anthropologie. Car, on l'a vu, dans ses écrits autobiographiques comme dans sa correspondance, Rousseau a toujours proclamé que l'Émile "n'est qu'un traité de la bonté originelle de l'homme".

Il ne s'agit pas là d'une signification extérieure, artificielle, tardivement plaquée sur l'Émile; cette déclaration de Rousseau rejoint cette autre qui, dès les premières pages de cet ouvrage, affirme que sa véritable étude est celle de "la condition humaine"¹.

Ces affirmations sur la signification anthropologique de l'Émile ne peuvent manquer de soulever un problème: l'Émile n'a-t-il pas toutes les apparences d'un véritable traité didactique? Rousseau n'a-t-il pas d'ailleurs intitulé son ouvrage: Émile ou De l'Éducation? Ne pourrait-on pas considérer l'Émile comme le résultat des recherches pédagogiques de Rousseau, recherches qui se sont échelonnées depuis 1740

1. "Notre véritable étude est celle de la condition humaine" (O.C., IV, p. 252).

avec la composition du Projet pour l'éducation de M. de Sainte-Marie?²

Rousseau a lui-même indiqué dans ses Confessions, que son intention première a été pédagogique:

Je méditais depuis quelque temps un système d'éducation dont Mad. de Chenonceaux, que celle de son mari faisait trembler pour son fils, m'avait prié de m'occuper³.

Dans une lettre à un correspondant, Rousseau déclare: "J'ai travaillé pour les pères et les mères, je leur ai consacré dix ans de ma vie"⁴.

Ce "système d'éducation" qui tenait d'abord dans un "Mémoire de quelques pages", est finalement exposé dans l'Émile, un ouvrage "trop gros, sans doute, pour ce qu'il contient, mais trop petit pour la matière qu'il traite"⁵.

2. Sur les recherches pédagogiques de Rousseau avant la publication de l'Émile, cf.: - John Stephenson SPINK, Introduction in O.C., IV, pp. XVIII - L XXX VII; - André RAVIER, L'éducation de l'homme nouveau, t. I, Issoudun, Éd. Spes, 1941, pp. 126-44; - Peter D. JIMACK, La Genèse et la rédaction de l'Émile de J.J. Rousseau, Genève, 1960, pp. 126-52.

3. O.C., I, p. 409.

4. Rousseau, cité par P.D. JIMACK, op. cit., p. 35.

5. O.C., IV, p. 241.

Le caractère pédagogique de l'Émile est d'autant plus incontestable qu'on y trouve des principes, voire des recettes particulières que ne renie pas la pédagogie contemporaine⁶.

Il n'est donc pas question de nier ce caractère pédagogique de l'Émile et il est parfaitement légitime d'y voir "un chef-d'oeuvre de théorie éducative"⁷.

Mais d'autre part, on ne peut négliger l'indication de Rousseau sur le sens propre de son ouvrage. Le problème qu'on a donc à examiner sera le suivant: comment une étude de la nature humaine est-elle en même temps un traité d'éducation?

C'est dans la lettre à Philibert Cramer qu'on peut trouver la réponse à cette question:

— Vous dites très bien, écrit Rousseau à son correspondant, qu'il est impossible de faire un Émile. Mais je ne puis croire que vous preniez le livre qui porte ce nom pour un vrai traité d'éducation. C'est un ouvrage assez philosophique sur ce principe avancé par l'auteur dans d'autres écrits que l'homme est naturellement bon. Pour accorder ce principe avec cette autre vérité non moins certaine que les hommes sont méchants, il fallait dans l'histoire du coeur.

6. "Les principales affirmations auxquelles a conduit la science de l'enfant sous la forme la plus récente, se retrouvent toutes nettement exprimées dans l'Émile". (Edouard CLAPAREDE, "J.J. Rousseau et la conception fonctionnelle de l'enfance" in L'éducation fonctionnelle, Delachaux & Niestlé, 1968, 6e édition, Neuchâtel, pp. 78-108); cf. aussi Robert DOTRENS, "J.J. Rousseau, éducateur" in J.J. Rousseau, ouv. coll., La Baconnière, Neuchâtel, p. 122 et suiv.

7. Peter D. JIMACK, op. cit., p. 88.

humain montrer l'origine de tous les vices. C'est ce que j'ai fait dans ce livre souvent avec justesse et quelquefois avec sagacité⁸.

Ainsi, le problème auquel l'Émile apporte la solution, c'est la contradiction entre deux vérités qui ne sont pas moins certaines l'une que l'autre, aux yeux de Rousseau: l'homme est naturellement bon et l'homme est actuellement méchant. La solution de l'Émile consiste à dire que ces deux vérités ne relèvent pas de la même catégorie de l'être, que la première proposition "l'homme naturellement bon" doit être maintenue telle quelle, et que la seconde "l'homme actuellement méchant" doit être reformulée comme suit: l'homme devient méchant.

L'Émile décrira ce devenir, cette "histoire du coeur humain". Décrire ce devenir n'est pas autre chose que montrer les effets de l'éducation puisque l'homme doit à l'éducation tout ce qu'il n'a pas à sa naissance⁹. Mais l'Émile ne peut décrire l'histoire réelle du coeur humain sans décrire en même temps l'histoire telle qu'elle aurait pu être si l'homme avait suivi "la marche de la nature". En d'autres termes, parler de la mauvaise éducation c'est aussi parler de la bonne, c'est-à-dire de l'éducation naturelle.

C'est ainsi que dans l'Émile, l'étude anthropologique se confond avec un traité de l'éducation.

8. C.C., lettre n° 3564, à Philibert Cramer, le 13 octobre 1764, XXI, 248.

9. "Tout ce que nous n'avons pas à notre naissance et dont nous avons besoin étant grands nous est donné par l'éducation" (O.C., IV, p. 247).

II. LE "SECOND DISCOURS" ET L'"ÉMILE"

l'Émile réalise donc un projet anthropologique. En quoi ce projet diffère-t-il de celui du Discours sur l'Inégalité?

Tout comme le Second Discours, l'Émile va à la recherche de l'homme naturel. Dans les deux oeuvres, cet homme est un être fictif: Émile n'a pas plus de réalité actuelle que l'homme sauvage et tous deux relèvent du monde des essences et non de celui des existences. Cependant, il existe de grandes différences entre Émile et le sauvage du Second Discours.

Tout d'abord, le Sauvage est l'homme de la solitude. Il n'a absolument pas de rapport avec ses semblables; aucun besoin, aucune incitation venant de l'extérieur ne le fait rechercher ces derniers et s'attacher à eux. La dispersion des hommes dans l'état de nature est telle qu'on peut dire qu'il vit dans un univers de choses. Au contraire, l'homme naturel de l'Émile est "l'entier absolu qui n'a de rapport qu'à lui-même ou à son semblable"¹⁰. Il ne se meut pas dans un univers uniquement composé de choses; il vit parmi les autres hommes et est destiné à vivre au milieu d'eux: "Émile n'est pas un sauvage à reléguer dans les déserts; c'est un sauvage fait pour habiter les villes"¹¹.

10. Q.C., IV, p. 249. Nous soulignons.

11. Ibid., p. 483-84; Émile n'est pas fait pour rester toujours solitaire; membre de la société il en doit remplir les devoirs. Fait pour vivre avec les hommes il doit les connaître". (Q.C., IV, p. 654). Nous soulignons.

La figure d'Émile se profile d'emblée sur un arrière-plan social, historique. Certes, dans la réalité, les Émiles sont introuvables¹². Cependant, il n'est pas possible qu'ils existent un jour, pourvu qu'on ait le bonheur de réaliser le concours des éducations de la nature, des choses et des hommes.

Cette dimension socio-historique, même hypothétique, est à jamais refusée à l'homme sauvage du Second Discours. On l'a vu, l'état de nature est clos sur lui-même. Il n'y a rien dans cet état qui puisse faire sortir l'homme naturel et endosser l'état social. L'idée d'un état de nature échappant à toute histoire est fortement suggérée par l'image de la répétition inutile et du commencement perpétuel des événements qui peuvent s'y produire:

Si par hasard [l'homme Sauvage] faisait quelque découverte, il pouvait d'autant moins la communiquer qu'il ne reconnaissait pas même ses Enfants. L'art périssait avec l'inventeur; il n'y avait ni éducation ni progrès, les générations se multipliaient inutilement; et chacun partant toujours du même point, les Siècles s'écoulaient dans toute la grossièreté des premiers âges, l'espèce était déjà vieille, et l'homme restait toujours enfant¹³.

Se situant en dehors de toute société, de toute histoire, l'homme sauvage se définit en même temps par l'absence de toute intelligence; il n'est rien de plus borné que son esprit¹⁴.

12. "L'homme de la nature a disparu pour ne jamais revenir" (O.C., IV, p. 57).

13. O.C., III, p. 160.

14. "Rien ne doit être si tranquille que son âme, et rien si borné que son esprit" (O.C., III, p. 214).

Au contraire, l'homme de la nature de l'Émile se définit essentiellement comme un être éduicable et intelligent. Cela ressort clairement du passage où Rousseau entreprend de définir ce qu'il entend par "nature". La nature en l'homme, aux yeux de Rousseau, c'est l'ensemble de ces dispositions qui lui font rechercher ou fuir les objets, selon soit la loi du plaisir et de la peine, soit celle de la "convenance" ou de la "disconvenance" entre les objets et lui, soit enfin celle du bonheur. Ces dispositions, ajoute Rousseau, s'étendent et

s'affermissent à mesure que nous devenons plus sensibles et plus éclairés: mais, contraintes par nos habitudes, elles s'altèrent plus ou moins par nos opinions. Avant cette altération, elles sont ce que j'appelle en nous la nature¹⁵.

Ainsi, à l'encontre du Discours sur l'Inégalité, ce naturel ne se définit pas par l'exclusion de tout élément intellectuel. "L'homme naturel décrit dans l'Émile, écrit justement Roger D. MASTERS, a des facultés et des caractéristiques qui peuvent être attribuées aux opinions et habitudes humaines, pourvu que ces dernières ne défigurent pas la nature foncière de l'homme"¹⁶.

Le projet anthropologique de l'Émile se tient ainsi dans une perspective différente de celle du Second Discours. Quelle sera la méthode qui lui convient?

15. O.E., IV, p. 248.

16. Roger D. MASTERS, The political philosophy of Rousseau, Princeton New Jersey, Princeton University Press, 1968, p. 9.

III. LA MÉTHODE DE L'ÉMILE

Étudier la nature humaine revient pour Rousseau à décrire l'homme naturel que représente Émile. Pourquoi ce personnage? Rousseau justifie sa façon particulière de procéder dans les termes suivants:

J'ai donc pris le parti de me donner un être imaginaire [...]. Cette méthode me paraît utile pour empêcher un auteur qui se défie de lui de s'égarer dans les visions; car, dès qu'il s'écarte de la pratique ordinaire, il n'a qu'à faire l'épreuve de la sienne sur son élève, il sentira bientôt, ou le lecteur sentira pour lui, s'il suit le progrès de l'enfance, et la marche naturelle au cœur humain¹⁷.

À vrai dire, ce personnage fait son apparition tardive dans le troisième livre. Par l'étude des différents manuscrits de l'Émile, Peter D. JIMACK¹⁸ nous apprend qu'il y a eu individualisation progressive du personnage d'Émile et que le résultat de cette individualisation est la transformation du traité didactique en roman¹⁹. Rousseau a donné une explication de l'absence d'Émile dans les premières parties et de son entrée dans le reste de l'ouvrage. S'il a d'abord peu parlé d'Émile, c'est, dit-il,

17. D.C., IV, p. 264.

18. Cf. Peter D. JIMACK, op. cit., p. 191.

19. Cette transformation est-elle volontaire ou involontaire? Pour la plupart des commentateurs, elle est involontaire. S'opposant à cette interprétation, Jeanine EON voit dans ce procédé l'objet d'un choix délibéré de la part de Rousseau. Sur cette question, cf. Jeanine EON, "Émile ou le roman de la nature humaine", in J.J. Rousseau et la crise contemporaine de la conscience, Colloque international du deuxième centenaire de la mort de J.J. Rousseau, Chantilly, 5-8 septembre 1978, Paris, Beauchesne, 1980, pp. 115-40.

parce que mes premières maximes d'éducation, bien que contraires à celles qui sont établies, sont d'une évidence à laquelle il est difficile à tout homme raisonnable de refuser son consentement. Mais à mesure que j'avance, mon élève autrement conduit [...] n'est plus un enfant ordinaire, il lui faut un régime exprès pour lui. Alors il paraît plus fréquemment sur la scène...²⁰.

Ces déclarations laissent entrevoir que la description de l'homme naturel a utilisé divers procédés.

Quels sont ces procédés?

Le premier est la déduction à partir des vérités du "bon sens". Ces vérités, qui aux yeux de l'auteur jouissent d'une évidence indéniable, se rapportent à cet âge où un enfant n'a pas encore un caractère particulier qui le distingue des autres enfants; cet âge est, pour reprendre les termes mêmes de Rousseau, l'âge de nature. Il souligne lui-même l'emploi de ce procédé:

En commençant cet ouvrage, je ne supposerais rien que tout le monde ne pût observer ainsi que moi parce qu'il est un point, savoir la naissance de l'homme, duquel nous partons tous également²¹.

Le bon sens admet facilement que "vivre, ce n'est pas respirer, c'est agir, c'est faire usage de nos organes, de nos sens, de nos facultés, de toutes les parties de nous-mêmes qui nous donnent le sentiment de notre existence"²². Mais s'il en est ainsi, il faudrait alors reconnaître

21. D.C., IV, p. 549.

22. Ibid., p. 253.

que le nouveau-né a un besoin naturel de mouvoir librement ses membres et que, par conséquent, l'emballotement comme toute autre pratique visant à garder l'enfant dans l'inaction, relève d'un "usage dénaturé".

Le bon sens reconnaît aussi volontiers que l'expérience de la douleur, de la peine - quand elle ne dépasse pas une certaine limite - ne fait que mieux préparer l'enfant aux épreuves de demain. Il est donc naturel d'exercer son corps aux différentes épreuves. On sort de la voie de la nature quand on l'habitue à la mollesse, quand on l'empêche de sentir sa faiblesse.

Une autre vérité qui relève, elle aussi, du bon sens, c'est que l'enfant n'a pas naturellement les idées de domination et de servitude. Celles-ci ne peuvent donc provenir que des réactions maladroites de son entourage:

En naissant, un enfant crie; sa première enfance se passe à pleurer. Tantôt on s'agite, on le flatte pour l'apaiser; tantôt on le menace, on le bat pour le faire taire. Ou nous faisons ce qu'il lui plaît ou nous en exigeons ce qu'il nous plaît. Ou nous nous soumettons à ses fantaisies, ou nous le soumettons aux nôtres - Point de milieu, il faut qu'il donne des ordres, ou qu'il en reçoive. Ainsi ses premières idées sont celles d'empire et de servitude [...]. C'est ainsi qu'on verse de bonne heure dans son jeune coeur les passions qu'on impute ensuite à la nature, et qu'après avoir pris peine à le rendre méchant, on se plaint de le trouver tel²³.

23. O.C., IV, p. 261.

Il est d'autres déductions qui s'opèrent à partir, non plus des évidences du bon sens (aux yeux de Rousseau), mais d'hypothèses. L'hypothèse fondamentale dont il fait le principe de sa pensée anthropologique, du Premier Discours jusqu'à l'Émile, est celle de la bonté naturelle. "Tout est bien, sortant des mains de l'auteur des choses ...", commence le livre I de l'Émile.

De cette hypothèse, Rousseau a tiré un corollaire qui lui sera indispensable pour entreprendre la description de l'homme naturel; on peut l'appeler corollaire de la finalité naturelle. Puisque "tout est bien, sortant des mains de l'auteur des choses", tout ce qui relève de la nature suivra un certain ordre, répondra à une nécessité et visera une fin qui serait la plus appropriée à la mesure de l'homme: "la nature ... fait tout pour le mieux"²⁴.

En fonction de ce principe de finalité, Rousseau affirme que la nature, destinant l'enfant à être heureux, instaure un équilibre entre les désirs de l'enfant et ses forces, met "en égalité parfaite la puissance et la volonté"²⁴ et que dans l'enfance, toutes les facultés humaines ne sont pas actualisées:

24. O.C., IV, p. 304. Ce corollaire est formulé en plusieurs endroits de l'ouvrage: "Ce qui est est bien"; "ce qui est bien est toujours bien"; "j'étudie ce qui est, j'en recherche la cause, et je trouve enfin que ce qui est est bien" (O.C., IV, p. 712, 714, 732).

[la nature] ne lui [l'homme] donne immédiatement que les désirs nécessaires à sa conservation, et les facultés suffisantes pour les satisfaire. Elle a mis toutes les autres comme en réserve au fond de son âme pour s'y développer au besoin²⁴.

C'est encore le même principe qui permet à Rousseau de rejeter la thèse de l'inutilité de la liberté de mouvement et, de là, de distinguer les différentes espèces de besoins chez l'enfant:

La nature a, pour fortifier le corps et le faire croître, des moyens qu'on ne doit jamais contraindre. Il ne faut point contraindre un enfant de rester quand il veut aller, ni d'aller quand il veut rester en place. Quand la volonté des enfants n'est point gâtée par notre faute, ils ne veulent rien inutilement. Il faut qu'ils sautent, qu'ils courent, qu'ils crient quand ils en ont envie [...]. Alors il faut distinguer avec soin le vrai besoin, le besoin naturel, du besoin de fantaisie ou de celui qui ne vient que de la surabondance de vie ...²⁵.

Rousseau fait une autre application de ce principe quand il explique la fin "naturelle" du surplus de force chez l'enfant qui va être adolescent:

Cet intervalle où l'individu peut plus qu'il ne désire, bien qu'il ne soit pas le temps de la plus grande force absolue, est, comme je l'ai dit, celui de sa grande force relative [...]. Que fera-t-il donc de cet excédent de facultés et de forces qu'il a de trop à présent et qui lui manquera dans un autre âge? Il tâchera de l'employer à des soins qui lui puissent profiter au besoin. Il jettera pour ainsi dire dans l'avenir le superflu de son être

25. O.C., IV, p. 312.

actuel: l'enfant robuste fera des provisions pour l'homme faible [...]. Voici donc le temps des travaux, des instructions, des études²⁶.

Ce choix, Rousseau tient à le préciser, "c'est la nature elle-même qui l'indique"²⁶.

Le principe de finalité s'accompagne d'un autre principe, lequel affirme l'idée d'un développement graduel des facultés de l'homme. Reprenant une thèse du Second Discours²⁷, Rousseau s'oppose aux penseurs de l'époque qui conçoivent la raison comme déjà présente chez l'homme à sa naissance. Selon lui, la conservation de l'homme n'exigeant pas la raison à toutes les étapes de sa vie, la nature la fait apparaître de façon tardive. Le développement de la raison répond à un dessein de la nature qui désire que l'homme soit à sa place et qu'il soit heureux à tout moment de son existence. Or, l'enfant n'a nul besoin d'une raison pour vivre et vivre heureux. Et s'il en est ainsi, raisonner avec les enfants devient une maxime tout à fait impertinente:

De toutes les facultés de l'homme la raison, qui n'est pour ainsi dire qu'un composé de toutes les autres, est celle qui se développe le plus difficilement et le plus tard, et c'est de celle-là qu'on veut se servir pour développer les premières. Le

26. O.C., IV, p. 428.

27. "Ce fut par une providence très sage, que les facultés qu'il [l'homme naturel] avait en puissance, ne devaient se développer qu'avec les occasions de les exercer, afin qu'elles ne lui fussent ni superflues et à charge avant le temps, ni tardives et inutiles au besoin. Il avait dans le seul instinct tout ce qu'il lui fallait pour vivre dans l'état de Nature; il n'a dans une raison cultivée que ce qu'il lui faut pour vivre en société" (O.C., III, p. 152). L'Émile donne la formulation suivante: "La véritable marche de la nature est plus graduelle et plus lente" (O.C., IV, p. 502).

chef-d'oeuvre d'une bonne éducation est de faire un homme raisonnable, et l'on prétend élever un enfant par la raison. C'est commencer par la fin, c'est vouloir faire l'instrument de l'ouvrage.²⁸

Rousseau est parti de certaines hypothèses et a fait des déductions. Cependant, son argumentation ne s'est pas tenue sur le seul plan logique, a priori. Il s'est aussi référé à l'expérience, soit pour opérer une réduction, soit pour trouver une confirmation des thèses qu'il a avancées, soit enfin pour montrer que tel trait considéré comme naturel chez l'enfant, n'est qu'un produit de l'éducation, de la société. C'est ce qui explique la part importante de l'observation dans l'Émile.

Il arrive à Rousseau de dire que sa pensée a une base plus empirique que logique:

Mes raisonnements, déclare-t-il, sont moins fondés sur des principes que sur des faits, et je crois ne pouvoir mieux vous mettre à portée d'en juger que de vous rapporter souvent quelque exemple des observations qui me les suggèrent²⁹.

La réduction dont il s'agit dans l'Émile porte sur les éléments particuliers, relatifs à la société d'un temps, d'un lieu; le véritablement humain, c'est-à-dire le naturel, est ce qui reste après cette réduction:

Après avoir comparé tout autant de rois et de peuples que j'en ai pu voir dans une vie passée à les observer, j'ai retranché comme artificiel ce qui

28. O.C., IV, p. 317.

29. Ibid., p. 348; "[...] au lieu de me livrer à l'esprit de système, je donne le moins qu'il est possible au raisonnement et ne me fie qu'à l'observation". (O.C., IV, p. 550). Sur un Rousseau - observateur, cf. Jean-Louis LECERCLE, Rousseau et l'art du roman, Paris, A. Colin, pp. 312-16.

était d'un peuple et non pas d'un autre, d'un état et non pas d'un autre, et n'ai regardé comme appartenant incontestablement à l'homme que ce qui était commun à tous, à quelque âge, dans quelque rang, et dans quelque nation que ce fût³⁰.

L'expérience ne sert pas seulement à Rousseau de prémisse à l'analyse mais encore de preuve. Le début du livre III offre un exemple d'observation empirique dont les données illustrent sa thèse de l'excédent de forces chez l'enfant qui approche de l'adolescence. À ceux qui pourraient objecter que la force virile ne se manifeste que chez l'adulte, que "les esprits vitaux élaborés dans les vaisseaux convenables et répandus dans tout le corps peuvent seuls donner aux muscles la consistance, l'activité, le ton, le ressort d'où résulte une véritable force"³¹, Rousseau dénonce l'objection comme gratuite:

Voilà la philosophie du cabinet, mais moi j'en appelle à l'expérience. Je vois dans vos campagnes de grands garçons labourer, biner, tenir la charrue, charger un tonneau de vin, mener la voiture tout comme leur père; on les prendrait pour des hommes si le son de leur voix ne les trahissait pas. Dans nos villes mêmes de jeunes ouvriers, forgerons, taillandiers, maréchaux sont presque aussi robustes que les maîtres et ne seraient guère moins adroits si on les eût exercés à temps³²:

Dans d'autres cas, les données de l'expérience sont soumises à l'analyse qui dévoile la racine sociale de tel ou tel trait de comportement, justifiant par contre-coup l'hypothèse de la bonté naturelle. C'est par

30. O.C., IV, p. 550. Bernard GROETHUYSEN a parlé de l'instinct de conservation comme exemple de résidu d'une telle réduction. Cf. de l'auteur, Jean-Jacques Rousseau, Paris, Gallimard, 1949, p. 18.

31. Ibid., p. 427.

32. Ibid.

L'analyse que Rousseau démontre que l'enfant n'est pas, par nature, toujours grondant, toujours mutin et qu'il ne passe pas tous les jours à crier, à se plaindre: tous ces comportements naissent du fait qu'on a accoutumé l'enfant à tout obtenir³³.

Le mensonge des enfants qu'on a toujours cru naturel, est, - comme le montre l'analyse -, né de la loi de l'obéissance "parce que l'obéissance étant pénible, on s'en dispense en secret le plus qu'on peut, et que l'intérêt présent d'éviter le châtimeⁿt ou le reproche l'emporte sur l'intérêt éloigné d'exposer la vérité"³⁴. L'homme de la nature ne ment pas parce que, dans le besoin, il peut s'adresser aux autres hommes et les trouve toujours bienveillants à son égard: il "n'a nul intérêt de les tromper; au contraire, il a un intérêt sensible qu'ils voient les choses comme elles sont, de peur qu'ils ne se trompent à son préjudice"³⁵. L'Émile s'élabore ainsi sur la base de l'observation et de l'analyse sous-tendue par les principes de bonté, de finalité naturelle et de développement graduel. Quelle image de l'homme Rousseau offre-t-il dans son ouvrage?

33. Cf. O.C., IV, pp. 314-15.

34. O.C., IV, p. 335.

35. Ibid.

IV. L'HOMME NATUREL DANS L'"ÉMILE"

En décrivant Émile de différents angles de vue, Rousseau n'est pas sans se rendre compte de l'objection qu'on pourrait lui faire sur le caractère "imaginaire et fantastique"³⁶ de son personnage et du reproche qu'il encourrait de se cantonner dans "le pays des chimères"³⁷.

Pour Rousseau, toutes ces objections et tous ces reproches ne sont pas à prendre en considération si ceux qui les font ont voulu souligner la grande différence d'Émile par rapport aux jeunes qu'on voit dans la vie quotidienne, puisque c'est par cette différence que se définit celui-ci: "Élevé tout différemment, affecté de sentiments tout contraires, instruit tout autrement qu'eux, il serait beaucoup plus surprenant qu'il [Émile] leur ressemblât que d'être tel que je le suppose"³⁸.

L'homme en sa vérité est du côté d'Émile parce qu'il n'est pas "l'homme de l'homme" mais "l'homme de la nature".

36. "... ils prendront le jeune homme que je figure pour un être imaginaire et fantastique ..." (O.C., IV, p. 549).

37... "Depuis longtemps ils me voient dans le pays des chimères ..." (O.C., IV, pp. 548-49).

38. O.C., IV, p. 549; cf. aussi O.C., IV, p. 637.

Pourtant, rappelle Rousseau à ses critiques, au départ, Émile n'est pas différemment constitué que les autres enfants et, dans sa supposition, Émile n'est doté d'aucun trait qui le distingue de ces derniers: Émile est "un esprit commun"³⁹.

Qu'a de commun Émile avec les autres enfants? Par quels traits se distingue-t-il de ceux-ci dans les différents âges, et dans les différentes situations de la vie?

1. L'homme, être vivant

Quelle que soit la conception que l'on a de la place de l'homme dans le monde, de sa destination particulière, on doit reconnaître que l'homme est fondamentalement un être vivant. Et, là où il y a la vie, il y a des besoins à satisfaire. "Avec la vie, écrit Rousseau, commencent les besoins"⁴⁰. Quels sont les besoins spécifiques de l'homme naturel?

39. "Quand je pourrais choisir, je ne prendrais qu'un esprit commun tel que je suppose mon élève" (O.C., IV, p. 266).

40. O.C., IV, p. 272.

a. Le besoin de conservation

Comme tout être vivant, l'homme s'affirme d'abord par le besoin de se conserver puisque "la première loi de la Nature est le soin de se conserver"⁴¹.

Ce besoin, appelé encore amour de soi, est "la seule passion naturelle à l'homme"⁴², s'il devient une passion. Pourquoi naturelle? Parce qu'elle est toujours bonne et toujours conforme à l'ordre:

Chacun étant chargé spécialement de sa propre conservation, le premier et le plus important de ses soins est et doit être d'y veiller sans cesse, et comment y veillerait-il s'il n'y prenait le plus grand intérêt?⁴³

Il n'est pas donné à l'homme de satisfaire par lui-même son besoin de conservation, à tous les âges de sa vie. De la naissance à l'adolescence, il est un être faible, pitoyable, dépendant de son entourage pour sa subsistance. Ce temps de faiblesse est destiné par la nature à être le temps de développement et de maturation à la fois physique et psychologique. C'est ce que Rousseau veut faire comprendre à ses lecteurs par l'hypothèse de l'homme-enfant:

41. O.C., IV, p. 467.

42. "La seule passion naturelle à l'homme est l'amour de soi-même" (O.C., IV, p. 322); cf. aussi O.C., IV, p. 491.

43. O.C., IV, p. 491.

Supposons qu'un enfant eût à sa naissance la stature et la force d'un homme fait, qu'il sortît, pour ainsi dire, tout armé du sein de sa mère comme Pallas du cerveau de Jupiter; cet homme-enfant serait un parfait imbécile, un automate, une statue immobile et presque insensible. Il ne verrait rien, il n'entendrait rien, il ne connaîtrait personne, il ne saurait pas tourner les yeux vers ce qu'il aurait besoin de voir [...]. Il sentirait le malaise des besoins sans les connaître et sans imaginer aucun moyen d'y pourvoir [...] il pourrait mourir de faim avant de s'être mu pour chercher sa subsistance⁴⁴.

b. Le besoin de mouvement

Outre le besoin de conservation, l'homme naturel a encore le besoin impérieux de mouvement. Que les enfants courent, sautent, crient, n'a rien d'étonnant car "tous leurs mouvements sont des besoins de leur constitution qui cherche à se fortifier"⁴⁵.

Pour Rousseau, l'idée de vie est indissociable de celle d'action et d'épanouissement total. Les mouvements du nouveau-né sont la première manifestation de ce dynamisme de la vie et, selon Rousseau, on ne peut concevoir la liberté naturelle de l'homme autrement que comme la possibilité de mouvoir ses membres sans aucune contrainte: "Vivre, ce n'est pas respirer, c'est agir; c'est faire l'usage de nos organes, de

44. D.C., IV, p. 280.

45. Ibid., p. 312.

nos sens, de nos facultés, de toutes les parties de nous-mêmes qui nous donnent le sentiment de notre existence⁴⁶.

Sur la base de cette idée de la vie, Rousseau fait une critique vigoureuse des pratiques de son époque qui tendent à empêcher l'enfant de satisfaire son besoin de mouvement:

L'enfant nouveau-né a besoin d'étendre et de mouvoir ses membres pour les tirer de l'engourdissement où rassemblés en un peloton ils ont resté si longtemps. On les étend, il est vrai, mais on les empêche de se mouvoir; on assujettit la tête même par des têtères. Il semble qu'on a peur qu'il n'ait l'air d'être en vie⁴⁷.

Tout comme le besoin de conservation, le besoin de mouvement est lié essentiellement à la nature vivante de l'homme. Si la liberté et le bonheur sont le lot de l'homme de la nature, c'est d'abord dans les mouvements qu'ils s'expriment. Ce besoin est si essentiel que Rousseau fait de l'activité physique un trait d'Émile devenu jeune homme:

La vie active, le travail des bras, l'exercice, le mouvement lui sont tellement devenus nécessaires qu'il n'y pourrait renoncer sans souffrir. Le réduire tout à coup à une vie molle et sédentaire serait l'emprisonner, l'enchaîner, le tenir dans un état violent et contraint [...]. À peine peut-il respirer à son aise dans une chambre bien fermée, il lui faut le grand air, le mouvement, la pratique.

46. O.C., IV, p. 253.

47. Ibid., p. 254.

Aux genoux même de Sophie il ne peut s'empêcher de regarder quelquefois la campagne du coin de l'oeil, et de désirer de la parcourir avec elle⁴⁸.

Ces deux besoins de conservation et de mouvement sont les "vrais besoins"⁴⁹ de l'homme, car il y a aussi des besoins factices. Chez l'enfant qui ne parle pas encore et qui éprouve le malaise de ses besoins, les pleurs sont le seul langage adressé à l'entourage: "Il n'a qu'un langage parce qu'il n'a, pour ainsi dire, qu'une sorte de mal-être; dans l'imperfection de ses organes il ne distingue point leurs impressions diverses, tous les maux ne forment pour lui qu'une sensation de douleur"⁵⁰. Cependant, pleurer n'est pas toujours naturel chez l'enfant. Rousseau attire l'attention de ses lecteurs sur ces pleurs qui correspondent à un "besoin de fantaisie" et non à un "besoin naturel"⁵¹. En même temps, il souligne la naissance si facile du premier dans l'âme de l'enfant et les conséquences extrêmement graves pour le développement de la personnalité de ce dernier:

Les premiers pleurs des enfants sont des prières: si on n'y prend garde elles deviennent bientôt des ordres; ils commencent par se faire assister; ils finissent par se faire servir. Ainsi de leur propre faiblesse, d'où vient d'abord le sentiment de leur dépendance, naît ensuite l'idée de l'empire et de la domination⁵².

48. O.C., IV, p. 801.

49. "L'amour de soi, qui ne regarde qu'à nous, est content quand nos vrais besoins sont satisfaits" (O.C., IV, p. 493).

50. O.C., IV, p. 286.

51. "Il faut distinguer avec soin le vrai besoin, le besoin naturel, du besoin de fantaisie..." (O.C., IV, p. 312).

52. O.C., IV, p. 287.

C'est de cette façon que "se forge le premier anneau de cette longue chaîne dont l'ordre social est formé"⁵³.

Ainsi compris, les vrais besoins de l'homme naturel sont bornés et son bonheur sera facile à trouver: "Tout homme qui ne voudrait que vivre vivrait heureux"⁵⁴. Rousseau décrit ce bonheur naturel dans la longue digression bien connue de ses lecteurs au livre IV de l'Émile. Dans la maison qu'il construirait s'il était riche, il organiserait avec ses amis une vie où, dit-il,

l'exercice et la vie active nous feraient un nouvel estomac et de nouveaux goûts. Tous nos repas seraient des festins où l'abondance plairait plus que la délicatesse. La gaieté, les travaux rustiques, les folâtres jeux sont les premiers cuisiniers du monde, et les ragoûts fins sont bien ridicules à des gens en haleine depuis le lever du soleil⁵⁵.

c. La loi de nécessité de la nature

En tant qu'être vivant, l'homme naturel vit dans un monde de choses qui a ses exigences, ses lois. Le premier objet de ce monde dont il ne peut en aucune façon se détacher, c'est son corps et le corps doit subir la loi de la souffrance: "Le sort de l'homme est de souffrir dans tous les temps. Le soin même de sa conservation est attaché à la pei-

53. O.C., IV, p. 286.

54. Ibid., pp. 305-6.

55. Ibid., p. 687.

ne⁵⁶. La nature n'a pas destiné l'homme à mener éternellement telle ou telle vie, à s'établir pour toujours sous tel ou tel climat. Aucun milieu déterminé ne lui est naturel. Par nature, l'homme possède la capacité de s'adapter aux variations du monde naturel comme à "la mobilité des choses humaines"⁵⁷.

Cette capacité lui est accordée par la nature quand elle inflige à l'enfant des peines et des douleurs de toutes sortes. En écartant toute peine aux enfants, en les habituant à une vie molle, facile, en les préservant de toute incommodité, on les rendra vulnérables au moindre changement, faute de pouvoir s'y adapter:

Observez la nature, et suivez la route qu'elle vous trace. Elle exerce continuellement les enfants; elle endure leur tempérament par des épreuves de toute espèce; elle leur apprend de bonne heure ce que c'est que peine et douleur. Les dents qui percent leur donnent la fièvre; des coliques aiguës leur donnent des convulsions; de longues toux les suffoquent; les vers les tourmentent; la pléthore corrompt leur sang; des levains divers y fermentent, et causent des éruptions périlleuses. Presque tout le premier âge est maladie et danger: la moitié des enfants qui naissent périt avant la huitième année. Les épreuves faites l'enfant a gagné des forces, et sitôt qu'il peut user de la vie, le principe en devient plus assuré⁵⁸.

56. O.C., IV, p. 260.

57. "Mais vu la mobilité des choses humaines ..." (O.C., IV, p. 252).

58. O.C., IV, pp. 259-60.

L'homme naturel apprend donc à souffrir et c'est même la première chose qu'il doit apprendre car c'est la chose "qu'il aura le plus grand besoin de savoir"⁵⁹.

De même qu'il doit subir la souffrance, de même l'homme doit subir la mort car "la mort n'est pas une peine de la pauvreté, mais une loi de la nature"⁶⁰.

Si la mort est bien une loi de la nature, l'homme naturel ne se débattrait pas inutilement pour s'empêcher de mourir mais s'efforcera de "sentir" la vie, le plus qu'il est possible⁶¹. Quand vient le moment de la mort, il mourra en paix⁶². La crainte de la mort n'est pas naturelle; elle est le produit de cet art "funeste au genre humain"⁶³ qu'est la médecine.

-
59. "souffrir est la première chose qu'il doit apprendre, et celle qu'il aura le plus grand besoin de savoir". (O.C., IV, p. 300).
60. O.C., IV, p. 857; "Vous avez beau prendre des précautions pour qu'il [l'enfant] ne meure pas: il faudra pourtant qu'il meure" (O.C., IV, p. 253).
61. "L'homme qui a le plus vécu n'est pas celui qui a compté le plus d'années; mais celui qui a le plus senti la vie". (O.C., IV, p. 253).
62. "Naturellement l'homme sait souffrir constamment et meurt en paix". (O.C., IV, p. 270); "Naturellement l'homme ne s'inquiète pour se conserver qu'autant que les moyens en sont en son pouvoir; sitôt que ces moyens lui échappent, il se tranquillise et meurt sans se tourmenter inutilement. La première loi de la résignation nous vient de la nature" (O.C., IV, p. 307).
63. O.C., IV, p. 270.

Avec les objets autres que son corps, l'homme naturel apprend à connaître la loi de l'adversité. Il apprend que le monde des choses résiste à ses désirs, ce monde a sa nécessité qu'il ne peut que respecter. Le feu brûle, le vent froid pique, l'enfant est faible, les personnes âgées meurent ... voilà des faits qu'il ne peut qu'accepter parce qu'ils échappent totalement à sa volonté. Mais tout en souffrant de cette nécessité, il demeure "patient, égal, résigné, paisible" car "il est dans la nature de l'homme d'endurer la nécessité des choses"⁶⁴.

La douleur physique, la mort et le coefficient d'adversité des choses expriment tous la loi fondamentale de la nécessité de la nature. C'est la seule loi qui est imposée à l'homme et quoi qu'il fasse, elle demeure inflexible. Mais vivant ainsi sous "le joug pesant de la nécessité", l'homme peut-il être considéré encore comme libre? Oui, répond Rousseau car il y a nécessité et nécessité, dépendance et dépendance. La nécessité qui vient du "caprice des hommes" est intolérable à la nature humaine et la dépendance des hommes est seule contraire à la liberté, "la dépendance des choses n'ayant aucune moralité ne nuit point à la liberté et n'engendre point de vices"⁶⁵.

C'est sous ce trait de l'acceptation de la nécessité qu'Émile se voit et se décrit à son gouverneur au retour de son voyage:

C'est vous, ô mon maître, qui m'avez fait libre en m'apprenant à céder à la nécessité [...]. Riche ou pauvre je serai libre. Je ne le serai point seulement en tel pays, en telle contrée, je le serai par

64. U.C., IV, p. 320.

65. Ibid. p. 311.

toute la terre. Pour moi toutes les chaînes de l'opinion sont brisées, je ne connais que celles de la nécessité [...]. Que m'importe ma condition sur la terre? Que m'importe où je sois? Partout où il y a des hommes je suis chez mes frères; partout il n'y en a pas je suis chez moi. Tant que je pourrai rester indépendant et riche, j'ai du bien pour vivre et je vivrai. Quand mon bien m'assujétira, je l'abandonnerai sans peine; j'ai des bras pour travailler, et je vivrai. Quand mes bras me manqueront, je vivrai si l'on me nourrit, je mourrai si l'on m'abandonne; je mourrai bien aussi quoiqu'on ne m'abandonne pas; car la mort n'est pas une peine de la pauvreté, mais une loi de la nature. Dans quelque temps que la mort vienne, je la défie; elle ne me surprendra jamais faisant des préparatifs pour vivre; elle ne m'empêchera jamais d'avoir vécu⁶⁶.

2. L'homme. être intelligent

Comme être vivant, l'homme a les mêmes besoins que les autres êtres vivants et il est doté, comme eux, des "facultés suffisantes"⁶⁷ pour se conserver.

Ces facultés, précise Rousseau, ne s'exercent pas d'emblée à la naissance de l'homme et ne comportent donc pas ce savoir-faire inné, infaillible, invariable qui caractérise l'instinct des animaux. Par contre, il est donné à l'homme le pouvoir d'acquérir des connaissances: "Nous naissons capables d'apprendre, mais ne sachant rien, ne connais-

66. O.C., IV, pp. 856-57.

67. "[La nature] ne lui donne immédiatement que les désirs nécessaires à sa conservation et les facultés suffisantes pour les satisfaire" (O.C., IV, p. 304).

sant rien"⁶⁸. Et ce pouvoir est indéfini, car si "on peut connaître le premier point d'où part chacun de nous pour arriver au degré commun de l'entendement", on ne peut connaître "l'autre extrémité" du moment qu'on ignore "ce que notre nature nous permet d'être"⁶⁹.

Quel est ce premier point?

C'est l'état où se trouve l'âme de l'enfant au moment de sa naissance. C'est l'état caractérisé par l'absence totale de toute connaissance, si simple soit-elle, et de tout sentiment, même de celui de sa propre existence. C'est "l'état primitif d'ignorance et de stupidité naturel à l'homme, avant qu'il eût rien appris de l'expérience ou de ses semblables"⁷⁰.

Cet état ne dure pas longtemps car l'homme est ainsi fait qu'"avant de parler [et] d'entendre il s'instruit déjà"⁷¹.

Pour s'instruire, il faut disposer de facultés appropriées. Quelles facultés possède l'homme? Comment s'exercent-elles?

68. O.C., IV, p. 279.

69. Ibid., p. 281.

70. Ibid., pp. 280-81; "Auparavant, il n'est rien de plus que ce qu'il était dans le sein de sa mère, il n'a nul sentiment, nulle idée, à peine a-t-il des sensations; il ne sent pas même sa propre existence". (O.C., IV, p. 298).

71. Ibid., p. 281.

a. La sensibilité physique

Tout d'abord, il y a la sensibilité physique.

Du point de vue de la connaissance comme de celui de la conservation, la sensibilité jouit d'une primauté ontologique⁷². Elle est liée à la conservation de soi car les premières modifications psychologiques de l'enfant, modifications liées à ses besoins, sont des sensations de plaisir et de douleur⁷³.

Elle est aussi liée à la connaissance de façon essentielle parce que "tout ce qui entre dans l'entendement y vient par les sens"⁷⁴.

La sensibilité physique telle que la décrit Rousseau dans l'Émile, présente des caractères particuliers.

72. "Nous naissons sensibles, et dès notre naissance nous sommes affectés de diverses manières par les objets qui nous environnent". (O.C., IV, p. 248); Cf. aussi O.C., IV, p. 600.

73. "Les premières sensations des enfants sont purement affectives, ils n'aperçoivent que le plaisir et la douleur" (O.C., IV, p. 282).

74. O.C., IV, p. 370. "Dans le commencement de la vie où la mémoire et l'imagination sont encore inactives, l'enfant n'est attentif qu'à ce qui affecte actuellement ses sens. Ses sensations [sont] les premiers matériaux de ses connaissances" (O.C., IV, p. 284).

Le caractère sur lequel il a mis le plus d'accent est la passivité. Pour Rousseau, les sensations ne font que refléter l'objet tel qu'il impressionne les organes des sens. En d'autres termes, il n'y a rien dans la sensation qui ne vienne de l'objet sensible; la sensation est un état "absolu".

Cette idée de la passivité de la sensibilité physique - thèse constante de la pensée rousseauienne⁷⁵ - est particulièrement soulignée dans le texte suivant où, assimilant les images aux sensations, Rousseau précise la distinction des premières avec les idées:

Avant l'âge de raison l'enfant ne reçoit pas des idées mais des images, et il y a cette différence entre les unes et les autres que les images ne sont que des peintures absolues des objets sensibles, et que les idées sont des notions des objets, déterminées par des rapports. Une image peut être seule dans l'esprit qui se la représente; mais toute idée en suppose d'autres. Quand on imagine on ne fait que voir, quand on conçoit ou compare. Nos sensations sont purement passives, au lieu que toutes nos perceptions ou idées naissent d'un principe actif qui juge⁷⁶.

La perfectibilité est un autre caractère de la sensibilité physique:

"Les premières facultés qui se forment et se perfectionnent en nous sont les sens"⁷⁷.

75. Dans les Dialogues, écrits dix ans après la parution de l'Émile, Rousseau fait la distinction de deux sensibilités, l'une physique, l'autre morale: "Il y a une sensibilité physique et organique, ..., purement passive, ..." (O.C., I, p. 805). Nous soulignons.

76. O.C., IV, p. 344.

77. Ibid., p. 380. Nous soulignons.

Pour Rousseau, quoique le sentir soit naturel à l'homme et relève de l'ordre physique, il subit la loi du développement, à la différence de l'instinct animal. Il peut devenir fin, délicat ou, au contraire, grossier, et ce, par l'expérience. Et s'il en est ainsi, l'éducation des sens devient une tâche qu'on ne peut pas négliger: "Exercer les sens n'est pas seulement faire usage, c'est apprendre à bien juger par eux, c'est apprendre, pour ainsi dire, à sentir; car nous ne savons ni toucher, ni voir ni entendre que comme nous avons appris"⁷⁸.

Cette perfectibilité de la sensibilité, Rousseau la montre à propos de chacun des sens.

La perfectibilité du toucher est évidente quand on remarque chez les aveugles un "tact plus sûr et plus fin que nous". Cette différence s'explique par le fait que "n'étant pas guidés par la vue, ils sont forcés d'apprendre à tirer uniquement du premier sens [le tact] les jugements que nous fournit l'autre"⁷⁹.

La vue aussi, est perfectible:

"Nous n'avons nulle précision dans le coup d'oeil pour juger les hauteurs, les longueurs, les profondeurs, les distances; et la preuve que ce n'est pas tant la faute du sens que de son usage; c'est que les ingénieurs, les arpenteurs, les architectes, les maçons, les peintres ont en général le coup d'oeil beaucoup plus sûr que nous, et apprécient les mesures de l'étendue avec plus de justesse, parce que leur métier leur donn[e] en ceci l'expérience que nous négligeons d'acquérir"⁸⁰.

78. O.C., IV, p. 380.

79. Ibid., p. 381.

80. Ibid., p. 392.

b. Les facultés virtuelles

Comme on vient de le voir, les sensations sont les premiers matériaux mis à la disposition de l'homme dans son entreprise de connaissance. Pour mener à bien cette dernière, l'homme doit mettre en oeuvre d'autres facultés que la sensibilité physique, les facultés de comparer, de juger, de raisonner, en un mot, l'homme doit avoir sa raison.

- la raison:

Mais Rousseau a particulièrement souligné ce fait que la raison, instrument principal de la connaissance, fait une apparition tardive dans le développement psychologique de l'homme: "De toutes les facultés de l'homme la raison, qui n'est pour ainsi dire qu'un composé de toutes les autres, est celle qui se développe le plus difficilement et le plus tard"⁸¹.

Répondant au Mandement de l'archevêque de Paris, il met à nu ce postulat philosophique qui fait de l'homme un être d'emblée raisonnable à sa naissance, postulat qu'il rejette catégoriquement:

Vous supposez, ainsi que ceux qui traitent de ces matières, que l'homme apporte avec lui sa raison toute formée, et qu'il ne s'agit que de la mettre en oeuvre. Or cela n'est pas vrai; car l'une des acquisitions de l'homme, et même des plus lentes, est

81. O.C., IV, p. 317.

la raison. L'homme apprend à voir des yeux de l'esprit ainsi que des yeux du corps; mais le premier apprentissage est bien plus long que l'autre⁸².

Psychologiquement parlant, il y a un âge de la vie de l'homme où la raison est totalement absente; cet âge est l'enfance: "L'enfance est le sommeil de la raison"⁸³.

Comment se développe la raison?

Rousseau a lui-même indiqué les principales étapes de ce développement. À la première, correspond la raison sensitive, à la dernière, la raison intellectuelle ou humaine.

Qu'entend-il par raison sensitive?

C'est, dit-il, "la faculté de "former des idées simples par le concours de plusieurs sensations"⁸⁴.

Cette définition s'éclaire à la lumière de ce qu'il dit sur ce qu'il appelle les sensations simples. Il s'agit de sensations que l'homme éprouve du fait de l'exercice des sens. Sentir la chaleur, du feu, le saisissement du froid ... sont des sensations simples.

82. O.C., IV, p. 951.

83. Ibid., p. 344.

84. Ibid., p. 417.

Le lien des sensations simples et des idées simples est établi et illustré dans un passage où l'auteur d'Emile donne des instructions pour mener une expérience permettant de vérifier le rapport de la vue par elle-même⁸⁵.

Au départ de cette expérience, il y a le fait suivant: regardant un bâton plongé dans l'eau, un enfant dira qu'il voit un bâton brisé. Il s'agit là d'une sensation simple; le jugement qui adhère totalement à cette sensation - Rousseau l'appelle jugement passif -, et qui se formule, par exemple: "Je vois un bâton brisé" est absolument vrai.

Cette sensation conduira à une idée simple quand l'enfant aura fait d'autres expériences visuelles qui lui permettent de voir qu'en réalité, le bâton n'est pas brisé. Ces expériences lui permettent du même coup de rectifier l'erreur de ceux qui, dépassant leur sensation, affirment que le bâton plongé dans l'eau est réellement brisé. Cette idée du bâton - vu - brisé - mais - qui - ne l'est - pas est produite et renforcée par la comparaison des différentes sensations visuelles. Elle est un exemple de ce que Rousseau nomme idée simple⁸⁶, et en tant que

85. Cf. O.C., IV, pp. 484-85.

86. "Les idées simples ne sont que des sensations comparées" (O.C., IV, p. 481).

telle, elle est une idée vraie⁸⁷.

C'est au niveau de ces idées simples que s'exerce la raison sensitive. La raison intellectuelle survient avec l'apparition des perceptions ou idées proprement dites. A la différence de la sensation simple, la perception comporte un jugement actif; ce dernier est dit actif parce qu'il "détermine des rapports que le sens ne détermine pas"⁸⁸, parce qu'il ne se contente pas d'affirmer qu'on sent ce qu'on sent. C'est pour cette raison qu'il peut errer. L'enfant qui porte un morceau de fromage glacé à sa bouche, éprouvera une sensation vive. Cette sensation est "vraie". Mais l'enfant formule un jugement erroné quand il s'écrie: ah cela me brûle! Pourquoi erroné? Parce qu'il a rapproché cette sensation de celle d'une brûlure - par la chaleur du feu par exemple - et a cru réellement éprouver cette dernière. Il s'est trompé parce qu'il est actif et qu'il "établit par induction des rapports qu'il n'aperçoit pas"⁸⁹.

87. "Après avoir longtemps vérifié les rapports des sens l'un par l'autre, il faut encore apprendre à vérifier les rapports de chaque sens par lui-même, sans avoir besoin de recourir à un autre sens. Alors chaque sensation deviendra pour nous une idée, et cette idée sera toujours conforme à la vérité" (O.C., IV, p. 484). Nous soulignons.

88. O.C., IV, p. 481.

89. Ibid., p. 482.

La raison sensitive conduit à une bonne raison intellectuelle quand le corps de l'enfant est laissé à sa liberté naturelle de mouvement. Rousseau a particulièrement souligné cette saine influence qu'exerce le corps sur le développement de la raison. Mieux que toute étude théorique, la mobilité du corps permet à l'enfant de "s'approprier tous les objets auxquels il peut atteindre et [de] jouir vraiment des choses, sans le secours de l'opinion" et d'étonner son entourage par "la subtilité de ses inventions"⁹⁸:

En ne faisant jamais que ce qui lui convient, il ne fera bientôt que ce qu'il doit faire, et bien que son corps soit dans un mouvement continu, tant qu'il s'agira de son intérêt présent et sensible, vous verrez toute la raison dont il est capable se développer beaucoup mieux et d'une manière beaucoup plus appropriée à lui que dans des études de pure spéculation⁹⁰.

Comment s'explique l'avantage que représentent ces exercices continuels du corps pour la vie cognitive de l'homme? C'est, répond Rousseau, parce que la nature de l'homme est ainsi faite qu'il commence sa vie - et la continue - dans un monde physique, que ses premières actions sont de se mesurer avec les choses: "Voyez un chat entrer pour la première fois dans une chambre: il visite, il regarde, il flaire, il ne reste pas un moment en repos, il ne se fie à rien qu'après avoir tout examiné, tout connu. Ainsi fait un enfant commençant à marcher et entrer, pour ainsi dire, dans l'espace du monde"⁹¹.

90. O.C., IV, p. 363; cf. aussi O.C., IV, pp. 369, 370, 430.

91. Ibid., p. 369.

Si la marche de la nature exige que l'enfance soit "le temps d'apprendre à connaître les rapports sensibles que les choses ont avec nous"⁹², l'homme naturel aura son esprit garni de bons matériaux, et ce qui est bien plus important pour l'entreprise de connaissance de demain, il se dotera d'un esprit critique à l'égard de toute production venant de la raison d'autrui:

Nos premiers maîtres de philosophie sont nos pieds, nos mains, nos yeux. Substituer des livres à tout cela, ce n'est pas nous apprendre à raisonner, c'est nous apprendre à nous servir de la raison d'autrui; c'est nous apprendre à beaucoup croire, et à ne jamais rien savoir⁹³.

Tel est Émile qui, comparé aux enfants de son âge, a peu de connaissances et point de "manières étudiées". Cependant, il "ne suit jamais de formule, ne cède point à l'autorité ni à l'exemple"⁹⁴ et s'il lit "moins bien qu'un autre enfant dans nos livres, il lit mieux dans celui de la nature"⁹⁴.

La raison sensitive - qu'on peut appeler encore raison naturelle puisqu'elle est le produit des mécanismes tout à fait naturels - n'est jamais fautive car "jamais la nature ne nous trompe"⁹⁵. Mais si juste, si véridique soit-elle, elle reste bornée. Pierre BURGELIN

92. O.C., IV, p. 370.

93. Ibid., p. 370.

94. Ibid., pp. 420-21.

95. Ibid., p. 481.

rappelle pertinemment une remarque de Rousseau sur les cinq sens, remarque qu'on peut lire dans les Lettres morales: "Ce sont si l'on veut cinq fenêtres par lesquelles notre âme voudrait se donner du jour, mais les fenêtres sont petites, le vitrage est terne, le mur épais, et la maison fort mal éclairée"⁹⁶.

La vraie connaissance, celle qui établit des rapports de toute espèce et à laquelle on ne peut assigner une limite définie, ne peut provenir que de la raison intellectuelle. Si la raison sensitive n'est pas propre à l'homme, ce pouvoir de connaissance est certainement ce qui le distingue de l'animal. Aussi Rousseau identifie raison intellectuelle et raison humaine⁹⁷.

Mais ce n'est pas de façon brusque que l'enfant passe de la raison sensitive à la raison intellectuelle et qu'il s'élève des "connaissances naturelles et purement physiques"⁹⁸ aux "notions abstraites de la philosophie"⁹⁹. Pour Rousseau, ce passage de la raison sensitive à la raison intellectuelle se fait graduellement et ne se réalise que par un long apprentissage:

96. Rousseau cité par P. BURGELIN in O.C., IV, p. 1386, note de la page 370.

97. "Ce que j'appelle raison intellectuelle ou humaine consiste à former des idées complexes". (O.C., IV, p. 417). Nous soulignons.

98. "Émile n'a que des connaissances naturelles et purement physiques". (O.C., IV, p. 487).

99. " [...] bornés par nos facultés aux choses sensibles, nous n'offrons presque aucune prise aux notions abstraites de la philosophie et aux idées purement intellectuelles". (O.C., IV, p. 551).

Il faut apprendre à voir deux objets à la fois; il faut apprendre à les comparer entre eux; il faut apprendre à comparer les objets en grand nombre, à remonter par degrés aux causes, à les suivre dans leurs effets; il faut avoir combiné des infinités de rapports pour acquérir des idées de convenance, de proportion, d'harmonie et d'ordre¹⁰⁰.

C'est pour avoir cru profondément que ce développement de la raison est la marche naturelle même de l'esprit humain que l'auteur d'Émile fait une vive critique de la méthode de LOCKE - qui place l'étude des choses spirituelles avant celle des corps¹⁰¹ - et qu'il condamne l'enseignement religieux dispensé aux enfants:

Les idées de création, d'annihilation, d'ubiquité, d'éternité, de toute puissance, celle des attributs divins, toutes ces idées qu'il appartient à si peu d'hommes de voir aussi confuses et aussi obscures qu'elles le sont, et qui n'ont rien d'obscur pour le peuple parce qu'il n'y comprend rien du tout, comment se présenteront-elles dans toute leur force, c'est-à-dire, dans toute leur obscurité à de jeunes esprits encore occupés aux premières opérations des sens, et qui ne conçoivent que ce qu'ils touchent?

[...] Si on leur parle de la puissance de Dieu, ils l'estimeront presque aussi fort que leur père. En toute chose leur connaissance étant pour eux la mesure des possibles, ils jugent ce qu'on leur dit toujours moindre que ce qu'ils savent. Tels sont les jugements naturels à l'ignorance et à la faiblesse d'esprit¹⁰².

100. O.C., IV, p. 951. En mettant trop l'accent sur la transition graduelle de la raison sensitive à la raison intellectuelle, Rousseau encourt le reproche de la psychologie contemporaine d'avoir méconnu la coupure profonde entre ces deux stades de l'activité cognitive. Sur ce point, cf. Jean CHÂTEAU, J.J. Rousseau, sa philosophie de l'éducation, Paris, Vrin, 1962, p. 206, note 7.

101. Cf. O.C., IV, p. 551.

102. O.C., IV, pp. 553-54.

L'enfant est incapable de saisir ces idées religieuses et philosophiques. C'est là, pour Rousseau, une vérité empirique, comme il le laisse entendre dans un passage où il montre que les cas où l'on est sauvé sans croire en Dieu - savoir l'enfance et la démence - sont ceux où l'esprit humain ne possède pas la capacité requise pour connaître la divinité: "Toute la différence que je vois ici entre vous et moi est que vous prétendez que les enfants ont à sept ans cette capacité, et que je la leur accorde pas même à quinze. Que j'aie tort ou raison il ne s'agit pas ici d'un article de foi, mais d'une simple observation d'histoire naturelle"¹⁰³.

Le même principe est à l'origine de la condamnation de l'enseignement de l'histoire et de la fable. Aux yeux de Rousseau, l'histoire n'est pas "un recueil de faits"; elle est la connaissance des faits dans leurs causes et leurs effets, toutes choses impliquant des rapports qui dépassent l'entendement borné de l'enfant:

Croit-on que des rapports qui déterminent les faits historiques soient si faciles à saisir que les idées s'en forment sans peine dans l'esprit des enfants, croit-on que la véritable connaissance des événements soit séparable de celle de leurs causes, de celle de leurs effets, et que l'historique tienne si peu au moral qu'on puisse connaître l'un sans l'autre?¹⁰⁴

L'étude des fables est condamnée pour les mêmes raisons¹⁰⁵.

103. O.C., IV, p. 556.

104. Ibid., p. 348.

105. Cf. O.C., IV, p. 352.

- L'imagination:

Dans la vie intelligente de l'homme, la raison n'est pas l'unique faculté virtuelle; elle est tardive et précédée par d'autres dont l'une a reçu un traitement particulier de la part de l'auteur d'Emile: l'imagination.

L'imagination, dit Rousseau, est la plus active des facultés de l'intelligence. Comment comprendre cette activité?

Par cette qualification, Rousseau veut dire que l'imagination n'a besoin d'aucune autre faculté pour s'exercer; au moment voulu, elle "s'éveille" et "devance" les autres¹⁰⁶.

Elle est la plus active en un autre sens: son pouvoir ne connaît aucune limitation. C'est là la différence de l'imagination et des facultés qui ont pour objet le réel comme la mémoire par exemple: "le monde réel a ses bornes, le monde imaginaire est infini"¹⁰⁷.

Quel est le rôle de l'imagination dans la vie intellectuelle de l'homme?

106. "Sitôt que ses facultés virtuelles se mettent en action, l'imagination, la plus active de toutes, s'éveille et les devance". (O.C., IV, p. 304).

107. O.C., IV, p. 305.

Sous sa forme reproductrice, elle ne participe pas à la vie proprement cognitive de l'être humain. Pourquoi? Parce que la connaissance implique la mise en œuvre des idées qui sont "des notions des objets déterminés par des rapports"¹⁰⁸. Or, à la différence de l'idée, l'image - que Rousseau considère comme de même nature que la sensation - n'est pas relationnelle: "Avant l'âge de raison, l'enfant ne reçoit pas des idées mais des images [...]. Une image peut être seule dans l'esprit qui se la représente; mais toute idée en suppose d'autres"¹⁰⁸.

L'imagination reproductrice est tout au plus condition d'une espèce de mémoire qui n'est pas la véritable mémoire¹⁰⁹.

Sous sa forme créatrice, a-t-elle un rôle positif? Pour Marc EIGELDINGER, le rôle positif de l'imagination ne fait pas de doute, car écrit-il, elle est "la seule faculté capable de concevoir l'infini, de déchiffrer le sens des mystères irréductibles à la démarche logicienne et de s'élever à la vision de Dieu, animée par des puissances de

108. O.C., IV, p. 344.

109. "Je dis donc que les enfants n'étant pas capables de jugement n'ont point de véritable mémoire. Ils retiennent des sons, des figures, des sensations, rarement des idées, plus rarement leurs liaisons".(O.C., IV, p. 344); "S'ils [les enfants] n'ont pas de vraies idées, ils n'ont point de véritable mémoire; car je n'appelle pas ainsi celle qui ne retient que des sensations". (O.C., IV, p. 350).

l'affectivité, elle élabore les hypothèses et les conjectures, indispensables au fonctionnement de la pensée, elle pénètre dans les espaces interdits à l'entendement discursif¹¹⁰.

Il est bien vrai que, pour Rousseau, la percée dans ces "mystères", dans ces "espaces interdits" - pour reprendre les termes de Marc EIGELDINGER - n'est possible que par l'imagination. Mais cette fonction de l'imagination, loin d'illustrer son rôle positif dans la vie intellectuelle comme l'a vu ce critique, ne montre que ses effets négatifs. En effet, une connaissance est fragile quand elle n'est basée que sur l'imagination, surtout quand elle porte sur le monde des "esprits", de la divinité. C'est ce que Rousseau souligne en critiquant la méthode de Locke qui veut faire passer "l'étude des esprits" avant celle des corps: "Tout enfant qui croit en Dieu est [...] anthropomorphite; et quand une fois l'imagination a vu Dieu, il est bien rare que l'entendement le conçoive. Voilà précisément l'erreur où mène l'ordre de Locke"¹¹¹.

Le texte sur lequel s'appuie Marc EIGELDINGER - texte tiré de la Profession de foi du vicaire savoyard¹¹² - affirme le caractère borné de la connaissance par l'imagination et non sa prééminence sur la connaissance par l'entendement: "Des mystères impénétrables nous envi-

110. Marc EIGELDINGER, "Les fonctions de l'imagination dans Émile" in Rousseau after two hundred years, Proceedings of the Cambridge Bicentennial Colloquium, édité par R.A. LEIGH, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 253.

111. O.C., IV, p. 553.

112. Cf. Marc EIGELDINGER, art. cité, p. 253.

ronnent de toutes parts; ils sont au-dessus de la région sensible; pour les percer nous croyons avoir de l'intelligence, et nous n'avons que de l'imagination"¹¹³.

Si Rousseau n'attribue pas à l'imagination un rôle appréciable dans l'ordre intellectuel, il la voit par contre jouer un rôle capital dans l'ordre affectif et moral, dans les deux sens positif et négatif. C'est par rapport à ce dernier ordre que se manifeste l'ambiguïté de l'imagination¹¹⁴.

Ce rôle de l'imagination se voit d'abord dans la rupture de l'équilibre établi par la nature au sein des facultés de l'homme, en excitant le désir.

L'ordre de la nature exige l'adéquation du besoin et du pouvoir de le satisfaire, ou pour reprendre les termes mêmes de Rousseau, l'"égalité parfaite [de] la puissance et [de] la volonté"¹¹⁵. Cette égalité est vite détruite par l'imagination qui "excite et nourrit les désirs par l'espoir de les satisfaire"¹¹⁵.

113. O.C., IV, p. 568. Nous soulignons. Ce texte fait partie d'un paragraphe dont la première proposition affirme le fait de "l'insuffisance de l'esprit humain".

114. Sur cette ambiguïté, cf. Marc EIGELDINGER, Jean-Jacques Rousseau et la réalité de l'imaginaire, Neuchâtel, La Baconnière, 1962, pp. 47-83.

115. O.C., IV, p. 304; "Elle [la nature] ne lui [l'homme] donne immédiatement que des désirs nécessaires à sa conservation, et les facultés suffisantes pour les satisfaire" (O.C., IV, p. 304).

Le malheur pour l'homme est que, dans cette excitation, le désir n'est jamais comblé, car aucun objet réel ne correspond à l'objet tel qu'il est imaginé. Certes, l'imagination apporte à l'homme un certain bonheur en étendant "la mesure des possibles" mais la poursuite de l'objet du désir ne s'arrête jamais: "L'objet qui paraissait d'abord sous la main fuit plus vite qu'on ne peut le poursuivre; quand on croit l'atteindre il se transforme et se montre au loin devant nous"¹¹⁶.

L'importance de l'imagination se voit encore dans son influence sur les émotions. C'est elle qui est à l'origine de ces dernières:

L'existence des êtres finis est si pauvre et si bornée que quand nous ne voyons que ce qui est, nous ne sommes jamais émus. Ce sont les chimères qui ornent les objets réels, et si l'imagination n'ajoute un charme à ce qui nous frappe, le stérile plaisir qu'on y prend se borne à l'organe, et laisse toujours le coeur froid¹¹⁷.

C'est là l'explication de l'émotion qu'on ressent devant le spectacle de la campagne nue au printemps¹¹⁷.

L'ambiguïté de l'imagination se révèle, sans doute de façon plus sensible dans son influence sur les sentiments moraux. Pour l'auteur d'Émile, il dépend totalement de l'imagination que ces sentiments vont dans le sens de la moralité ou dans celui de la dépravation:

La source de toutes les passions est la sensibilité, l'imagination détermine leur pente. Tout être qui sent ses rapports doit être affecté quand ces

116. O.C., IV, p. 304.

117. Ibid., p. 418.

rapports s'altèrent, et qu'il en imagine ou qu'il en croit imaginer de plus convenables à sa nature. Ce sont les erreurs de l'imagination qui transforment en vices les passions de tous les êtres bornés¹¹⁸.

Une éducation adroite est celle qui saura faire en sorte que "le premier acte de son imagination naissante [soit] de lui [le jeune homme] apprendre qu'il a des semblables"¹¹⁹. Le premier sentiment que le jeune homme bien dirigé éprouvera, sera l'amitié et non l'amour.

L'imagination lui permet de faire un autre pas dans le processus de la connaissance d'autrui. Elle lui permet en effet de se mettre à la place de ses semblables, d'éprouver la souffrance et par là, de se laisser émouvoir à la pitié:

Comment nous laissons-nous émouvoir à la pitié, si ce n'est en nous transportant hors de nous et nous identifiant avec l'animal souffrant? En quittant pour ainsi dire notre être pour prendre le sien? Nous ne souffrons qu'autant que nous jugeons qu'il souffre; ce n'est pas dans nous, c'est dans lui que nous souffrons. Ainsi nul ne devient sensible que quand son imagination s'anime et commence à le transporter hors de lui¹²⁰.

118. O.C., IV, p. 501. Nous soulignons.

119. Ibid., p. 502.

120. Ibid., pp. 505-6. Nous soulignons.

3. L'homme, être affectif

Une des particularités de l'Émile que les commentateurs n'ont pas manqué de relever, c'est que dans les trois premiers livres, le héros éponyme brille par l'absence de toute affectivité; celle-ci est traitée seulement dans les deux derniers. "Ce qui enlève le plus de vie à Émile, écrit Jean-Louis LECERCLE, c'est la rigueur implacable avec laquelle lui est refusée toute affectivité avant la quinzième année"¹²¹.

De son côté, Martin RANG note l'"étrange construction d'un enfant sans émotions, sans affection, sans pitié, même sans amour, d'un enfant foncièrement formé en lui seul, bref d'un enfant sans âme, raisonnable certes, mais froid et insensible et qui - avouons-le franchement - si nous le rencontrions en réalité, nous ferait frissonner"¹²².

Rousseau ignore-t-il toute dimension affective chez l'enfant? Nullement, car, comme le rappelle pertinemment Jeanine EON, on trouve dans les premiers livres de brèves notations sur la sensibilité d'Émile, sur son attachement au gouverneur¹²³. - Ainsi, le fait d'ignorer l'aspect affectif du développement de l'âme enfantine résulte d'un choix

121. Jean-Louis LECERCLE, op. cit., p. 324.

122. Martin RANG, "Le dualisme anthropologique dans l'Émile" in J.J. Rousseau et son oeuvre, Problèmes et Recherches, Commémoration et colloque de Paris (16-20 octobre 1962), Paris, 1964, pp. 196-97.

123. Cf. Jeanine EON, art. cit., pp. 128-29.

méthodologique de la part de Rousseau, choix qui consiste à opérer une dissociation des principales structures de "l'homme abstrait"¹²⁴.

Les trois premiers livres décrivent la structure de l'être de l'homme dans ses rapports avec les choses; les deux derniers, celle de son être moral dans ses rapports avec ses semblables. Ce principe de dissociation méthodologique est impliqué dans cet autre principe qui, selon Rousseau, devrait régir la connaissance de soi: "L'étude convenable à l'homme est celle de ses rapports. Tant qu'il ne se connaît que par son être physique, il doit s'étudier par ses rapports avec les choses; c'est l'emploi de son enfance; quand il commence à sentir son être moral, il doit s'étudier par ses rapports avec les hommes"¹²⁵.

Après l'étude de la structure sensitive et pratique vient donc celle de la structure affective et morale.

Comment Rousseau se représente-t-il cette dernière?

La principale thèse de Rousseau consiste à dire qu'originellement et fondamentalement, la conscience affective de l'homme n'a pas d'autre objet que le sujet lui-même. En d'autres termes, le premier

124. "Si Émile a été doté d'une vie idéale, on doit admettre les conséquences qui en découlent [...]. Par exemple, Émile a paru sans chaleur, presque inhumain, parce qu'indifférent à autrui, il ignore le sentiment jusqu'à l'adolescence. Or cette froideur et cette insensibilité ne sont pas des traits psychologiques, mais résultent d'une méthode de dissociation qui opère par isolement des facultés". (Jeanine EON, art. cit., p. 128).

125. O.C., IV, p. 493.

sentiment, la première passion naturelle a pour objet le moi car "la première loi de la Nature est le soin de se conserver"¹²⁶.

Cet amour de soi est le seul sentiment originel; tout autre sentiment est dérivé de celui-là. C'est ce qu'affirme Rousseau avec toute la netteté désirable:

La source de nos passions, l'origine et le principe de toutes les autres, la seule qui naît avec l'homme et ne le quitte jamais tant qu'il vit est l'amour de soi; passion primitive, innée, antérieure à toute autre et dont toutes les autres ne sont en un sens que des modifications¹²⁷.

Comment s'effectuent ces modifications? Comment l'homme naturel apprend-il à aimer les autres? Quelle est la "marche de la nature" dans cette généalogie des sentiments?

Rousseau fait dépendre la naissance des sentiments bienveillants à l'égard d'autrui du développement de l'intelligence.

Dans l'état de faiblesse où il est placé, l'enfant s'attache naturellement à ceux qui s'occupent de lui et contentent ses besoins. Mais cet attachement, précise Rousseau, n'implique aucune conscience affective; il est "purement machinal" et ne relève que de l'"instinct

126. O.C., IV, p. 467; "Le premier sentiment d'un enfant est de s'aimer lui-même". (O.C., IV, p. 492).

127. Ibid., p. 491. Nous soulignons.

aveugle"¹²⁸. Ce n'est que quand il reconnaît chez les autres la volonté de l'assister, de lui être utile que son attachement devient amour. Cette conscience ne lui vient pas du jour au lendemain:

[...] l'attachement qu'il a pour sa nourrice et sa gouvernante n'est qu'habitude. Il les cherche parce qu'il a besoin d'elles et qu'il se trouve bien de les avoir; c'est plutôt connaissance que bienveillance: Il lui faut beaucoup de temps pour comprendre que non seulement elles lui sont utiles, mais qu'elles veulent l'être, et c'est alors qu'il commence à les aimer¹²⁹.

L'importance du facteur intellectuel dans le développement de cette sensibilité que dans les Dialogues Rousseau appelle active et morale¹³⁰, est de nouveau soulignée dans la doctrine de la pitié, "premier sentiment relatif qui touche le cœur humain selon l'ordre de la nature"¹³¹.

À l'encontre du Discours sur l'Inégalité qui décrit la pitié comme le "pur mouvement de la Nature" antérieur à toute réflexion" l'Émile fait dépendre sa naissance de l'imagination et de la raison: "Pour devenir sensible et pitoyable il faut que l'enfant sache qu'il y a des êtres semblables à lui, qui souffrent ce qu'il a souffert, qui sentent les douleurs qu'il a senties, et d'autres dont il doit avoir l'idée

128. "Tout enfant s'attache à sa nourrice; [...] cet attachement est purement machinal. Ce qui favorise le bien-être d'un individu l'attire, ce qui lui nuit le repousse; ce n'est là qu'un instinct aveugle" (O.C., IV, p. 492).

129. O.C., IV, p. 492.

130. "Il y a une autre sensibilité que j'appelle active et morale qui n'est autre chose que la faculté d'attacher nos affections à des êtres qui nous sont étrangers". (O.C., I, p. 805).

131. O.C., IV, p. 505.

comme pouvant les sentir aussi. En effet, comment nous laissons-nous émouvoir à la pitié si ce n'est en nous transportant hors de nous et nous identifiant avec l'animal souffrant?"¹³²

Une fois que son intelligence se sera développée, l'homme pourra éprouver ce sentiment de la pitié. Mais ce sentiment ne surgit dans sa conscience que parce que dans le monde s'étalent la misère, la souffrance, toutes choses qui révèlent l'égalité nue des hommes entre eux: "Les hommes ne sont naturellement ni Rois, ni Grands, ni Courtisans, ni riches. Tous sont nés nus et pauvres, tous sujets aux misères de la vie, aux chagrins, aux maux, aux besoins, aux douleurs de toute espèce; enfin tous sont condamnés à la mort. Voilà ce qui est vraiment de l'homme; voilà de quoi nul mortel n'est exempt"¹³³. La pitié implique la conscience de l'identité de la nature sensible des hommes.

Elle peut se manifester à l'égard de tout être sensible; il n'en est pas de même pour le désir sexuel qui vise l'être humain de l'autre sexe. Rousseau met en garde ses lecteurs de ne pas confondre ce désir avec l'amour. Seul le désir est naturel; l'amour suppose des conditions intellectuelles:

Le choix, les préférences, l'attachement personnel sont l'ouvrage des lumières, des préjugés, de l'habitude; il faut du temps et des connaissances pour

132. O.C., IV, p. 505.

133. Ibid., p. 504.

nous rendre capables d'amour; on n'aime qu'après avoir jugé, on ne préfère qu'après avoir comparé¹³⁴.

Le désir sexuel est indéterminé quant à l'objet. Il se caractérise par une certaine violence et c'est à l'amour de l'endiguer contre tout débordement. En ce sens, l'amour est de l'anti-nature: "Loïn que l'amour vienne de la nature, il est la règle et le frein de ses penchants: c'est par lui qu'excepté l'objet aimé, un sexe n'est plus rien pour l'autre"¹³⁵.

Aux yeux de Rousseau, le désir sexuel se caractérise encore par sa plasticité, c'est-à-dire que, dans son développement, il subit aisément l'influence des facteurs externes, tant physiques que moraux:

Le passage de l'enfance à la puberté n'est pas tellement déterminé par la nature qu'il ne varie dans les individus selon les tempéraments et dans les peuples selon les climats [...]. Une observation plus générale et plus sûre que celle de l'effet des climats est que la puberté et la puissance du sexe est toujours plus hâtive chez les peuples instruits et policés que chez les peuples ignorants et barbares¹³⁶.

134. O.C., IV, p. 493.

135. O.C., IV, p. 494. Sur ce point, l'Émile diffère quelque peu du Second Discours puisque dans ce dernier, Rousseau attribue à l'amour une "ardeur impétueuse qui le rend si souvent funeste aux hommes" alors que l'homme sauvage se livre au désir sexuel "avec plus de plaisir que de fureur". Cf. O.C., III, p. 158.

136. O.C., IV, p. 495.

Rousseau a particulièrement souligné le rôle de l'imagination dans l'éclosion du désir sexuel. Ce rôle est si grand à ses yeux qu'il se doute même que le désir sexuel soit un besoin humain authentique, au même titre que le besoin de conservation ou de mouvement:

C'est par la seule imagination que s'éveillent les sens. Leur besoin proprement n'est point un besoin physique; il n'est pas vrai que ce soit un vrai besoin. Si jamais objet lascif n'eût frappé nos yeux, si jamais idée déshonnête ne fût entrée dans notre esprit, jamais peut-être ce prétendu besoin ne se fût fait sentir à nous, et nous serions demeurés chastes sans tentations, sans efforts et sans mérite [...] un solitaire élevé dans un désert, sans livres, sans instructions et sans femmes y mourrait vierge à quelque âge qu'il fût parvenu¹³⁷.

4. L'homme, être moral

De quelque façon que l'on conçoive la conscience, il est incontestable que son apparition marque le moment de la moralité, le moment où l'homme commence à se définir comme être moral.

137. O.C., IV, p. 662; "Le pouvoir immédiat des sens est faible et borné: c'est par l'entremise de l'imagination qu'ils font leurs plus grands ravages; c'est elle qui prend soin d'irriter les désirs, en prêtant à leurs objets encore plus d'attraits que ne leur en donna la Nature; c'est elle qui découvre à l'oeil avec scandale ce qu'il ne voit pas seulement comme nu, mais comme devant être habillé. Il n'y a point de vêtement si modeste au travers duquel un regard enflammé par l'imagination n'aille porter les rêves". (J.J. Rousseau, Lettre à d'Alembert, introd. de Michel LAUNAY, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, pp. 246-47).

Comment Rousseau voit-il la structure de moralité de l'être humain?

Pour l'auteur d'Émile, la conscience est naturelle mais non originelle. Ce qui est originel et fondamental à ses yeux, c'est toujours l'amour de soi¹³⁸. Mais comment la conscience peut-elle être dite naturelle sans être originelle?

Elle est naturelle, répond Rousseau, parce qu'elle est la suite logique d'un développement de la nature sensible et intelligente de l'être humain:

Des premiers mouvements du cœur s'élèvent les premières voix de la conscience; et [...] des sentiments d'amour et de haine naissent les premières notions du bien et du mal [...] justice et bonté ne sont point seulement des mots abstraits, de purs êtres moraux formés par l'entendement; mais de véritables affections de l'âme éclairée par la raison, et qui ne sont qu'un progrès ordonné de nos affections primitives¹³⁹.

Comme on le voit, ce texte renvoie à l'étude de la structure affective.

Dans cette étude, on a vu que l'enfant commence d'abord par s'aimer lui-même. Il aime les personnes de son entourage quand il les voit bien disposées à l'assister; comme cette assistance s'impose du fait de sa faiblesse, l'enfant est "naturellement enclin à la bienveil-

138. "[l'amour de soi est] la passion primitive, innée, antérieure à toute autre et dont toutes les autres ne sont en un sens que des modifications". (O.C., IV, p. 491).

139. O.C., IV, pp. 522-23.

lance"¹⁴⁰. Au moment où son imagination aura été activée, il commencera "à se sentir dans ses semblables, à s'émouvoir de leurs plaintes et à souffrir de leurs douleurs"¹⁴¹: il éprouvera le sentiment de la pitié.

Il ne connaît pas encore l'amour - qui peut empêcher la pitié de naître en lui ou de s'exercer - car "le premier acte de son imagination naissante est de lui apprendre qu'il a des semblables, et l'espèce affecte avant le sexe"¹⁴². L'amitié précède naturellement l'amour.

Ainsi l'homme est "porté par les premiers mouvements de la nature vers les passions tendres et affectueuses"¹⁴². S'il ignore ces passions et s'il ne connaît "ni pitié, ni miséricorde", c'est parce que l'entourage a tôt permis à son désir sexuel de s'aviver et de se satisfaire: "J'ai toujours vu que les jeunes gens corrompus de bonne heure, et livrés aux femmes et à la débauche étaient inhumains et cruels; la fougue de leur tempérament les rendait impatientes, vindicatifs, furieux: leur imagination pleine d'un seul objet se refusait à tout le reste"¹⁴².

Si par contre, l'éducateur sait suivre la pente naturelle de son imagination naissante et jeter dans son coeur "les premières semen-

140. O.C., IV, p. 492.

141. Ibid., p. 504.

142. Ibid., p. 502.

ces de l'humanité", il sera dans son adolescence "le plus généreux, le meilleur, le plus aimant et le plus aimable des hommes"¹⁴³.

Dans cette perspective, sa justice, sa bonté sont aussi nécessaires que ses traits qui se seront formés durant sa croissance physique; elles résultent bien d'un "progrès ordonné" des "affections primitives".

Mais en affirmant que "les premières voix de la conscience" s'élèvent des "premiers mouvements du coeur", que la justice et la bonté sont "de véritables affections de l'âme", bref en attribuant à la conscience une nature affective, Rousseau a-t-il de ce fait écarté la raison du domaine moral?

Tout d'abord, il faut reconnaître que Rousseau dénie à la raison le rôle d'établir la loi naturelle qui s'imposerait à la conscience. Une telle loi n'est efficace que quand elle est basée sur "un besoin naturel au coeur humain"¹⁴⁴. Or pour l'auteur d'Émile, la raison n'a pas de pouvoir pratique¹⁴⁵. Ce n'est pas la raison qu'il faudrait mobiliser pour balayer les mauvaises passions de l'homme, mais

143. O.C., IV, p. 503.

144. "Tout le droit de la Nature n'est qu'une chimère, s'il n'est fondé sur un besoin naturel au coeur humain". (O.C., IV, p. 523).

145. "La seule raison n'est point active; elle retient quelquefois, rarement elle excite, et jamais elle n'a rien fait de grand". (O.C., IV, p. 645); cf. aussi O.C., IV, p. 648.

d'autres passions, celles qui proviennent "de la nature elle-même"¹⁴⁶, c'est-à-dire de l'amour de soi. Faire dériver la loi naturelle de la raison, c'est réellement faire preuve d'ignorance de la psychologie humaine. C'est là, selon Rousseau, le cas des "philosophes":

Supposons toute cette théorie des lois naturelles toujours parfaitement évidentes, même dans ses applications, et d'une clarté qui se proportionne à tous les yeux; comment des philosophes qui connaissent le coeur humain peuvent-ils donner à cette évidence tant d'autorité sur les actions des hommes, comme s'ils ignoraient que chacun se conduit très rarement par ses lumières et très fréquemment par ses passions!¹⁴⁷.

Rousseau renforce sa thèse d'un fondement naturel, affectif de la moralité par son interprétation du précepte "Fais à autrui ce que tu voudrais qu'on te fit à toi-même".

Si la raison était le fondement de ce précepte, si ce dernier venait de la raison, il ne pourrait pousser l'homme à le suivre car la raison montrera qu'il n'y a pas de garantie de réciprocité dans son application: "Qui me répondra qu'en suivant bien fidèlement cette maxime j'obtiendrai qu'on la suive de même avec moi?"¹⁴⁸ Au lieu d'inciter l'homme à agir, la raison l'aurait retenu. Si donc, l'homme agit dans le sens voulu par le précepte, ou plus exactement, si le précepte a un

146. "On n'a de prise sur les passions que par les passions; c'est par leur empire qu'il faut combattre leur tyrannie, et c'est toujours de la nature elle-même qu'il faut tirer les instruments propres à la régler". (O.C., IV, p. 654).

147. Rousseau, Lettre à M. de Mirabeau, Trye, le 26 juillet 1767, in Jean-Jacques Rousseau, Lettres philosophiques, présentées par Henri GOUHIER, Paris, Vrin, 1974, p. 167.

148. O.C., IV, p. 523, note.

sens pour l'homme, c'est parce que l'homme se retrouve en ses semblables par le truchement d'un processus d'identification, lequel processus ne se produisant que chez celui dont la force "expansive" du coeur n'est pas encore étouffée par une mauvaise éducation:

Mais quand la force d'une âme expansive m'identifie avec mon semblable et que je me sens pour ainsi dire en lui, c'est pour ne pas souffrir que je ne veux pas qu'il souffre; je m'intéresse à lui pour l'amour de moi, et la raison du précepte, est dans la Nature elle-même, qui m'inspire le désir de mon bien-être en quelque lieu que je me sente exister¹⁴⁹.

Le plus puissant et le seul motif d'agir de l'homme étant l'amour de lui-même, - comme l'indique Rousseau dans sa lettre à l'abbé de Carondelet¹⁵⁰ - il faudra donc admettre que "l'amour des hommes dérivé de l'amour de soi est le principe de la justice humaine"¹⁴⁹.

Mais faire de l'amour de soi le fondement de la moralité ne revient-il pas à identifier la morale de l'homme à une morale de l'intérêt, et par conséquent, à enlever toute valeur à l'action? Dans une telle perspective, l'être moral de l'homme, ne se réduit-il pas à un être conduit par l'intérêt? Ne commet-on pas une contradiction en accolant morale et amour de soi, justice et intérêt?

La réponse de Rousseau à toutes ces objections se trouve dans la Profession de foi du vicaire savoyard. (Nous l'étudierons au moment d'aborder l'étude de l'anthropologie du Vicaire).

149. O.C., IV, p. 523, note.

150. "L'amour de soi-même est le plus puissant et, selon moi, le seul motif qui fasse agir les hommes". (J.J. Rousseau, Lettres philosophiques, p. 128).

Le rôle de fonder la loi naturelle revient à l'amour de soi et non à la raison. S'il en est ainsi, quel est le rôle exact de cette dernière?

Rousseau n'a pas tenu le rôle de la raison pour négligeable; ce sur quoi il met l'accent, c'est le fait que par elle seule, la raison ne suffit pas pour fonder la moralité: "Par la raison seule, indépendamment de la conscience, on ne peut établir aucune loi naturelle"¹⁵¹. De par sa nature, la raison ne peut qu'éclairer, mais cet éclaircissement est ce qui permet à l'homme de passer de l'état d'enfance à l'état de majorité et de parler de vraie moralité: "Avant l'âge de raison, nous faisons le bien et le mal sans le connaître, et il n'y a point de moralité dans nos actions"¹⁵².

Certes, pour Rousseau, la justice et la bonté ne sont pas des notions abstraites, qu'elles sont de nature affective mais il a pris soin de préciser qu'il s'agit là "de véritables affections de l'âme éclairées par la raison"¹⁵³.

151. O.C., IV, p. 523. Dans la note au bas de la même page, Rousseau écrit: "Il n'est pas vrai que les préceptes de la loi naturelle soient fondés sur la raison seule". Qu'est-ce à dire sinon que le fondement de la morale requiert la présence de la raison mais qu'il exige fondamentalement l'amour de soi qui constitue "une base plus solide et plus sûre".

152. Ibid., p. 288.

153. Ibid., p. 523. Nous soulignons.

S'il en est ainsi, le développement de la raison devient la condition essentielle du développement de la conscience elle-même:

La raison seule nous apprend à connaître le bien et le mal. La conscience qui nous fait aimer l'un et haïr l'autre, quoiqu'indépendante de la raison, ne peut donc se développer sans elle¹⁵⁴.

La Lettre à Beaumont réaffirme cette liaison essentielle de la raison et de la conscience: "La conscience ne se développe et n'agit qu'avec les lumières de l'homme"¹⁵⁵.

L'homme de la nature en qui la raison et la conscience se développent avec ordre et harmonie, se distingue des hommes tels qu'on les voit en société, par sa connaissance et sa sensibilité morales:

Les vrais principes du juste, les vrais modèles du beau, tous les rapports moraux des êtres, toutes les idées de l'ordre se gravent dans son entendement; il voit la place de chaque chose et la cause qui l'en écarte; il voit ce qui peut faire le bien et ce qui l'empêche. Sans avoir éprouvé les passions humaines, il connaît leurs illusions et leur jeu¹⁵⁶.

154. O.C., IV, p. 288.

155. Ibid., p. 936.

156. Ibid., p. 548.

V. DE L'ÉMILE À LA "PROFESSION DE FOI DU VICAIRE SAVOYARD"

L'étude de la nature humaine dans l'Émile exposée précédemment, représente un progrès certain par rapport à celle du Discours sur l'Inégalité, ne serait-ce que par le caractère réaliste¹⁵⁷ de son approche. Certes, Émile est un personnage tout aussi fictif que l'homme sauvage du Second Discours. Mais avec l'Émile où l'étude est menée dans la confrontation incessante avec l'expérience, on est loin de l'irréalité de l'état de nature où se meut le sauvage dans sa parfaite solitude. Si le Second Discours abonde en "raisonnements hypothétiques et conditionnels", l'Émile au contraire, fourmille d'observations, en particulier sur cette réalité si quotidienne que représente l'enfant.

Cependant, dans l'esprit où il entend réaliser son projet anthropologique, Rousseau a délibérément laissé son étude inachevée. En quel sens?

Elle est inachevée en ce sens qu'elle laisse en suspens un certain nombre de problèmes qu'elle aurait dû approfondir.

Le premier de ces problèmes concerne les facultés cognitives de l'homme.

157. Le contexte indiquera dans quel sens nous utilisons ce terme.

Rousseau affirme que la mémoire de l'enfant n'est pas la véritable mémoire, celle-ci exigeant le jugement. Pour prouver sa proposition, il montre que les images qui constituent la mémoire de l'enfant, diffèrent totalement des idées, éléments du jugement. Elles diffèrent par leur caractère non-relationnel et par leur passivité: "Quand on imagine on ne fait que voir, quand on conçoit on compare. Nos sensations sont purement passives, au lieu que toutes nos perceptions ou idées naissent d'un principe actif qui juge"¹⁵⁸.

Mais comment peut-on dire que la sensation est purement passive? Le jugement n'est-il pas lui aussi, passif, comme l'ont affirmé les philosophes sensualistes? À partir de quoi peut-on inférer l'existence chez l'homme d'un principe actif?

Pour pouvoir répondre à toutes ces questions, n'est-on pas obligé de procéder à l'analyse de l'activité de connaissance? N'a-t-on pas à préciser ainsi les relations de l'esprit et du monde? De la solution de ce problème gnoséologique, problème manifestement métaphysique, dépendra la vérité des propositions qui relèvent de l'ordre psychologique.

Or Rousseau, qui pourtant ne craint pas de faire de longues digressions, remet à plus tard le traitement de ce problème¹⁵⁹.

158. D.C., IV, p. 344.

159. Cf. D.C., IV, p. 344. Rousseau renvoie le lecteur à la Profession de foi du vicaire savoyard.

Il adoptera la même attitude à l'égard du problème du fondement de la moralité. À l'endroit du livre IV où, après avoir souligné l'importance exceptionnelle de l'éducation de la sensibilité à l'âge "où l'homme commence véritablement à vivre" - parce qu'il marque l'entrée dans "l'ordre moral" -, il semble surveiller la démarche de sa pensée, Rousseau se refuse à approfondir l'investigation sur la conscience morale:

Nous entrons enfin dans l'ordre moral [...]. Si c'en était ici le lieu, j'essaierais de montrer comment des premiers mouvements du coeur s'élèvent les premières voix de la conscience [...] Mais je songe que je n'ai point à faire ici des Traités de Métaphysique et de Morale, ni des cours d'études d'aucune espèce¹⁶⁰.

L'anthropologie de l'Émile demeure encore inachevée en un autre sens.

Les trois premiers livres et la partie IV qui précède la Profession de foi sont consacrés à l'étude de l'homme dans ses rapports avec le monde et avec ses semblables. Cette étude ne suffit pas pour donner une vision complète de la condition humaine car pour cette "âme essentiellement religieuse, et polarisée vers le divin"¹⁶¹, ce "crieur de Dieu"¹⁶² qu'est l'auteur d'Émile, l'homme se définit encore par son rapport à Dieu. Quel est ce rapport?

160. O.C., IV, pp. 522-23.

161. André RAVIER, op. cit., p. 468.

162. Henri GUILLEMIN, "L'homme selon Rousseau" in Annales..., XXV, 1943-1945, p. 26; - Rousseau déclare Jacques MARITAIN est "en réalité un Réformateur religieux", cf. Jacques MARITAIN, Trois Réformateurs, Luther, Descartes, Rousseau, Paris, Plon, 1925, p. 202.

Rousseau ne peut répondre à cette question sans s'engager dans des spéculations métaphysiques qui contrediraient l'esprit d'attachement à l'expérience qu'il a voulu montrer à ses lecteurs le long de son ouvrage.

Ainsi, l'étude de la nature humaine entreprise dans cette partie de l'Émile, débouché sur les problèmes métaphysiques, appelle comme son complément, une métaphysique.

À quel moment cette métaphysique doit-elle prendre place dans le corps de l'ouvrage?

Il semble tout à fait naturel qu'elle prenne place à un moment où se pose pour Émile le problème du choix d'une religion. Ce problème ne peut manquer de surgir dans le processus de l'éducation d'Émile, surtout lorsque celui-ci est enfin parvenu à l'âge où il "commence à s'inquiéter de ces grandes questions"¹⁶³.

En même temps que la réponse au problème de la religion appropriée à l'homme naturel, la Profession de foi du vicaire savoyard apporte la métaphysique vers laquelle tend l'Émile.

163. O.C., IV, p. 557.

CHAPITRE VI:

L'ÉTUDE DE LA NATURE HUMAINE DANS LA "PROFESSION DE FOI DU VICAIRE SAVOYARD"

La forme singulière de l'écrit où le complément métaphysique de l'Émile est exposé, oblige à répondre aux questions qu'on ne peut manquer de soulever:

- pourquoi utiliser la fiction de la relation d'une profession de foi d'un vicaire?
- dans quelle mesure peut-on considérer le vicaire savoyard comme le porte-parole de Rousseau lui-même? La profession de foi du vicaire exprime-t-elle des thèses différentes de celles de l'auteur d'Émile?

I. LE PROBLÈME DE L'AFFABULATION

Pourquoi Rousseau a-t-il choisi d'affabuler?

À cette question, une réponse qui semble presque naturelle consiste à dire que l'affabulation est une mesure de prudence. Formuler des thèses que l'on estime soi-même hardies¹ par l'intermédiaire d'un autre que soi - surtout quand cet autre est présenté comme ayant réelle-

1. "La profession de cette même Héloïse mourante est exactement la même que celle du Vicaire Savoyard. Tout ce qu'il y a de hardi dans le Contrat social était auparavant dans le Discours sur l'Inégalité; tout ce qu'il y a de hardi dans l'Émile était auparavant dans la Julie" (O.C., I, p. 407).

ment existé² -, c'est juridiquement, se préparer d'avance un moyen pour se défendre en cas de condamnation. Et de fait, Rousseau a souligné cet aspect formel de la Profession de foi pour répondre à ses accusateurs:

La Profession de foi n'est point un écrit que j'adresse, mais un écrit qui m'est adressé [...]. On peut me poursuivre pour l'avoir publiée, mais non pour en être l'auteur, à moins qu'on ne le prouve³.

Mais la prudence n'est pas le seul motif qui pousse Rousseau à choisir ce mode d'exposition. Il y a à ce choix une raison d'ordre rhétorique. Pierre-Maurice MASSON⁴, comme Jean-Louis LECERCLE⁵ ont vu dans cette fiction une utilisation pertinente du langage des signes dont Rousseau a lui-même souligné l'importance.

Il y a un autre avantage dans cette affabulation: elle donne plus de valeur persuasive aux thèses énoncées. L'opinion d'un autre qu'on rapporte est évidemment estimée meilleure; d'ailleurs, Rousseau tient à souligner cette autorité: "au lieu de vous dire ici de mon chef, ce que je pense, je vous dirai ce que pensait un homme qui valait

2. "Je garantis la vérité des faits qui vont être rapportés. Ils sont réellement arrivés à l'auteur du papier que je vais transcrire". (O.C., IV, p. 558). Nous soulignons.

3. Déclaration relative au pasteur Vernes, citée par Jean-Louis LECERCLE, Rousseau et l'art du roman, Paris, A. Colin, 1969, p. 326, note 2; cf. aussi Pierre BURGELIN in O.C., IV, p. 1505, note 2.

4. Cf. Pierre-Maurice MASSON, La "Profession de foi du Vicaire savoyard" de J.J. Rousseau, Fribourg, Librairie de l'Université, 1914, p. XX.

5. Cf. Jean-Louis LECERCLE, op. cit., p. 327.

mieux que moi"⁶. La gravité du problème religieux, la hardiesse des conceptions justifient le recours à une telle fiction.

De plus, l'affabulation permet à Rousseau la liberté de parler des étapes de sa longue et pénible recherche. Par la fiction d'une histoire d'un vicaire savoyard, il peut faire part à ses lecteurs de ce qui lui tient à coeur. Comme l'écrit justement Jean-Louis LECERCLE, "pour exprimer ses convictions les plus intimes qui devaient faire sa consolation dans ses malheurs, il ne pouvait se suffire de l'expérience imaginaire, il lui fallait faire revivre son passé; les idées devaient prendre le visage d'un de ceux qui en avaient jeté les germes dans sa conscience"⁷.

En dehors de toutes ces raisons, on peut, semble-t-il, découvrir une autre, d'ordre méthodologique: la fiction de la Profession de foi permet à Rousseau de préserver le même esprit d'attachement au réel de l'anthropologie de l'Émile.

Rousseau a plus d'une fois averti ses lecteurs de prendre ses thèses - exposées dans les textes qui précèdent la Profession de foi - non pour des spéculations théoriques, totalement coupées du réel, mais pour des propositions objectives:

Lecteurs, écrit-il, souvenez-vous toujours que celui qui vous parle n'est ni un savant ni un philosophe; mais un homme simple, ami de la vérité, sans parti

6. O.C., IV, p. 558.

7. Jean-Louis LECERCLE, op. cit., p. 326.

sans système [...]. Mes raisonnements sont moins fondés sur des principes que sur des faits⁸.

C'est fort de la conviction d'avoir donné "le moins qu'il est possible au raisonnement" et de ne s'être fié qu'à l'observation, que Rousseau s'est cru avoir le droit de présenter ses propositions sous le mode assertorique⁹.

Or, les problèmes qu'il entend aborder dans cette Profession de foi, ne permettent pas à sa pensée de se mouvoir au milieu des faits et de se contenter d'observations. Ils l'obligent à adopter le langage des philosophes. Répondant à Vernes qui le critique de s'être servi du jargon métaphysique pour "établir la religion naturelle", Rousseau se justifie en disant qu'il n'a eu vraiment besoin d'un tel jargon que "pour attaquer le matérialisme. Le principe fondamental du livre "De l'Esprit" est que juger est sentir. d'où il suit clairement que tout n'est que corps. Ce principe étant établi par des raisonnements métaphysiques ne pouvait être attaqué que par de semblables raisonnements"¹⁰.

8. O.C., IV, p. 348.

9. "Ce qui me rend plus affirmatif, et, je crois, plus excusable de l'être, c'est qu'au lieu de me livrer à l'esprit de système, je donne le moins qu'il est possible au raisonnement et ne me fie qu'à l'observation. Je ne me fonde point sur ce que j'ai imaginé, mais sur ce que j'ai vu". (O.C., p. 550).

10. C.C., lettre n° 2851 à Moulou, le 1er août 1763, XVII, p. 114.

Si donc, d'une part, il doit faire de la métaphysique et que, d'autre part, il désire être vu comme "un homme simple", le procédé naturel et légitime est de mettre tous ces raisonnements métaphysiques au compte d'une tierce personne. Rousseau - philosophe porte l'habit d'un vicaire.

Mais peut-on réellement identifier Rousseau au vicaire savoyard?

En droit, on peut maintenir une distinction entre le Vicaire et Jean-Jacques Rousseau. Dans les Lettres écrites de la Montagne, Rousseau entend qu'on respecte cette distinction et considère comme erreur judiciaire, le fait de lui imputer la responsabilité des opinions professées par le Vicaire¹¹.

Mais, comme l'indique Jean-Louis LECERCLE, les lecteurs de Rousseau ne sont pas dupes de cet artifice car on retrouve dans la Profession de foi les thèses des premiers livres de l'Émile, formulées à peine différemment¹².

11. Cf. O.C., III, p. 750.

12. Par exemple, la thèse du primat de la sensibilité. "Nous naissons sensibles et dès notre naissance nous sommes affectés de diverses manières par les objets qui nous environnent", écrit Rousseau dans le livre I; (O.C., IV, p. 248); dans la Profession de foi, on peut lire: "J'existe et j'ai des sens par lesquels je suis affecté" (O.C., IV, p. 570).

Y a-t-il cependant simple similitude ou identité? Roger D. MASTERS refuse d'y voir une identité, en s'appuyant sur les Lettres écrites de la Montagne, et sur les Rêveries du promeneur solitaire¹³. Mais il s'agit là de textes publiés: une certaine prudence s'est imposée à Rousseau. Par contre, dans sa correspondance, il revendique hautement les thèses du Vicaire. "Cher Moulou, écrit-il à son correspondant, vous concevrez aisément que la profession de foi du Vicaire Savoyard est la mienne"¹⁴ ce qui permet de comprendre pourquoi il tient tant à cet écrit, comme il le dit clairement à son éditeur Jean Néaulme (qui souhaite de voir Rousseau faire des retranchements à la Profession de foi pour ne pas heurter les sentiments religieux de ses lecteurs): "Je vous déclare une fois pour toutes qu'il n'y a ni blâme, ni danger, ni violence, ni puissance sur la terre qui m'en fasse jamais retrancher une syllabe"¹⁵. Sept ans plus tard, écrivant à M. de Franquières, il parle des thèses de la Profession de foi comme de ses anciennes idées¹⁶.

13. Cf. Roger D. MASTERS, The political philosophy of Rousseau, New Jersey, Princeton University Press, Princeton, 1976, p. 54, note 3.

14. C.C., lettre n° 1602, le 23 décembre 1761, IX, p. 342.

15. Ibid., n° 1830 à Jean Néaulme, le 5 juin 1762, XI, p. 24.

16. "À ce que je puis me rappeler de mes anciennes idées, à ce que j'aperçois de la marche des vôtres [...] il est peu étonnant que nous ne soyons pas arrivés à la même conclusion". (J.J. Rousseau, Lettres philosophiques, op. cit., p. 173).

Il est donc parfaitement légitime de dire avec l'un des grands commentateurs que "le Vicaire est un masque de l'auteur. Jean-Jacques est l'auditeur, Rousseau est le maître"¹⁷.

Quel est l'enseignement de ce maître? Quels objectifs Rousseau vise-t-il dans cette Profession de foi?

II. L'ANTHROPOLOGIE DU VICAIRE SAVOYARD

La Lettre à Beaumont spécifie les deux objectifs que Rousseau s'est fixés dans les deux parties de la Profession de foi: le premier consiste à "établir l'existence de Dieu et la religion naturelle"¹⁸; le second est d'inciter les hommes à la tolérance religieuse¹⁹.

Ainsi la Profession de foi est essentiellement une théodicée qui se prolonge en une morale.

17. Pierre BURGELIN, in O.C., IV, p. CXXXIV.

18. O.C., IV, p. 996.

19. "L'objet de cette seconde partie est de rendre chacun plus réservé dans sa Religion à taxer les autres de mauvaise foi dans la leur, et de montrer que les preuves de chacune ne sont pas tellement démonstratives à tous les yeux qu'il faille traiter en coupables ceux qui n'y voient pas la même clarté que nous" (O.C., IV, p. 997).

Cependant, cette théodicée s'accompagne d'une anthropologie non comme partie accessoire, mais comme partie intégrante. C'est ce qui ressort de la déclaration du Vicaire faite avant sa profession de foi:

Quand vous aurez reçu mon entière profession de foi, quand vous connaîtrez bien l'état de mon âme, vous saurez pourquoi je m'estime heureux. [...] Mais ces aveux ne sont pas l'affaire d'un moment; il faut du temps pour vous exposer tout ce que je pense sur le sort de l'homme, et sur le vrai prix de la vie²⁰.

Dans ses spéculations sur Dieu et la religion, le Vicaire rejoint l'auteur de l'Émile en n'oubliant pas que la véritable étude est celle de la condition humaine²¹.

Mais quelle image de l'homme apporte le Vicaire dans sa profession de foi?

On la trouve dans la première partie de la profession, cette partie qui, selon les mots mêmes de Rousseau, "est destinée à combattre le moderne matérialisme, à établir l'existence de Dieu et la Religion naturelle"²². À l'anthropologie matérialiste, le Vicaire va opposer la sienne. Comment a-t-il combattu cette doctrine? Mais d'abord, que dit le matérialisme?

20. O.C., IV, p. 565. Nous soulignons.

21. "Notre véritable étude est celle de la condition humaine" écrit Rousseau au livre I de l'Émile. (O.C., p. 252); "Au vrai, il ne distinguait pas la cause de Dieu de la cause de l'humanité" (Jean GUEHENNO, Jean-Jacques, 1758-1778. Grandeur et misère d'un esprit, Paris, Gallimard, 4e édition, 1952, p. 125).

22. O.C., IV, p. 996.

1. Le matérialisme athée

Le matérialisme auquel s'oppose Rousseau, se définit négativement par "une critique radicale de l'existence de Dieu et du spiritualisme"²³, c'est-à-dire qu'il rejette l'existence de Dieu, que l'on conçoive ce dernier comme Être personnel ou comme âme immanente à l'univers. Le matérialisme est essentiellement et absolument athée.

Cet athéisme est le corollaire de la croyance à l'existence d'un seul ordre de réalité: la matière ou la nature. Cette matière est douée de mouvement:

L'observation réfléchie, écrit l'un des représentants les plus notoires du matérialisme de l'époque, doit nous convaincre que tout dans la nature est dans un mouvement continu, qu'il n'est aucune de ses parties qui soit dans un vrai repos; enfin que la nature est un tout agissant, qui cesserait d'être nature si elle n'agissait pas, ou dans laquelle, sans mouvement, rien ne pourrait se produire, rien ne pourrait se conserver, rien ne pourrait agir²⁴.

Ce mouvement est spontané; il découle de la nature même de la nature même des choses: "Le mouvement est une façon d'être qui découle nécessairement de l'essence de la matière; qu'elle se meut par sa propre

23. Roland DESNÉ, Les matérialistes français de 1750 à 1800, textes choisis et présentés par R. DESNÉ, Paris, Buchet-Chastel, 1965, p. 10. L'auteur précise: "Dans l'ensemble, les matérialistes français repoussent le déisme comme le panthéisme. Ils sont athées. Et dans l'histoire des idées, leur originalité tient pour une grande part à leur athéisme militant" (p. 11).

24. D'HOLBACH in Roland DESNÉ, op. cit., p. 140,

énergie; que ses mouvements sont dûs aux forces qui lui sont inhérentes"²⁴.

Affirmer que l'être est identique à la nature, que la nature est d'essence matérielle, c'est du même coup affirmer la matérialité de l'âme ou en d'autres termes, la consubstantialité de l'âme et du corps.

C'est encore d'HOLBACH qui formule cette thèse de façon catégorique: "Plus nous réfléchirons et plus nous demeurerons convaincus que l'âme, bien loin de devoir être distinguée du corps, n'est que ce corps lui-même envisagé relativement à quelques-unes de ses fonctions, ou à quelques façons d'être et d'agir dont il est susceptible tant qu'il jouit de la vie"²⁵.

Cette thèse de la matérialité de l'âme permet de conclure à l'identité de nature de l'homme et de la bête. Il existe certes, des différences entre eux, mais elles ne sont pas dues à la présence chez l'homme d'un principe ou d'une substance qui serait absente chez la bête. Elles s'expliquent simplement par des différences d'organisation. De tous les matérialistes français de l'époque, nul sans doute n'a exprimé cette idée avec autant de force qu'HELVETIUS dans son ouvrage "De l'Esprit":

Si la nature, au lieu de mains et de doigts flexibles, eût terminé nos poignets par un pied de cheval, qui doute que les hommes, sans arts, sans habitations, sans offense contre les animaux, tout

25. D'HOLBACH in Roland DESNÉ, op. cit., p. 95.

occupés du soin de pourvoir à leur nourriture et d'éviter les bêtes féroces, ne fussent encore errants dans les forêts comme des troupeaux fugitifs?²⁶

Toutes les propositions précédentes ne sont que des conséquences logiques de la prémisse fondamentale qui dit que ce qui existe, c'est ce qui est perçu par les sens: "Pour croire qu'une chose existe, il faut au moins en avoir quelque idée; que cette idée ne peut nous venir que par nos sens; que tout ce que nos sens ne nous font point connaître n'est rien pour nous"²⁷. Le matérialisme de l'époque est, du point de vue gnoséologique, un sensualisme radical.

Mais si toute idée ne vient que des sens, il n'y aurait aucune différence essentielle entre les diverses activités pensantes de l'homme et il est parfaitement logique de conclure, comme l'a fait HELVETIUS, que "juger n'est jamais que sentir"²⁷.

De plus, toute idée est passive puisqu'elle n'est qu'"un reflet en nous de la réalité objective, matérielle"²⁸.

26. HELVETIUS, De l'Esprit, présentation de François CHATELET, Verviers (Belgique), Editions Gerard & C, 1973, pp. 19-20; cf. aussi la note d'HELVETIUS qui accompagne ce texte, pp. 20-21.

27. HELVETIUS, op. cit., p. 25.

28. Roland DESNÉ, op. cit., p. 28.

2. La critique du matérialisme ou l'homme comme être actif

Les thèses du matérialisme reposent ainsi sur la théorie sensualiste de la connaissance. La critique de cette théorie s'impose au Vicaire.

La démarche critique de ce dernier débute par une déclaration que n'auraient pas désavoué les matérialistes: "J'existe et j'ai des sens par lesquels je suis affecté. Voilà la première vérité qui me frappe, et à laquelle je suis forcé d'acquiescer"²⁹.

Sur cette "première vérité" à laquelle il est "forcé d'acquiescer", le Vicaire émet un doute quant à la question de savoir si le sentiment de son existence se réduit aux sensations ou si elle est un sentiment sui generis. Par ce doute, le Vicaire s'écarte de la direction matérialiste.

Il revient cependant à celle-ci en concluant de l'existence des sensations à celle de leur cause et à la distinction d'un pôle subjectif et d'un pôle objectif de la sensation: "Non seulement j'existe,

29. O.C., IV, p. 570; cf. aussi p. 600. Cette déclaration parmi d'autres montre en Rousseau, un "disciple des Encyclopédistes". Sur ce point, cf. Jean M. FAHMY, "Rousseau disciple des encyclopédistes dans la Profession de foi du vicaire savoyard" in Études Rousseau Trent, éditées par Jim Mac ADAM, Michael NEUMANN et Guy LAFRANCE, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1980, pp. 23-30.

mais il existe d'autres êtres, savoir les objets de mes sensations, et quand ces objets ne seraient que des idées, toujours est-il vrai que ces idées ne sont pas moi"²⁹.

Ce pôle objectif, c'est la matière. Mais reconnaître avec les matérialistes l'existence de celle-ci, n'est-ce pas du même coup reconnaître la passivité des sensations et donc celle du jugement qui les contient?

Nullement, répond Rousseau, les sensations sont bien passives mais le jugement qui se manifeste par la comparaison des sensations, est d'une autre nature que ces dernières. Cette différence réside dans la "force active" inhérente au jugement, force dont l'existence est l'objet d'une expérience intérieure indéniable: "Je réfléchis sur les objets de mes sensations, écrit Rousseau, et trouvant en moi la faculté de les comparer, je me sens doué d'une force active que je ne savais pas avoir auparavant"³⁰.

Comment se justifie ce sentiment intérieur?

Pour répondre à cette question, Rousseau procède à une analyse réflexive portant sur la sensation et le jugement. Cette analyse met en évidence un fait: le caractère essentiel du jugement ne peut aucunement s'expliquer par les sensations.

30. O.C., IV, p. 571.

En effet, les sensations étant purement passives, représentent les objets tels qu'ils sont hors de nous. Ces objets étant individuels, les sensations les représenteront "séparés, isolés". Or, dans la comparaison des sensations, les objets entretiennent entre eux des relations de toutes sortes: "Par la comparaison, je les [objets] remue, je les transporte, pour ainsi dire, je les pose l'un sur l'autre pour prononcer sur leur différence ou sur leur similitude, et généralement sur tous leurs rapports"³⁰.

La passivité ne pouvant rendre compte du caractère relationnel du jugement, il faut donc admettre que ce caractère vient d'un principe actif étranger aux sensations. À l'encontre d'HELVETIUS, on devrait dire: "juger et sentir ne sont pas la même chose"³⁰.

Comme aucun être "purement sensitif" n'est doté de cette faculté active, de cette "force intelligente qui superpose et puis qui prononce", elle est donc la "faculté distinctive" de l'homme³¹.

Mais cette affirmation s'impose-t-elle vraiment? Les relations ne peuvent-elles pas s'expliquer par les sensations elles-mêmes? L'être sensitif ne distingue-t-il pas les sensations par les différences qu'elles ont entre elles?

31. "Selon moi la faculté distinctive de l'être actif ou intelligent est de pouvoir donner un sens à ce mot est". (O.C., IV, p. 571).

L'objection ne tient pas aux yeux de Rousseau. Certes, dit-il, on peut admettre que du moment que les sensations diffèrent les unes des autres, l'être sensitif les distingue par leurs différences. Mais, demande Rousseau, dans le cas où il distingue deux sensations semblables - causées par deux objets égaux par exemple - sur quoi s'appuie-t-il pour faire la distinction? Force est bien de reconnaître l'intervention dans ce cas, d'un principe actif propre à l'être sensitif lui-même.

La réalité de ce principe est d'autant plus facile à admettre que le sensualisme matérialiste est incapable de rendre compte du fait de l'erreur du jugement. En effet, si le jugement se réduit à une sensation, il est toujours vrai: la sensation n'est-elle pas le reflet fidèle, objectif des choses? "Si le jugement [...] n'était qu'une sensation et me venait uniquement de l'objet, mes jugements ne me tromperaient jamais, puisqu'il n'est jamais faux que je sente ce que je sens"³². Or, l'erreur du jugement est une expérience indéniable. Elle ne peut s'expliquer que par ce que l'homme ajoute en propre aux impressions reçues du monde extérieur.

À cet argument de l'erreur emprunté aux Principes de la philosophie de DESCARTES³³, Rousseau ajoute celui de la communication des sensations, par laquelle le sujet reconnaît l'identité d'un objet qui lui a donné des sensations différentes les unes des autres. Cette communication manifeste l'action d'un principe transcendant aux sensa-

32. O.C., IV, p. 572.

33. Sur ce point, cf. Henri GOUHIER, Les méditations métaphysiques de J.J. Rousseau, Paris, Vrin, 1970, pp. 71-72.

tions. En effet, du fait de leur passivité, les sensations causées par différents aspects d'un même objet seront différentes entre elles. Par exemple, la sensation auditive d'un son de cloche est différente de la sensation visuelle de la forme de celle-ci. Il n'y a rien entre elles qui les rapproche l'une de l'autre pour donner l'idée de l'action d'un objet commun. En niant la réalité d'une activité propre à l'intelligence humaine, la thèse sensualiste est acculée à l'alternative suivante: "ou nous ne sentirions jamais rien hors de nous, ou il y aurait pour nous cinq substances, dont nous n'aurions nul moyen d'apercevoir l'identité"³⁴.

Pour échapper à cette difficulté comme pour rendre compte du fait de l'erreur, on est obligé de reconnaître la distinction qualitative du jugement par rapport à la sensation et par là, d'affirmer la réalité d'un principe actif qui régit la connaissance humaine. L'homme n'est donc pas seulement un être sensitif mais encore "un être actif et intelligent"³⁵.

Toute cette argumentation qui justifie la distinction de la sensation et de l'idée - distinction simplement affirmée au livre II de l'Émile³⁶ -, a ainsi, aux yeux de Rousseau, réduit à néant la thèse gnoséologique du matérialisme.

34. O.C., IV, p. 573.

35. "Je ne suis donc pas simplement un être sensitif et passif, mais un être actif et intelligent ...". (O.C., IV, p. 573).

36. "Nos sensations sont purement passives, au lieu que toutes nos perceptions ou idées naissent d'un principe actif qui juge. Cela sera démontré ci-après". (O.C., IV, p. 344).

Celui-ci est encore combattu dans une de ses thèses fondamentales: celle du mouvement spontané de la matière.

Pour Rousseau, c'est l'inertie et non le mouvement qui est la propriété essentielle de la matière. Pourquoi? Parce que dans l'expérience sensible de l'homme, les objets matériels ne sont pas toujours en mouvement. De ce fait, on peut inférer que ni le repos ni le mouvement n'est essentiel à la matière. Mais comme le mouvement est toujours l'effet d'une cause, on peut dire que si "rien n'agit sur la matière, elle ne se meut point, et par cela même qu'elle est indifférente au repos et au mouvement, son état naturel est d'être en repos"³⁷.

De cette argumentation qui exprime, comme l'a noté Joseph MOREAU³⁸, la conception vulgaire et non la conception scientifique de l'inertie, Rousseau tire la conséquence suivante: le mouvement de la matière est communiqué et non pas spontané et la cause motrice lui est étrangère.

Mais ne peut-on pas dire que tout mouvement est communiqué et donc que cette distinction entre mouvement communiqué et mouvement spontané n'offre aucun sens?

37. O.C., IV, p. 574.

38. Cf. Joseph MOREAU, Jean-Jacques Rousseau, Paris, Presses Universitaires de France, 1973, p. 69.

Face à cette objection, Rousseau affirme que cette distinction est fondée dans l'expérience: l'homme fait l'expérience du mouvement spontané chaque fois qu'il produit un mouvement volontaire. Quand je veux mouvoir mon bras, je le meus: ce mouvement qui est mien n'est pas dû à quelque cause étrangère à moi, comme c'est le cas du mouvement d'une montre par exemple; il est donc spontané. Et cette spontanéité est connue, non en vertu d'un raisonnement, mais par une intuition aussi forte, aussi inébranlable que celle de mon existence:

Je veux mouvoir mon bras et je le meus, sans que ce mouvement ait d'autre cause immédiate que ma volonté. C'est en vain qu'on voudrait raisonner pour détruire en moi ce sentiment; il est plus fort que toute évidence; autant vaudrait me prouver que je n'existe pas³⁹.

La volonté est ainsi à l'origine du mouvement spontané; elle est le principe actif dans cet ordre de réalité.

Quelles conséquences découlent de ces propositions? La conséquence la plus importante est l'affirmation de l'existence de Dieu.

En effet, il y a dans l'univers des mouvements dont la science se donne pour tâche de déterminer les lois. Mais si la science peut expliquer tel ou tel mouvement par l'action d'un autre mouvement, et ce dernier par celle d'un troisième, elle ne peut régresser à l'infini car "supposer un progrès de causes à l'infini, c'est n'en point supposer du

39. O.C., IV, p. 574.

tout"⁴⁰. Il faut donc s'arrêter et expliquer le premier mouvement de l'univers par l'action d'une volonté: "Tout mouvement qui n'est pas produit par un autre, ne peut venir que d'un acte spontané, volontaire"⁴⁰. Dieu existe donc comme cause motrice de l'univers. "Voilà, dit Rousseau, mon premier dogme, ou mon premier article de foi"⁴⁰.

Dieu existe encore comme Intelligence ordonnatrice: "Si la matière mue me montre une volonté, la matière mue selon de certaines lois me montre une intelligence: c'est mon second article de foi"⁴¹. À ceux qui invoquent le hasard pour expliquer tout l'ordre du monde, Rousseau réplique en disant qu'une telle explication va à l'encontre du bon sens ou de ce qu'il appelle le "sentiment intérieur":

Qu'on me parle tant qu'on voudra de combinaisons et de chances: que vous sert de me réduire au silence si vous ne pouvez m'amener à la persuasion, et comment m'ôtez-vous le sentiment involontaire qui vous dément toujours malgré moi? [...] Si l'on venait me dire que des caractères d'imprimerie projetés au hasard ont donné l'Enéide toute arrangée, je ne daignerais pas faire un pas pour aller vérifier le mensonge. Vous oubliez, me dira-t-on, la quantité des jets; mais de ces jets - là combien faut-il que j'en suppose pour rendre la combinaison vraisemblable? Pour moi qui n'en vois qu'un seul, j'ai l'infini à parier contre un que son produit n'est point l'effet du hasard⁴².

40. O.C., IV, p. 576.

41. Ibid., p. 578.

42. Ibid., p. 579.

Dieu existe donc comme cause du mouvement et de l'ordre du monde. À ce Dieu, on peut, sans aucune crainte de se tromper, reconnaître les attributs comme l'intelligence, la puissance, la volonté, la bonté qui est "une suite nécessaire" des premiers. Certes, cela n'équivaut pas à une vraie connaissance de Dieu, lequel "se dérobe également à mes sens et à mon entendement"⁴³.

Cependant, cette connaissance incomplète est appropriée à la raison et suffit à l'homme pour connaître sa destinée: "Pénétré de mon insuffisance, je ne raisonnerai jamais sur la nature de Dieu que je n'y sois forcé par le sentiment de ses rapports avec moi"⁴⁴.

Comment se présentent ces rapports de l'homme et de Dieu?

3. La place de l'homme dans l'univers

Qu'il y ait dans l'univers un ordre voulu et établi par l'intelligence divine, revient à affirmer que tout être a une place, un rang dans cet ordre. Quel est le rang de l'homme? Ce ne peut être que le premier puisque, de tous les êtres, l'homme est le seul qui soit capable d'agir sur les autres par sa volonté, de les connaître par son intelli-

43. "Je joins à ce nom [Dieu] les idées d'intelligence, de puissance [...]; mais je n'en connais pas mieux l'être auquel je l'ai donné; il se dérobe également à mes sens et à mon entendement ...". (O.C., IV, p. 581).

44. O.C., IV, p. 581.

gence et de prendre conscience de son individualité. Par ces attributs, l'homme est un être à part et toute philosophie qui affirme la continuité de l'animal à l'homme - comme celle d'un HELVETIUS par exemple - ne peut s'expliquer dans sa motivation que par la fureur de se distinguer et de briguer "l'honneur d'être chef de secte"⁴⁵. Au regard d'un "homme simple et vrai", c'est dans ces qualités intellectuelles et morales que réside la dignité de l'homme⁴⁵.

Mais si l'homme, en tant qu'espèce, occupe une place éminente par rapport aux animaux, en tant qu'individu il ne peut s'égaliser à ces derniers, car dans les rapports des hommes entre eux, on ne voit que le mal sous les formes de la violence, de l'inégalité, de la misère: "Le tableau de la nature ne m'offrait qu'harmonie et proportions, celui du genre humain ne m'offre que confusion, désordre, [...] Je vois le mal sur la terre"⁴⁶.

De ce mal, l'homme est-il responsable?

La réponse de Rousseau est catégorique: c'est à l'homme seul que doit être imputée la responsabilité du mal moral. L'homme doit assumer cette responsabilité parce que, quand il agit, il agit de lui-

45. "Pour moi qui n'ai point de système à soutenir, moi homme simple et vrai que la fureur d'aucun parti n'entraîne, et qui n'aspire point à l'honneur d'être chef de secte, content de la place où Dieu m'a mis, je ne vois rien après lui de meilleur que mon espèce, et si j'avais à choisir ma place dans l'ordre des êtres, que pourrais-je choisir de plus que d'être homme?" (O.C., IV, p. 582).

46. O.C., IV, p. 583.

même et que "tout ce qu'il fait librement n'entre point dans le système ordonné de la providence, et ne peut lui être imputé"⁴⁷.

Mais l'homme est-il réellement libre? Agit-il de lui-même quand il agit ou subit-il une nécessité à laquelle il ne peut échapper? À cette objection, Rousseau invoque l'expérience morale de la faute et du remords, qui est pour lui, la preuve vivante de la présence de la liberté en l'homme. Le "sentiment intérieur" montre qu'aucune sollicitation externe, qu'aucune passion n'est assez forte pour m'entraîner malgré moi: je sens clairement en moi-même qu'au moment de succomber à la tentation, j'ai pu résister ou céder à ma passion. S'il en était autrement - comme dans le cas où j'agis sous la contrainte d'autrui - je n'aurais rien à me reprocher; en d'autres termes, j'éprouve du remords à propos de mes actes parce que j'ai le pouvoir de choisir: le remords n'a de sens que par la liberté:

Quand je me livre aux tentations j'agis selon l'impulsion des objets externes. Quand je me reproche cette faiblesse, je n'écoute que ma volonté; je suis esclave par mes vices et libre par mes remords; le sentiment de ma liberté ne s'efface en moi que quand je me déprave et que j'empêche enfin la voix de l'âme de s'élever contre la voix du corps⁴⁸.

Le sentiment de liberté éprouvé dans cette expérience morale est chose indéniable. Mais ne pourrait-on pas dire qu'il est illusoire, qu'il dépend lui-même d'une cause déterminante qu'on ignore? La volonté est libre dans ses actes, l'est-elle dans sa nature?

47. O.C., IV, p. 587.

48. Ibid., p. 586.

Devant ces questions, Rousseau reconnaît volontiers que la connaissance de la nature de la volonté lui échappe: "La volonté m'est connue par ses actes non par sa nature"⁴⁹. Cependant, dit-il, on peut toujours affirmer que la volonté est libre parce qu'elle est la manifestation de cette puissance douée de spontanéité et propre à l'homme: le jugement. L'expérience ne montre-t-elle pas que la valeur d'un choix que l'on fait dépend du jugement que l'on conçoit?

Quand on me demande quelle est la cause qui détermine ma volonté je demande à mon tour quelle est la cause qui détermine mon jugement: car il est clair que ces deux causes n'en font qu'une, et si l'on comprend bien que l'homme est actif dans ses jugements, que son entendement n'est que le pouvoir de comparer et de juger, on verra que sa liberté n'est qu'un pouvoir semblable ou dérivé de celui-là; il choisit le bon comme il a jugé le vrai, s'il juge faux il choisit mal. Quelle est donc la cause qui détermine sa volonté? C'est son jugement. Et quelle est la cause qui détermine son jugement? C'est sa faculté intelligente, c'est sa puissance de juger: la cause déterminante est en lui-même⁵⁰.

En liant ainsi la volonté au jugement, Rousseau montre par là que les actes volontaires de même que les actes intellectuels relèvent du même principe actif chez l'homme et, par conséquent, que là où ce principe fait défaut, il n'y aura ni pensée, ni liberté. Toute philosophie qui attribue une spontanéité, une activité pensante à la matière, n'est qu'une suite de sophismes car "nul être matériel n'est actif par lui-même"⁵¹:

49. O.C., IV, p. 576.

50. Ibid., p. 586. Nous soulignons.

51. Ibid., p. 585.

Je n'ai besoin, déclare le Vicaire, quoi qu'en dise Locke, de connaître la matière que comme étendue et divisible pour être assuré, qu'elle ne peut penser, et quand un philosophe viendra me dire que les arbres sentent et que les rochers pensent, il aura beau m'embarrasser dans ses arguments subtils, je ne puis voir en lui qu'un sophiste de mauvaise foi ...⁵².

Dépourvu de pensée et de liberté, l'être matériel est pour la même raison, dépourvu de toute sensibilité. Dire le contraire - comme l'a fait la "philosophie moderne" -, c'est s'empêtrer dans des difficultés insolubles et s'aveugler devant l'incompatibilité de la sensibilité et de la divisibilité qui caractérise l'être matériel. En effet, à supposer que ce dernier soit sensible, il faudrait, en vertu de sa nature, dire qu'il n'est aucune de ses parties qui ne soit sensible. Mais admettre cela, c'est détruire l'unité de l'être sensitif: "Les parties sensibles sont étendues mais l'être sensitif est indivisible et un; il ne se partage pas, il est tout entier ou nul: l'être sensitif n'est donc pas un corps"⁵³.

Par son affirmation de la liberté de la volonté, Rousseau rejette d'avance toute doctrine anthropologique qui nie la liberté humaine au profit d'un déterminisme de quelque nature que ce soit.

52. O.C., IV, pp. 584-585; "Une machine ne pense point, il n'y a ni mouvement ni figure qui produise la réflexion". (O.C., IV, p. 585).

53. Ibid., p. 584, note. Nous soulignons. Sur ce point, cf. aussi Dominique PARODI, "La philosophie religieuse de J.J. Rousseau" in Revue de Métaphysique et de Morale, 20e année, 1912 (I), p. 308.

Par l'étude et la confrontation des diverses rédactions de la Profession de foi du Vicaire savoyard, P.M. MASSON nous apprend que la lecture du De l'Esprit d'HELVETIUS - lecture postérieure aux premières rédactions - a incité Rousseau à insérer dans le corps de ses textes portant sur la liberté, une critique de la thèse déterministe de cet auteur.

Dans son ouvrage, HELVETIUS affirme que le mot de liberté n'a de sens que quand il désigne l'exercice de l'homme de sa puissance. Toute autre application de ce terme n'aura pour résultat que de faire de la liberté un "mystère"⁵⁴. Parler de liberté de la volonté, c'est inmanquablement admettre qu'il y a des effets sans cause, c'est violer cette loi sacrée de la raison qu'est le principe de causalité: "On ne pourrait entendre, par ce mot [de liberté appliqué à la volonté], que le pouvoir libre de vouloir ou de ne pas vouloir une chose; mais ce pouvoir supposerait qu'il peut y avoir des volontés sans motifs, et par conséquent des effets sans cause"⁵⁵.

54. "L'homme libre est l'homme qui n'est ni chargé de fers, ni détenu dans les prisons, ni intimidé, comme l'esclave, par la crainte des châtimens; en ce sens, la liberté de l'homme consiste dans l'exercice (libre) de la puissance [...]. On ne peut donc se former aucune idée de ce mot de liberté, appliqué à la volonté; il faut la considérer comme un mystère" (HELVETIUS, op. cit., pp. 46-47).

55. HELVETIUS, op. cit., p. 46. À la page suivante, l'auteur formule ce jugement: "un traité philosophique de la liberté ne serait qu'un traité des effets sans causes" (p. 47).

Ces textes d'HELVETIUS ont été cités de façon anonyme dans le corps de la Profession de foi⁵⁶. Rousseau retourne à HELVETIUS le reproche que celui-ci a adressé à toute théorie affirmant la liberté de la volonté: "Supposer quelque effet qui ne dérive pas d'un principe actif, c'est vraiment supposer des effets sans cause, c'est tomber dans un cercle vicieux"⁵⁷. Car ce serait supposer "un progrès de causes à l'infini" et cela revient à "n'en point supposer de tout"⁵⁸. Au contraire, quand on refuse cette régression à l'infini pour admettre l'existence d'une "première impulsion", il faudra du même coup admettre que cette dernière agit d'elle-même, qu'elle est un "principe actif", c'est-à-dire une volonté. Dire de cette volonté qu'elle n'a nulle cause antérieure, c'est dire qu'elle est libre. Il n'y a donc pas "de véritable volonté sans liberté"⁵⁹.

La critique de l'argumentation d'HELVETIUS aboutit à cette vérité que le "sentiment intérieur" a déjà fait connaître: l'homme est libre dans ses actions.

56. Sur ce point, cf. Pierre-Maurice MASSON, "Rousseau contre Helvetius" in Revue d'histoire littéraire de la France, 18e année, 1911, pp. 114-115; cf. aussi J.J. ROUSSEAU, La Profession de foi du vicaire savoyard, édition critique par P.M. MASSON, p. 185, note 1.

57. O.C., IV, p. 586.

58. Cf. O.C., IV, p. 576.

59. "Ou il n'y a point de première impulsion, ou toute première impulsion n'a nulle cause antérieure, et il n'y a point de véritable volonté sans liberté". (O.C., IV, p. 586).

L'homme de Rousseau, comme plus tard l'homme de SARTRE, brise la chaîne de la causalité universelle en se posant comme cause originai-
 re de ses actes, quel que soit le lien qui le rattache au monde matériel; il est essentiellement liberté. Reconnaître cette vérité, c'est nécessairement reconnaître que la nature humaine ne s'explique pas totalement par la substance matérielle. En tant qu'être libre, l'homme est "animé d'une substance immatérielle". C'est là, dit le Vicaire, "mon troisième article de foi"⁶⁰.

Affirmer la liberté de l'homme, c'est aussi affirmer sa pleine responsabilité sur le plan moral: "Homme, dit le Vicaire, ne cherche plus l'auteur du mal, cet auteur c'est toi-même"⁶¹.

À une doctrine qui admet d'une part, Dieu comme cause de l'ordre de l'univers, et d'autre part, l'homme comme auteur du désordre moral, on peut faire une objection: pourquoi Dieu n'a-t-il pas empêché l'homme de mal agir, sachant qu'il abusera de sa liberté? Pourquoi ne lui a-t-il pas donné une nature telle qu'il ne puisse faire que le bien?

Poser une telle question, répond Rousseau, c'est ne pas savoir reconnaître que la dignité de l'homme réside précisément dans ce pouvoir de choisir le mal: "Murmurer de ce que Dieu ne l'empêche pas de faire le mal, c'est murmurer de ce qu'il le fit d'une nature excellente"⁶².

60. O.C., IV, p. 587.

61. Ibid., p. 588.

62. Ibid., p. 587.

C'est aussi ignorer que, par le bon usage de sa liberté, l'homme peut conquérir la moralité et connaître le bonheur qui en résulte: "Elle [la Providence] l'a fait libre, afin qu'il fit non le mal, mais le bien par choix; elle l'a mis en état de faire ce choix en usant bien des facultés dont elle l'a doué"⁶³.

Si l'homme use de sa liberté dans le sens où la nature a voulu le destiner, il connaîtra la suprême jouissance qui consiste dans le contentement de soi-même: "c'est pour mériter ce contentement que nous sommes placés sur la terre et doués de liberté, que nous sommes tentés par les passions et retenus par la conscience"⁶³.

^ Mais n'est-ce pas mystifier que de parler de cette "suprême jouissance" du moment que l'expérience quotidienne montre le méchant prospère et le juste opprimé?

Cette objection ne tient pas car le malheur présent du juste sera compensé par le bonheur dont il jouira dans l'autre monde. Ce bonheur est l'effet de la justice de Dieu qui est inséparable de sa bonté⁶⁴.

Ainsi comprise, la liberté n'est pas une malédiction mais au contraire, le plus beau présent que Dieu puisse faire à l'homme:

63. O.C., IV, p. 587.

64. "Où tout est bien rien n'est injuste. La justice est inséparable de la bonté". (O.C., IV, p. 588).

Que pouvait de plus en notre faveur la puissance divine elle-même? Pouvait-elle mettre de la contradiction dans notre nature et donner le prix d'avoir bien fait à qui n'eut pas le pouvoir de mal faire? Quoi, pour empêcher l'homme d'être méchant fallait-il le borner à l'instinct et le faire bête? Non, Dieu de mon âme, je ne te reprocherai jamais de l'avoir faite à ton image afin que je puisse être libre, bon et heureux comme toi⁶⁵.

4. La doctrine de la conscience

Par sa liberté, l'homme est fait "à l'image de Dieu". Peut-on dire la même chose du point de vue de la moralité?

La réponse du Vicaire est affirmative. L'homme est rendu "semblable à Dieu"⁶⁶ car il existe "au fond des âmes 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"⁶⁷. Ce principe Rousseau l'appelle conscience.

65. O.C., IV, p. 587.

66. "Conscience, conscience [...] juge infaillible du bien et du mal, qui rends l'homme semblable à Dieu". (O.C., pp. 600-601).

67. O.C., IV, p. 598.

a. L'empirisme moral

Par la thèse d'un principe moral inné, Rousseau s'oppose à une conception empiriste de la moralité, qui rallie plusieurs penseurs de l'époque. Cette conception professe les thèses suivantes:

- la conscience n'est pas naturelle: Elle vient à l'homme du dehors car elle n'est qu'un produit de l'éducation. Il ne peut en être autrement du moment qu'"il n'y a rien dans l'esprit humain que ce qui s'y introduit par l'expérience et [que] nous ne jugeons d'aucune chose que sur des idées acquises"⁶⁸.
- la conscience ne fait pas la vraie moralité: Cette seconde thèse est la conséquence logique de la première. Étant un produit de l'éducation, la conscience est relative aux conditions sociales, historiques des groupes humains et change d'une époque à l'autre, d'une société à l'autre. Quelle vérité morale peut-on affirmer quand, pour reprendre le mot bien connu de PASCAL, "vérité en deçà des Pyrénées, [est] erreur au delà"? La conscience n'est qu'"erreurs de l'enfance", que "préjugés de l'éducation". MONTAIGNE que cite Rousseau, écrit:

Les lois de la conscience que nous disons naître de la nature, naissent de la coutume: chacun ayant en vénération interne les opinions et moeurs approuvées et reçues autour de lui, ne s'en peut déprendre sans remords, ni s'y appliquer sans applaudissement⁶⁹.

68. O.C., IV, p. 598.

69. MONTAIGNE cité par Pierre BURGELIN in O.C., IV, p. 1557, note 1. Nous avons modernisé l'orthographe.

La conception empiriste de l'origine de la conscience s'accompagne nécessairement d'un scepticisme quant à la valeur de celle-ci.

- la conscience n'est jamais le principe d'aucune action humaine: Pour certains penseurs, le plus grand et d'ailleurs le seul mobile de l'activité, c'est l'intérêt égoïste de l'individu. HELVETIUS dont Rousseau cite la thèse pour la combattre, déclare avec une netteté parfaite:

La sensibilité physique et l'intérêt personnel ont été les auteurs de toute justice. Cette vérité, appuyés sur cet axiome de jurisprudence: l'intérêt est la mesure des actions des hommes, et confirmée d'ailleurs par mille faits, me prouve que, vertueux ou vicieux, selon que nos passions ou nos goûts particuliers sont conformes ou contraires à l'intérêt général, nous tendons si nécessairement à notre bien particulier, que le législateur divin lui-même a cru, pour engager les hommes à la pratique de la vertu, devoir leur promettre un bonheur éternel, en échange des plaisirs temporels qu'ils sont quelquefois obligés d'y sacrifier⁷⁰.

Dans cette perspective, on est en droit de dire que la conscience mystifie quand elle prétend pousser l'homme à réaliser le bien par pur amour du bien.

70. HELVETIUS, op. cit., p. 225.

b. La critique de l'empirisme moral

Comment Rousseau a-t-il combattu les thèses de l'empirisme?

Tout d'abord, il remarque que la thèse de la relativité de la conscience n'a pas tenu compte de l'"accord évident et universel de toutes les notions", et de "l'éclatante uniformité du jugement des hommes" sur le bien et le mal. Certes, l'observation montre une "prodigieuse diversité de moeurs et de caractères", des "cultes inhumains et bizarres", mais on ne peut ignorer le fait que partout se retrouvent les "mêmes idées de justice et d'honnêteté", les "mêmes notions du bien et du mal". Rejeter ce fait, c'est faire preuve de mauvaise foi:

O Montaigne, toi qui te piques de franchise et de vérité, sois sincère et vrai si un philosophe peut l'être, et dis-moi s'il est quelque pays sur la terre où ce soit un crime de garder sa foi, d'être clément, bienfaisant, généreux? Où l'homme de bien soit méprisable et le perfide honoré?⁷¹

De cette universalité de la conscience, il est légitime de conclure à sa naturalité. Si la diversité des régimes sociaux, des systèmes d'éducation ne peut empêcher que les hommes se forment du juste et de l'injuste les mêmes idées, c'est que ces dernières ne sont pas des idées acquises; elles sont aussi naturelles à l'homme que l'amour de soi ou la crainte de la douleur.

71. O.C., IV, pp. 598-599.

Mais l'existence d'une conscience naturelle ne garantit pas la moralité de l'homme s'il est vrai que son action est toujours dirigée par un intérêt égoïste.

Rousseau concède à la thèse d'HELVETIUS que "nul n'agit que pour son bien"⁷². Mais, demande Rousseau, quelle portée devrait-on attribuer à cette thèse? Si on entend par bien le bien particulier, et par intérêt l'intérêt égoïste de l'individu, elle explique, dit Rousseau, et ne peut expliquer que "les actions des méchants". Elle ne s'applique pas à l'action du juste qui fait le bien à ses propres dépens. Toute tentative de réduire le cas du juste à un cas intéressé en "controuvant des intentions basses et des motifs sans vertu" n'est qu'un pur galimatias: "Chacun, dit-on, concourt, au bien public pour son intérêt; mais d'où vient donc que le juste y concourt à son préjudice? Qu'est-ce qu'aller à la mort pour son intérêt?"⁷³

Pour pouvoir rendre compte de l'action du juste, il faut parler d'une autre espèce de bien, il faut admettre la présence et l'attrait d'un "bien moral". Si on peut dire que l'homme recherche toujours son intérêt, il faut reconnaître qu'il y a intérêt et intérêt.

Quel est cet autre intérêt que Rousseau décrit comme "bien moral"?

72. D.C., IV, p. 599.

73. Ibid.

La Profession de foi du vicaire savoyard n'est pas explicite à ce sujet. Cependant, on trouve la réponse nette de Rousseau à cette question dans sa lettre à Grimprel d'Offreville, écrite à l'époque de l'impression de l'Émile. Dans cette lettre, il réaffirme son accord sur la thèse d'HELVETIUS pour dire que "quand nous agissons, il faut que nous ayons un motif pour agir, et ce motif ne peut être étranger à nous, puisque c'est nous qu'il met en oeuvre"⁷⁴.

Mais pour lui, ce mot de motif ou d'intérêt n'est pas univoque:

Il y a un intérêt sensuel et palpable qui se rapporte uniquement à notre bien-être corporel, à la fortune, aux richesses, à la considération, aux biens physiques qui peuvent résulter pour nous de la bonne opinion d'autrui [...] Il y a un autre intérêt tout différent, qui ne fait point notre profit aux dépens d'autrui, qui tend à notre avantage sans mettre personne à contribution, qui n'est relatif qu'à nous-mêmes, au bien-être de notre âme, à notre bien-être absolu, et que pour cela j'appelle intérêt spirituel ou moral, par opposition au premier⁷⁵.

La première espèce d'intérêt correspond ainsi à l'intérêt communément entendu. Utilisant le langage de la théologie, on peut dire qu'il s'agit là de l'intérêt temporel, intra-mondain; agir en vue de cet intérêt n'est pas agir moralement: "Tout ce qu'on fait pour un tel intérêt ne produit qu'un bien du même ordre, comme un marchand fait son bien en

74. C.C., lettre n° 1500 à Grimprel d'Offreville, le 4 octobre 1761, IX, p. 143.

75. Ibid., pp. 143-144.

vendant le plus cher qu'il peut [...] et l'on ne dit pas d'un commerçant qui fait bien ses affaires qu'il s'y comporte vertueusement"⁷⁵.

La seconde espèce d'intérêt est celui de l'âme en tant qu'elle a une destination propre et qu'elle indique ce qu'il y a de plus humain en l'homme.

Cet intérêt, écrit Rousseau, "pour n'avoir pas des objets sensuels, matériels, n'en est pas moins vrai, pas moins grand, pas moins solide, et pour tout dire en un mot, le seul qui tenait intimement à notre nature, tend à notre véritable bonheur"⁷⁶.

Dire qu'il y a un intérêt spirituel ou moral, c'est dire qu'il y a en l'homme une tendance innée à la moralité. C'est cette tendance que dans sa profession de foi, le Vicaire appelle "principe inné de justice et de vertu" ou conscience.

c. L'intellectualisme moral

Parler de la conscience comme d'une tendance innée, c'est du même coup affirmer qu'elle ne relève pas de la raison, qu'elle en est indépendante dans sa nature et, par conséquent, qu'elle est connue de

76. C.C., lettre n° 1500 à Grimprel d'Offreville, le 4 octobre 1761, IX, p. 144.

façon intuitive et non discursive. C'est ce sur quoi Rousseau a mis l'accent dans un texte souvent cité:

Je n'ai qu'à me consulter sur ce que je veux faire: tout ce que je sens être bien est bien, tout ce que je sens être mal est mal: le meilleur de tous les casuistes est la conscience, et ce n'est que quand on marchande avec elle qu'on a recours aux subtilités du raisonnement⁷⁷.

Mais peut-on définir la conscience à part de la raison, du moment que c'est la raison qui fournit les règles de conduite, comme l'ont montré les jurisconsultes et les Encyclopédistes?⁷⁸ Ne devrait-on pas suivre l'intellectualisme pour voir dans la conscience "un jugement que chacun porte de ses propres actions comparées avec les idées qu'il a d'une certaine règle nommée loi"?⁷⁹

d. La critique de l'intellectualisme moral

Prenant le contre-pied de cette conception intellectualiste de la conscience, Rousseau affirme catégoriquement: "les actes de la cons-

77. O.C., IV, p. 594:

78. Sur la conception des jurisconsultes, cf. Robert DERATHÉ, Le rationalisme de J.J. Rousseau, Paris, Presses Universitaires de France, 1948, pp. 75-84; sur la thèse des Encyclopédistes, cf. François BOUCHARDY, "Une définition de la conscience par J.J. Rousseau" in Annales ..., t. XXXII, 1950-1952, p. 170.

79. Définition citée par François BOUCHARDY, art. cité, p. 170.

science ne sont pas des jugements, mais des sentiments"⁸⁰.

En effet, le jugement est, pour Rousseau, une opération tardive de l'intelligence. Il faut que celle-ci ait disposé d'abord d'idées - qui sont toutes acquises⁸¹ - pour que le jugement puisse s'exercer. Par là, il a un caractère réfléchi et relève d'un ordre différent de celui des "idées simples": l'ordre des "rapports insensibles", selon le mot d'un commentateur⁸².

Or, la conscience ne dépend d'aucune expérience, d'aucun apprentissage pour agir: "Nous n'apprenons point à vouloir notre bien et à fuir notre mal"⁸⁰.

C'est dire que "nous tenons cette volonté de la nature"⁸⁰ comme nous tenons de celle-ci le soin de notre conservation et de notre bien-être: "L'amour du bon et la haine du mauvais nous sont aussi naturels que l'amour de nous-mêmes"⁸⁰.

Il y a d'autres raisons pour rejeter l'identification de la conscience à un jugement.

80. O.C., IV, p. 599; "Saint-Preux fait de la conscience morale un sentiment et non un jugement, ce qui est contre les définitions des philosophes. Je crois pourtant qu'en ceci leur prétendu confrère a raison". (O.C., II, p. 683, note).

81. "[...] toutes nos idées nous viennent du dehors ..." (O.C., IV, p. 599).

82. Cf. Yvon BELAVAL, "La théorie du jugement dans l'Émile", in J.J. Rousseau et son oeuvre, Problèmes et Recherches, ouvrage collectif, Paris, Klincksieck, 1964, p. 155.

S'il est vrai que la conscience est un jugement, elle n'aurait pas ce caractère immédiat qu'on trouve dans ses manifestations. Que, dans le "silence des passions", un objet qui convient ou qui est contraire à sa nature se présente, elle se fait connaître immédiatement: "Voit-on dans une rue ou sur un chemin quelque acte de violence et d'injustice? À l'instant un mouvement de colère et d'indignation s'élève au fond du coeur, et nous porte à prendre la défense de l'opprimé"⁸³.

Ce caractère immédiat n'est pas le propre du jugement. Celui-ci s'exerce sur des "idées simples", mais ce n'est pas parce que les idées apparaissent que le jugement entre immédiatement en action: "Voir deux objets à la fois ce n'est pas voir leurs rapports ni juger de leurs différences [...]. Je puis avoir au même instant l'idée d'un grand bâton et d'un petit bâton sans les comparer, sans juger que l'un est plus petit que l'autre"⁸⁴.

La conception intellectualiste est encore fautive parce qu'elle ne voit pas que le jugement ne peut expliquer cette caractéristique de la conscience qu'est l'appréciation.

L'activité de la conscience implique une appréciation sur "la convenance ou disconvenance qui existe entre nous et les choses que nous

83. D.C., IV, p. 586. Nous soulignons; "Dans les querelles dont nous sommes purement spectateurs, nous prenons à l'instant le parti de la justice, et il n'y a point d'acte de méchanceté qui ne nous donne une vive indignation, tant que nous n'en tirons aucun profit" (L. à d'A., p. 77).

84. Ibid., p. 572.

devons rechercher ou fuir"⁸⁵. Mais il est clair que la conscience ne peut remplir cette fonction en se basant sur des idées qui, toutes, "viennent du dehors" et qui constituent les éléments premiers du jugement; elle ne peut le faire qu'en s'appuyant sur ces sentiments qui viennent de la nature elle-même, à savoir "l'amour du bon et la haine du mauvais".

La conscience est donc sentiment et non jugement. Le primat du "sentir" ne s'affirme pas seulement dans l'ordre de la vie mais encore dans l'ordre de la moralité: "Exister pour nous, c'est sentir; notre sensibilité est incontestablement antérieure à notre intelligence, et nous avons eu des sentiments avant des idées"⁸⁶.

En faisant la critique de l'intellectualisme et en attribuant à la conscience une nature affective, Rousseau a-t-il dénié à la raison tout rôle dans la vie morale de l'homme?

En réponse à cette question, il faut reconnaître que les textes n'autorisent pas de voir dans la conception de Rousseau un anti-rationalisme ou un irrationalisme. Car ils montrent un Rousseau soucieux d'assigner à la raison une place importante dans l'ordre de la moralité. "Connaître le bien, affirme-t-il par la bouche du Vicaire, ce n'est pas l'aimer, l'homme n'en a pas la connaissance innée; mais sitôt que sa raison le lui fait connaître, sa conscience le porte à l'aimer:

85. O.C., IV, p. 599.

86. Ibid., p. 600.

C'est se sentir que ce sentiment qui est inné⁸⁶. A ce texte répond comme en écho le passage suivant tiré de la Lettre à Beaumont:

[...] la conscience ne se développe et n'agit qu'avec les lumières de l'homme. Ce n'est que par ces lumières qu'il parvient à connaître l'ordre, et ce n'est que quand il le connaît que sa conscience le porte à l'aimer. La conscience est donc nulle dans l'homme qui n'a rien comparé, et qui n'a point vu ses rapports⁸⁷.

Mais s'il est vrai que pour Rousseau, la raison joue un rôle essentiel à l'accomplissement de la conscience, comment doit-on comprendre cette conception qui fait de la conscience un "instinct divin"? Le propre de l'instinct n'est-il pas de faire preuve d'une connaissance sûre et immédiate?⁸⁸ Et quel rôle peut encore jouer la raison quand l'homme n'a que "trop acquis le droit de la récuser"? Quel besoin à la conscience de la raison du moment qu'elle est "à l'âme ce que l'instinct est au corps"? N'y-a-t-il pas contradiction flagrante à affirmer d'une part, que la conscience est innée et d'autre part, qu'elle dépend d'une faculté tardive qu'est la raison?

87. O.C., IV, p. 936; "Il [l'Être suprême] nous a donné la raison pour connaître ce qui est bien, la conscience pour l'aimer, et la liberté pour le choisir". (O.C., II, p. 683); cf. aussi O.C., IV, p. 288.

88. C'est dans le sens d'une connaissance naturelle, infaillible que Rousseau entend le terme d'instinct, comme on peut le voir dans une longue note. Cf. O.C., IV, p. 595.

Pour répondre à ces objections, il faudrait sans doute se rappeler ce qu'a dit Rousseau au sujet de la pauvreté de la langue qui crée souvent une contradiction dans ses expressions.⁸⁹

Dans le cas précis qui nous occupe, le terme de "conscience", revêt, selon le contexte, différentes significations ou plus exactement, met l'accent sur des aspects différents d'une même réalité.

En un premier sens, ce terme désigne une réalité psychologique qui se manifeste différemment selon les circonstances ou les objets qui suscitent son apparition. Mais ces manifestations ont ceci de commun qu'elles sont toutes des sentiments: le contentement de soi-même, le remords, l'admiration devant une action héroïque, l'indignation devant l'injustice etc. C'est cette conscience qui requiert l'activité de la raison pour s'exercer et qui est donc "nulle dans l'homme qui n'a rien comparé, et qui n'a point vu ses rapports".

Et, c'est en tant que réalité psychologique que la conscience est étroitement liée aux sentiments naturels que l'homme éprouve, relativement à sa propre individualité et à son espèce, comme l'indique Rousseau:

Quelle que soit la cause de notre être, elle a pourvu à notre conservation en nous donnant des sentiments convenables à notre nature [...]. Ces

89. "J'ai fait cent fois réflexion en écrivant qu'il est impossible dans un long ouvrage de donner toujours les mêmes sens aux mêmes mots [...]. Je ne crois pas [...] me contredire dans mes idées, mais je ne puis disconvenir que je ne me contredise souvent dans mes expressions". (O.C., IV, p. 345, note).

Cet amour de l'ordre chez l'homme n'a pas besoin de la raison pour être: elle fait partie intégrante de sa nature, telle qu'elle sort "des mains de l'auteur des choses". C'est de cet amour que parle le Vicaire quand il déclare qu'il existe:

[...] au fond des âmes 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 conscience⁹³.

Cette conscience, en tant que principe de la moralité, est une réalité métaphysique. C'est par son origine que cette réalité mérite son nom d'"instinct divin", de "céleste voix". C'est d'elle que le Vicaire désigne quand il dit qu'il trouve les règles morales "au fond de [son] coeur écrites par la nature en caractères ineffaçables"⁹⁴.

On pourrait faire à cet endroit une objection: si la conscience en ce deuxième sens est d'ordre métaphysique, comment expliquerait-on le fait que, pour Rousseau, elle est connue par sentiment et non par inférence?⁹⁵ Le sentiment ne relève-t-il pas de l'ordre psychologique? Il est vrai que, du point de vue de la connaissance, Rousseau fait de la conscience l'objet du sentiment. Cependant, elle n'est pas une réalité qu'on connaît par une simple observation intérieure. Car, comme l'ont signalé les commentateurs, Rousseau n'utilise pas le terme

93. O.C., IV, p. 598.

94. Ibid., p. 594.

95. "Je n'ai qu'à me consulter sur ce que je veux faire: tout ce que je sens être bien est bien, tout ce que je sens être mal est mal". (O.C., IV, p. 594). Nous soulignons.

de "sentiment" de manière univoque. Outre le sens de "simple effet psychologique" - comme cela se voit dans l'expression "sentiment de l'existence"⁹⁶ -, ce mot sert aussi à désigner une méthode de connaissance qui n'exclut en rien les réalités d'ordre métaphysique dans son champ d'exercice. C'est ainsi que la causalité de la volonté dans les "mouvements spontanés"⁹⁷, l'ordre du monde⁹⁸, la réalité de l'âme⁹⁹ et même l'existence de la Providence¹⁰⁰, sont tous connus par le sentiment.

N'étant connu que par le sentiment, c'est-à-dire par intuition, cet amour du bien - ou cette conscience - est, dans son "principe immédiat", "indépendant de la raison"¹⁰¹.

La distinction de ces deux niveaux de réalité où s'exerce la conscience est d'autant plus justifiée que celle-ci constitue le fonde-

96. Sur ce point, cf. Ernst CASSIRER, The question of J.J. Rousseau, traduit de l'allemand par Peter Gay, Bloomington & London, Indiana University Press, 1963, p. 110.

97. Cf. O.C., IV, p. 574.

98. Ibid., pp. 578-579.

99. Ibid., p. 590.

100. Ibid., pp. 580-581.

101. Ibid., p. 600. Cet amour constitue ce que, dans un passage de l'Émile, antérieur à la Profession de foi, Rousseau appelle "un besoin naturel au coeur humain". Cf. O.C., IV, p. 523; "[...] les véritables principes de la vie morale [...] sont des vérités qu'on ne saurait saisir qu'intuitivement mais il s'agit là d'une intuition qui est à la portée de tous, car elle constitue ce qu'il y a de plus fondamental et de plus essentiel chez l'homme" (Ernst CASSIRER, cité in Robert DERATHÉ, op. cit., pp. 188-189).

ment même de la raison. Cette dernière a maintes fois égaré l'homme: "trop souvent la raison nous trompe"¹⁰².

Certes, la raison n'est pas trompeuse et perverse en elle-même car Dieu l'a donnée à l'homme pour qu'il s'en serve¹⁰³. Cependant, il est dans sa nature d'être faible¹⁰⁴, aisément dévoyée par les passions: "La raison, écrit Rousseau à un correspondant, prend à la longue le pli que le coeur lui donne et quand on veut penser en tout autrement que le peuple, on en vient à bout tôt ou tard"¹⁰⁵. Les systèmes philosophiques ne sont-ils pas tous des oeuvres de la raison? Pourtant ils sont remplis d'"absurdités"¹⁰⁶. Il en est ainsi parce que la raison des philosophes s'est mise au service de la fureur de se distinguer, passion qui leur est propre:

Où est le philosophe qui, pour sa gloire ne tromperait pas volontiers le genre humain? Où est celui qui dans le secret de son coeur se propose un autre objet que de se distinguer? Pourvu qu'il s'élève au-dessus du vulgaire, pourvu qu'il efface l'éclat de ses concurrents, que demande-t-il de plus? L'essentiel est de penser autrement que les autres.

102. O.C.; IV, pp. 594-595.

103. "Le Dieu que j'adore n'est point un Dieu de ténèbres, il ne m'a point doué d'un entendement pour m'en interdire l'usage; me dire de soumettre ma raison c'est outrager son auteur". (O.C., IV, p. 614).

104. "[...] j'anéantis ma faible raison ..." (O.C., IV, p. 592).

105. O.C., IV, p. 1138.

106. Cf. O.C., IV, p. 577.

Chez les croyants il est athée, chez les athées, il serait croyant¹⁰⁷.

Quand bien même elle ne subirait pas l'influence néfaste des passions, la raison ne se suffirait pas à elle-même dans l'entreprise de connaissance à laquelle elle est apte. Dans la Lettre à M. de Franquières - que Pierre-Maurice MASSON considère comme "tantôt un résumé, tantôt un commentaire de la Profession"¹⁰⁸ -, Rousseau parle de ces "axiomes de la raison simple et primitive", objets de l'"assentiment intérieur", du "dictamen", ou du "sentiment intérieur [qui] est celui de la nature"¹⁰⁹. S'éloignant de ce "dictamen", la raison tombera nécessairement dans des sophismes: "Je trouve [...] dans ce jugement interne une sauvegarde naturelle contre les sophismes de ma raison"¹⁰⁹. On trouve des exemples de ces sophismes dans ces systèmes philosophiques qui soutiennent qu'il n'y a pas de corps, que l'ordre du monde est l'effet du hasard.

L'importance de ce "sentiment intérieur" est mise en relief dans le passage suivant:

Qui ne sait que, sans le sentiment interne, il ne resterait bientôt plus de traces de vérité sur la terre, que nous serions tous successivement le jouet des opinions les plus monstrueuses, à mesure que ceux qui les soutiendraient auraient plus de génie, d'adresse et d'esprit, et qu'enfin réduits à rougir de notre raison même, nous ne saurions bientôt plus que croire ni que penser¹¹⁰.

107. O.C., IV, p. 569. Cf. aussi O.C., IV, pp. 584-585.

108. Cf. P.M. MASSON, op. cit., p. 513.

109. Cf. O.C., IV, pp. 1137-1138.

110. O.C., IV, p. 1139.

Ce "sentiment interne" est infaillible et constitue donc le guide de la raison, comme l'indique Rousseau en un autre passage de la Lettre à M. de Franquières: "Loin de croire que qui juge d'après lui [le sentiment interne] soit sujet à se tromper, je crois que jamais il ne nous trompe et qu'il est la lumière de notre faible entendement, lorsque nous voulons aller plus loin que ce que nous pouvons concevoir"¹¹¹.

Ce "sentiment interne" ainsi décrit, n'est pas autre chose que la conscience exaltée par le Vicaire:

Conscience, conscience, instinct divin, immortelle et céleste voix, guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre, juge infaillible du bien et du mal¹¹².

On objecterait sans doute que cette conscience, si elle est jugée infaillible, n'est juge que du bien et du mal, qu'elle n'est "le guide assuré" que dans l'ordre de la moralité. Mais cette objection peut être écartée quand on lit la suite de l'apostrophe:

Sans toi, s'écrie le Vicaire, je ne sens rien en moi qui m'élève au-dessus des bêtes, que le triste privilège de m'égarer d'erreurs en erreurs à l'aide d'un entendement sans règle et d'une raison sans principe¹¹³.

Ainsi, la conscience fournit la "règle" à l'entendement et fait fonction de "principe" à la raison. Elle est donc plus que conscience morale.

111. O.C., IV, pp. 1138-1139.

112. Ibid., p. 600.

113. Ibid., p. 601.

Elle est le principe, non seulement de la moralité, mais encore de la vérité. À vrai dire, comme l'a montré Pierre BURGELIN, l'empire de la conscience déborde même ces deux domaines de la connaissance et de l'action¹¹⁴.

On voit Rousseau introduire ainsi un troisième sens du terme de "conscience".

En ce nouveau sens, la conscience constitue l'un des deux principes de l'âme - que le Vicaire dit avoir découverts dans sa méditation "sur la nature de l'homme" - qui élève l'homme "à l'étude des vérités éternelles, à l'amour de la justice et du beau moral, aux régions du monde intellectuel, dont la contemplation fait les délices du Sage"¹¹⁵.

On comprend pourquoi, dans son aspostrophe, le Vicaire ne craint pas de justifier l'excellence de la nature de l'homme et d'affirmer sa ressemblance avec Dieu non plus par l'intelligence ou par la liberté comme il l'a déjà fait¹¹⁶, mais par la conscience:

114. "La conscience est conscience du bien et du mal, signifie de toutes valeurs, et son empire s'étend à tout: le goût et même la connaissance en dépendent". (Pierre BURGELIN, La philosophie de l'existence de J.J. Rousseau, Paris, Vrin, 2e édition, 1973, p. 74; cf. aussi Georges BEAULAVON, "La philosophie de J.J. Rousseau et l'esprit cartésien" in Revue de Métaphysique et de Morale, 44e année, 1937, p. 338.

115. O.C., IV, p. 583.

116. "Âme abjecte [...] l'abus même de tes facultés prouve leur excellence en dépit de toi"; "Murmurer de ce que Dieu ne l'empêche pas de faire le mal, c'est murmurer de ce qu'il la fit d'une nature excellente". (O.C., IV, pp. 582; 587).

Conscience, conscience! [...] qui rends l'homme semblable à Dieu; c'est toi qui fais l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions¹¹⁷.

Ainsi, aux yeux de Rousseau, l'unité de l'esprit est signifiée par la conscience.

En appelant la fonction unifiante de l'esprit par un terme de signification morale, n'a-t-il pas voulu montrer par là que, ce qui fait le plus l'homme semblable à Dieu, c'est sa nature morale? Si Dieu se définit d'abord et essentiellement par sa bonté¹¹⁸, l'homme, qui est fait à son image, devrait comporter dans son être la dimension morale et se destiner fondamentalement sinon exclusivement à la moralité. N'est-ce pas en cela que réside la signification ultime de la théorie de la bonté naturelle de l'homme?

5. Destination morale de la liberté et de la raison

Que la perspective morale commande bien la pensée anthropologique du Vicaire, se voit encore dans la conception qu'il se fait de la nature de la liberté et de la portée de la raison.

117. O.C., IV, pp. 600-601. Nous soulignons.

118. "De tous les attributs de la divinité toute-puissante la bonté est celui sans lequel on la peut le moins concevoir". (O.C., IV, p. 288); cf. aussi O.C., IV, p. 591.

L'homme est libre, dit le Vicaire. Comment faut-il comprendre cette liberté? Le Vicaire rejette l'idée d'une liberté entendue comme faculté de tout vouloir; il précise:

Je ne suis pas libre de ne pas vouloir mon propre bien, je ne suis pas libre de vouloir mon mal; mais ma liberté consiste en cela même que je ne puis vouloir que ce qui m'est convenable ou que j'estime tel¹¹⁹.

L'homme est libre non pour rien mais pour le bien. Dieu n'a-t-il pas donné à l'homme "la conscience pour aimer le bien, la raison pour le connaître, la liberté pour le choisir"?¹²⁰. Aussi, l'homme se sent libre quand il fait le bien; ce sentiment disparaît quand il fait le mal. C'est ce que confirme l'analyse de l'expérience de la faute, selon le Vicaire: "Je me sens à la fois esclave et libre; je vois le bien, je l'aime, et je fais le mal: je suis actif quand j'écoute la raison, passif quand mes passions m'entraînent"¹²¹.

Non seulement la liberté mais la raison a aussi une destination morale. Un des thèmes du discours du Vicaire est celui des limites de la raison. Il explique la contradiction des opinions philosophiques par "l'insuffisance de l'esprit humain"¹²²; il écarte les questions de

119. O.C., IV, p. 586.

120. O.C., IV, p. 605; "[La Providence] l'a fait libre afin qu'il fit non le mal, mais le bien par choix". (O.C., IV, p. 587). Nous soulignons.

121. O.C., IV, p. 583; "Je suis esclave par mes vices et libre par mes remords; le sentiment de ma liberté ne s'efface en moi que quand je me déprave" (O.C., IV, p. 586).

122. Cf. O.C., IV, p. 568.

la création, de l'éternité, du monde, de l'un et du multiple comme "supérieurs à [sa] raison"¹²³ et dénonce l'illusion de ceux qui croient pouvoir, par leur intelligence, dévoiler les mystères de l'univers¹²⁴.

Cependant, si dans l'ordre de la connaissance, la raison se révèle inadéquate à "l'ambition prométhéenne" (Victor GOLDSCHMIDT) de l'homme, elle lui suffit dans l'ordre de la pratique morale:

O que nous resterions aisément maîtres de nous et de nos passions, même durant cette vie, si lorsque nos habitudes ne sont point encore acquises, lorsque notre esprit commence à s'ouvrir, nous savions l'occuper des objets qu'il doit connaître¹²⁵.

Proposer à la raison, au moment où elle commence à s'exercer, des objets appropriés à sa nature et à sa mesure, est un moyen d'atteindre la sagesse, le bonheur. C'est, à vrai dire, être fidèle à la "première volonté" de l'esprit (ou l'âme dans sa partie la plus noble): "Unie à un corps mortel par des liens non moins puissants qu'incompréhensibles [...], elle [l'âme] se prépare un bonheur inaltérable en combattant ses passions terrestres et se maintenant dans sa première volonté"¹²⁶.

Mais parler de fidélité, c'est en même temps parler d'infidélité. Et en fait, c'est l'infidélité à la vocation morale originale qui caractérise l'homme dans "l'état présent des choses": "Plus je

123. Cf. O.C., IV, pp. 581; 590.

124. Ibid., IV, p. 568.

125. O.C., IV, p. 604. Nous soulignons.

126. Ibid., p. 603. Nous soulignons.

rentre en moi, plus je me consulte, et plus je lis ces mots écrits dans mon âme: Sois juste, et tu seras heureux. Il n'en est rien pourtant, à considérer l'état présent des choses; le méchant prospère, et le juste reste opprimé"¹²⁷.

Aussi, l'expérience morale de l'homme est celle d'un conflit de deux tendances divergentes; elle est l'expérience d'une dualité intérieure à l'âme elle-même:

[...] Je me disais: non, l'homme n'est point un; je veux et je ne veux pas, je me sens à la fois esclave et libre; je vois le bien, je l'aime, et je fais le mal; je suis actif quand j'écoute la raison, passif quand mes passions m'entraînent, et mon pire tourment, quand je succombe, est de sentir que j'ai pu résister.¹²⁸

Mais d'où vient qu'il y a dans l'âme humaine une tendance contraire à sa "première volonté"? Quelle est l'origine de ce principe qui ramène l'homme "bassement en lui-même"¹²⁹ et le rend sourd à l'appel de sa conscience?

127. O.C., IV, p. 589.

128. Ibid., p. 583.

129. Cf. O.C., IV, p. 583.

C'est ici que, se référant sans doute au dualisme platonicien¹³⁰, Rousseau parle d'une déchéance du fait de l'union de l'âme et du corps.

6. Le dualisme anthropologique du Vicaire

Pour le Vicaire, l'âme et le corps n'ont pas le même principe ontologique. L'âme est douée de l'activité alors que le corps fait partie de la matière "passive et morte"¹³¹. Si leurs natures sont si différentes, la mort du corps ne signifie pas nécessairement celle de l'âme:

Il est très simple que durant ma vie corporelle, n'apercevant rien que par mes sens, ce qui ne leur est point soumis m'échappe. Quand l'union du corps et de l'âme est rompue, je conçois que l'un peut se dissoudre et l'autre se conserver. Pourquoi la destruction de l'un entraînerait-elle la destruction de l'autre?¹³².

Cette différence de nature de l'âme et du corps est encore à l'origine du tiraillement de l'âme et de son asservissement. Le corps est la

130. Sur ce point, cf.: - Robert DERATHÉ, "Les rapports de la morale et de la religion chez J.J. Rousseau" in Revue philosophique de la France et de l'Étranger, 1949, 74^e année, t. CXXXIX, p. 153 et suiv.; - Joseph MOREAU, "Rousseau platonicien" in Revue de Théologie et de Philosophie, V, 1971, pp. 323-341. Pierre BURGELIN parle à ce sujet de dualisme cartésien. Cf. de l'auteur, op. cit., pp. 227-228.

131. Cf. O.C., IV, p. 580.

132. O.C., IV, p. 590.

source des passions égoïstes dont la présence et la violence font manquer à l'âme sa destination première; c'est de lui que vient ce principe qui assujettit l'homme "à l'empire des sens, aux passions qui sont leurs ministres"¹³³.

La "loi du corps"¹³⁴ ne peut empêcher l'âme de se faire entendre de l'homme que parce qu'il n'est pas dans la nature de l'âme de s'unir au corps. Cette union est donc une violence exercée à son égard: "Étant de natures si différentes ils [le corps et l'âme] étaient par leur union dans un état violent, et quand cette union cesse ils rentrent tous deux dans leur état naturel"¹³⁵.

Étant donné la noble destination de l'âme, son union au corps apparaît comme un mystère aux yeux du Vicaire:

Pourquoi mon âme est-elle soumise à mes sens et enchaînée à ce corps qui l'asservit et la gêne? Je n'en sais rien [...]. Unie à un corps mortel par des liens non moins puissants qu'incompréhensibles, le soin de la conservation de ce corps excite l'âme à rapporter tout à lui, et lui donne un intérêt contraire à l'ordre général qu'elle est pourtant capable de voir et d'aimer¹³⁶.

Ce dont le Vicaire est certain, c'est que la mort est une délivrance pour l'âme qui n'est pas pleinement elle-même dans son union avec le

133. Cf. O.C., IV, p. 583.

134. Ibid., IV, p. 586.

135. O.C., IV, p. 590.

136. Ibid., p. 603. Nous soulignons. Cf. aussi O.C., IV, p. 576.

corps: "Hélas, je le sens trop par mes vices, l'homme ne vit qu'à moitié durant sa vie, et la vie de l'âme ne commence qu'à la mort du corps"¹³⁷.

L'homme qui, malgré les "humiliations, les disgrâces qu'attire l'exercice des vertus", demeure juste, jouira, après la mort, "de la contemplation de l'Être suprême et des vérités éternelles dont il est la source"¹³⁸ et connaîtra "la volupté pure qui naît du contentement de soi-même"¹³⁸.

Il semble, pour le Vicaire, que ce soit là la justification de cet "état d'abaissement" que représente pour l'homme l'union de son âme à un corps. Les passions venant du corps constituent certes, de grands obstacles à l'accomplissement de la "première volonté" de l'âme; cependant, elles représentent une épreuve qui, une fois surmontée, permettra à l'âme d'être réellement elle-même¹³⁹ et de mériter le bonheur suprême, un "bonheur inaltérable":

Si l'esprit de l'homme fût resté libre et pur, quel mérite aurait-il d'aimer et suivre l'ordre qu'il verrait établi et qu'il n'aurait nul intérêt à troubler? Il serait heureux, il est vrai; mais il manquerait à son bonheur le degré le plus sublime, la gloire de la vertu et le bon témoignage de soi;

137. O.C., IV, p. 590; "J'aspire au moment où, délivré des entraves du corps je serai moi sans contradiction, sans partage et n'aurai besoin que de moi pour être heureux" (O.C., IV, pp. 604-605).

138. Cf. O.C., IV, p. 591.

139. "[...] quel autre bien peut atteindre un être excellent que d'exister selon sa nature" (O.C., IV, p. 591). Nous soulignons.

il ne serait que comme les Anges, et sans doute l'homme vertueux sera plus qu'eux¹⁴⁰.

7. Caractères de l'anthropologie du Vicaire

Telle qu'elle a été étudiée précédemment, la conception de l'homme du Vicaire nous paraît pouvoir être caractérisée de la façon suivante:

Elle est une conception théo-anthropocentriste. En effet, elle affirme que Dieu existe comme "volonté puissante et sage", ordonnatrice de l'univers, que l'homme tient de Dieu son existence¹⁴¹ et une essence telle qu'il peut se dire "semblable à Dieu".

Mais la place de Dieu, si grande soit-elle dans cette anthropologie, n'est pourtant pas centrale. C'est l'homme qui demeure la préoccupation ultime des réflexions du Vicaire.

140. O.C., IV, p. 603; "La suprême jouissance est dans le contentement de soi-même; c'est pour mériter ce contentement que nous sommes placés sur la terre et doués de la liberté, que nous sommes tentés par les passions et retenus par la conscience". (O.C., IV, p. 587).

141. "Je sais très certainement qu'il [Dieu] existe, et qu'il existe par lui-même; je sais que mon existence est subordonnée à la sienne ..." (O.C., IV, p. 581).

Si l'homme se détourne de l'intérêt "sensuel et palpable" et s'exerce "aux sublimes contemplations"¹⁴², ce n'est pas pour réaliser l'amour porté à Dieu mais c'est pour satisfaire l'amour de soi, de la façon la plus pleine, la plus pure. Le Vicaire subordonne l'amour de Dieu à l'amour de soi:

[L'homme] trouve son véritable intérêt à être bon, à faire le bien loin des regards des hommes et sans y être forcé par les lois, à être juste entre Dieu et lui, à remplir son devoir, même aux dépens de sa vie, et à porter dans son coeur la vertu, non seulement pour l'amour de l'ordre auquel chacun préfère toujours l'amour de soi, mais pour l'amour de l'auteur de son être, amour qui se confond avec ce même amour de soi, pour jouir enfin du bonheur durable que le repos d'une bonne conscience et la contemplation de cet Être suprême lui promettent dans l'autre vie, après avoir bien usé de celle-ci¹⁴³.

Ce texte en rejoint d'autres où Rousseau indique clairement que le bonheur suprême pour l'homme vertueux n'est pas l'union avec Dieu comme on pourrait s'y attendre - du moment qu'il a parlé de la "contemplation de l'Être suprême" - mais qu'il consiste essentiellement dans le contentement de soi-même: "La suprême jouissance est dans le contentement de soi-même; c'est pour mériter ce contentement que nous sommes placés sur la terre et doués de la liberté, que nous sommes tentés par les passions et retenus par la conscience"¹⁴⁴.

142. Cf. O.C., IV, p. 605.

143. O.C., IV, p. 636. Nous soulignons.

144. Ibid., p. 587. Nous soulignons.

Par ce contentement, l'âme exprime son bonheur d'être pleinement elle-même et d'exister "selon sa nature": "J'aspire au moment où, délivré des entraves du corps, je serai moi sans contradiction, sans partage, et n'aurai besoin que de moi pour être heureux"¹⁴⁵.

C'est cet accent mis sur le "moi" qui autorise plusieurs commentateurs à rejeter toute interprétation qui décèle un fond authentiquement chrétien dans la pensée de Rousseau¹⁴⁶.

Parler de l'amour de soi dans un domaine où l'intérêt matériel, égoïste n'entre plus en jeu, c'est nous inviter à reconnaître qu'il peut revêtir deux formes. Il y a un amour de soi pour lequel "il n'y a rien de bon que les plaisirs des sens"¹⁴⁷; il y en a un autre qui pousse l'homme à rechercher les "plaisirs de l'âme"¹⁴⁷. Le premier ne connaît qu'un moi individuel, fortement rattaché au corps; le second a pour sujet un moi expansif, en ce sens qu'il s'ouvre à l'intérêt des autres hommes.

145. O.C., IV, pp. 604-605.

146. "[...] ce qu'il [Rousseau] a cru être la religion de la nature, ne fut que la religion de ses pères. Il reste cependant que cette religion, tout en étant chrétien dans son fond, est bien la religion de J.J. Rousseau". (Pierre-Maurice MASSON, La religion de J.J. Rousseau, Paris, Hachette, 1916, t. II, p. 293). Plusieurs commentateurs rejettent cette interprétation: - Dominique PARODI, art. cité, p. 318; - Robert DERATHÉ, "J.J. Rousseau et le christianisme" in Revue de Métaphysique et de Morale, 53^e année, 1948, pp. 410-414; - Charly GUYOT, "La pensée religieuse de Rousseau" in Jean-Jacques Rousseau, ouv. collectif, publié par l'Université ouvrière et la Faculté des Lettres de l'Université de Genève, Neuchâtel, La Baconnière, 1962, p. 144; - André RAVIER, "Le Dieu de Rousseau et le Christianisme" in Archives de Philosophie, 41, 1978, pp. 432-434.

147. O.C., IV, p. 601.

Cette opposition de ces deux formes de l'amour de soi se retrouve dans plusieurs passages de la Profession de foi où le Vicaire parle d'un intérêt particulier contraire à l'intérêt général: "Combattu sans cesse par mes sentiments naturels qui parlaient pour l'intérêt commun et par ma raison qui rapportait tout à moi, j'aurais flotté toute ma vie dans cette continuelle alternative, faisant le mal, aimant le bien [...] si la vérité qui fixa mes opinions n'eût encore assuré ma conduite et ne m'eût mis d'accord avec moi"¹⁴⁸.

Cette distinction des deux espèces d'intérêt rejoint celle des deux principes qui meuvent l'âme dans deux sens diamétralement opposés¹⁴⁹. Elle rejoint aussi ce qu'a dit Rousseau au sujet des intérêts "sensuel" et "spirituel" de l'homme dans sa lettre à d'Offreville.

On l'a vu, cette diversité d'intérêts s'explique par le fait qu'à l'être "actif et intelligent" de l'homme s'ajoute l'être "sensitif et passif": la dualité intérieure perçue de façon aiguë dans l'expérience de la faute s'origine à la dualité des substances qui composent l'être humain dans sa réalité actuelle. L'anthropologie du Vicaire est essentiellement dualiste.

148. O.C., IV, p. 602; "[...] le soin de la conservation de ce corps excite l'âme à rapporter tout à lui, et lui donne un intérêt contraire à l'ordre général qu'elle est pourtant capable de voir et d'aimer". (O.C., IV, p. 603). Nous soulignons.

149. Cf. O.C., IV, p. 583. O.C., IV, p. 603. Nous soulignons.

Mais ce dualisme ne signifie pas qu'aux yeux du Vicaire, l'âme et le corps représentent deux substances de même mérite ontologique dans la constitution de l'homme, quoique de destinations différentes. Pour le Vicaire, la nature de l'homme dans sa réalité essentielle s'identifie à l'âme; le corps, si intimement lié soit-il à cette dernière, reste étranger à l'humain chez l'homme. La Profession de foi est explicite sur ce point:

En proie à la douleur, dit le Vicaire, je la supporte avec patience en songeant qu'elle est passagère et qu'elle vient d'un corps qui n'est point à moi¹⁴⁹.

Le vrai moi est l'âme séparée à jamais du corps:

J'aspire au moment où, délivré des entraves du corps je serai moi sans contradiction, sans partage
...150.

L'anthropologie du Vicaire est spiritualiste.

Ce spiritualisme est éminemment moral. On l'a vu, pour Rousseau, la nature humaine n'a pas seulement une dimension morale, elle est, pour ainsi dire, morale de part en part. Dieu a fait l'homme à son image et l'a destiné à être bon comme lui. Et pour que l'homme puisse remplir sa "destination sur la terre" selon son "intention"¹⁵¹ Dieu l'a

150. O.C., IV, pp. 604-605.

151. "Il me reste à chercher quelles maximes j'en dois tirer pour ma conduite, et quelles règles je dois me prescrire pour remplir ma destination sur la terre selon l'intention de celui qui m'y a placé". (O.C., IV, p. 594).

doté de toutes les facultés dont il aura besoin et qui sont toutes polarisées par le bien: la conscience pour l'aimer, la raison pour le connaître, la liberté pour le choisir. Il ne suffit à l'homme que d'exercer ses facultés dans le sens voulu, c'est-à-dire de suivre sa nature pour se rendre parfaitement "semblable à Dieu". Dans cette perspective, le devoir - être pour l'homme réside dans son être même.

S'il est vrai que le désir ultime de l'homme est de vivre heureux, la seule voie qui lui permette de satisfaire pleinement ce désir n'est ni le fait d'être "maître et possesseur de la nature", ni la connaissance, ni l'estime d'autrui, mais la vertu, la pratique de ses devoirs: "O que nous resterions aisément maîtres de nous et de nos passions [...] si nous voulions sincèrement nous éclairer, non pour briller aux yeux des autres, mais pour être bons et sages selon notre nature, pour nous rendre heureux en pratiquant nos devoirs"¹⁵².

En attribuant à l'homme une nature morale, en le concevant comme un être naturellement bon, le Vicaire professe un optimisme indéniable. Cependant, la caractérisation de son anthropologie serait incomplète si on ne voyait pas que celle-ci est pessimiste en bien des aspects.

Elle est pessimiste parce qu'elle considère l'union de l'âme et du corps comme un "état d'abaissement" pour l'homme. La condition charnelle n'est pas, aux yeux du Vicaire, un don mais une malédiction

152. O.C., IV, p. 604.

puisque le corps empêche l'âme de vivre sa vie¹⁵³, qu'il fait obstacle à sa recherche du bonheur en l'égarant par des "illusions"¹⁵⁴, en le gênant par des "entraves"¹⁵⁵.

L'anthropologie du Vicaire est encore pessimiste en ce sens que l'homme ne peut plus défaire ce qu'il a fait et rétablir l'ordre qu'il a troublé par un mauvais usage de sa liberté. À l'homme est donné le pouvoir de ne pas devenir méchant et injuste, mais une fois le vice contacté, il ne peut plus redevenir tel qu'il était avant la "première dépravation": "Il ne dépend plus d'eux [les hommes] de n'être pas méchants et faibles; mais il dépendit d'eux de ne le pas devenir"¹⁵⁶.

Certes, l'homme n'est pas totalement condamné dans ses aspirations, puisque par sa vertu, par la lutte contre "ses passions terrestres", il peut se préparer le "bonheur inaltérable" de l'autre vie. Mais il n'en demeure pas moins que sa vie d'ici-bas ne soit guère

153. "La vie de l'âme ne commence qu'à la mort du corps". (O.C., IV, p. 590).

154. "Mais, quand, délivré des illusions que nous font le corps et les sens ..." (O.C., IV, p. 591).

155. "J'aspire au moment où délivre des entraves du corps ..." (O.C., IV, p. 604).

156. O.C., IV, p. 604. Nous soulignons.

désirable¹⁵⁷, et que son sort soit bien triste¹⁵⁸.

Telles sont les pensées du Vicaire sur "le sort de l'homme et sur le vrai prix de la vie".

III. DU "SECOND DISCOURS" À LA "PROFESSION DE FOI"

1. Critique de la thèse de P.M. MASSON

Pour l'historien de "La religion de J.J. Rousseau", il n'y a pas d'unité, il y aurait même contradiction entre l'Émile et la Profession de foi. Il va jusqu'à dire que "ce n'est pas seulement dans l'Émile, c'est dans l'ensemble du système de Rousseau que la Profession de foi paraît faire enclave"¹⁵⁹.

157. "La mort ... les méchants n'empoisonnent-ils pas leur vie et la nôtre? Qui est-ce qui voudrait toujours vivre?" (O.C., IV, p. 588). Nous soulignons.

158. "Si nous nous contentions d'être ce que nous sommes, nous n'aurions point à déplorer notre sort". (O.C., IV, p. 588); cf. aussi O.C., IV, p. 567.

159. Pierre-Maurice MASSON, op. cit., p. 274.

L'argument dont il fait état est l'absence du principe de la bonté naturelle: "Rousseau définit quelque part l'Émile "un ouvrage assez philosophique sur ce principe que l'homme est naturellement bon". Le centre moral et religieux de la Profession ne passe point par ce "principe"¹⁶⁰. En effet, ce principe est contredit par l'affirmation de la dualité de la nature humaine, dualité perçue dans l'intimité de l'expérience morale. Le Vicaire, commente Pierre-Maurice MASSON, "maintient le principe fondamental de toute psychologie chrétienne, c'est-à-dire le dualisme de l'être humain; pour lui, la vie est un combat entre les puissances inférieures - voix des sens, passions du corps - et les puissances spirituelles, nobles désirs du coeur, ardeurs d'une âme inquiète, qui désire remonter à sa "source"¹⁶¹.

Il ne nous semble pas que la Profession de foi contredise le principe de la bonté naturelle. Certes, le Vicaire a bien affirmé le dualisme et a bien déclaré que "l'homme n'est pas un", que dans l'expérience de la faute, il se sent "à la fois esclave et libre", et que, tout en aimant le bien il fait le mal. Mais, cette lutte des deux "principes" n'est pas connaturelle à l'âme humaine. L'âme, qui constitue l'humain en l'homme, n'est pas destinée à être unie au corps. Cette union a un caractère accidentel et forcé:

160. Pierre-Maurice MASSON, op. cit., p. 275. Dans son édition critique de la Profession de foi, P.M. MASSON écrit au sujet du dualisme du Vicaire: "ce dualisme paraît malaisément conciliable avec la doctrine de la bonté de la nature, qui fait l'unité de l'Émile". (P.M. MASSON, op. cit., p. 169, note 2). Cf. remarques critiques de Pierre BURGELIN in O.C., IV, p. 1538, note 1.

161. P.M. MASSON, op. cit., p. 73. Cf. aussi André RAVIER, art. cité, p. 379.

Étant de natures si différentes, ils [l'âme et le corps] étaient par leur union dans un état violent, et quand cette union cesse ils rentrent tous deux dans leur état naturel¹⁶².

De plus, cette union de l'âme au corps, si contraire soit-elle à sa nature et sa destination spirituelles, n'est pas par elle-même, la cause de la dépravation de l'homme. Celle-ci est toujours l'ouvrage de la liberté. L'homme ne naît pas méchant, vicieux du fait de sa condition charnelle, mais il est devenu tel en mésusant de sa liberté, en choisissant d'obéir à la "voix du corps" au lieu de celle de la conscience. C'est ce que Rousseau n'a cessé de souligner dans la Profession de foi:

Que si même dans l'état d'abaissement où nous sommes durant cette vie tous nos premiers penchants sont légitimes, si tous nos vices nous viennent de nous, pourquoi nous plaignons-nous d'être subjugués par eux? Pourquoi reprochons-nous à l'auteur de choses les maux que nous nous faisons et les ennemis que nous armons contre nous-mêmes? Ah! ne gâtons point l'homme; il sera toujours bon sans peine, et toujours heureux sans remords!¹⁶³.

Dans la vérité de sa nature, l'homme est donc bon. Il n'y a en lui aucun germe de vice, aucune disposition à la méchanceté, aucun souci d'un intérêt autre que celui que Dieu l'a destiné à rechercher: "Si l'esprit de l'homme fût resté libre et pur, quel mérite aurait-il

162. O.C., IV, p. 590. Nous soulignons; "Quelque chose en toi cherche à briser les liens qui le compriment [...]; tes sentiments, tes désirs, ton inquiétude, ton orgueil même, ont un autre principe que ce corps étroit dans lequel tu te sens enchaîné". (O.C., IV, p. 585).

163. Ibid, p. 604. Nous soulignons. P.M. MASSON cite aussi ce texte mais le considère comme un ensemble de "formules atténuées, qui se glissent en manière de parenthèse, et qui ne nourrissent point tout un développement" (op. cit., p. 275).

d'aimer et suivre l'ordre qu'il verrait établi et qu'il n'aurait nul intérêt à troubler?"¹⁶⁴.

Le principe de la bonté naturelle, loin donc d'être méconnu dans la Profession de foi du Vicaire savoyard, y est réaffirmé avec plus de force et plus de profondeur que nulle part ailleurs.

Cependant, on peut admettre qu'il y a une dissonance entre l'Émile et la Profession de foi, précisément sur le problème de la dépravation de l'homme.

Alors que l'Émile impute la responsabilité de cette dépravation à la société¹⁶⁵, la Profession de foi met l'accent sur la liberté. Mais ce déplacement d'accent n'est nullement une contradiction. Il s'explique par la différence des points de vue. L'Émile parle de l'homme comme individu dans ses rapports avec ses semblables; la Profession de foi décrit l'homme dans son rapport avec Dieu. Du point de vue de l'homme, la responsabilité du vice ne peut être imputée à l'individu, autrement le principe de la bonté naturelle n'aurait plus de sens: le vice vient donc de la société. Par contre, du point de vue de Dieu, il n'y a que l'homme qu'il a fait libre: le vice est donc l'ouvrage de la liberté.

164. O.C., IV, p. 603. Nous soulignons.

165. "La société déprave et pervertit l'homme", (Rousseau, cité in Pierre BURGELIN, op. cit., p. 238); "Nous étions faits pour être hommes, les lois et la société nous ont replongés dans l'enfance". (O.C., IV, p. 310).

Nous avons procédé successivement à l'analyse de l'étude de la nature humaine renfermée dans le Discours sur l'Inégalité, dans l'Émile et dans la Profession de foi du Vicaire savoyard. Pourquoi ce compartimentage au lieu d'une analyse globale de ces trois textes?

Nous en avons indiqué les raisons et l'analyse a montré qu'il y a eu effectivement des différences - parfois grandes - en passant d'un texte à l'autre. Celles-ci sont elles-mêmes dues aux différences quant au contexte idéologique où se meut la pensée de Rousseau, au point de vue d'où il veut se placer, et au problème particulier qu'il entend aborder.

Nous avons étudié certaines de ces différences dans l'examen des doctrines de la bonté naturelle et de la liberté. Ces dernières reçoivent des formulations différentes du Premier Discours à la Profession de foi; il n'y a pas eu cependant de contradiction: la bonté et la liberté sont toujours affirmées comme constitutives de la nature de l'homme.

Mais il existe une différence qui semble mettre le Discours sur l'Inégalité en contradiction avec l'Émile et la Profession de foi. Elle porte sur ce qui fait la grande originalité du Second Discours: la négation de la sociabilité naturelle.

2. La question de la sociabilité naturelle

Le texte du Second Discours qui présente la négation de cet axiome de la sociabilité, est bien connu:

Quoiqu'il en soit de ces origines [du langage], on voit du moins, au peu de soin qu'a pris la Nature de rapprocher les Hommes par des besoins mutuels, et de leur faciliter l'usage de la parole combien elle a peu préparé leur sociabilité et combien elle a peu mis du sien dans tout ce qu'ils ont fait, pour en établir les liens¹⁶⁶.

On a vu que, ce par quoi Rousseau entend distinguer sa conception de l'état de nature de celle de ses prédécesseurs, c'est cette thèse de la solitude absolue de l'homme naturel. Or, le traité De l'Éducation affirme qu'"Émile n'est pas fait pour rester toujours solitaire", que, "fait pour vivre avec les hommes il doit les connaître"¹⁶⁷. La Profession de foi affirme la sociabilité naturelle comme quelque chose qui va de soi: "comme on n'en peut douter, l'homme est sociable par sa nature, ou du moins fait pour le devenir"¹⁶⁸.

La contradiction n'est-elle pas ainsi flagrante entre le Discours sur l'Inégalité et l'Émile? Où se trouve la véritable pensée de Rousseau au sujet de la sociabilité naturelle? Y a-t-il évolution de sa pensée en passant d'un ouvrage à l'autre?

166. O.C., III, p. 151.

167. O.C., IV, p. 654.

168. Ibid., p. 600. Nous soulignons.

Pour Robert DERATHÉ comme pour Pierre BURGELIN, il n'y a pas de contradiction sur ce point entre le Second Discours et l'Émile. En exploitant la notion de perfectibilité, ces commentateurs estiment que l'homme sauvage est, comme l'homme dont parle le Vicaire, fait pour devenir sociable: les dispositions sociales, initialement latentes, se développent avec le développement de la raison¹⁶⁹.

Il ne semble pas que les textes de Rousseau autorisent cette interprétation. Les textes du Discours sur l'Inégalité penchent nettement vers la négation radicale de la sociabilité naturelle. Dans le passage cité précédemment, ce sur quoi Rousseau met l'accent, c'est l'inexistence de toute disposition virtuelle à la sociabilité, c'est le fait que l'homme n'est en rien préparé par sa nature à être sociable. La nature ne lui a donné aucun besoin qui le pousse à se rapprocher de ses semblables ni aucun moyen pour communiquer avec eux: elle l'a vraiment "peu préparé" à la sociabilité.

La négation est tout aussi ferme dans la première version du Contrat social: "Quoiqu'il n'y ait point de société naturelle et générale entre les hommes, quoiqu'ils deviennent malheureux et méchants en

169. "Faut-il donc admettre qu'il y a eu chez Rousseau un revirement, et qu'après avoir rejeté le principe de la sociabilité naturelle, notre auteur s'en déclare finalement partisan? En réalité, comme souvent chez Rousseau, la contradiction n'est qu'apparente, et la notion de "perfectibilité" ou de "faculté virtuelle" lui permet de rester d'accord avec lui-même". (Robert DERATHÉ, J.J. Rousseau et la science politique de son temps, Vrin, Paris, 2e édition, 1979, p. 148); cf. aussi Pierre BURGELIN in O.C., IV, p. 1560, note 1; - Bronislaw BACKZKO, Rousseau, Solitude et Communauté, traduit du Polonais par Claire Brendhel-Lamhout, Paris, Mouton, 1974, p. 92.

devenant sociables [...]; efforçons-nous de tirer du mal même le remède qui doit le guérir"¹⁷⁰.

Mais avant de conclure à une opposition de l'Émile et du Discours sur l'Inégalité, il nous semble nécessaire de prendre en considération les deux faits suivants:

Le premier a trait à la situation particulière de l'enquête anthropologique menée dans le Second Discours. Celle-ci se fait au moyen de la fiction de l'état de nature. En tant que fiction d'un état radicalement opposé à l'état civil, l'hypothèse de l'état de nature a ses avantages mais aussi ses limitations. Elle a permis à Rousseau de mettre en lumière le lien étroit entre Liberté et Humanité, entre Raison et Société, entre Inégalité et Droit politique. Mais la logique de cette fiction mène inmanquablement à l'affirmation de l'isolement absolu de l'homme naturel comme à la reconnaissance de l'impossibilité de résoudre le problème de l'origine du langage, bref à la négation de la sociabilité naturelle.

Par ses limitations, la fiction de l'état de nature ne permet pas à Rousseau de mener aussi complètement que possible "l'étude sérieuse de l'homme, de ses facultés naturelles, et de leurs développements successifs"¹⁷¹.

170. O.C., III, p. 288.

171. Ibid., p. 127.

D'ailleurs, cette étude n'est pas le principal objectif du Second Discours. Ce que Rousseau se propose de faire dans cet ouvrage, c'est trouver la véritable origine de l'inégalité, en d'autres termes c'est, dit la Préface, "expliquer par quel enchaînement de prodiges le fort put se résoudre à servir le faible, et le Peuple à acheter un repos en idée, au prix d'une félicité réelle"¹⁷². Dans le Second Discours, l'étude de l'homme est moyen et non pas fin comme dans l'Émile.

Ce moyen suffit à la fin que poursuit le Discours sur l'Inégalité; il ne se suffit pas comme anthropologie telle que Rousseau a voulu la construire. Comment Rousseau se représente-t-il une véritable anthropologie?

La réponse à cette interrogation fera état du deuxième fait dont il a été question plus haut. Il s'agit de la définition de la tâche de l'anthropologie. À celle-ci, la Préface du Second Discours assigne la tâche d'entreprendre l'"étude de l'homme originel, de ses vrais besoins, et des principes fondamentaux de ses devoirs"¹⁷³.

Or, la perspective de l'étude de la nature humaine du Second Discours ne cadre pas avec celle de l'anthropologie ainsi comprise. Car les hommes sauvages du Second Discours n'ont "entre eux aucune sorte de relation morale, ni de devoirs connus", alors que l'homme originel qu'il faudrait décrire a non seulement ses besoins mais aussi "ses devoirs".

172. O.C., III, p. 132.

173. Ibid., p. 126.

Parler de devoirs de "l'homme originel" et non de l'homme civil, qu'est-ce autre chose sinon reconnaître que l'homme est, par nature, être sociable?

Ainsi, la Préface du Second Discours rejoint l'Émile dans la même affirmation de la sociabilité naturelle. Cela fait ressortir davantage les limitations que l'étude anthropologique du Discours sur l'Inégalité a subies du fait qu'elle est entreprise dans le cadre de la problématique de l'état de nature.

Que la thèse de la sociabilité naturelle exprime bien la véritable pensée anthropologique de Rousseau, se voit clairement dans l'union étroite qu'il établit entre Bonheur et Sociabilité. Nulle part sans doute cette union n'a été affirmée avec plus de force que dans les Lettres sur la vertu et le bonheur. Robert MAUZI a trouvé dans ces Lettres des textes qui montrent que, pour Rousseau, l'isolement de l'homme naturel n'est qu'une fiction, qu'il n'est en rien un attribut de sa nature, c'est-à-dire que la sociabilité est authentiquement humaine:

Si l'homme vivait isolé, écrit l'auteur d'Émile, il aurait peu d'avantages sur les autres animaux. C'est dans la fréquentation mutuelle que se développent les plus sublimes facultés et que se montre l'excellence de sa nature. En ne songeant qu'à pourvoir à ses besoins, il acquiert par le commerce de ses semblables, avec les lumières qui doivent l'éclairer, les sentiments qui doivent le rendre heureux¹⁷⁴.

174. Rousseau cité par Robert MAUZI, L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIIIe siècle, 4e éd., Paris, A. Colin, 1969, p. 597, note 5.

Si Rousseau rejetait l'idée de sociabilité naturelle, il ne ferait pas de la société une condition du bonheur et de la réalisation de la nature de l'homme et c'est plutôt la solitude absolue qui constituerait le véritable bonheur de ce dernier¹⁷⁵. Si donc l'homme ne peut être heureux qu'en vivant avec les autres, c'est parce que la société n'est pas étrangère à sa nature. Cette idée s'exprimera aussi dans les Dialogues:

Notre plus douce existence est relative et collective, et notre vrai moi n'est pas tout entier en nous. Enfin, telle est la constitution de l'homme en cette vie, qu'on n'y parvient jamais à bien jouir de soi sans le concours d'autrui¹⁷⁶.

On peut donc dire avec André RAVIER que, dans la pensée de Rousseau, "l'homme, par nature, est social. Il est né pour vivre avec d'autres hommes. La solitude stricte est pour lui non seulement imaginaire, mais impensable. Non seulement en fait, mais ontologiquement, il fait partie de la "cité"¹⁷⁷.

175. Robert MAUZI, qui par l'analyse des Lettres sur la vertu et le bonheur, ne voit pas la différence entre Rousseau et Diderot, - aux yeux de qui "tout indique que l'essence de l'homme est d'être sociable", rejoint pourtant l'interprétation courante pour dire que Rousseau ne croit pas à la sociabilité naturelle. Cf. de l'auteur, op. cit., pp. 595; 632.

176. Rousseau cité par Paul BENICHOU, L'écrivain et ses travaux, Paris, José Corti, 1967, p. 47.

177. André RAVIER, L'éducation de l'homme nouveau, Issoudun, Spes, t. II, p. 500. S'en tenant seulement au Second Discours et ne tenant pas compte de l'indication de la Préface, MARITAIN a pu dire que pour Rousseau, la solitude est la dimension naturelle de l'être humain. Cette thèse de la solitude, ajoute-t-il, n'est que la sublimation (chez Rousseau) de son expérience d'homme "né a-social". Cf. Jacques MARITAIN, Trois réformateurs, Luther, Descartes, Rousseau, Paris, Plon, 1925, p. 171.

Que, par nature, l'homme fasse partie de la "cité", ne signifie pas qu'il trouve son bonheur et qu'il se réalise dans les cités existantes. Rousseau, dit Robert MAUZI, "ne veut pas qu'on confonde l'essence de la société avec les abus sociaux"¹⁷⁸.

De fait, c'est sur la voie des "abus sociaux" que s'est engagée la perfectibilité humaine au point que l'homme, tel qu'il existe, est tout le contraire de ce qu'a fait la nature. L'homme de l'histoire, de la société réelle est un être dénaturé.

Étudier cette dénaturation dans la perspective de Rousseau sera l'objet du chapitre suivant.

178. Robert MAUZI, op. cit., p. 597.

CHAPITRE VII:

LA DÉNATURATION

Qu'elle mette en oeuvre l'imagination, l'observation ou le raisonnement, l'étude de la nature humaine chez Rousseau, met toujours en évidence cette idée que la nature a destiné l'homme à être "libre, bon et heureux". Cependant, la même étude affirme que "l'homme de la nature a disparu pour ne jamais revenir"¹, car l'expérience humaine révèle la méchanceté, la servitude et la misère au lieu de la bonté, de la liberté et du bonheur². L'anthropologie de Rousseau s'accompagne d'une phénoménologie de la dénaturation.

À quel point la dénaturation est profonde, Rousseau nous le rend sensible en se servant de l'image du Dieu marin Glaucus - trouvée chez Platon - pour illustrer l'état actuel de l'âme humaine:

[...] semblable à la statue de Glaucus que le temps, la mer et les orages avaient tellement défigurée, qu'elle ressemblait moins à un Dieu qu'à une Bête féroce, l'âme humaine altérée au sein de la société [...] a, pour ainsi dire, changé d'apparence au point d'être presque méconnaissable³.

1. O.C., IV, p. 57.

2. "Les hommes sont méchants; une triste et continuelle expérience dispense de la preuve" (O.C., III, p. 202); "L'homme est né libre, et partout il est dans les fers" (O.C., III, p. 351); "Je ne vis plus qu'erreur et folie dans la doctrine de nos sages, qu'oppression et misère dans notre ordre social" (O.C., I, p. 416).

3. O.C., III, p. 122.

Si l'on en croit Rousseau, cette contradiction entre l'homme dans son existence et l'homme dans son essence - l'homme de l'homme et l'homme de la nature, dans sa terminologie - l'a frappé depuis longtemps et elle s'est montrée à lui d'autant plus incompréhensible qu'il n'a pu trouver en lui-même ce qui pourrait la faire naître: "Dès sa jeunesse il s'était souvent demandé pourquoi il ne trouvait pas tous les hommes bons, sages, heureux comme ils lui semblaient faits pour l'être; il cherchait dans son coeur l'obstacle qui les empêchait et ne le trouvait pas"⁴.

Le Deuxième Dialogue, d'où le texte cité précédemment est extrait, nous apprend que l'auteur d'Émile, avant qu'il n'ait pris connaissance du sujet du concours pour le prix de morale de 1750, a l'intuition confuse que c'est la société qui est responsable de la transformation de la nature de l'homme: "Il entrevoyait, écrit Rousseau en parlant de lui-même dans les Dialogues, une secrète opposition entre la constitution de l'homme et celle de nos sociétés; mais c'était plutôt un sentiment sourd, une notion confuse qu'un jugement clair et développé"⁵.

L'intuition se précise et s'impose à l'esprit de Rousseau dans toute sa clarté et sa richesse, au moment où il lit l'énoncé de la question de l'Académie de Dijon:

4. Q.C., I, p. 828.

5. Ibid. Henri GOUHIER retrouve ce "sentiment sourd" dans un texte de jeunesse de Rousseau: Vers à la louange des religieux de la Grande-Chartreuse; cf. sur ce point, Henri GOUHIER, Rousseau et Voltaire, Portraits de deux miroirs, Paris, Vrin, 1983, p. 39.

Si jamais quelque chose a ressemblé à une inspiration subite, raconte-t-il à Malesherbes, c'est le mouvement qui se fit en moi à cette lecture; tout à coup je me sens l'esprit ébloui de mille lumières; des foules d'idées vives s'y présentèrent à la fois avec une force et une confusion qui me jeta dans un trouble inoubliable⁶.

Qu'a vu Rousseau dans son intuition? La contradiction de la nature et de la société, et la responsabilité de celle-ci pour la dénaturation:

Oh monsieur si j'avais jamais pu écrire le quart de ce que j'ai vu et senti sous cet arbre, avec quelle clarté j'aurais fait voir toutes les contradictions du système social, avec quelle force j'aurais exposé tous les abus de nos institutions, avec quelle simplicité j'aurais démontré que l'homme est bon naturellement et que c'est par ces institutions seules que les hommes deviennent méchants⁷.

Si cette déclaration met en relief l'une des thèses fondamentales de Rousseau, elle ne laisse cependant pas entrevoir toutes les implications de la théorie de la "généalogie"⁸ du mal. Les "institutions" de la société sont, certes, causes de dénaturation; mais cette dernière est, de fait, la résultante de l'action des facteurs internes tout autant qu'externes, psychologiques aussi bien que sociaux. Rousseau a souligné l'importance de ces facteurs psychologiques en parlant du rôle néfaste de l'amour-propre. À vrai dire, la dénaturation considérée dans sa

6. D.C., I, p. 1135.

7. Ibid., pp. 1135-1136.

8. "J'ai montré que tous les vices qu'on impute au coeur humain ne lui sont point naturels; j'ai dit la manière dont ils naissent; j'en ai, pour ainsi dire, suivi la généalogie, et j'ai fait voir comment, par l'altération successive de leur bonté originelle, les hommes deviennent enfin ce qu'ils sont". (D.C., IV, p. 936).

réalité psychologique, n'est rien d'autre que la métamorphose de l'amour de soi en amour-propre.

Comment s'opère cette métamorphose? Et en quoi l'amour-propre est-il dénaturé par rapport à l'amour de soi?

I. DE L'AMOUR DE SOI À L'AMOUR-PROPRE

On a vu que, pour Rousseau, l'homme est doté naturellement de l'amour de soi et cet amour est en soi bon et légitime. Cependant, dit Rousseau, c'est l'amour-propre qui régit la vie actuelle des hommes: "À mesure que l'amour-propre s'éveille il les [hommes] excite, les pousse, les tient sans cesse en haleine parce qu'il est la seule passion qui leur parle toujours: c'est ainsi qu'on les voit tous dans le monde"⁹. L'amour de soi définit l'homme de la nature, l'amour-propre caractérise l'homme de l'homme. Cette distinction est affirmée vigoureusement et maintenue dans toute sa rigueur tout le long de l'oeuvre de Rousseau. On la trouve dans une note qui accompagne le Discours sur l'Inégalité¹⁰, dans l'Émile¹¹, dans les Dialogues¹², enfin dans les Réveries¹³.

9. O.C., I, p. 846.

10. Cf. O.C., III, p. 219.

11. Cf. O.C., IV, pp. 492 et suiv.

12. Cf. O.C., I, pp. 669-670.

13. Ibid., pp. 1078 et suiv.

Comment Rousseau définit-il l'amour-propre?

Dans toutes les formulations qu'il a données, Rousseau n'a jamais manqué de mettre l'accent sur les éléments essentiels qui, à ses yeux, définissent l'amour-propre: la comparaison et la valorisation de soi. La quinzième note additionnelle du Second Discours décrit l'amour-propre comme "un sentiment relatif, factice et né dans la société, qui porte chaque individu à faire plus de cas de soi que de tout autre". Le Premier Dialogue répète cette définition presque dans les mêmes termes: "[L'amour-propre est] un sentiment relatif par lequel on se compare, qui demande des préférences¹⁴.

Un tel sentiment est inconnu de l'homme de la nature, faute d'un milieu favorable aux comparaisons:

Dans le véritable état de nature, l'Amour-propre n'existe pas; car chaque homme en particulier, se regardant lui-même comme le seul spectateur qui l'observe, comme le seul être dans l'univers qui prenne intérêt à lui, comme le seul juge de son propre mérite, il n'est pas possible qu'un sentiment qui prend sa source dans des comparaisons qu'il n'est pas à portée de faire puisse germer dans son âme¹⁵.

Au contraire, quand l'homme naturel aura développé ses facultés intellectuelles, l'amour-propre ne manquera pas de faire son apparition:

14. O.C., I, p. 669.

15. O.C., III, p. 219; "L'amour-propre [...] s'avive et s'exalte dans la société qui l'a fait naître et où l'on est à chaque instant forcé de se comparer; il languit et meurt faute d'aliment dans la solitude" (O.C., I, pp. 789-790).

"c'est la raison qui engendre l'amour-propre, et c'est la réflexion qui le fortifie"¹⁶.

Mais en quoi l'amour-propre est-il un sentiment dénaturé?

Il est tel parce qu'en premier lieu, il est le "principe de toute méchanceté"¹⁷.

Certes Rousseau reconnaît que l'amour de soi peut faire naître la cruauté. Il déclare - dans l'Essai sur l'origine des langues - qu'"un homme abandonné seul sur la face de la terre, à la merci du genre humain, devrait être un animal féroce"¹⁸. Mais cette férocité, comme l'a montré Jacques DERRIDA, est craintive et naît d'une fausse opinion due à une situation de faiblesse et d'ignorance et non d'une méchanceté naturelle de l'homme¹⁹. De lui-même, l'amour de soi ne peut qu'engendrer que des passions "aimantes et douces". Toutes les passions "irascibles et haineuses", figures de la méchanceté, ne peuvent donc venir que de l'amour-propre:

Les passions primitives, qui toutes tendent directement à notre bonheur, ne nous occupent que des objets qui s'y rapportent et n'ayant que l'amour de soi pour principe sont toutes aimantes et douces par leur essence: mais quand, détournées de leur objet par des obstacles, elles s'occupent plus de

16. O.C., III, p. 156.

17. O.C., I, p. 790.

18. Essai ..., pp. 91-93.

19. Cf. sur ce point, Jacques DERRIDA, De la Grammatologie, Paris, Les Éditions de Minuit, 1967, pp. 266-267.

l'obstacle pour l'écartier que de l'objet pour l'atteindre, alors elles changent de nature et deviennent irascibles et haineuses, et voilà comment l'amour de soi, qui est un sentiment bon et absolu, devient amour-propre²⁰.

L'inégalité entre puissants et faibles, entre riches et pauvres, forme sociale et politique de la méchanceté humaine, est maintenue et aggravée par l'amour-propre des puissants et des riches qui y placent précisément tout leur bonheur:

Si l'on voit une poignée de puissants et de riches au faite des grandeurs et de la fortune, tandis que la foule rampe dans l'obscurité et dans la misère, c'est que les premiers n'estiment les choses dont ils jouissent qu'autant que les autres en sont privés, et que sans changer d'état, ils cesseraient d'être heureux, si le Peuple cessait d'être misérable²¹.

Devant une telle attitude, comment ne pas définir l'amour-propre comme un sentiment qui "ne cherche plus à se satisfaire par notre propre bien, mais seulement par le mal d'autrui²⁰?

Comme l'amour-propre surgit seulement dans la vie sociale, Rousseau conclut que l'homme qui recherche la solitude ne peut être un homme méchant, un misanthrope. Il déclare même que "les solitaires par goût et par choix sont naturellement humains, hospitaliers,

20. O.C., I, p. 669; "[...] quand l'amour de soi mis en fermentation devient amour-propre, que l'opinion, rendant l'univers entier nécessaire à chaque homme, les rend tous ennemis nés les uns des autres et fait que nul ne trouve son bien que dans le mal d'autrui, alors la conscience [...] ne reste plus dans la bouche des hommes qu'un mot [...]" (O.C., IV, p. 937).

21. O.C., III, p. 189. Nous soulignons.

caressants"²² Blessé par le mot de Diderot - "il n'y a que le méchant qui soit seul" -, Rousseau reprend plusieurs fois cette argumentation pour se disculper de l'accusation de misanthropie. Il s'indigne d'une telle accusation, car comment peut-on dire qu'il est méchant du moment que sa solitude n'est nullement favorable à l'éclosion de son amour-propre?

Principe de la méchanceté, l'amour-propre est aussi principe de malheur. Qu'il rende l'homme nécessairement malheureux n'a rien d'étonnant puisque l'amour-propre "en nous préférant aux autres, exige aussi que les autres nous préfèrent à eux, ce qui est impossible"²². L'homme naturel est heureux parce que "l'amour de soi, qui ne regarde qu'à nous, est content quand nos vrais besoins sont satisfaits"²³.

Cette liaison étroite entre amour-propre et malheur, entre amour de soi et bonheur, n'est sans doute, nulle part mieux soulignée que dans les Rêveries où Rousseau interprète sa propre vie en fonction de sa théorie. Relatant dans la Huitième Promenade ses efforts de mettre en pratique cette idée suivant laquelle la sagesse réside dans l'acceptation de la nécessité et de regarder, dit-il "tous les détails de ma destinée comme autant d'actes d'une pure fatalité où je ne devais

22. O.C., I, p. 789.

23. O.C., IV, p. 493; "L'amour-propre est toujours irrité ou mécontent parce qu'il voudrait que chacun nous préférât à tout et à lui-même, ce qui ne se peut: il s'irrite des préférences qu'il sent que d'autres méritent, quand même ils ne les obtiendraient pas; il s'irrite des avantages qu'un autre a sur nous sans s'apaiser par ceux dont il se sent dédommagé". (O.C., I, p. 806).

supposer ni direction, ni intention, ni cause morale"²⁴, il nous apprend que la tâche n'est pas facile car ses sentiments ne suivent pas sa raison. L'analyse lui a permis de voir l'action de l'amour-propre dans cette résistance des sentiments. Et ce n'est que quand il avait pu, estime-t-il, se défaire de cet amour-propre qu'il s'est senti heureux:

En se repliant sur mon âme et en coupant les relations extérieures qui le [amour-propre] rendent exigeant, en renonçant aux comparaisons et aux préférences il s'est contenté que je fusse bon pour moi; alors redevenant amour de moi-même il est rentré dans l'ordre de la nature et m'a délivré du joug de l'opinion. Dès lors j'ai retrouvé la paix de l'âme et presque la félicité²⁵.

L'amour-propre est encore dénaturé en ce sens qu'il s'exerce comme principe de servitude.

Pour Rousseau, comme on l'a vu, l'homme libre connaît aussi la dépendance, mais non pas la dépendance des hommes. Or, par nature, l'amour-propre nous place sous la dépendance des autres. Mais il s'agit ici d'une dépendance de caractère moral: l'amour-propre met les hommes sous la dépendance de l'opinion, c'est-à-dire du jugement d'autrui. Comment cela se réalise-t-il?

L'amour-propre nous incite à nous comparer aux autres et à nous donner la première place. Nous voulons qu'en tout, nous leur

24. D.C., I, p. 1079.

25. Ibid., pp. 1079-1080.

sommes supérieurs. Mais nous ne nous contentons pas de cette valorisation de nous-mêmes par nous-mêmes; nous désirons qu'elle soit reconnue, acceptée, affirmée par les autres. Le prix de "l'estime publique" - ou de l'opinion - est si grand pour nous que nous la recherchons par tous les moyens. Dans son ouvrage sur L'opinion publique chez Jean-Jacques Rousseau, Colette GANOCHAUD a montré que ces moyens peuvent se réduire à deux attitudes opposées l'une de l'autre: le conformisme et le singularisme²⁶.

On est reconnu et estimé des autres quand on se conforme à leurs normes de pensée et de comportement. Aux exigences de "l'estime publique" répond un "art de plaire" codifié en principes, qui s'exprime dans la pratique par une "uniformité" telle qu'on peut dire que "tous les esprits semblent avoir été jetés dans un même moule". Cette uniformité est "vile et trompeuse" parce qu'elle ne révèle pas la vraie personnalité des individus, obligeant les hommes à vivre ainsi dans l'incertitude des sentiments des autres. Si elle peut révéler quelque chose, c'est le manque de courage chez les hommes d'être eux-mêmes dans leur pensée et leur action:

[...] sans cesse la politesse exige, la bienséance ordonne: sans cesse on suit des usages, jamais son propre génie. On n'ose plus paraître ce qu'on est; et dans cette contrainte perpétuelle, les hommes qui forment ce troupeau qu'on appelle société, placés dans les mêmes circonstances, feront tous les mêmes

26. Cf. Colette GANOCHAUD, L'opinion publique chez Jean-Jacques Rousseau, Atelier Reproduction des thèses, Université de Lille III, Lille, 1980, p. 116. Le terme de "singularisme" est de nous.

choses si des motifs plus puissants ne les en détournent²⁷.

Si, dans certains cas, la considération d'autrui s'obtient par le conformisme, dans d'autres, elle est réservée aux individus qui savent être différents des autres. D'où le désir, la "fureur de se distinguer" que Rousseau retrouve chez différentes espèces d'hommes, et qui est satisfaite par différentes voies.

Certains hommes veulent se distinguer par les richesses. La psychologie de la thésaurisation du riche, son "ambition dévorante", son "ardeur d'élever sa fortune relative" s'explique "moins par un véritable besoin que pour se mettre au-dessus des autres"²⁸.

Par la même psychologie, Rousseau rend compte du luxe: "Il est assez évident que le désir de se distinguer est la seule source du luxe de magnificence"²⁹. C'est encore par elle que se comprend la conscience faussée de la valeur des activités humaines et de leurs produits. C'est ainsi que ce qui est utile est moins bien estimé que ce qui est inutile, un paysan moins qu'un orfèvre, les moyens ordinaires de subsistance moins qu'un bijou:

27. O.C., III, p. 8; "à certain âge tous les hommes sont à peu près le même homme, toutes les femmes la même femme" (La Nouvelle Héloïse, cité par Colette GANOCHAUD, op. cit., p. 46).

28. Ibid., p. 175; "On fait tout pour s'enrichir, mais c'est pour être considéré qu'on veut être riche. Cela se prouve en ce qu'au lieu de se borner à cette médiocrité qui constitue le bien-être chacun veut parvenir à ce degré de richesse qui fixe tous les yeux (...)" (O.C., III, p. 502).

29. Ibid., p. 502.

Ces importants qu'on n'appelle pas artisans mais artistes, mettent un prix arbitraire à leurs babioles, et comme le mérite de ces vains travaux n'est que dans l'opinion, leur prix même fait partie de ce mérite et on les estime à proportion de ce qu'ils coûtent. Le cas qu'en fait le riche ne vient pas de leur usage mais de ce que le pauvre ne les peut payer³⁰.

On peut^{sc} distinguer de ses semblables par les honneurs, liés soit aux fonctions, soit aux privilèges de la naissance. Si l'homme naturel n'a que des besoins physiques, l'homme social a encore le besoin des honneurs, qui ne répondent à aucune nécessité vitale mais qui, pourtant, sont très impérieux parce qu'ils "viennent de l'opinion"³¹, laquelle accordant l'estime à proportion du rang où se placent les individus et du pouvoir qu'ils détiennent. Le désir de se distinguer par cette voie est si fort que certains hommes consentent volontiers à subir la domination des autres. L'exploitation de cette psychologie permet aux politiques de se donner des subordonnés fidèles, c'est-à-dire des instruments nécessaires à la consolidation de leur pouvoir illégitime:

Les Citoyens ne se laissent opprimer qu'autant qu'entraînés par une aveugle ambition et regardant plus au-dessous qu'au-dessus d'eux, la Domination leur devient plus chère que l'indépendance, et qu'ils consentent à porter des fers pour pouvoir en donner à leur tour³².

30. O.C., IV, p. 457. Nous soulignons.

31. "Un troisième ordre de besoins [...] sont ceux qui viennent de l'opinion. Tels sont les honneurs, la régulation, le rang, la noblesse et tout ce qui n'a d'existence que dans l'estime des hommes" (O.C., III, p. 530).

32. O.C., III, p. 188. Nous soulignons.

Enfin, on peut se distinguer par ses talents personnels qui se manifestent dans les créations artistiques, les productions d'ordre intellectuel, les vertus militaires: "C'est à cette ardeur de faire parler de soi, à cette fureur de se distinguer [...] que nous devons, ce qu'il y a de meilleur et de pire parmi les hommes, nos vertus et nos vices, nos sciences et nos erreurs, nos Conquéranrs et nos Philosophes"³³.

En mettant à nu cette motivation intéressée à l'origine des productions littéraires aussi bien que philosophiques, Rousseau dénonce du même coup, le mépris de la morale et de la vérité chez les hommes de lettres:

[...] ces vains et futiles déclamateurs vont de tous côtés, armés de leurs funestes paradoxes; sapant les fondements de la foi et anéantissant la vertu. Ils sourient dédaigneusement à ces vieux mots de Patrie et de Religion, et consacrent leurs talents et leur Philosophie à détruire et avilir tout ce qu'il y a de sacré parmi les hommes. Non qu'au fond ils haïssent ni la vertu ni nos dogmes; c'est de l'opinion publique qu'ils sont ennemis³⁴.

Pour voir combien ces gens tiennent peu à leurs idées et combien ils ne s'attachent qu'à se distinguer des autres, il suffit simplement de les placer dans un autre milieu. Pour ramener par exemple les athées "aux

33. O.C., III, p. 189.

34. Ibid., p. 19. Nous soulignons; "ôtez à nos savants le plaisir de se faire écouter, le savoir ne sera rien pour eux. Ils n'amassent dans le cabinet que pour répandre dans le public; il ne veulent être sages qu'aux yeux d'autrui et ils ne se soucieraient plus de l'étude s'ils n'avaient plus d'admirateurs". (O.C., II, p. 57).

pieds des autels, il suffirait de les reléguer parmi les Athées"³⁴.

Que l'on fasse comme les autres ou que l'on s'en distingue, on fait du jugement d'autrui le facteur déterminant de ses pensées et de ses comportements. On y place son bonheur et sa moralité; les hommes éminents par quelque qualité n'échappent pas eux-mêmes à cette règle: "Si les meilleurs d'entre nous cessaient un moment de se sentir regardés, leur bonheur ni leur vertu ne serait plus rien"³⁵. Le jugement d'autrui est ainsi condition nécessaire et suffisante du bonheur de l'homme social.

Dans ces conditions, comment ne pas reconnaître qu'il y a là un asservissement? L'amour-propre qui fait que l'homme social s'attache à l'opinion est bien un principe de servitude.

Cette servitude n'est propre à aucun individu ni à aucune couche sociale en particulier. L'existence hors de soi étant le mode d'être de tout homme vivant en société, elle est universelle; le maître est tout aussi asservi que l'esclave: "La domination même est servile,

35. O.C., III, p. 503; "le seul bonheur que la plupart des hommes connaissent est d'être estimés heureux". (Lettre à d'Alembert, Garnier-Flammarion, 1967, p. 144); "[...] il y a une sorte d'hommes qui comptent pour quelque chose les regards du reste de l'univers, qui savent être heureux et contents d'eux-mêmes sur le témoignage d'autrui plutôt que sur le leur propre". (O.C., III, p. 193); "Le bonheur qu'on nous attribue est le seul dont nous jouissons et nous aimerions autant ne pas être que n'être pas regardés". (Rousseau, cité in Robert MAUZI, L'idée de bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIIIe siècle, Paris, A. Colin, 4e éd., 1969, p. 598, note 1).

quand elle tient à l'opinion: car tu dépends des préjugés de ceux que tu gouvernes par les préjugés"³⁶.

Pour Rousseau, c'est cette servitude à l'opinion qui caractérise le mieux l'homme social et qui différencie radicalement celui-ci de l'homme de la nature. À vrai dire, toute autre différence qu'on relève entre les deux s'explique par cette différence fondamentale. C'est ce que l'auteur d'Émile souligne dans les dernières lignes du Discours sur l'Inégalité où, opposant le bonheur, le repos, la liberté du sauvage au désespoir, à l'agitation et l'esclavage du "citoyen", il affirme que "la véritable cause de toutes ces différences" se trouve dans le fait que "le Sauvage vit en lui-même; [que] l'homme sociable toujours hors de lui ne sait vivre que dans l'opinion des autres, et [que] c'est, de leur seul jugement qu'il tire le sentiment de sa propre existence"³⁷.

La servitude à l'opinion est telle que les hommes préfèrent mourir plutôt que mener une vie humiliante parce que privée de ce par quoi ils se distinguent³⁸. L'opinion est, pour ainsi dire, source d'énergie et de vie des hommes vivant en société. Si toute estime venant d'autrui les rend "vivants" et heureux, toute indifférence les déprime:

36. O.C., IV, p. 308; "Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux" (O.C., III, p. 351); "L'opinion, reine du monde, n'est point soumise au pouvoir des rois; ils sont eux-mêmes ses premiers esclaves" (L. à d'A., p. 154).

37. O.C., III, p. 193.

38. "C'est bien mal connaître les hommes que de croire qu'après s'être une fois laissés séduire par le luxe, ils y puissent jamais renoncer; ils renonceraient cent fois plutôt au nécessaire et aimeraient encore mieux mourir de faim que de honte" (O.C., III, pp. 276-277).

Quand je vois chacun de nous sans cesse occupé de l'opinion publique étendre pour ainsi dire son existence tout autour de lui sans en réserver presque rien dans son propre coeur, je crois voir un petit insecte former de sa substance une grande toile par laquelle seule il paraît sensible tandis qu'on le croirait mort dans son trou. La vanité de l'homme est la toile d'araignée qu'il tend sur tout ce qui l'environne. L'une est aussi solide que l'autre, le moindre fil qu'on touche met l'insecte en mouvement, il mourrait de langueur si l'on laissait la toile tranquille, et si d'un doigt on la déchire il achève de s'épuiser plutôt que de ne la pas refaire à l'instant³⁹.

En asservissant l'homme à l'opinion, l'amour-propre crée chez lui une scission de l'être et du paraître: "il fallut pour son avantage se montrer autre que ce qu'on était [...]. Être et paraître devinrent deux choses tout à fait différentes"⁴⁰. Rousseau aime utiliser l'image du masque pour exprimer cette dualité dans la constitution de l'homme social: à voir les hommes vivre dans cette contradiction de leur être et leur paraître, on dirait que, à l'instar des comédiens se mouvant sur la scène, ils portent des masques.

À vrai dire, aux yeux de Rousseau, cette image ne rend pas toute la gravité de la condition de l'homme en société, car une fois le

39. O.C., IV, p. 1112.

40. O.C., III, p. 174; "Ce qu'il est n'est rien, ce qu'il paraît est tout pour lui". (O.C., IV, p. 515).

masque ôté, le visage demeure comme auparavant, alors que la "constitution" de l'homme social n'est plus ce qu'elle était avant le passage à l'existence comparative:

Ceux qui concluent [...] que rien n'est changé dans nous que l'apparence, et qu'au fond l'homme de la société n'est que l'homme de la nature sous le masque se trompent. Car quoiqu'on ne puisse renverser l'ordre de la nature ou l'altérer, on donne à la tige de l'arbrisseau une direction oblique, et à l'homme des inclinations modifiées selon l'état des choses dans lequel il s'est trouvé, selon l'institution civile dans laquelle il vit. Nous ne sommes pas précisément doubles mais composés⁴¹.

En mettant leur être dans le paraître⁴², les hommes sont forcés de cacher ce qui est propre à leur personnalité, leur "génie", de faire montre de sentiments qu'ils n'ont pas éprouvés, d'idées dont ils ne sont pas convaincus, de comportements qu'ils peuvent détester. Leur moi social ainsi façonné ne demeure pas, toujours le même mais change en passant d'un milieu à l'autre. En quittant un groupe pour fréquenter un autre, ils doivent "changer de principes", modifier leur "esprit", adopter les "maximes" qui s'imposent:

Quiconque aime à se répandre et fréquente plusieurs sociétés doit être plus flexible qu'Alcibiade [...]. Il faut qu'à chaque visite il quitte en entrant son âme, s'il en a une; qu'il prenne une autre aux couleurs de la maison, comme un laquais

41. O.C., IV, p. 57.

42. "Tous mettent leur être dans le paraître". (Rousseau cité dans Jean STAROBINSKI, J.J. Rousseau, la transparence et l'obstacle, Paris, Gallimard, 1971, p. 50).

prend un habit de livrée, qu'il la pose de même en sortant et reprenne s'il veut la sienne jusqu'à nouvel échange⁴³.

Cette primauté du paraître ne serait pas un grand mal si elle n'entraînait pas des conséquences qui s'avèrent être contraires à la vocation de l'homme. En effet, elle rend incertaine la connaissance d'autrui et impossible la communication humaine⁴⁴. Dans de telles conditions, quoi d'étonnant à ce que les hommes ne connaissent "plus d'amitiés sincères; plus d'estime réelle; plus de confiance fondée"⁴⁵?

Il n'y a pas que l'opacité c'est-à-dire l'échec des rapports interpersonnels qui soit l'effet nécessaire de la primauté du paraître. Il y a cet autre fait qui montre à quel point l'homme social manque les valeurs humaines accordées à sa vraie nature: l'inauthenticité des valeurs réalisées, la fausseté de cet ensemble de "Philosophie, d'humanité, de politesse et de maximes sublimes"⁴⁶ vanté comme brillant témoignage du progrès de l'humanité: "Nous n'avons qu'un extérieur trompeur et frivole, de l'honneur sans vertu, de la raison sans sagesse, et du plaisir sans bonheur"⁴⁶. Si, aux yeux de certains, cet extérieur présente un certain ordre, le "sage" ne pourra qu'y voir un "ordre social prétendu qui couvre [...] les plus cruels désordres"⁴⁷.

43. O.C., III, p. 234.

44. Sur ce point cf. Jean STAROBINSKI, op. cit., p. 15.

45. O.C., III, p. 8.

46. Ibid., p. 193.

47. Rousseau, cité par Bronislaw BACZKO, Rousseau, Solitude et Communauté, traduit du polonais par Claire Brendhel-Lamhout, Paris, Mouton, 1974, pp. 16-17.

En montrant que, dans la vie sociale, "tout se rédui[t] aux apparences, tout devient factice et joué"⁴⁸, que la société n'est qu'"un assemblage d'hommes artificiels et de passions factices"⁴⁹, que l'homme social est asservi à l'opinion et que l'emprise de celle-ci s'étend à toutes ses activités, Rousseau a décrit ce que la philosophie contemporaine appelle l'aliénation⁵⁰.

On vient de voir comment, aux yeux de Rousseau, l'amour-propre agit comme facteur de dénaturation. Mais l'amour-propre n'explique pas tout car, lui-même n'étant pas naturel, son apparition reste à expliquer.

Rousseau lui-même indique à ses lecteurs que cette explication ne peut être trouvée que quand on porte ses regards du côté des institutions sociales:

48. O.C., III, p. 193.

49. Ibid., p. 192.

50. Étudiant l'oeuvre de Rousseau en fonction du thème de l'aliénation, Bronislaw BACZKO écrit: "La spécificité de la doctrine de Jean-Jacques consiste non seulement à décrire les situations d'aliénation et à les déceler dans les domaines les plus divers, mais encore à introduire le danger possible et même inéluctable de l'aliénation en tant que prémisses implicites de toute sa conception anthropologique (ainsi que de toute sa vision de la réalité, de la structure ontologique du monde)". Bronislaw BACZKO, op. cit., p. 32; cf du même, "Rousseau et l'aliénation sociale" in Annales ..., XXXV, 1959-1962, pp. 223-233.
Roger PAYOT nous apprend que toute signification du terme d'aliénation peut être illustrée par des textes de Rousseau. Cf. sur ce point, Roger PAYOT, Essence et Temporalité chez J.J. Rousseau, Service de Reproduction des thèses, Lille, Université de Lille III, 1973, pp. 169-176.

Sitôt que je fus en état d'observer les hommes, écrit Rousseau dans sa Lettre à Beaumont, je les regardais faire, et je les écoutais parler; puis voyant que leurs actions ne ressemblaient point à leurs discours, je cherchai la raison de cette dissemblance, et je trouvai qu'être et paraître étant pour eux deux choses aussi différentes qu'agir et parler, cette deuxième différence était la cause de l'autre, et avait elle-même une cause qui me restait à chercher. Je la trouvai dans notre ordre social, qui, de tout point contraire à la nature que rien ne détruit, la tyrannise sans cesse, et lui fait sans cesse réclamer ses droits⁵¹.

De toutes les institutions en lesquelles s'incarne cet "ordre social", celles qui sont relatives au pouvoir - les institutions politiques - jouent un rôle capital, comme Rousseau l'affirme dans plusieurs de ses écrits. "Tout tenait radicalement à la politique", déclare-t-il dans les Confessions en ajoutant "de quelque façon qu'on s'y prît, aucun peuple ne serait jamais que ce que la nature de son Gouvernement le ferait être"⁵². Cette thèse de l'importance du politique dans la dénaturation de l'homme, dans quelque sens que l'on entende ce terme, s'affirme comme une constante de la pensée de l'auteur d'Émile⁵³.

S'il est vrai d'une part, que "tout est bien sortant des mains de l'auteur des choses", et d'autre part, que "tout tenait radicalement à la politique", que les vices, comme dit la Préface de Narcisse,

51. O.C., IV, p. 966. Nous soulignons.

52. O.C., I, p. 404.

53. Sur ce point, cf. O.C., I, p. 1467, note 4; cf. aussi Jean STAROBINSKI, "La pensée politique de J.J. Rousseau" in Jean-Jacques Rousseau, ouvrage collectif, Neuchâtel, La Baconnière, 1962, pp. 83-85.

"n'appartiennent pas tant à l'homme qu'à l'homme mal gouverné"⁵⁴, il faudrait alors montrer comment la politique a réalisé la dénaturation.

Pour ce faire, la voie la plus naturelle ne serait-elle pas de retrouver l'origine du politique? Ne serait-il pas légitime d'essayer de remonter le cours du temps jusqu'au moment où s'instaure le premier pouvoir et où s'établit la première division des hommes en gouvernants et en gouvernés, c'est-à-dire la première inégalité politique?

C'est là la voie qu'a choisie Rousseau dans son Discours sur l'origine, et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, créant ainsi la sociologie historique⁵⁵.

Le politique suppose le social. Or, on l'a vu, le Discours sur l'Inégalité débute par une anthropologie qui postule que, dans l'état de nature, l'homme vit isolé de ses semblables. La première tâche qui s'impose est donc de décrire la socialisation des hommes. Cette description montrera, du même coup, comment s'effectue la métamorphose de l'amour de soi en amour-propre, sentiment "né dans la société".

54. O.C., II, p. 969.

55. "Rousseau crée avec éclat ce que l'on appellera plus tard la sociologie historique: on ne peut comprendre l'homme moderne si l'on ne connaît la société qui l'a éduqué, et l'on ne peut comprendre la société si l'on ignore la façon dont elle est constituée". (Jean STAROBINSKI, "Aux origines de la pensée sociologique" in Les Temps Modernes, décembre 1962, 18e année, no 199, p. 965).

II. LA QUESTION DE LA SOCIALISATION

Vers la fin de la Première Partie de son Second Discours, Rousseau précise l'objet de sa prochaine enquête: "Il me reste à considérer, et à rapprocher les différents hasards qui ont pu perfectionner la raison humaine, en détériorant l'espèce, rendre un être méchant en le rendant sociable, et d'un terme si éloigné amener enfin l'homme et le monde où nous les voyons"⁵⁶.

L'enquête menée dans la Seconde Partie du Discours liera donc ensemble la socialisation, le progrès de l'esprit humain, la transformation de l'homme bon en être méchant, et fera dépendre ces faits des "différents hasards" et non de la nature humaine.

Comment Rousseau décrit-il cette aventure de l'homme dans l'histoire?

Il la voit comme un développement comportant plusieurs étapes⁵⁷.

56. O.C., III, p. 162.

57. Sur ces étapes, il n'y a pas eu d'accord entre les commentateurs. - Jean STAROBINSKI distingue quatre étapes. (cf. de l'auteur, op. cit., p. 348 et suiv.); - Raymond POLIN distingue sept étapes. (cf. de l'auteur, La politique de la solitude, Paris, Sirey, 1971, chap. VI, pp. 256-279); Michèle DUCHET parle de quatre étapes avec des positions intermédiaires. (cf. de l'auteur, Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières, Paris, Maspéro, 1971, p. 376 et suiv.).

A. Les principales étapes de la socialisation

1. La première étape

Cette étape est celle où l'homme est obligé d'abandonner le "pur état de nature" et ce, par la force des choses. Ce sont les "difficultés" de toutes sortes, provenant du milieu, qui perturbent l'harmonie Homme-Nature et rendent caduque la préservation de soi, telles que la hauteur des arbres, la concurrence des animaux, leur férocité etc. Il faut tenir compte aussi de l'élément naturel (des "années stériles", des hivers parfois rigoureux...).

Le souci de se préserver fait perdre aux sauvages leur stupidité primitive, pour se donner des moyens de défense, des techniques de consommation adaptés aux milieux et aux saisons:

Le long de la mer et des rivières ils inventèrent la ligne et le hameçon; et devinrent pêcheurs et Ichtyophages. Dans les forêts ils se firent des arcs et des flèches, et devinrent Chasseurs et Guerriers; Dans les pays froids ils se couvrirent des peaux des bêtes qu'ils avaient tuées⁵⁸.

La première étape est aussi celle où l'esprit de l'homme commence à avoir des idées simples qui lui permettent une "sorte de réflexion ou plutôt une prudence machinale qui lui indiquait les précau-

58. O.C., III, p. 165.

tions les plus nécessaires à sa sûreté⁵⁸. Ce progrès de l'intelligence qui assure sa supériorité sur les animaux, produit en lui "le premier mouvement d'orgueil". Ce progrès ne s'accompagne pas encore de socialisation: l'homme sauvage n'a "guère plus de commerce avec eux [ses semblables] qu'avec les autres animaux"⁵⁹.

Pourtant, il se produit déjà chez lui une sorte de conscience d'autrui rudimentaire qui se réduit à reconnaître une certaine identité dans les manières de penser et de sentir entre les hommes, et l'amour du bien-être comme "le seul mobile des actions humaines ". C'est sur la base de cette reconnaissance que l'homme sauvage s'associe à ses semblables. Ces associations, passagères comme le besoin qui les engendre, lui permettent d'"acquérir quelque idée grossière des engagements mutuels, et de l'avantage de les remplir, mais seulement autant que pouvait l'exiger l'intérêt présent et sensible"⁶⁰.

Dans cette première étape la perfectibilité commence à s'éveiller et à s'exercer. Un progrès suit un autre et aboutit à la construction d'habitations qui présentent moins d'inconvénients que les arbres et les cavernes.

59. O.C., III, p. 166.

60. Ibid.

2. La deuxième étape

Avec ces nouvelles habitations, s'établissent les familles pour la première fois. La socialisation commence; l'état d'isolement naturel est abandonné. Il s'agit donc, dans la vie de l'homme, d'une révolution: la première.

Quelles autres conséquences découlent de ce perfectionnement de la technique d'habitation?

Tout d'abord, une sorte de conscience de la propriété qui pousse l'homme sauvage à défendre sa cabane.

L'établissement de la famille, première forme de la vie sociale des hommes, entraîne un développement affectif: pour la première fois, les hommes connaissent l'amour conjugal, l'amour paternel, "les plus doux sentiments qui soient connus des hommes"⁶¹.

Parallèlement à ce développement, les deux sexes se différencient dans leur tâche comme dans leur mode de vie: "Les femmes devinrent plus sédentaires et s'accoutumèrent à garder la Cabane et les Enfants, tandis que l'homme allait chercher la subsistance commune"⁶¹.

61. O.C., III, p. 168.

La vie en commun, même limitée à un couple, nécessite l'invention d'un moyen de communication. La perfectibilité permet à l'homme sauvage "l'usage de la parole" à la place de ces "cris inarticulés", ces "gestes", ces "bruits imitatifs", qui forment la "Langue universelle"⁶² des hommes.

Du fait de la "distinction des familles", cette société familiale ne ressemble pas du tout à la famille des sociétés civiles. L'Essai sur l'origine des langues précise les différences comme suit:

Il y avait des familles, mais il n'y avait point de Nations; il y avait des langues domestiques, mais il n'y avait point d'amour. Chaque famille se suffisait à elle-même et se perpétuait par son seul sang⁶³.

À côté du développement psycho-affectif, de l'invention du langage, qu'on peut considérer comme des enrichissements par rapport à l'état de nature, la première forme de vie sociale donne naissance à des dispositions qui constituent un abaissement par rapport à ce même état. Tout d'abord, l'amollissement du corps et de l'esprit: "Les deux sexes commencèrent aussi par une vie un peu plus molle à perdre quelque chose de leur férocité et de leur vigueur"⁶⁴.

Cet amollissement est aggravé par les "commodités" que les hommes se procurent dans leurs moments de loisir. Le mal dans l'utili-

62. O.C., III, p. 167.

63. Essai ..., p. 125.

64. O.C., III, p. 168.

sation de ces "commodités", c'est qu'à la longue, elles deviennent indispensables, leur imposant ainsi "le premier joug", leur premier malheur:

Ces commodités ayant par l'habitude perdu presque tout leur agrément, et étant en même temps dégénérées en de vrais besoins, la privation en devint beaucoup plus cruelle que la possession n'en était douce, et l'on était malheureux de les perdre, sans être heureux de les posséder⁶⁴.

Avec la première socialisation, commence le premier asservissement, la première dénaturation. Mais il s'agit là d'un asservissement à ses propres besoins. L'asservissement aux autres hommes viendra plus tard quand aura été établie la division du travail. Celle-ci est inconnue à cette étape de l'évolution où les hommes ont encore, par le fait d'une "vie simple et solitaire, des besoins très bornés"⁶⁴.

3. La troisième étape

Cette nouvelle étape est marquée par une socialisation plus poussée, qui se voit dans la formation des nations particulières "unie(s) de mœurs, et de caractères, non par des Règlements et des Lois, mais par le même genre de vie et d'aliments, et par l'influence commune du climat"⁶⁵.

65. O.C., III, p. 169.

Comment s'explique la formation de ces "Nations"? L'action des facteurs externes est encore invoquée: "De grandes inondations ou des tremblements de terre environnèrent d'eaux ou de précipices des Cantons habités; Des révolutions du Globe détachèrent et coupèrent en Iles, des portions du Continent"⁶⁶. Ce qui a pour résultat de rapprocher les hommes et de les forcer de vivre ensemble.

Cette nouvelle condition de vie ne peut manquer de susciter de nouveaux développements. Le particularisme de l'étape précédente disparaît pour céder la place à une certaine communauté. Tout d'abord, la communauté de la langue: les hommes ainsi rapprochés passent des "langues domestiques" aux "langues populaires"⁶⁷.

Il y a aussi la communauté du genre de vie. On consomme les mêmes aliments, on prend les mêmes habitudes de s'assembler "devant les Cabanes ou autour d'un grand Arbre", et de prendre part aux mêmes amusements.

L'isolement des familles ne subsiste plus et les relations incestueuses⁶⁸ sont remplacées par ce "commerce passager" entre les

66. O.C., III, p. 168, l'Essai sur l'origine des langues exprime la même thèse: "Les associations d'hommes sont en grande partie l'ouvrage des accidents de la nature ..." (Essai..., p. 113).

67. Pour l'Essai ..., ce passage est l'effet direct des passions qui surgissent du fait du rapprochement des hommes entre eux: "Les premières langues, filles du plaisir et non du besoin portèrent longtemps l'enseigne de leur père" (Essai ..., p. 127).

68. L'Essai ... parle de l'inceste des premières sociétés familiales. "On devenait mari et femme sans cesser d'être frère et soeur" (Essai ..., p. 125).

jeunes gens de différents sexes n'appartenant pas aux mêmes familles.

Plus les relations se multiplient, plus l'esprit est amené à faire des comparaisons, ce qui lui permet d'acquérir "des idées de mérite et de beauté". Ce développement de l'esprit suscite celui de l'affectivité: l'individu qu'on trouve plus beau que les autres est préféré et de ce sentiment de préférence, naît l'amour. La logique de ce dernier sentiment fait que "la plus douce des passions reçoit des sacrifices de sang humain"⁶⁹.

Ce rapprochement des hommes engendre une nouvelle exigence de l'amour de soi: chaque homme veut "être regardé", être préféré et trouve du plaisir dans "l'estime publique". C'est celle-ci qui actualise les diverses dispositions, les diverses qualités de l'esprit, de l'âme et rendent plus sensibles les inégalités naturelles entre les individus.

Ce développement de l'amour de soi est en même temps un développement du vice et de la violence. C'est la première fois qu'apparaissent la vanité et le mépris d'autrui chez les uns, la honte et l'envie chez les autres. La conscience de soi devient plus aiguë, au point que tout "tort volontaire" est considéré comme un "outrage", rendant inévitable l'usage de la violence: "chacun punissant le mépris qu'on lui avait témoigné d'une manière proportionnée au cas qu'il

69. O.C., III, p. 169.

faisait de lui-même, les vengeances devinrent terribles, et les hommes sanguinaires et cruels"⁷⁰.

Qu'en est-il de la pitié naturelle dans une telle situation? On a vu que Rousseau conçoit la pitié comme tenant lieu de "Lois, de mœurs, et de vertu" dans le pur état de nature, de façon relative, c'est-à-dire, tant que la conservation de soi ne fait pas problème. Or, le désir de l'estime d'autrui étant tout aussi - sinon plus - puissant que le besoin de conservation, la pitié ne peut plus remplir cette fonction de "frein des lois". C'est à la "terreur des vengeances" de retenir les hommes d'offenser leurs semblables, créant une nouvelle bonté qui convient mieux à "la Société naissante"⁷¹.

On pourrait croire qu'en faisant de la "Société commencée" le lieu des premiers vices, des premières inégalités et qu'en décrivant les hommes parvenus à cette étape de l'évolution comme "sanguinaires et cruels", Rousseau condamnerait cette dernière au même titre que toute autre étape de la socialisation, comme contraire à la nature humaine.

En réalité, Rousseau a formulé un jugement entièrement opposé à celui auquel on s'attendait: "Plus on y réfléchit, plus on trouve que cet état était le moins sujet aux révolutions, le meilleur à l'homme, et

70. O.C., III, p. 170.

71. "[...] la bonté convenable au pur état de nature n'était plus celle qui convenait à la Société naissante". (O.C., III, p. 170).

qu'il n'en a dû sortir que par quelque funeste hasard qui pour l'utilité commune eût dû ne jamais arriver"⁷².

Comment Rousseau justifie-t-il ce jugement? Tout d'abord, par un argument de fait: la Société naissante, telle qu'il l'a décrite, correspond à la condition de vie des peuples sauvages qu'on a connus: "L'exemple des Sauvages qu'on a presque tous trouvés à ce point semble confirmer que le Genre humain était fait pour y rester toujours, que cet état est la véritable jeunesse du monde"⁷³.

Mais en quoi la condition de vie des sauvages a-t-elle plus de valeur que toute autre condition? Comment les progrès ultérieurs à cette époque de la "jeunesse du Monde" n'ont fait que signifier la "décrépidité de l'espèce" alors qu'ils représentent des pas "vers la perfection de l'individu"?

On trouve la réponse dans la conception particulière que Rousseau se fait de la liberté: il n'y a de liberté que dans l'indépendance de l'homme à l'égard de ses semblables. Or, cette indépendance est perdue à jamais dans les étapes ultérieures de l'histoire humaine. Les "sauvages" gardent encore cette liberté quoiqu'il y ait déjà eu entre eux des relations complexes, car ils peuvent encore par eux-mêmes pourvoir à leur subsistance et à leur bien-être. Ils n'ont pas à attendre l'aide ou la coopération d'autrui pour vivre; leur relation mutuelle est un "commerce indépendant".

72. O.C., III, p. 171.

73. Ibid.

En d'autres termes, ils ne connaissent pas encore la division du travail, qui caractérise les étapes ultérieures de l'évolution.

Dans cet état de "jeunesse du Monde", la socialisation est suffisamment avancée pour permettre à l'homme d'actualiser ses potentialités mais elle n'a pas encore réussi à lui faire perdre sa vie simple avec "des besoins très bornés" et sa "totale solitude économique" (Henri GRANGE)⁷⁴.

C'est un état qui tient, écrit Rousseau, "un juste milieu entre l'indolence de l'état primitif et la pétulante activité de notre amour-propre, [et qui] dût être l'époque la plus heureuse, et la plus durable"⁷⁵.

4. La quatrième étape

L'espèce humaine entre dans une nouvelle étape de son développement quand elle perd le régime de vie autarcique. La perte de ce régime signifie en même temps la perte de la liberté, de la bonté et du bonheur. C'est ce qu'exprime ce texte bien connu:

74. Henri GRANGE, "Rousseau et la division du travail" in Revue des sciences humaines, 1957, p. 148.

75. O.C., III, p. 171. Pour Raymond POLIN, cette troisième étape correspond à l'âge de l'art pastoral de l'Essai sur l'origine des langues. Sur ce point, cf. Raymond POLIN, op. cit., pp. 268 et suiv.

Tant que les hommes se contentèrent de leurs cabanes rustiques, tant qu'ils se bornèrent à coudre leurs habits de peaux avec des épines ou des arêtes, à se parer de plumes et de coquillages, à se peindre le corps de diverses couleurs, à perfectionner ou embellir leurs arcs et leurs flèches, à tailler avec des pierres tranchantes quelques Canots de pêcheurs ou quelques grossiers instruments de Musique; En un mot tant qu'ils ne s'appliquèrent qu'à des ouvrages qu'un seul pouvait faire, et qu'à des arts qui n'avaient pas besoin du concours de plusieurs mains, ils vécurent libres, sains, bons, et heureux autant qu'ils pouvaient l'être par leur Nature, et continuèrent à jouir entre eux des douceurs d'un commerce indépendant⁷⁶.

La division du travail met fin à cet état de liberté et de bonheur des hommes. Comment est-elle survenue?

Par un "funeste hasard", répond Rousseau, c'est-à-dire par l'invention de la métallurgie et de l'agriculture.

Pourquoi cette invention est-elle appelée hasard?

76. O.C., III, p. 171. Selon Lucio COLLETTI, la critique de la division du travail n'est possible que parce que Rousseau a confondu les deux formes - coopération et concurrence - de la division du travail; la première est inévitable à toute société, la seconde, qui définit l'"échange", est contingente. Sur ce point, cf. Lucio COLLETTI, From Rousseau to Lenin, traduit de l'Italien par John Merrington and Judith White, NLB, 1973, p. 164, note 67.

Selon Rousseau, l'agriculture, pour bien des raisons, apparaît seulement après que les autres techniques - dont la métallurgie - ont été inventées. La métallurgie, technique qui conditionne l'agriculture, est découverte de façon fortuite: "Il ne reste [...] que la circonstance extraordinaire de quelque Volcan qui, vomissant des matières métalliques en fusion, aura donné aux Observateurs l'idée d'imiter cette opération de la Nature"⁷⁷.

Cette idée d'imiter la nature est à l'origine de la grande division du travail, de la répartition des hommes en deux groupes dont l'un s'occupe du labourage et de l'agriculture, et dont l'autre s'applique à "l'art de travailler les métaux, et d'en multiplier les usages". Car "dès qu'il fallut des hommes pour fondre et forger le fer, il fallut d'autres hommes pour nourrir ceux-là"⁷⁸.

Cette première division du travail signifie la première dépendance mutuelle des hommes: les ouvriers dépendent des agriculteurs pour leur subsistance, ceux-ci dépendent des premiers pour les instruments qu'ils utilisent pour la "multiplication des denrées".

77. O.C., III, p. 172.

78. Ibid., p. 173. Dans l'Essai ..., Rousseau attribue à l'agriculture seule toute la responsabilité du mal: "C'est elle qui amène la propriété, le gouvernement, les lois, et par degrés, la misère et les crimes, inséparables pour notre espèce de la science du bien et du mal [...]; l'homme civil est laboureur". (Rousseau, cité par Henri GRANGE, "L'Essai sur l'origine des langues dans ses rapports avec le 'Discours sur l'origine de l'Inégalité parmi les hommes'" in Annales historiques de la Révolution française, t. XXXIX, 1967, p. 299.

Cette étape de la division du travail est aussi celle de l'institution de la propriété, marquée par l'enclosure. Celle-ci est un fait tout à fait nouveau et réalise l'idée de propriété qui est l'aboutissement d'un développement bien avancé de l'esprit humain⁷⁹.

L'idée de propriété se renforce par le travail qu'on fait sur la portion de terre qu'on a enclose et par une "possession continue":

C'est le seul travail qui donnant droit au Cultivateur sur le produit de la terre qu'il a labourée, lui en donne par conséquent sur le fond, au moins jusqu'à la récolte, et ainsi d'année en année, ce qui faisant une possession continue, se transforme aisément en propriété⁸⁰.

Pour Rousseau, c'est cette "propriété naissante" qui est à l'origine des "premières règles de justice" c'est-à-dire, si l'on en croit Victor GOLDSCHMIDT, les "lois naturelles" de la tradition⁸¹.

De la division du travail et de l'institution de la propriété découlent des conséquences qui nous obligent à voir dans l'invention de la métallurgie et de l'agriculture un "funeste hasard". Quelles sont ces conséquences?

79. "Cette idée de propriété, dépendant de beaucoup d'idées antérieures qui n'ont pu naître que successivement, ne se forma pas tout d'un coup dans l'esprit humain: Il fallut faire bien des progrès, acquérir bien de l'industrie et des lumières, les transmettre et les augmenter d'âge en âge, avant que d'arriver à ce dernier terme de l'état de Nature". (O.C., III, p. 164).

80. O.C., III, p. 173.

81. Cf. Victor GOLDSCHMIDT, Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau, Paris, Vrin, 1974, pp. 490 et suiv.

La première est l'apparition de la première inégalité concrétisée dans la formation de deux classes d'hommes liés par un rapport de domination et de servitude: les riches et les pauvres. En effet, la répartition des tâches ne signifie pas nécessairement l'égalité dans la production ou dans la consommation. S'il y a jamais eu au départ un certain équilibre - "que rien ne maintenait"⁸² -, il sera vite perturbé par l'action des inégalités naturelles, de sorte qu'"en travaillant également, l'un gagnait beaucoup tandis que l'autre avait peine à vivre"⁸².

Le désir d'être estimé des autres - qui a fait son apparition à l'étape précédente - transforme cette inégalité économique ainsi que ces inégalités naturelles en inégalités sociales. En effet,

[...] le rang et le sort de chaque homme [furent] établi[s], non-seulement sur la quantité des biens et le pouvoir de servir ou de nuire, mais sur l'esprit, la beauté, la force ou l'adresse, sur le mérite ou les talents, et ces qualités éta[ient] les seules qui pouvaient attirer de la considération⁸².

Cet état de choses fait naître chez l'homme l'inévitable division de son être et de son paraître: pour jouir de la considération d'autrui, il faut être riche, talentueux..., et à défaut, se montrer tel: "Être et paraître devinrent deux choses tout à fait différentes, et de cette distinction sortirent le faste imposant, la ruse trompeuse, et tous les vices qui en sont le cortège"⁸³.

82. O.C., III, p. 174.

83. Ibid.

Cette division n'est pas la seule altération de l'âme humaine: il y a toutes ces passions - chez les riches comme chez les pauvres - qui peuvent se réduire au "désir caché de faire son profit aux dépens d'autrui"⁸⁴.

5. La cinquième étape

Cette nouvelle étape est marquée par la violence généralisée et Rousseau parle du "plus horrible état de guerre". D'où vient cet état de violence?

Les protagonistes sont d'un côté, les pauvres, et de l'autre, les riches. La violence des premiers s'explique par leur besoin de conservation⁸⁵, celle des seconds, par l'ambition d'asservir les autres, ambition accrue par le "plaisir de dominer" qu'ils ont connu⁸⁶.

84. O.C., III, p. 175.

85. "Les surnuméraires [...] furent obligés de recevoir ou de ravir leur subsistance de la main des riches, et de là commencèrent à naître, selon les divers caractères des uns et des autres, la domination et la servitude, ou la violence et les rapines". (O.C., III, p. 175).

86. "Les riches de leur côté connurent à peine le plaisir de dominer, qu'ils dédaignèrent bientôt tous les autres, et se servant de leurs anciens Esclaves pour en soumettre de nouveaux, ils ne songèrent qu'à subjuguier et asservir leurs voisins" (O.C., III, p. 175).

La violence s'exerce d'autant plus facilement que ce qui peut retenir les hommes manque de force: la pitié est étouffée par les "passions effrénées", la "voix" de la justice naissante est encore "faible". C'est là le règne du droit de nature de Hobbes: "Il s'élevait entre le droit du plus fort et le droit du premier occupant un conflit perpétuel qui ne se terminait que par des combats et des meurtres"⁸⁷.

Les désavantages d'une condition de vie "aussi misérable" ne manquent pas d'être perçus par les protagonistes de cette lutte sans merci. Aussi il se présente une solution qui a permis à l'espèce humaine d'échapper à sa ruine totale. En mettant fin à l'état de guerre entre riches et pauvres, cette solution marque incontestablement un tournant de l'histoire humaine. Décrire la nouvelle étape de cette histoire, c'est, pour Rousseau, faire la critique du politique.

B. La naissance du politique

Un état de guerre présente des inconvénients certains à tous les hommes, mais en particulier aux riches, car en plus du risque de perdre la vie, ceux-ci courent encore le risque de perdre leurs biens. Comment parer à toutes ces éventualités? Comment contenir cette violence venant des hommes qui sont "devenus pauvres sans avoir rien

87. D.C., III, p. 176.

perdu" et qui, pour survivre, ne peuvent que se prévaloir du "droit du plus fort"?

Rousseau multiplie les arguments pour montrer qu'en s'appuyant sur ce qu'ils possèdent, les riches demeurent incapables de protéger et leurs biens et leur propre personne. Ils ne peuvent opposer leur propre force au débordement de la violence des pauvres car ils sont minoritaires. Isolés comme ils sont par des "jalousies mutuelles", ils ne peuvent non plus faire de leurs forces individuelles une force commune qui serait capable d'assurer leur protection.

De plus, ils ne peuvent prétendre à aucune légitimité sur leurs possessions. Car, ou bien celles-ci sont acquises par la force et la force "pouvait les leur ôter sans qu'ils eussent raison de s'en plaindre"⁸⁸, ou bien elles sont dues au travail et le travail ne suffit pas pour justifier l'asservissement et l'excédent des moyens de subsistance, surtout quand la multitude manque du nécessaire. À vrai dire, tout argument avancé par les riches pour asseoir un droit sur leurs biens, est fallacieux car, de droit naturel, "les fruits sont à tous et [...] la Terre n'est à personne"⁸⁹.

Pour se sauver et sauver leurs biens, les riches exercent leur raison déjà pervertie par les passions, pour concevoir le "projet le

88. O.C., III, p. 176.

89. Ibid., p. 164.

plus réfléchi qui soit jamais entré dans l'esprit humain"⁹⁰, la solution la plus diabolique qui soit: c'est faire en sorte que la force qui les attaque, devienne celle qui les protège et ce, par le consentement des hommes qui l'exercent. Comment se présente cette étrange conversion? Par l'utilisation d'un "langage idéologique" (Gérard NAMER), les riches ont rendu nécessaire aux yeux des pauvres un "pouvoir suprême" et effectif son établissement.

Le projet du riche a eu du succès, car pour le moment, il représente la solution qui mettra fin à une situation intolérable où "le risque de la vie était commun". Si stupides que soient les hommes à qui s'adresse le discours du riche, ils ont assez de raison pour concevoir "l'horreur d'une situation [...] où nul ne trouvait sa sûreté ni dans la pauvreté ni dans la richesse" et par conséquent, "pour sentir les avantages d'un établissement politique"⁹¹.

De plus, le projet d'association du riche présente toutes les apparences d'un pacte équitable⁹² puisque tous seront également

90. O.C., III, p. 177.

91. Ibid.

92: Roger D. MASTERS attire notre attention sur la ressemblance des "raisons spécieuses" avancées par le riche avec les raisons qui justifient le contrat social authentique. Cf. Roger D. MASTERS, The political philosophy of Rousseau, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1968, p. 182.

protégés dans leurs possessions et dans leur personne et que tous, sans exception, seront astreints aux mêmes obligations⁹³.

Le pacte du riche aura encore cet autre avantage de maintenir tous les hommes "dans une concorde éternelle"⁹⁴.

Qu'établit le pouvoir politique né de ce regroupement des forces individuelles?

Il établit les lois qui consacrent le droit de propriété et qui garantissent la justice et la paix.

Comme on vient de voir, le pacte d'association proposé par le riche, apparemment, ne diffère en rien du pacte social: il instaure un nouvel ordre de choses où, comme dans le cas du vrai contrat social, les hommes "deviennent tous égaux par convention et de droit"⁹⁵. Cependant, il s'agit bel et bien d'un "contrat de dupes" (Jean-Louis LECERCLE), car cette égalité est proclamée par la loi sur la base d'une inégalité économique. Autrement dit, il n'y a pas eu d'aliénation

93. "Instituons des règlements de Justice et de paix auxquels tous soient obligés de se conformer, qui ne fassent acception de personne". (O.C., III, p. 177).

94. O.C., III, p. 177.

95. Ibid., p. 367. Pour certains commentateurs, le pacte du riche est juridiquement valide. Sur ce point, cf. Victor GOLDSCHMIDT, op. cit., p. 577 et suiv.; - Simon GOYARD-FABRE, L'interminable querelle du contrat social, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1983, p. 215.

totale de la part de tous comme cela se ferait avec le pacte social⁹⁶. Le "pouvoir suprême" qui établit le droit de propriété, ne fait que transformer une inégalité de fait en une inégalité de droit, faire d'une "adroite usurpation" un "droit irrévocable", rendre légitime ce qui était illégitime. En d'autres termes, du pacte d'association, seul le riche tire profit. Quand aux hommes "devenus pauvres sans avoir rien perdu", ils ne gagnent que des "nouvelles entraves" avec les lois auxquelles ils ont consenti, croyant pouvoir par là "assurer leur liberté".

Dans le Manuscrit de Genève, Rousseau prête au riche un discours direct, cynique, dévoilant ainsi la vraie nature du contrat proposé aux pauvres:

Vous avez besoin de moi, car je suis riche et vous êtes pauvres; faisons donc un accord entre nous: je permettrai que vous ayez l'honneur de me servir, à condition que vous me donnerez le peu qui vous reste, pour la peine que je prendrai de vous commander⁹⁷.

Avec le pacte du riche apparaît la Société civile. Mais ce n'est pas encore la Société politique complexe, telle qu'on la voit à l'époque moderne, c'est-à-dire un État s'incarnant dans le pouvoir détenu par un individu ou par une assemblée et comportant une division, une hiérarchisation d'instances aux fonctions spécifiques. C'est ce que dit Rousseau en distinguant les trois moments de "l'histoire hypothé-

96. "Chacun de nous met en commun ses biens, sa personne, sa vie et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale, et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout". (O.C., IV, p. 840). Nous soulignons.

97. O.C., III, p. 273.

tique des gouvernements", qu'il caractérise respectivement par "l'établissement de la Loi et du Droit de propriété", "l'institution de la Magistrature" et "le changement du pouvoir légitime en pouvoir arbitraire"⁹⁸.

Le passage de la première étape à la seconde s'explique par les enseignements de l'expérience. En effet, celle-ci montre les "abus", les "dangers" de la première institution politique ou de ce que Rousseau appelle "Gouvernement naissant"⁹⁹, créant de nouveau une situation intolérable:

La Société ne consista d'abord qu'en quelques conventions générales que tous les particuliers s'engageaient à observer, et dont la Communauté se rendait garante envers chacun d'eux. Il fallut que l'expérience montrât combien une pareille constitution était faible, et combien il était facile aux infracteurs d'éviter la conviction ou le châtement [...]; que la Loi fût éludée de mille manières [...] que les inconvénients et les désordres se multipliasent continuellement, pour qu'on songeât enfin à confier à des particuliers le dangereux dépôt de l'autorité publique, et qu'on commit à des Magistrats le soin de faire observer les délibérations du Peuple¹⁰⁰.

Quelle que soit la forme que revêt l'institution de la Magistrature, celui à qui est confiée l'autorité publique a du "mérite qui donne un

98. O.C., III, p. 187.

99. Ibid., p. 180.

100. Ibid., p. 186.

Ascendant naturel et [de] l'âge qui donne l'expérience dans les affaires et le sang-froid dans les délibérations"101.

Mais cela n'empêche pas qu'à la longue des inconvénients, des abus d'une autre sorte ne se déclarent. Quand la société est "à la veille de retomber dans l'Anarchie des temps antérieurs"102, des "Magistrats" ambitieux imposent au peuple leur charge comme héréditaire, changeant ainsi leur pouvoir légitime en pouvoir despotique:

Les chefs devenus héréditaires s'accoutumèrent à regarder leur Magistrature comme un bien de famille, à se regarder eux-mêmes comme les propriétaires de l'État dont ils n'étaient d'abord que les Officiers, à appeler leurs concitoyens leurs Esclaves, à les compter comme du Bétail au nombre des choses qui leur appartenaient, et à s'appeler eux-mêmes égaux aux Dieux et Rois des Rois102.

C'est là le troisième moment de ce cycle des gouvernements, "le point extrême qui ferme le Cercle et touche au point d'où nous sommes partis"103. En d'autres termes, le despotisme rejoint cet état de nature où, entre les hommes, ne s'exerce que le droit du plus fort104.

101. O.C., III, p. 186.

102. Ibid., p. 187.

103. Ibid., p. 191.

104. "C'est ici que tout se ramène à la seule loi du plus fort, et par conséquent à un nouvel État de nature différent de celui par lequel nous avons commencé, en ce que l'un était l'État de Nature dans sa pureté et que ce dernier est le fruit d'un excès de corruption". (O.C., III, p. 191). Sur le sens qu'il faudrait attribuer à l'expression d'"état de nature" dans ce texte, cf. Victor GOLDSCHMIDT, op. cit., pp. 753-754.

C. Dénaturation et inégalité

Victor GOLDSCHMIDT nous apprend qu'en parlant de "l'histoire hypothétique des gouvernements" représentée par la métaphore du cercle, Rousseau a repris une tradition qui remonte à la République de Platon mais a gardé de celle-ci, outre le mouvement circulaire, le "schème général du déclin"¹⁰⁵.

Ce déclin, Rousseau l'appelle "progrès de l'inégalité". On peut, pour rendre plus explicite la thèse de Rousseau, l'appeler le progrès de l'inégalité et de la servitude. C'est dans cette perte de l'égalité et de la liberté naturelles que consiste d'abord la dénatura-tion de l'homme.

Aux trois moments du cycle des gouvernements, correspondent trois degrés de la dénatura-tion.

Le premier est dans l'"état de riche et de pauvre".

On l'a vu, le contrat du riche institutionnalise une inégalité artificielle puisqu'elle est due à une imposture, celle de l'appropriation et de la distinction du tien et du mien. Quoiqu'il y ait entre les hommes des inégalités naturelles, relativement aux qualités du corps et

105. Victor GOLDSCHMIDT, op. cit., p. 696.

de l'esprit, ils bénéficient cependant de cette égalité fondamentale dans la jouissance des biens de la terre, afin de se préserver et de pourvoir à leur bien-être. Cette égalité est conforme au droit naturel: "les fruits sont à tous et [...] la Terre n'est à personne". En d'autres termes, la nature ne destine pas les hommes à devenir riches ou pauvres car elle les a dotés tous de besoins modiques¹⁰⁶. Aussi, "il est manifestement contre la Loi de Nature [...] qu'une poignée de gens regorge de superfluités, tandis que la multitude affamée manque du nécessaire"¹⁰⁷.

La disparité économique serait sans doute tolérable si elle n'engendrait pas la servitude, car "le pis qui puisse arriver à l'un^s [est] de se voir à la discrétion de l'autre"¹⁰⁸. Or, l'inégalité économique entraîne inmanquablement la servitude: le pauvre dépend du riche pour sa subsistance et plus il a de besoins, plus il est assujéti à ce dernier.

Un autre progrès de l'inégalité est accompli quand, à l'état de riche et de pauvre, s'ajoute celui de puissant et de faible.

Ce second état correspond à la deuxième époque du cycle des gouvernements, c'est-à-dire au moment où le peuple confie "à des particuliers le dangereux dépôt de l'autorité publique".

106. "Les hommes ne sont naturellement ni Rois, ni Grands, ni Courtisans, ni Riches" (O.C., IV, p. 504).

107. O.C., III, p. 194.

108. Ibid., p. 181.

Avec la naissance de l'État - car il s'agit ici bel et bien de l'État avec un pouvoir exécutif et judiciaire défini¹⁰⁹ apparaissent les premières distinctions politiques: il y a d'une part, le "Magistrat" ou le chef, et d'autre part, le peuple. Mais dans ce nouvel état de choses, ce qui montre réellement un progrès dans l'inégalité, ce sont les "distinctions civiles" qui suivent "nécessairement" les "distinctions politiques". Il s'agit là, comme Rousseau le précise, de quatre espèces d'inégalités en rapport avec la richesse, la noblesse ou le rang, le pouvoir et le mérite personnel¹¹⁰.

Comment s'explique l'apparition de ces "distinctions civiles" à partir des "distinctions politiques"?

Pour répondre à cette question, Rousseau fait intervenir des facteurs psychologiques: l'ambition de puissance et le désir de se distinguer.

Si le "magistrat" s'était contenté de respecter et de faire respecter strictement les décisions du peuple, le mal ne se serait pas aggravé. Mais le "plaisir de dominer" le pousse à "usurper un pouvoir illégitime" et il ne saurait réaliser son ambition sans "se faire des

109. "[...] il fallut que les inconvénients et les désordres se multipliasent continuellement pour qu'on songeât enfin à confier à des particuliers le dangereux dépôt de l'autorité publique, et qu'on commît à des Magistrats le soin de faire observer les délibérations du Peuple", (O.C., III, p. 180).

110. Cf. O.C., III, p. 189.

créatures auxquelles il [est] forcé d'en céder quelque partie [du pouvoir]¹¹¹. Ainsi est née l'inégalité sociale des rangs.

Les mêmes facteurs psychologiques expliquent l'extension des inégalités sociales et de la servitude:

Les Citoyens ne se laissent opprimer qu'autant qu'entraînés par une aveugle ambition et regardant plus au-dessous qu'au-dessus d'eux, la Domination leur devient plus chère que l'indépendance, et qu'ils consentent à porter des fers pour en pouvoir donner à leur tour¹¹¹.

Le dernier terme de la dénaturation est atteint avec l'état de maître et d'esclave au moment où s'établit le despotisme.

Avec le "changement du pouvoir légitime en pouvoir arbitraire", l'inégalité parmi les hommes atteint son point culminant puisque tous les pouvoirs, tous les biens, y compris la personne des particuliers¹¹², sont aux mains du despote alors que le peuple ne dispose plus d'aucun droit.

Cette inégalité extrême s'accompagne en même temps d'une servitude totale du peuple. Car le peuple ne connaît plus d'autre loi

111. O.C., III, p. 188.

112. "L'émeute qui finit par étrangler ou détrôner un Sultan est un acte aussi juridique que ceux par lesquels il disposait la veille des vies et des biens de ses Sujets" (O.C., III, p. 191).

que la "volonté du Maître", ne peut manifester d'autre attitude que "la plus aveugle obéissance"¹¹³.

Que l'histoire des gouvernements ne soit pas conforme au schéma qu'il a indiqué¹¹⁴, qu'il y ait des "positions intermédiaires"¹¹⁵, importe peu à Rousseau, car, quelque soit le cheminement de l'histoire des hommes, ce qui demeure certain, c'est, d'une part, l'égalité et la liberté dont jouissent les hommes par leur nature spécifique, et d'autre part, l'inégalité et l'assujettissement que la plupart d'entre eux subissent et qui, par le biais des lois, revêtent la forme de la justice: "Il suit de cet exposé, écrit Rousseau dans les dernières lignes de son Second Discours, que l'inégalité étant presque nulle dans l'État de Nature, tire sa force et son accroissement du développement de nos facultés et des progrès de l'Esprit humain, et devient enfin stable et légitime par l'établissement de la propriété et des Lois"¹¹⁶.

Posant son regard sur les sociétés modernes, Rousseau reconnaît partout le caractère d'"instrument d'oppression" (Sven STELLING-

113. O.C., III, p. 191.

114. "J'avoue que les événements que j'ai à décrire ayant pu arriver de plusieurs manières ..." (O.C., III, p. 162).

115. "En rétablissant avec les positions intermédiaires que je viens de marquer, celles que le temps qui me presse m'a fait supprimer, ou que l'imagination ne m'a point suggérées ..." (O.C., III, pp. 191-192).

116. O.C., III, p. 193.

MICHAUD) du pouvoir politique aux mains d'une minorité détentrice des richesses, et l'injustice criante des lois:

C'est en vain, s'écrie Rousseau par la voix du Mentor d'Émile, qu'on aspire à la liberté sous le sauvegarde des lois. Des lois. Où est-ce qu'il y en a, et où est-ce qu'elles sont respectées? Partout, tu n'as vu régner sous ce nom que l'intérêt particulier et les passions des hommes¹¹⁷.

En montrant que toute société civile existante n'a pour but que la consolidation des intérêts égoïstes d'une poignée d'hommes, en mettant à jour la mystification des lois, Rousseau a évidemment révélé la fausseté des théories de ses prédécesseurs sur l'origine des sociétés politiques, dénoncé leur caractère d'idéologie ayant partie liée avec le pouvoir dominant¹¹⁸.

Mais ce qui est bien plus important, c'est la dénonciation de l'immoralité et par conséquent, de l'illégitimité du pouvoir politique. C'est là, comme l'a jugé George (R) HAVENS, la hardiesse de Rousseau et

117. O.C., IV, p. 857; cf. aussi O.C., III, pp. 258; 890.

118. "J'ai cherché la vérité dans les Livres; je n'y ai trouvé que le mensonge et l'erreur. J'ai consulté les auteurs; je n'ai trouvé que des charlatans qui se font un jeu de tromper les hommes, sans autre loi que leur intérêt, sans autre Dieu que leur réputation; prompts à décrier les chefs qui ne les traitent pas à leur gré, plus prompts à louer l'iniquité qui les paie. En écoutant les gens à qui l'on permet de parler en public, j'ai compris qu'ils n'osent ou ne veulent dire que ce qui convient à ceux qui commandent, et que payés par le fort pour prêcher le faible, ils ne savent parler au dernier que de ses devoirs, et à l'autre que de ses droits" (O.C., IV, p. 967).

sans doute la cause principale qui lui a fait perdre le prix du concours de 1753¹¹⁹.

III. DÉNATURATION ET CULTURE

En retraçant ces divers moments qui marquent le progrès de l'inégalité et de la servitude, et en mettant en relief ce "funeste hasard" qu'est l'initiative de l'appropriation chez certains individus, Rousseau a montré que seule l'inégalité politique est une inégalité¹²⁰, qu'elle est contraire au droit naturel, quoiqu'autorisée par le "Droit positif".

Provenant de l'appropriation, - cette orientation désastreuse de la perfectibilité humaine¹²¹, l'inégalité est un mal. De ce mal

119. Cf. George R. HAVENS, "Hardiesse de Rousseau dans le Discours sur l'inégalité" in Europe, 39^e année, no 391-392, novembre-décembre 1961, pp. 149-158.

120. "Il suit de cet exposé que l'inégalité étant presque nulle dans l'État de Nature, tire sa force et son accroissement du développement de nos facultés et des progrès de l'Esprit humain, et devient enfin stable et légitime par l'établissement de la propriété et des Lois" (O.C., III, p. 193).

121. "Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misère et d'horreurs, n'eût point épargnés au Genre humain celui qui arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables. Gardez-vous d'écouter cet imposteur; vous êtes perdus, si vous oubliez que les fruits sont à tous, et que la Terre n'est à personne" (O.C., III, p. 164).

proviennent d'autres maux: "la première source du mal est l'inégalité"¹²². Quels maux sont engendrés par l'inégalité?

La réponse de Rousseau est donnée à la suite de la déclaration citée:

de l'inégalité sont venues les richesses; car ces mots de pauvre et de riche sont relatifs, et partout où les hommes seront égaux, il n'y aura ni riches ni pauvres. Des richesses sont nés le luxe et l'oisiveté; du luxe sont venus les beaux-arts, et de l'oisiveté les Sciences¹²³.

Ainsi, la critique de la propriété privée doit mener à la critique des accomplissements de la civilisation.

Cette "généalogie", affirmée dans un texte polémique - il s'agit de la Réponse à Stanislas -, à un moment où les principes du système ne sont pas encore dévoilés, ne présente pas toute la causalité complexe impliquée dans la critique de la civilisation. De fait, celle-ci invoque des facteurs psychologiques et sociaux autres que le facteur socio-politique qu'est l'"inégalité morale".

De plus, ce qui est encore à noter dans cette critique, c'est que les produits des premières dénaturations contribuent à accélérer et à consolider le processus de la dénaturation. Le luxe, les sciences, les arts, et tout ce dont les hommes tirent gloire, sont devenus des

122. O.C., III, p. 49.

123. Ibid., pp. 49-50.

agents de dénaturation. Comment? C'est ce que nous montre Rousseau dans le Premier Discours, la Préface de Narcisse, la Lettre à d'Alembert, sans parler de l'Émile et de La Nouvelle Héloïse.

A. La critique du luxe

En faisant la critique du luxe¹²⁴, l'auteur d'Émile s'oppose à toute une tradition qui a fait son apologie. Cette apologie dont l'expression poétique se trouve dans le Mondain de Voltaire¹²⁵, insiste sur la prééminence d'une vie "libertine", reposant sur le luxe par rapport à "l'état de la pure nature" et sur le luxe comme facteur de prospérité de la société.

Comment Rousseau fait-il la critique du luxe?

Il commence par affirmer que, par son origine, le luxe est né "de l'oisiveté et de la vanité des hommes"¹²⁶.

124. Pour George R. HAVENS, Rousseau n'a pas toujours été contre le luxe. Ce critique voit un hymne au luxe dans l'Épître à M. Bordes (1741), un oeuvre antérieure au Premier Discours. Sur ce point, cf. de ce critique, l'Introduction à J.J. Rousseau, Discours sur les sciences et les arts, New York, The Modern Language Association of America, 1946, Klaus Reprint Corporation, 1966, p. 13 et p. 218, note 194.

125. Nous suivons André MORIZE pour tout ce développement. Cf. André MORIZE, L'Apologie du luxe au XVIII^e siècle et "le Mondain" de Voltaire, Genève, Slatkine Reprints, 1970.

126. O.C., III, p. 19.

Dans sa critique, il n'est pas sans connaître l'argument économique avancé par les apologues du luxe: "Je sais que notre philosophie, toujours féconde en maximes singulières, prétend contre l'expérience de tous les siècles, que le luxe fait la splendeur de l'État", qu'il est "un signe certain des richesses" et qu'il sert même "à les multiplier"¹²⁷.

Il répond à cet argument non pas en se plaçant sur le terrain économique, mais sur celui de la morale.

Tout d'abord, dit Rousseau, le luxe est contraire aux bonnes moeurs. En quoi est-il contraire aux bonnes moeurs? En ce qu'il éloigne l'esprit des hommes des grandes ambitions qui conviennent au politique: "Il n'est pas possible que des Esprits dégradés par une multitude de soins futiles s'élèvent jamais à rien de grand; et quand ils en auraient la force, le courage leur manquerait"¹²⁸. Rousseau trouve ces propositions confirmées dans les exemples historiques des pays riches conquis par des hommes pauvres ou des pays pauvres résistant victorieusement aux conquérants venant des pays riches: "La Monarchie de Cyrus a été conquise avec trente mille hommes par un Prince plus pauvre que le moindre des Satrapes de Perse; et les Scythes, le plus

127. O.C., III, p. 19.

128. Ibid., p. 20; "On ne saurait dire que ce soit un mal en soi de porter des manchettes de point, un habit brodé, et une boîte émaillée. Mais c'en est un très grand de faire quelque cas de ces colifichets, d'estimer heureux le peuple qui les porte et de consacrer à se mettre en état d'en acquérir de semblables, un temps et des soins que tout homme doit à de plus nobles objets" (O.C., III, p. 51).

misérable de tous les Peuples, a résisté aux plus puissants Monarques de l'univers"¹²⁹.

Ceux qui font l'apologie du luxe en y voyant une source des richesses, ont admis comme prémisse tacite que le but de la politique est la poursuite de la richesse. Mais est-ce bien là le but de la vraie politique? Celle-ci, qui s'est réalisée dans l'Antiquité, doit se donner pour fin la vertu et non la richesse: "les Anciens Politiques parlaient sans cesse de mœurs et de vertu; les nôtres ne parlent que de commerce et d'argent"¹²⁹.

Mais si l'on adopte le même objectif que les "Anciens Politiques", on devrait bannir le luxe car "que deviendra la vertu, quand il faudra s'enrichir à quelque prix que ce soit?"¹²⁹

Dans sa Réfutation, Bordes vante la vertu sociale du luxe: "le luxe, déclare-t-il, est utile pour occuper les Citoyens oisifs et donner du pain aux pauvres"¹³⁰.

À cet argument, Rousseau répond en invitant son contradicteur à remettre en question ce que celui-ci considère comme choses qui vont de soi: l'oisiveté de certains hommes, la distinction des riches et des pauvres:

129. O.C., III, p. 20.

130. Ibid., p. 77.

Le luxe peut être nécessaire pour donner du pain aux pauvres: mais, s'il n'y avait point de luxe, il n'y aurait point de pauvres. Il occupe les Citoyens oisifs. Et pourquoi y a-t-il des Citoyens oisifs?¹³¹

L'argument de BORDES présuppose que la pauvreté ainsi que l'oisiveté de certains individus sont naturels et inévitables dans la société. Si elles étaient telles, le luxe pourrait être proposé comme une mesure adéquate. Or, pour Rousseau, elles sont des phénomènes historiques parce qu'elles sont apparues à la suite de l'appropriation et de la division du travail.

Pour celui qui considère l'inégalité sociale, politique comme phénomène historique, vanter la vertu du luxe c'est rester aveugle devant l'origine socio-historique de la pauvreté, de l'oisiveté, et c'est s'attaquer à un faux problème social. En d'autres termes, ce qu'il faudrait faire, c'est réorganiser la Société: dans "un État bien constitué", il n'y aura ni pauvres, ni gens oisifs¹³².

D'ailleurs, cette mesure sociale que représente le luxe, a-t-elle la portée que reconnaît BORDES? Nullement, car, dit Rousseau,

Le luxe nourrit cent pauvres dans nos villes, et en fait périr cent mille dans nos campagnes: l'argent qui circule entre les mains des riches et des Artistes pour fournir à leur superfluités, est perdu pour la subsistance du Laboureur; et celui-ci n'a point d'habit précisément parce qu'il faut du galon aux autres [...]. Il faut des jus dans nos cuisines; voilà pourquoi tant de malades manquent de

131. O.C., III, p. 79.

132. Cf. O.C., II, p. 965 et Lettre à d'Alembert, p. 65.

bouillon. Il faut des liqueurs sur nos tables; voilà pourquoi le paysan ne boit que de l'eau. Il faut de la poudre à nos perruques; voilà pourquoi tant de pauvres n'ont point de pain¹³³.

Mais quand bien même le luxe aurait tous ces avantages sociaux et économiques, il serait encore à combattre car il est un agent corromp-
teur qui n'épargne aucune couche sociale:

Le luxe ne saurait régner dans un ordre de Citoyens, qu'il ne se glisse bientôt parmi tous les autres sous différentes modifications, et partout il fait le même ravage. Le luxe corrompt tout; et le riche qui en jouit, et le misérable qui le convoite¹³⁴.

En quoi consiste cette corruption universelle? En ceci que le luxe détruit toute conscience civique, morale et religieuse chez les hommes, en remplissant leur esprit non de ces "nobles objets" que sont la patrie, la vertu et Dieu, mais de futilités:

On ne saurait dire que ce soit un mal en soi de porter des manchettes de point, un habit brodé, et une boîte émaillée. Mais c'en est un très grand de faire quelque cas de ces colifichets, d'estimer heureux le peuple qui les porte, et de consacrer à se mettre en état d'en acquérir de semblables, un temps et des soins que tout homme doit à de plus nobles objets¹³⁵.

133. O.C., III, p. 79; "Le luxe est un remède beaucoup pire que le mal qu'il prétend guérir; ou plutôt, il est lui-même le pire de tous les maux, dans quelque État grand ou petit que ce puisse être, et qui, pour nourrir des foules de Valets et de misérables qu'il a faits, accable et ruine le laboureur et le Citoyen" (O.C., III, p. 206). Cf. aussi O.C., IV, p. 1089.

134. O.C., III, p. 51.

135. Ibid., p. 51.

À l'égard d'une chose si contraire à la vertu, la mesure sociale qui s'impose est de l'éliminer et non pas seulement la borner¹³⁶.

B. La critique des arts

L'effet corrupteur du luxe est renforcé par les arts, eux-mêmes nés du luxe¹³⁷. Cette thèse n'est nulle part mieux mise en évidence que dans la Lettre à d'Alembert sur les spectacles.

On le sait, cet ouvrage est la réaction de Rousseau à la lecture de l'article "Genève" de d'Alembert publié dans le tome VII de l'Encyclopédie.

Les Confessions nous apprennent qu'avant même de lire l'article en question, Rousseau connaissait le but de ce dernier qui est d'établir un théâtre à Genève, et qu'il est fermement décidé à "faire quelque réponse qui pût parer ce malheureux coup"¹³⁸.

136. "On croit m'embarrasser beaucoup en me demandant à quel point il faut borner le luxe? Mon sentiment est qu'il n'en faut point du tout. Tout est source de mal au-delà du nécessaire physique" (O.C., III, p. 95).

137. "[...] du luxe sont venus les beaux-arts" (O.C., III, p. 50).

138. O.C., I, p. 495.

Cette réponse a pris finalement la forme d'une lettre adressée à d'Alembert, lettre composée "dans l'espace de trois semaines" et, ajoute Rousseau, "sans autre feu que celui de mon coeur"¹³⁸.

Pourquoi Rousseau s'est-il montré si anxieux de s'opposer au projet d'établissement du théâtre de comédie à Genève?

Dans la Préface de sa lettre, Rousseau déclare que c'est l'amour de sa patrie qui lui dicte cette réponse à d'Alembert. Mais, bien entendu, l'émotion patriotique ne survient en lui que parce qu'à ses yeux, le théâtre a un effet dénaturant sur les mœurs, sur les individus. N'a-t-il pas, plusieurs années avant la Lettre, déclaré que: "nos âmes se sont corrompues à mesure que nos Sciences et nos Arts se sont avancés à la perfection"¹³⁹? Ainsi, par delà la critique de la civilisation, sa conception anthropologique a rendu un Rousseau-patriote sensible à toute altération néfaste pour les mœurs de ses concitoyens genevois.

Mais comment le théâtre altère-t-il les mœurs? En quoi est-il dénaturant?

Tout d'abord, déclare Rousseau, il faut reconnaître que la présence du théâtre atteste la dénaturation déjà profonde de ses spectateurs. En effet, les hommes non dénaturés vivraient en conformité avec leur nature morale; ils rempliraient leurs devoirs et trouveraient du

¹³⁹. O.C., III, p. 9.

plaisir dans l'accomplissement des tâches quotidiennes. Il ne connaîtraient ni l'oisiveté ni le mécontentement de soi-même et par là, ne sentiraient pas la nécessité d'un "amusement étranger"¹⁴⁰. Comment le théâtre pourrait-il s'implanter dans la cité de ces hommes?

L'état d'homme a ses plaisirs, qui dérivent de sa nature, et naissent de ses travaux, de ses rapports, de ses besoins; et ces plaisirs, d'autant plus doux que celui qui les goûte a l'âme plus saine, rendent quiconque en sait jouir peu sensible à tous les autres. Un père, un fils, un mari, un citoyen ont des devoirs si chers à remplir, qu'ils ne leur laissent rien à dérober à l'ennui¹⁴¹.

Devenus hommes dénaturés, les spectateurs du théâtre ne veulent pas connaître le plaisir résultant des activités qui requièrent une sociabilité authentique. En d'autres termes, le plaisir n'existe pour eux que là où s'atténuent le plus les liens d'avec les autres. Le lieu du spectacle leur offre précisément un tel milieu:

L'on croit s'assembler au spectacle, et c'est là que chacun s'isole; c'est là qu'on va oublier ses amis, ses voisins, ses proches, pour s'intéresser à des fables, pour pleurer les malheurs des morts, ou rire aux dépens des vivants¹⁴².

À vrai dire, le théâtre ne fait pas qu'attester la dénaturation; pour Rousseau, il en est lui-même un des facteurs.

140. L. à d'A., p. 66.

141. Ibid., p. 65.

142. Ibid., p. 66.

Le théâtre altère les mœurs en favorisant les penchants des hommes et par là, donne un ascendant à ceux qui les dominent: il renforce les penchants qui caractérisent les mœurs d'une société.

Cette critique de Rousseau est adressée à ceux qui croient en la valeur correctrice du théâtre, et lui attribuent le pouvoir de changer les mœurs. Cette thèse méconnaît ce fait: le théâtre vise le plaisir du public avant tout autre objectif: "L'objet principal est de plaire, et pourvu que le peuple s'amuse, cet objet est assez rempli"¹⁴³. Or, pour plaire, il ne peut aller à l'encontre du goût du public et ignorer les passions qui l'animent: "un auteur qui voudrait heurter le goût général composerait bientôt pour lui seul"¹⁴⁴. Ce sont donc les passions du public qui dirigent les productions du théâtre au lieu d'être dirigées par elles.

Comme les peuples ont différentes passions, les spectacles varient d'un peuple à l'autre:

Un peuple intrépide, grave et cruel, veut des fêtes meurtrières et périlleuses, où brillent la valeur et le sang-froid. Un peuple féroce et bouillant veut du sang, des combats, des passions atroces. Un peuple voluptueux veut de la musique et des danses. Un peuple galant veut de l'amour et de la politesse. Un peuple badin veut de la plaisanterie et du ridicule¹⁴⁵.

143. L. à d'A., p. 68.

144. Ibid., p. 69.

145. Ibid., p. 68.

Ainsi, il faut nier que le théâtre a "le pouvoir de changer les sentiments et les moeurs"¹⁴⁶ et reconnaître que "l'effet général du spectacle est de renforcer le caractère national, d'augmenter les inclinations naturelles, et de donner une nouvelle énergie à toutes les passions"¹⁴⁷.

Si le théâtre ne fait que "suivre et embellir"¹⁴⁸ les tendances des moeurs, sa valeur morale dépend alors de ces dernières et il est parfaitement justifié de formuler là loi: le théâtre est bon aux bons et mauvais aux méchants¹⁴⁹.

Rousseau connaît pourtant la thèse de ceux qui croient à la valeur cathartique du théâtre: les spectacles purgent les passions en les excitant. Cependant, dit-il, cette action cathartique ne peut venir que de la raison; or celle-ci est "bonne à rien sur la scène. Un homme sans passions, ou qui les dominerait toujours n'y saurait intéresser personne"¹⁵⁰.

D'ailleurs, l'expérience contredit la thèse de l'action cathartique du théâtre: l'effet durable des émotions éprouvées lors de

146. L. à d'A., p. 69.

147. Ibid. p. 71.

148. Ibid., p. 73.

149. "Cet effet [du spectacle] se bornant à charger et non à changer les moeurs établies, la comédie serait bonne aux bons et mauvaise aux méchants" (L. à d'A., p. 71).

150. L. à d'A., p. 69.

la représentation n'est nullement favorable à la maîtrise des passions. De plus, cette thèse ignore la loi de l'interdépendance des passions: "Ne sait-on pas que toutes les passions sont soeurs, qu'une seule suffit pour en exciter mille, et que les combattre l'une par l'autre n'est qu'un moyen de rendre le coeur plus sensible à toutes?"¹⁵¹

Les émotions que nous éprouvons nous placent dans les dispositions peu favorables pour résister aux passions; elles font perdre la "vigueur de l'âme". Cet effet est sans doute plus accusé dans le cas du théâtre d'amour:

On prétend nous guérir de l'amour par la peinture de ses faiblesses. Je ne sais là-dessus comment les auteurs s'y prennent; mais je vois que les spectateurs sont toujours du parti de l'amant faible, et que souvent ils sont fâchés qu'il ne le soit pas davantage¹⁵².

Mais, dira-t-on, le théâtre a bien une valeur moralisatrice en suscitant chez les spectateurs des sentiments moraux tels que l'admiration pour les actions héroïques, la pitié pour les malheurs des personnages.

151. L. à d'A., p. 73.

152. Ibid., p. 121; "Le mal qu'on reproche au théâtre n'est pas précisément d'inspirer des passions criminelles, mais de disposer l'âme à des sentiments trop tendres qu'on satisfait ensuite aux dépens de la vertu. Les douces émotions qu'on y ressent n'ont pas par elles-mêmes un objet déterminé, mais elles en font naître le besoin; elles ne donnent pas précisément de l'amour, mais elles préparent à en sentir; elles ne choisissent pas la personne qu'on doit aimer, mais elles nous forcent à faire ce choix". (L. à d'A., pp. 119-120).

Rousseau réfute cette objection en dévoilant la vraie nature de ces sentiments: ceux-ci n'ont de moral que l'apparence puisqu'ils ne mènent pas à l'action:

J'entends dire que la tragédie mène à la pitié par la terreur; soit, mais quelle est cette pitié? Une émotion passagère et vaine, qui ne dure pas plus que l'illusion qui l'a produite; un reste de sentiment naturel étouffé bientôt par les passions; une pitié stérile qui se repaît de quelques larmes, et n'a jamais produit le moindre acte d'humanité. Ainsi pleurait le sanguinaire Sylla au récit des maux qu'il n'avait pas faits lui-même. Ainsi se cachait le tyran de Phèdre, au spectacle, de peur qu'on ne le vît gémir avec Andromaque et Priam, tandis qu'il écoutait sans émotion les cris de tant d'infortunés qu'on égorgeait tous les jours par ses ordres¹⁵³.

Mais il y a plus grave - car c'est en ceci que se trouve le caractère dénaturant du théâtre -: le fait d'éprouver ces sentiments mystifie les hommes et leur permet de se donner bonne conscience, belle âme:

Au fond, quand un homme est allé admirer de belles actions dans des fables, et pleurer des malheurs imaginaires, qu'a-t-on encore à exiger de lui? N'est-il pas content de lui-même? Ne s'applaudit-il pas de sa belle âme? Ne s'est-il pas acquitté de tout ce qu'il doit à la vertu par l'hommage qu'il vient de lui rendre? Que voudrait-on qu'il fît de plus? Qu'il la pratiquât lui-même? Il n'a point de rôle à jouer: il n'est pas comédien¹⁵⁴.

La thèse du théâtre comme facteur de dénaturation peut être appliquée aussi à la littérature.

153. L. à d'A., p. 78.

154. Ibid., p. 79.

C. La critique des Lettres

Tout comme le luxe, les lettres naissent au sein d'un état de décadence, de dénaturation, c'est-à-dire, d'un état où l'oisiveté et le désir de se distinguer - manifestation caractéristique de l'amour-propre - ont déjà fait leur apparition: "Le goût du luxe accompagne toujours celui des Lettres, et le goût des Lettres accompagne souvent celui du luxe: toutes ces choses se tiennent assez fidèle compagnie, parce qu'elles sont l'ouvrage des mêmes vices"¹⁵⁵.

Quels sont ces vices? Il s'agit de l'oisiveté et de la vanité¹⁵⁶.

Nées des vices, les Lettres ont cependant un certain effet positif que Rousseau reconnaît volontiers: au commerce des hommes déjà "dégénérés de leur bonté primitive", elles apportent de l'"agrément", et à leurs moeurs, de l'"élégance": "Le principal avantage du commerce des muses [est] celui de rendre les hommes plus sociables en leur inspirant

155. O.C., III, p. 74. Cf. aussi O.C., III, p. 556.

156. "Ce goût [des lettres] ne peut naître ainsi dans toute une nation que de deux mauvaises sources que l'étude entretient et grossit à son tour, savoir l'oisiveté et le désir de se distinguer" (O.C., II, p. 965); "C'est un grand mal que l'abus du temps. D'autres maux pires encore suivent les Lettres et les Arts. Tel est le luxe, né comme eux de l'oisiveté et de la vanité des hommes" (O.C., III, p. 19).

le désir de se plaire les uns aux autres par des ouvrages dignes de leur approbation mutuelle"¹⁵⁷.

Ces effets incontestables ne doivent cependant pas nous faire oublier l'action dénaturante des lettres. Elles contribuent à faire perdre la transparence des rapports entre les hommes¹⁵⁸. Elles apprennent aux hommes - surtout aux habitants des villes - à se plaire selon des principes déterminés. De là résulte l'uniformité qu'on observe dans leurs comportements; toute tentative de vivre selon sa propre personnalité est condamnée parce que contraire au code de la "politesse" et de la "bienséance":

Sans cesse la politesse exige, la bienséance ordonne: sans cesse on suit des usages, jamais son propre génie. On n'ose plus paraître ce qu'on est; et dans cette contrainte perpétuelle, les hommes qui forment ce troupeau qu'on appelle société, placés dans les mêmes circonstances, feront tous les mêmes choses¹⁵⁹.

L'action de l'amour-propre permet aux Lettres de produire un autre effet dénaturant: laisser la soif de l'estime publique dominer et réprimer "l'amour [des] premiers devoirs et de la véritable gloire"¹⁶⁰.

157. O.C., III, p. 6; "Il en est de même de cet agrément du commerce, et de cette élégance de moeurs qu'on substitue à leur pureté, et qui s'est fait remarquer chez tous, les peuples où les Lettres ont été en honneur" (O.C., III, p. 53) cf. aussi pp. 52; 73.

158. Sur cette notion de transparence dont Jean STAROBINSKI fait l'une des catégories fondamentales de la pensée de Rousseau, cf.¹⁶⁰ Jean STAROBINSKI, op. cit.

159. O.C., III, p. 8.

160. O.C., II, p. 966.

Tout homme qui s'occupe des talents agréables veut plaire, être admiré, et il veut être admiré plus qu'un autre. Les applaudissements publics appartiennent à lui seul: je disais qu'il fait tout pour les obtenir, s'il ne faisait encore plus pour en priver ses concurrents¹⁶¹.

De là naissent une multitude de vices¹⁶², une multitude de constructions d'idées tout aussi contraires les unes que les autres au respect de la vérité¹⁶³. Pour les hommes travaillés par l'amour-propre, le devoir d'être un homme de bien est insignifiant devant le besoin de se faire "homme agréable".

Cette dépravation est d'autant plus néfaste qu'elle imprime une mauvaise direction à l'éducation, créant ainsi des êtres dépravés qui ne connaissent rien d'autre que "le mépris des devoirs de l'homme et du Citoyen":

C'est pour nous enseigner les Lettres qu'on tourmente notre misérable jeunesse: nous savons toutes les règles de la grammaire avant que d'avoir ouï parler des devoirs de l'homme: nous savons tout ce qui s'est fait jusqu'à présent avant qu'on nous ait dit un mot de ce que nous devons faire; et pourvu

161. O.C., II, pp. 967-968; "Je suis sûr qu'il n'y a pas actuellement un savant qui n'estime beaucoup plus l'éloquence de Cicéron que son zèle, et qui n'aimât infiniment mieux avoir composé les Catilinaires que d'avoir sauvé son pays". (O.C., III, p. 83).

162. Cf. O.C., II, p. 968.

163. "Le goût des Lettres qui naît du désir de se distinguer, produit nécessairement des maux infiniment plus dangereux que tous le bien qu'elles font n'est utile; c'est de rendre à la fin ceux qui s'y livrent très peu scrupuleux sur les moyens de réussir [...]. Telle est l'origine des systèmes absurdes des Leucippe, des Diogènes, des Pyrrhons, des Protagore, des Lucrèce". (O.C., II, p. 965).

qu'on exerce notre babill personne ne se soucie que nous sachions agir ni penser¹⁶⁴.

Un autre effet dénaturant des Lettres, c'est qu'elles font perdre la vigueur du corps et de l'âme en vertu de la loi de l'interaction psychosomatique.

Que Rousseau parle du sauvage ou de l'homme des cités antiques, l'un des traits qu'il a mis en relief est la force ou plutôt la vigueur du corps ou de l'esprit. C'est ainsi qu'il décrit le premier "robuste, agile, courageux"¹⁶⁵. Quant à l'homme antique, c'est "un Athlète qui se plaît à combattre nu: il méprise tous ces vils ornements qui gêneraient l'usage de ses forces"¹⁶⁶. Rousseau vante la sagesse de ces cités antiques d'avoir su interdire aux hommes toutes les activités qui "en affaissant et corrompant le corps, énervent sitôt la vigueur de l'âme"¹⁶⁷.

164: O.C., II, p. 966.

165. O.C., III, p. 136.

166. Ibid., p. 8.

167. Ibid., p. 23. Sur l'admiration de Rousseau à l'égard de Sparte, l'une de ces cités antiques, cf. Denise LEDUC-FAYETTE, J.J. Rousseau et le mythe de l'antiquité, Paris, Vrin, 1974, pp. 75-78.

Cette force et cette vigueur, ou, pour reprendre une expression de Rousseau, ces "qualités guerrières"¹⁶⁸, ne peuvent plus être maintenues avec l'irruption et l'emprise des sciences, des lettres et des arts. Si Fabricius pouvait revivre et voir la Rome décadente, il ne manquerait pas de dénoncer leur effet dénaturant:

Quelles sont ces mœurs efféminées? Que signifient ces statues, ces tableaux, ces édifices? Insensés, qu'avez-vous fait? Vous les maîtres des Nations, vous vous êtes rendus les esclaves des hommes frivoles que vous avez vaincus? Ce sont des rhéteurs qui vous gouvernent?¹⁶⁹.

Cet effet amollissant des arts et des lettres les rendra précieux aux yeux des détenteurs du pouvoir politique. Ceux-ci l'utiliseront comme un instrument commode pour endormir toute conscience de révolte, pour réprimer toute velléité de mettre le pouvoir en question. Les lettres et les arts jouent donc un rôle mystificateur et assument, dans la vie sociale, une fonction idéologique précise qui est de consolider le pouvoir: "le besoin éleva les Trônes; les Sciences et les Arts

168. O.C., III, p. 24. Il n'y a pas là, croyons-nous, d'exaltation du militarisme, de la force qui s'illustre dans la guerre. L'accent mis sur les "vertus militaires", les "qualités guerrières" des hommes antiques, surtout des Spartiates, n'a pas d'autre but que de souligner le courage, la fermeté inhérents à ces "vertus", toutes qualités absentes chez les hommes civilisés: "Je n'accuse point les hommes de ce siècle d'avoir tous les vices; ils n'ont que ceux des âmes lâches; ils sont seulement fourbes et fripons. Quant aux vices qui supposent du courage et de la fermeté, je les en crois incapables". (O.C., III, p. 79).

169. Ibid., p. 14.

les ont affermis. Puissances de la Terre, aimez les talents, et protégez ceux qui les cultivent"¹⁷⁰.

Que dire des ouvrages de morale? Aux yeux de l'auteur d'Émile, leur caractère mystificateur est encore plus net; car sous couvert d'instruire les hommes et de diriger leurs actions, ils ne s'adressent qu'aux opprimés et se tiennent du côté des puissants: "Vos lâches auteurs, écrit Rousseau dans la seconde préface de La Nouvelle Héloïse, ne prêchent jamais que ceux qu'on opprime; et la morale des livres sera toujours vaine, parce qu'elle n'est que l'art de faire sa cour au plus fort"¹⁷¹.

L'influence des lettres est telle qu'elles réussissent non seulement à aveugler la conscience des faibles, des opprimés sur leur condition de misère et de servitude, mais encore à façonner insidieusement leur mentalité au point de leur faire aimer ce qu'ils auraient dû haïr:

Tandis que le Gouvernement et les Lois pourvoient à la sûreté et au bien-être des hommes assemblés; les Sciences, les Lettres et les Arts, moins despotiques et plus puissants peut-être, étendent des guirlandes de fleurs sur les chaînes de fer dont ils sont

170. O.C., III, p. 7; p. 37, note; "Attirez, payez sans cesse de nouveaux écrivains pour rendre le vol du pauvre encore plus infâme et celui du riche plus respecté". ("Discours sur les Richesses" in Rousseau, Oeuvres complètes, Introd., présentation et notes de Michel LAUNAY, t. 2, Paris, Ed. du Seuil, 1971, p. 330).

171. O.C., II, p. 24; "En écoutant les gens à qui l'on permet de parler en public, j'ai compris qu'ils n'osent ou ne veulent dire que ce qui convient à ceux qui commandent, et que payés par le fort pour prêcher les faibles, ils ne savent parler au dernier que de ses devoirs, et à l'autre que de ses droits". (O.C., IV, p. 967).

chargés, étouffent en eux le sentiment de cette liberté originelle pour laquelle ils semblaient être nés, leur font aimer leur esclavage et en forment ce qu'on appelle des Peuples policés¹⁷².

D. La critique des sciences

Pour Rousseau, les sciences constituent un facteur de dénaturation, au même titre que le luxe, les lettres et les arts. Dans le Premier Discours, dans les réponses aux diverses réfutations comme dans la Préface de Narcisse, il englobe tous ces produits de la civilisation dans la même critique¹⁷³.

Il reconnaît aux Sciences une influence positive sur la vie des hommes en société: elles rendent leur commerce "liant" et "facile"¹⁷⁴. Il déclare même que les accomplissements des sciences dus aux seuls efforts de l'intelligence humaine, manifestent une certaine grandeur de l'homme:

172. O.C., III, p. 7. Gérard NAMER a vu dans cette dernière thèse de Rousseau, une reprise de l'idée machiavélienne "du déguisement des moyens du pouvoir". Cf: Gérard NAMER, Rousseau, sociologue de la connaissance, (de la créativité au machiavélisme), Paris, Klincksieck, 1978, p. 37.

173. On peut déjà trouver des éléments d'une critique des sciences dans le Projet pour l'éducation de M. de Sainte-Marie (1740). Sur ce point, cf. Louis DUCROS, Jean-Jacques Rousseau, t. I, New York, Burt Franklin, 1967, pp. 160 et suiv.

174. O.C., III, p. 6; On lit dans la Dernière Réponse à Bordes: "Les Sciences sont le chef-d'oeuvre du génie et de la raison. L'esprit d'imitation a produit les beaux Arts, et l'expérience les a perfectionnés. Nous sommes redevables aux arts mécaniques d'un grand nombre d'inventions utiles qui ont ajouté aux charmes et aux commodités de la vie". (O.C., III, p. 72).

C'est un grand et beau spectacle de voir l'homme sortir en quelque manière du néant par ses propres efforts; dissiper, par les lumières de sa raison, les ténèbres dans lesquelles la nature l'avait enveloppé; s'élever au-dessus de soi-même; s'élancer par l'esprit, jusque dans les régions célestes; parcourir à pas de Géant ainsi que le Soleil, la vaste étendue de l'Univers; et, ce qui est encore plus grand et plus difficile, rentrer en soi pour y étudier l'homme et connaître sa nature, ses devoirs et sa fin¹⁷⁴.

Mais aux yeux de Rousseau, ces accomplissements, si grands et si brillants soient-ils, ne doivent pas nous faire oublier ce que représentent les sciences dans la condition dénaturée de l'homme.

Tout d'abord, Rousseau fait remarquer à ses lecteurs que les sciences ne naissent que dans une situation où les mœurs sont déjà corrompues et les hommes déjà déchus de leur bonté primitive. La généalogie établie par Rousseau dans ses observations sur la réfutation de Stanislas Leszczyński, roi de Pologne, montre clairement, en ce qui concerne les sciences, cette dépendance des conditions sociales et politiques injustes: "La première source du mal est l'inégalité; de l'inégalité sont venues les richesses [...]. Des richesses sont nés le luxe et l'oisiveté; du luxe sont venus les beaux-Arts, et de l'oisiveté les Sciences"¹⁷⁵.

175. O.C., III, pp. 49-50.

Le Premier Discours précise cette dépendance en rattachant les sciences aux différents vices qui, en dernière analyse, dérivent tous de la vanité: "L'Astronomie est née de la superstition; l'Éloquence, de l'ambition, de la haine, de la flatterie, du mensonge; la Géométrie, de l'avarice; la Physique, d'une vaine curiosité; toutes, et la Morale même, de l'orgueil humain"¹⁷⁶.

Provenant de telles sources, les Sciences auraient difficilement une bonne nature pour permettre aux hommes d'inverser le processus de corruption; en fait, dit Rousseau, elles accélèrent ce dernier¹⁷⁷. Nées de la dénaturation, les sciences deviennent à leur tour agents dénaturants. Mais en quoi les Sciences contribuent-elles à la dénaturaton des hommes?

Tout d'abord, les sciences nuisent à la force du corps et à la vigueur de l'âme qui sont des conditions indispensables à l'exercice de la vertu. C'est là un effet dénaturant que les sciences ont en commun avec les lettres et les arts: "L'étude des sciences, dit le Premier Discours, est bien propre à amollir et efféminer les courages, qu'à les affermir et les animer"¹⁷⁸. La Préface de Narcisse reprend la même

176. O.C., III, p. 17; "La vanité et l'oisiveté [...] ont engendré nos sciences ...". (O.C., III, p. 74).

177. "[...] toute position qui met un peuple dans le cas de les [sciences] cultiver, annonce nécessairement un commencement de corruption qu'elles accélèrent bien vite". (O.C., III, p. 80, note).

178. O.C., III, p. 22.

dénonciation: "L'étude use la machine, épuise les esprits, détruit la force, énerve le courage"¹⁷⁹.

Mais, compte tenu des avantages que les sciences apportent à la formation morale et intellectuelle des hommes, ne pourrait-on pas considérer cet inconvénient comme négligeable? Cette objection a été formulée par le roi de Pologne: "Les sciences servent à faire connaître le vrai, le bon, l'utile, en tout genre: connaissance précieuse qui, en éclairant les esprits, doit naturellement contribuer à épurer les mœurs"¹⁸⁰. Un peu plus loin, il énumère les avantages de la culture des sciences sur les plans pratique, intellectuel et moral: "Ce n'est que par le secours de la réflexion et de l'étude, que nous pouvons parvenir à régler l'usage des choses sensibles qui sont à notre portée, à corriger les erreurs de nos sens, à soumettre le corps à l'empire de l'esprit, à conduire l'âme, cette substance spirituelle et immortelle, à la connaissance de ses devoirs et de sa fin"¹⁸¹.

Parler de tous ces avantages des sciences, remarque Rousseau, c'est plutôt dire ce qu'elles devraient faire et non ce qu'elles font¹⁸². En réalité, ce qu'apporte la culture des sciences, c'est une quantité de connaissances inutiles, un jugement corrompu; une conscience civique nulle, une conscience religieuse fausse:

¹⁷⁹. O.C., II, p. 966.

¹⁸⁰. ROUSSEAU, Oeuvres complètes, op. cit., p. 72.

¹⁸¹. Ibid., p. 73.

¹⁸². Cf. O.C., II¹, pp. 40-41.

Vos enfants ignoreront leur propre langue, mais ils en parleront d'autres qui ne sont en usage nulle part: ils sauront composer des Vers qu'à peine ils pourront comprendre: sans savoir démêler l'erreur de la vérité, ils posséderont l'art de les rendre méconnaissables aux autres par des arguments spécieux: mais ces mots de magnanimité, d'équité, de tempérance, d'humanité, de courage, ils ne sauront ce que c'est; ce doux nom de Patrie ne frappera jamais leur oreille; et s'ils entendent parler de Dieu, ce sera moins pour le craindre que pour en avoir peur¹⁸³.

À vrai dire, l'action dénaturante des sciences ne s'arrête pas là: elle a encore produit et multiplié les vices. L'examen des "Annales du monde", l'analyse historique d'une société, montrent clairement que "le beau temps, le temps de la vertu de chaque Peuple, a été celui de son ignorance; et qu'à mesure qu'il est devenu savant, Artiste et Philosophe, il a perdu ses mœurs et sa probité"¹⁸⁴.

Le dernier degré de l'action dénaturante est atteint quand, sous l'influence des sciences, les hommes ne connaissent plus leurs devoirs de chrétien, de citoyen et d'homme. Le désintérêt des hommes à l'égard de leurs obligations s'explique en partie par le fait que "le charme de l'étude rend bientôt insipide tout autre attachement"¹⁸⁵. Il

183. O.C., III, p. 24. De toutes les sciences, la philosophie est sans doute la plus condamnable du point de vue de la conscience sociale et humaine: "Le goût de la philosophie relâche tous les liens d'estime et de bienveillance qui attachent les hommes à la société, et c'est peut-être le plus dangereux des maux qu'elle engendre. [...]. La famille, la patrie deviennent pour lui [le philosophe] des mots vides de sens: il n'est ni parent, ni citoyen, ni homme; il est philosophe". (O.C., II, p. 967). Cf. aussi C.C., X, lettre n° 1761 à V.B. Tschärner, le 29 avril 1762, pp. 225-226.

184. Ibid., p. 76; cf. aussi pp. 36; 91; 98.

185. O.C., II, p. 967.

s'explique aussi par le silence des sciences sur les devoirs de l'homme: "C'est dès nos premières années qu'une éducation insensée orne notre esprit et corrompt notre jugement. Je vois de toutes parts des établissements immenses, où l'on élève à grands frais la jeunesse pour lui apprendre toute choses, excepté ses devoirs"¹⁸⁶.

S'il arrive qu'on parle de patrie, de religion, de vertu, c'est pour les ridiculiser et non pour les exalter:

Mais ces vains et futiles déclamateurs vont de tous côtés, armés de leurs funestes paradoxes; sapant les fondements de la foi, et anéantissant la vertu. Ils sourient dédaigneusement à ces vieux mots de Patrie et de Religion, et consacrent leurs talents et leur philosophie à détruire et avilir tout ce qu'il y a de sacré parmi les hommes¹⁸⁷.

Dans de telles conditions, il n'est pas étonnant de voir les sociétés civilisées briller à la fois par les réalisations scientifiques, artistiques et par l'absence de "citoyens", d'"hommes de bien": "Nous avons des Physiciens, des Musiciens, des Peintres; nous n'avons plus de citoyens"¹⁸⁸. Du côté religieux, "nos bibliothèques regorgent des livres de Théologie; et les Casuistes fourmillent parmi nous [...]. Tout le monde veut enseigner à bien faire, et personne ne veut l'apprendre; nous sommes tous devenus Docteurs, et nous avons cessé d'être chrétiens"¹⁸⁹.

186. O.C., III, p. 24.

187. Ibid. p. 9; cf. aussi O.C., III, p. 76.

188. Ibid., p. 26.

189. Ibid., p. 48.

Si les savants, les philosophes avaient rejeté, bafoué la morale, la religion au nom de la vérité, leur attitude aurait été pardonnable. Mais il s'en faut de beaucoup que l'amour de la vérité ait inspiré leur recherche. Pour Rousseau, il n'y a qu'une seule passion qui soit à l'origine de leur attitude: la vanité ou le désir de se distinguer: "Serons-nous toujours dupes des mots? et ne comprendrons-nous jamais qu'études, connaissance, savoir et Philosophie, ne sont que des vains simulacres élevés par l'orgueil humain, et très indignes des noms pompeux qu'il leur donne?"¹⁹⁰. Les philosophes qui affectent le mépris à l'égard des choses morales, religieuses, au fond, ne "haïssent ni la vertu, ni nos dogmes; c'est de l'opinion publique qu'ils sont ennemis; et pour les ramener aux pieds des autels, il suffirait de les reléguer parmi les Athées"¹⁹¹.

À cette critique morale, s'ajoute une critique d'ordre politique: par leur prestige, les sciences cachent ou justifient ce que la société civile comporte d'injuste et d'inhumain.

190. O.C., III, p. 73; "Chaque secte est la seule qui ait trouvé la vérité. Chaque livre contient exclusivement les préceptes de la sagesse, chaque auteur est le seul qui nous enseigne ce qui est bien. [...]. Il n'y a point de maxime si absurde que quelque auteur de réputation n'ait avancée; point d'axiome si évident qui n'ait été combattu par quelqu'un d'eux; tout est bien pourvu qu'on dise autrement que les autres et l'on trouve toujours des raisons pour soutenir ce qui est nouveau préférablement à ce qui est vrai". (O.C., IV, p. 1089).

191. Ibid., p. 19; "La philosophie bravera toujours la raison, la vérité, et le temps même; parce qu'elle a sa source dans l'orgueil humain, plus fort que toutes ces choses". (O.C., III, p. 46). cf. aussi O.C., III, p. 557.

Comme les lettres et les arts, elles assument le rôle de support du pouvoir politique. Répondant au roi de Pologne qui oppose à ces temps "d'ignorance et de barbarie, ces siècles heureux où les Sciences ont répandu partout l'esprit d'ordre et de justice", l'auteur d'Émile affirme que ces siècles sont plutôt ceux où "grâce aux sciences, l'Ordre et la Justice ne seront plus que de vains noms faits pour en imposer au peuple, et où l'apparence en aura été conservée avec soin, pour les détruire en effet plus impunément"¹⁹². Ainsi, comme les lettres et les arts, les sciences ont un rôle mystificateur¹⁹³.

Devant cette critique, les contradicteurs de Rousseau ont cru comprendre que ce dernier a jugé la science mauvaise non seulement dans ses effets mais encore dans sa nature de science. Rousseau expose leur interprétation par cette phrase lapidaire: "La science n'est bonne

192. O.C., III, p. 54.

193. Cf. O.C., III, p. 7; "Les sciences n'ont [...] pas fait tout le mal, elles y ont seulement leur bonne part; et celui surtout qui leur appartient en propre, c'est d'avoir donné à nos vices une couleur agréable, un certain air honnête qui nous empêche d'en avoir horreur". (O.C., II, p. 964). Soulignant la signification politique du Premier Discours, Leo STRAUSS estime que Rousseau a critiqué "les lumières comme pilier du despotisme ou de la monarchie absolue". (Leo STRAUSS, "On the intention of Rousseau" in Social Research, vol. 14, December 1947, no 4, p. 457, article traduit en français sous le titre "L'intention de Rousseau" dans Pensée de Rousseau, recueil d'articles publié par Gérard Genette et Tzvetan Todorov, Paris, Ed. du Seuil, 1984, pp. 67-94).

à rien, et ne fait jamais que du mal, car elle est mauvaise par sa nature"¹⁹⁴.

Rousseau a raison de rejeter cette interprétation infidèle et malveillante. En effet, dès les premières lignes du Premier Discours, Rousseau met en garde ses lecteurs de ne pas voir dans son livre une condamnation absolue de la science: "Ce n'est point la Science que je maltraite [...]; c'est la Vertu que je défends"¹⁹⁵. Il a reconnu dans les sciences des "monuments à la gloire de l'esprit humain"¹⁹⁶, et affirmé qu'elles pourraient contribuer au bonheur des hommes à la condition qu'elles soient cultivées par ceux qui "se sentiront la force de marcher seuls sur leurs traces, et de les devancer"¹⁹⁶ et qu'elles puissent trouver appui auprès du pouvoir politique¹⁹⁷.

Dans ses Observations sur la réponse du roi de Pologne, Rousseau affirme de façon plus explicite encore la valeur intrinsèque de

194. O.C., II, p. 963. À vrai dire, les critiques de Rousseau n'ont pas tous ignoré sa thèse de la valeur de la science. LECAT écrit dans sa Réfutation: "L'auteur reconnaît formellement la dignité et l'excellence des sciences; il n'y veut admettre que ceux qui y sont réellement propres, et il a raison au fond". (ROUSSEAU, Oeuvres complètes, op. cit., p. 172).

195. O.C., III, p. 5.

196. Ibid., p. 29.

197. "Que les Savants du premier ordre trouvent dans leurs [les rois] cours d'honorables asiles. Qu'ils y obtiennent la seule récompense digne d'eux; celle de contribuer par leur crédit au bonheur des Peuples à qui ils auront enseigné la sagesse. C'est alors seulement qu'on verra ce que peuvent la vertu, la science et l'autorité animées d'une noble émulation et travaillant de concert à la félicité du Genre humain". (O.C., III, p. 30).

la science, il tente même de la justifier en la décrivant comme une participation à l'intelligence divine:

La Science est très bonne en soi; cela est évident; et il faudrait avoir renoncé au bon sens, pour dire le contraire. L'Auteur de toutes choses est la source de la vérité; tout connaître est un de ses divins attributs. C'est donc participer en quelque sorte à la suprême intelligence, que d'acquérir des connaissances et d'étendre ses lumières¹⁹⁸.

Rousseau a aussi pris soin de dire que cette participation à la "suprême intelligence" ne peut être que le privilège de quelques hommes qui se distinguent des autres à la fois par leur intelligence, par leur vertu et par leur capacité de "résister à la bêtise de la vanité, à la basse jalousie, et aux autres passions qu'engendre le goût des lettres"¹⁹⁹. Rousseau invite ses lecteurs à comprendre ainsi son attitude à l'égard de la science, attitude que, selon lui, il a exprimée clairement dans l'allégorie de la fable de Prométhée:

J'aurais cru faire injure aux Lecteurs, et les traiter comme des enfants, de leur interpréter une allégorie si claire; de leur dire que le flambeau de Prométhée est celui des Sciences fait pour animer les grands génies; que le Satyre, qui voyant le feu pour la première fois, court à lui, et veut l'embrasser représente les hommes vulgaires, qui séduits par l'éclat des Lettres, se livrent indiscrètement à l'étude; que le Prométhée qui crie et les avertit du danger, est le Citoyen de Genève²⁰⁰.

198. O.C., III, p. 36. "La science prise d'une manière abstraite mérite toute notre attention. La folle science des hommes n'est digne que de risée et de mépris". (O.C., II, p. 965),

199. O.C., II, p. 970; "[...] pour bien user de la science, il faut réunir de grands talents et de grandes Vertus; or, c'est ce qu'on peut à peine espérer de quelques âmes privilégiées, mais qu'on ne doit point attendre de tout un peuple". (O.C., III, p. 39); cf. aussi pp. 41; 64; 72.

200. O.C., III, p. 102.

Ces précisions de la part de Rousseau permettent-elles de dire avec Leo STRAUSS que, dans sa critique des Lumières, Rousseau a en vue non seulement l'intérêt de la société mais encore celui de la philosophie et de la science?²⁰¹ Est-ce seulement la science popularisée qu'il a combattue et non la science abstraite?

Les textes du Premier Discours ainsi que les éclaircissements éparés dans les réponses à ses contradicteurs ne nous autorisent pas de voir en Rousseau un des "ennemis de la science"²⁰².

Cependant, on ne peut non plus, croyons-nous, dire que sa critique vise simplement les abus de la science. Car, selon Rousseau, quand bien même il n'y aurait pas d'abus, l'étude de la science ne serait pas à encourager. Pourquoi? Parce que la Nature n'a nullement destiné l'homme à la science; elle n'a pas voulu faire entrer celle-ci dans la sphère des projets de l'homme. "La Science, dit clairement la Préface de Narcisse, n'est point faite pour l'homme en général"²⁰³. Cette thèse se trouve déjà presque littéralement dans les Observations: "La Science toute belle, toute sublime qu'elle est, n'est point faite pour l'homme"²⁰⁴.

201. Cf. Leo STRAUSS; art. cité, pp. 462-68.

202. Expression de Charles BORDES, cf. Rousseau, Œuvres complètes, op. cit., p. 135.

203. O.C., II, p. 970.

204. O.C., III, p. 36.

Comment Rousseau justifie-t-il cette assertion? Par quoi est-il amené à affirmer l'incompatibilité de la science et de l'homme?

Cette incompatibilité se manifeste, selon lui, à travers une multiplicité de faits.

Il y a d'abord le grand nombre de vices dus au progrès des sciences²⁰⁵. Il y a aussi ce fait incontestable que l'homme abuse facilement de la science, surtout quand la vie sociale a changé son amour de soi en amour-propre, source des "passions irascibles et haineuses"²⁰⁶.

Que l'homme ne soit pas destiné à la science est encore attesté par le fait des limites de son intelligence: "Il a l'esprit trop borné pour y [la science] faire de grands progrès"²⁰⁷. L'homme est ainsi fait que les capacités de son esprit ne pourront jamais s'égaliser aux mystères de l'univers: "Le voile épais dont elle [la sagesse éternelle] a couvert toutes ses opérations, semblait nous avertir assez qu'elle ne nous a point destinés à de vaines recherches"²⁰⁸. Quand

205. "Mais comment se peut-il faire, que les sciences dont la source est si pure et la fin si louable, engendrent tant d'impiétés [...]; et dans ceux qui les cultivent, tant d'orgueil [...], tant de lâches et honteuses flatteries?" (O.C., III, p. 36).

206. "[L'homme a] trop de passions dans le coeur pour n'en pas faire un mauvais usage". (O.C., III, p. 36).

207. O.C., III, p. 36.

208. Ibid., p. 15.

bien même l'homme réussirait parfois à "pénétrer à travers les voiles dont la vérité s'enveloppe"²⁰⁹, il demeurerait "encore fort mal dédommagé"²⁰⁹.

La critique de Rousseau, dont nous venons de présenter les principales articulations, ne se réduit pas ainsi à une simple dénonciation des abus de la science, à laquelle se superpose l'affirmation de la valeur inconditionnelle de la science "prise d'une manière abstraite". Elle nous oblige certes, à prendre en considération la distinction de la science recherchée par la "populace" et de celle, cultivée par les "âmes privilégiées". Mais elle demeure finalement un refus de la science, quelle qu'elle soit. La science "en soi", restée intacte devant la critique sociale et morale, n'est pas épargnée par une critique d'ordre métaphysique et anthropologique. Pour Rousseau, "c'est l'arbre de la science qu'il faut éviter"²¹⁰.

Si ce n'est pas à la science, à quoi l'homme est-il donc destiné? À la vertu et au bonheur qui en est la conséquence, répond Rousseau. Mais la connaissance n'est-elle pas la condition essentielle de la moralité? Développant cette objection, le roi de Pologne écrit: "La curiosité naturelle à l'homme, lui inspire l'envie d'apprendre; ses besoins lui en font sentir la nécessité; ses emplois lui en imposent l'obligation; ses progrès lui en font goûter le plaisir." Ses premières

209. O.C., II, p. 970; cf. aussi O.C., III, p. 15.

210. Jean CHÂTEAU, J.J. Rousseau, sa philosophie de l'éducation, Paris, Vrin, 1962, p. 44; Même point de vue chez Michèle ANSART-DOURLEN, Dénaturation et violence dans la pensée de J.J. Rousseau, Paris, Klincksieck, 1975, pp. 72-73.

découvertes augmentent l'avidité qu'il a de savoir. Plus il connaît, plus il sent qu'il a de connaissances à acquérir: et plus il a de connaissances acquises, plus il a de facilité à bien faire"²¹¹.

Face à cette objection, Rousseau fait remarquer qu'"il n'est pas certain que pour apprendre à bien faire, on soit obligé de savoir en combien de manières on peut faire le mal"²¹². Pourquoi? Parce que "nous avons un guide intérieur, bien plus infailible que tous les livres, et qui ne nous abandonne jamais dans le besoin"²¹². Si pour les spéculations théoriques, l'homme est mal équipé par la Nature, il "a reçu toutes les lumières dont il a besoin"²¹³ pour la connaissance pratique.

L'inutilité des sciences est encore affirmée avec toute la netteté désirable dans la Préface de Narcisse: "Si tous les hommes étaient des Socrates, la science alors ne leur serait nuisible, mais ils n'auraient aucun besoin d'elle"²¹⁴.

Mais affirmer cela n'est-ce pas indirectement louer l'ignorance, la stupidité animale? Les premiers critiques de Rousseau n'ont pas manqué de lui attribuer cette vue qu'ils considèrent comme la conséquence logique de ses thèses.

211. Rousseau, Oeuvres complètes, op. cit., p. 73.

212. O.C., III, p. 42.

213. Ibid., p. 37.

214. Ibid., p. 971.

Rousseau reconnaît volontiers qu'il a loué l'ignorance. Il précise cependant qu'il ne s'agit pas de cette ignorance "féroce et brutale, qui naît d'un mauvais cœur et d'un esprit faux [...] qui s'étend jusqu'aux devoirs de l'humanité; qui multiplie les vices; qui dégrade la raison, avilit l'âme et rend les hommes semblables aux bêtes"²¹⁵ mais de cette ignorance "des choses qui ne sont point dignes de remplir le cœur de l'homme, et qui contribuent point à le rendre meilleur"²¹⁶. C'est celle-ci que le Premier Discours qualifie d'"heureuse ignorance"²¹⁷, voulue par "la sagesse éternelle".

Le refus de la science chez Rousseau détonne dans ce siècle où l'on glorifie les progrès de la Science et de la Technique. Comment Rousseau est-il conduit à aller à contre-courant de son temps? C'est, nous explique-t-il, à la suite de la désillusion qu'il a vécue devant la contradiction flagrante entre la science et la sagesse chez les mêmes individus. Son idiosyncrasie est ainsi faite qu'il croit à l'unité de la parole et de l'action chez ceux qui font profession de savants et de sages:

Je ne lisais pas un livre de Morale ou de Philosophie que je ne crusse y voir l'âme et les principes de l'Auteur. Je regardais tous ces graves Écrivains comme des hommes modestes, sages, vertueux, irréprochables. Je me formais de leur commerce des idées angéliques, et je n'aurais approché de la maison de l'un d'eux que comme d'un sanctuaire²¹⁸.

215. O.C., III, p. 54.

216. Ibid.

217. Ibid., p. 15.

218. O.C., II, p. 962, note.

Mais cette illusion, si tenace soit-elle, doit s'évanouir au choc de l'expérience:

Je ne comprenais pas qu'on pût s'égarer en démontrant toujours, ni mal faire en parlant toujours de sagesse. Ce n'est qu'après avoir vu les choses de près que j'ai appris à les estimer ce qu'elles valent; et quoique dans mes recherches j'aie toujours trouvé, satis loquentiae, sapientiae parum, il m'a fallu bien des réflexions, bien des observations et bien du temps pour détruire en moi l'illusion de toute cette vaine pompe scientifique²¹⁹.

E. La ville, lieu de dénaturation

L'histoire des hommes est, aux yeux de l'auteur d'Émile, une histoire de la dénaturation. Mais, de même que dans le temps il y a des époques plus ou moins dénaturées que d'autres, de même dans l'espace il y a des lieux où la dénaturation se montre plus voyante, plus marquée, plus totale que d'autres. Du premier point de vue, Rousseau oppose les "premiers temps" aux temps modernes, du second, la campagne à la ville.

Si la campagne, telle que la voit Rousseau, permet - comme l'écrit un commentateur - "de reconstituer une partie des conditions

219. O.C., II, p. 962.

originelles de l'humanité et par là, d'imposer un ordre valable à l'homme²²⁰, les villes au contraire "sont le gouffre de l'espèce humaine"²²¹.

C'est, en effet, dans les villes que se retrouvent au plus haut point, toutes les conditions, tous les facteurs de dénaturation indiqués par Rousseau.

Paris, ville par excellence, sur laquelle "se cristallisent toutes les dénonciations de l'urbanité"²²², est "peut-être la ville du monde où les fortunes sont le plus inégales, et où règnent à la fois la plus somptueuse opulence et la plus déplorable misère"²²³. Et pour qui veut se mettre en quête "des lumières et de l'instruction", Paris en est "l'aimable source et l'on est d'abord enchanté du savoir et de la raison qu'on trouve dans les entretiens, non seulement de savants et des gens de Lettres, mais des hommes de tous les états et même des femmes"²²³.

220. Pierre BERTHIAUME, "La ville et la campagne: de la raison à l'utopie" in J.J. Rousseau et la société du XVIIIe siècle, Actes du Colloque organisé à l'Université McGill, les 25, 26 et 27 octobre 1978; édités par Jean TERRASSE, Éditions de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 1981, p. 77; "Si je voulais étudier un peuple, écrit Rousseau dans La Nouvelle Héloïse, c'est dans les provinces reculées où les habitants ont encore leurs inclinations naturelles que j'irais les observer". (O.C., II, p. 242).

221. O.C., IV, p. 277.

222. Paule-Monique VERNES, La ville, la fête, la démocratie, Paris, Payot, 1972, p. 49.

223. O.C., II, p. 232.

Il n'est donc pas étonnant que les villes offrent le spectacle d'une contradiction entre d'une part, les accomplissements les plus brillants des sciences et des arts, et d'autre part, les signes de la dépravation la plus profonde dans les mœurs.

C'est là qu'on voit "cette douceur" de caractère et cette urbanité de mœurs qui rendent parmi [les hommes] le commerce si liant et si facile"²²⁴ et que les hommes se font mille démonstrations de sociabilité et de commisération.

Mais c'est aussi dans les villes que les hommes ont "les apparences de toutes les vertus sans en avoir aucune"²²⁵. Les inégalités, les injustices et l'indifférence des riches devant la misère des pauvres forment un spectacle banal dans Paris. Pourtant, écrit Saint-Preux, "je n'entendis jamais tant dire: comptez sur moi dans l'occasion; disposez de mon crédit, de ma bourse, de ma maison, de mon équipage"²²⁶.

Le désir de se distinguer fait qu'on y cherche à plaire, à briller au détriment de la vérité et de la morale: "On y apprend à plaider avec art la cause du mensonge, à ébranler à force de philosophie

224. O.C., III, p. 7; "[...] le ton de la conversation y est coulant et nature; il n'est ni pesant ni frivole; il est savant sans pédanterie, gai sans tumulte, joli sans affectation, galant sans fadeur, badin sans équivoques..." (O.C., II, p. 232).

225. Ibid.

226. O.C., II, p. 232.

tous les principes de la vertu, à colorer de sophismes subtils ses passions et ses préjugés, et à donner à l'erreur, un certain tour à la mode selon les maximes du jour"²²⁷.

La ville est encore le lieu où le divorce de l'être et du paraître est le plus radical:

Les hommes à qui l'on parle ne sont point ceux avec qui l'on converse; leurs sentiments ne partent point de leur coeur, leurs lumières ne sont point dans leur esprit; leurs discours ne représentent point leurs pensées, on n'aperçoit d'eux que leur figure et l'on est dans une assemblée à peu près comme devant un tableau mouvant, où le spectateur paisible est le seul être mû par lui-même²²⁸.

Un homme qui a beaucoup fréquenté le théâtre comme Rousseau²²⁹ ne manque pas d'être frappé par l'analogie entre les comédiens et les habitants des villes: le comportement de ces derniers cache aux yeux des autres leur personnalité comme le masque cache le visage des premiers. Comment ce fait n'amène-t-il pas alors celui qui est soucieux de vérité humaine à se poser cette question pleine

227. O.C., II, p. 232. Cf. aussi O.C., IV, pp. 1087-88.

228. Ibid., p. 235; "[...] dans une grande ville la société paraît plus douce, plus facile, plus sûre même que parmi des gens moins étudiés; mais les hommes y sont-ils en effet plus humains, plus modérés, plus justes? Je n'en sais rien. Ce ne sont encore là des apparences, et sous ces dehors si ouverts et si agréables les coeurs sont peut-être plus cachés, plus enfoncés en dedans que les nôtres". (O.C., II, p. 255).

229. Sur ce point, cf. Jacques SCHERER, Introduction in O.C., II, p. LXXX-LXXXII.

d'angoisse: "Jusqu'ici j'ai vu beaucoup de masques; quand verrai-je des visages d'hommes"²³⁰.

Si l'aliénation, comprise comme "la perte de l'authenticité, [comme] le sentiment d'être étranger à soi-même, de ne pas se reconnaître dans un monde qui ne constitue pas une totalité signifiante"²³¹, est bien la catégorie de l'anthropologie de la dénaturation chez Rousseau - comme l'affirme Bronislaw BACZKO -, c'est dans les villes qu'elle est le plus manifeste, le plus profonde: "C'est le premier inconvénient des grandes villes que les hommes y deviennent autres que ce qu'ils sont, et que la société leur donne, pour ainsi dire, un être différent du leur"²³².

Monde de l'apparence, de l'aliénation, la ville est aussi le monde de la méchanceté sous toutes ses formes. C'est dans les villes qu'il n'y a

plus d'amitiés sincères; plus d'estime réelle; plus de confiance fondée. Les soupçons, les ombrages, les craintes, la froideur, la réserve, la haine, la trahison se cachent sans cesse sous ce voile uniforme et perfide de politesse, sous cette urbanité si vantée que nous devons aux lumières de notre siècle²³³.

230. O.C., II, p. 236.

231. Bronislaw BACZKO, op. cit., p. 13.

232. O.C., II, p. 273.

233. O.C., III, p. 8.

La différence de qualité entre la ville et la campagne se reflète dans le comportement des femmes.

On le sait, Rousseau a donné dans la Lettre à d'Alembert une description idyllique des Montagnons, habitants d'une montagne "aux environs de Neuchâtel". Libres de toutes les obligations connues des citadins, vivant dans l'égalité et l'aisance, et fabriquant eux-mêmes ce dont ils ont besoin, ces Montagnons sont "passablement instruits" et savent goûter les joies de la peinture, de la musique. Ce qui est frappant en ces hommes, c'est un "mélange étonnant de finesse et de simplicité qu'on croirait presque incompatibles"²³⁴.

Aux yeux de Rousseau, les femmes de cette localité sont tout autant admirables que les hommes, mais par d'autres traits. L'un de ces traits est la pudeur qui, pour Rousseau, constitue l'essentiel de la féminité²³⁵: "Dans nos montagnes, les femmes sont timides et modestes, un mot les fait rougir, elles n'osent lever les yeux sur les hommes, et gardent le silence devant eux"²³⁶.

234. L. à d'A., p. 136.

235. "Toute femme sans pudeur est coupable, est dépravée; parce qu'elle foule aux pieds un sentiment naturel à son sexe" (L. à d'A., p. 172).

236. L. à d'A., p. 173; Les Valaisanes, décrites dans La Nouvelle Héloïse, ont le même comportement: Rousseau parle du "teint éblouissant de ces jeunes beautés timides, qu'un mot faisait rougir, et ne rendait que plus agréables". (O.C., II, p. 82).

Les femmes des villes, au contraire, brillent par l'absence de toute pudeur: "elles ont animé leur geste et leur propos d'une noble impudence, et il n'y a point d'honnête homme à qui leur regard assuré ne fasse baisser les yeux"²³⁷.

Les femmes des campagnes se caractérisent encore par leur "vie retirée et domestique", par leur dévouement aux "paisibles soins de la famille et du ménage"²³⁸. Ce trait ne s'observe pas non plus chez les femmes des villes. À Paris où elles mènent un genre de vie tout à fait contraire, les femmes "n'aiment à vivre qu'avec les hommes"²³⁹, "à voir les spectacles, c'est-à-dire à y être vues"²⁴⁰, et ne se soucient que d'être "amusées"²⁴⁰.

En mettant en évidence l'arrière-plan de dépravation sur lequel surgissent le luxe, les sciences et les arts, en soulignant le rôle essentiel de l'amour-propre dans leur naissance, leur expansion et leur connivence avec le pouvoir politique présidant au fonctionnement de la société d'inégalité, Rousseau a montré clairement le lien étroit entre la critique de la civilisation du Premier Discours et la philosophie de l'histoire du Second. En d'autres termes, cette critique ne se comprend pleinement que dans la référence aux catégories du Discours sur l'Inégalité. Par là, on saisit pourquoi, dans la Préface d'une seconde

237. O.C., II, p. 267; cf. aussi pages suivantes.

238. L. à d'A., p. 168.

239. O.C., II, p. 269.

240. Ibid., p. 270.

lettre à Bordes, Rousseau a pu affirmer que la question traitée dans le Discours sur les sciences et les arts n'est qu'un "corollaire"²⁴¹ de son "Système" dont le Second Discours développe entièrement les "principes"²⁴².

241. "Si le seul Discours de Dijon a tant excité de murmures et causé de scandale, qu'eut-ce été si j'avais développé du premier instant toute l'étendue d'un système vrai mais affligeant, dont la question traitée dans ce Discours n'est qu'un corollaire?" (O.C., III, p. 106). Charles RIHS reconnaît ce lien étroit des deux Discours: "Le Discours sur les Sciences et les Arts, quoique antérieur de trois ans, s'éclaire si on le considère comme une anticipation du thème développé dans le Discours sur l'origine de l'inégalité. (Charles RIHS, Les philosophes utopistes, Paris, Marcel Rivière, 1970, p. 52).

242. O.C., I, p. 388.

CONCLUSION

Dans les chapitres précédents, nous avons essayé de cerner la pensée anthropologique de Rousseau. Dans le cadre des limites que nous avons imposées à notre étude - limites établies d'ailleurs par Rousseau lui-même en confinant son système" aux deux Discours et à l'Émile - nous avons voulu comprendre, en premier lieu, sa condamnation et son refus de toute anthropologie, qu'elle soit d'ordre religieux, philosophique ou scientifique, qu'elle vienne de ceux qu'il admire ou de ceux auxquels il s'oppose. L'analyse nous a permis de voir que les anthropologies condamnées pèchent aux yeux de l'auteur, d'Émile pour n'avoir pas reconnu la bonté et la liberté comme attributs essentiels de la nature originelle de l'homme.

La bonté et la liberté constituent ainsi les deux principes fondamentaux de la nouvelle anthropologie que Rousseau a élaborée dans le Discours sur l'Inégalité, dans l'Émile et enfin dans la Profession de foi du Vicaire savoyard. Ces trois oeuvres représentent trois perspectives sur l'homme naturel.

La première, exposée dans le Second Discours, est celle de l'homme réduit à lui-même. Elle offre l'image de l'homme qui n'a pas de rapport essentiel qu'avec la nature environnante. La fiction d'un état de nature, qui traduit cette perspective, a permis à Rousseau de montrer qu'aucun homme ne dépend naturellement de ses semblables, que l'inégalité socio-politique est tout à fait contraire à la nature de l'homme,

que, dans sa réalité actuelle, cette dernière est historique de part en part, et que la temporalité signifie pour l'homme une chute hors de sa condition originelle de liberté. Cependant, comprise comme fiction d'un état radicalement opposé à l'état de société, elle a placé Rousseau dans l'obligation de refuser la sociabilité à l'homme naturel. La notion d'état de nature ne lui offre pas le moyen approprié à sa quête anthropologique qui, on l'a vu, exige la reconnaissance du principe de la sociabilité naturelle.

La seconde perspective, - celle de l'Émile - envisage l'homme dans les rapports avec ses semblables et permet à l'auteur de donner libre cours à son esprit d'observation. En choisissant de faire l'étude de la "condition humaine" de cet angle de vue, Rousseau a trouvé que l'influence d'autrui commence dès les premiers jours de la vie de l'homme et que l'éducation, sous tous ses aspects, ne fait qu'éloigner l'homme de sa bonté naturelle et le mettre graduellement sous la dépendance des autres¹.

La dernière perspective de son étude de la nature humaine - celle de la Profession de foi -, considère l'homme dans son rapport à Dieu. Il est fait à l'image de ce dernier: la conscience comme "principe inné de justice et de vertu" est ce par quoi il lui est semblable du point de vue de la bonté. Tout vice, toute méchanceté s'expliquent par le mauvais usage de l'homme de sa liberté, laquelle témoigne de la

1. "[...] la nature humaine ne rétrograde pas et jamais, on ne remonte vers les temps d'innocence et d'égalité quand une fois on s'en est éloigné". (O.C., I, p. 935):

bonté de Dieu. Le point de vue particulier du Vicaire savoyard a permis de montrer la dualité de substances en l'homme et l'amour du bien comme "première volonté" de l'âme. Mais le Vicaire met l'homme en rapport avec Dieu non pour constituer celui-ci comme fin ultime de la vie humaine; il fait de la contemplation de Dieu le moyen pour l'homme de réaliser au plus haut point son amour de soi.

À une anthropologie de l'homme de la nature présenté comme norme, s'ajoute dans l'oeuvre de Rousseau, une anthropologie de l'homme de la culture. Mesuré à l'aune de cette "Théorie de l'homme" qui "se fonde sur la nature"², ce dernier est vu comme un être dénaturé, c'est-à-dire, un être méchant, malheureux et dépendant. Décrire cette dénaturation revient pour Rousseau à faire la critique radicale de la société dans toutes ses institutions et ses réalisations.

LES CONSTANTES DE LA PENSÉE ANTHROPOLOGIQUE DE ROUSSEAU

De l'analyse des études de la nature humaine renfermées dans les trois oeuvres sus-mentionnées, on peut dégager des constantes de la pensée anthropologique de Rousseau.

2. O.C., IV, p. 941.

La première est l'affirmation de la liberté. De quelque angle de vue d'où il se place, Rousseau a toujours lié Liberté et Humanité de façon indissoluble. Si "le premier de tous les biens [est pour l'homme] la liberté"³, son plus grand malheur est d'être placé sous la dépendance de ses semblables. Aussi il n'est pas étonnant de voir Rousseau assigner la liberté comme fin de la Cité. À ses yeux, c'est seulement dans la Cité du contrat social que l'homme réalise pleinement sa liberté; pour cette raison, il accorde à la Cité le droit d'user de la contrainte à l'égard de ceux de ses membres qui sont rebelles à l'appel de la volonté générale: cette contrainte n'aura pas d'autre effet que la liberté même⁴.

Une autre des constantes de pensée de Rousseau est l'affirmation de la bonté naturelle de l'homme. Nous avons montré que, du Premier Discours à la Profession de foi, la bonté naturelle a toujours une signification morale. Cette thèse se trouve à l'arrière-plan de la critique de la civilisation des deux Discours. C'est encore elle qu'on retrouve à la base de la philosophie de l'éducation de l'Émile et qui forme le noyau de la doctrine de la conscience du Vicaire savoyard.

Si à l'homme est donnée une nature bonne, c'est pour qu'il l'accomplisse de façon essentielle et exclusive. En d'autres termes, l'homme n'a pas d'autre destination que morale: nous avons là une autre

3. "Le premier de tous les biens n'est pas l'autorité mais la liberté" (O.C., IV, p. 309).

4. "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" (O.C., III, p. 364).

constante de l'anthropologie de Rousseau. On a vu que pour le Vicaire, Dieu destine l'homme non pas à la connaissance mais au bonheur par la vertu. Cette thèse est déjà affirmée par la nouvelle Héroïse: "En créant l'homme il [l'être suprême] l'a doué de toutes les facultés nécessaires pour accomplir ce qu'il exigeait de lui, et quand nous lui demandons le pouvoir de bien faire, nous ne lui demandons rien qu'il ne nous ait déjà donné. Il nous a donné la raison pour connaître ce qui est bien, la conscience pour l'aimer, et la liberté pour le choisir"⁵. Le Premier Discours ne dit pas autre chose quand il parle de "l'heureuse ignorance où la sagesse éternelle nous avait placés"⁶. En d'autres termes, c'est la vertu et non la science qui constitue la fin de l'homme. La science n'est même pas un moyen d'aller à la vertu. Anticipant la Profession de foi, le Discours sur les sciences et les arts déclare que la voie qui mène l'homme à la vertu est toute tracée dans sa conscience: "Ô vertu! Science sublime des âmes simples, faut-il donc tant de peines et d'appareil pour te connaître? Tes principes ne sont-ils pas gravés dans tous les coeurs, et ne suffit-il pas pour apprendre tes lois de rentrer en soi-même et d'écouter la voix de la conscience dans le silence des passions?"⁷.

5. O.C., II, p. 683.

6. O.C., III, p. 15.

7. Ibid., p. 30; "Ce n'est point sur quelques feuilles éparses qu'il faut aller chercher la loi de Dieu, mais dans le coeur de l'homme, où sa main daigna l'écrire. Ô homme, qui que tu sois, rentre en toi-même, apprends à consulter ta conscience et tes facultés naturelles, tu seras juste, bon, vertueux". (Rousseau à Vernes, le 25 mars 1758, cité in Madeleine Blanche ELLIS, Julie or la Nouvelle Héroïse, A synthesis of Rousseau's thought (1749-1759), Toronto, University of Toronto Press, 1949, p. 105).

S'il en est ainsi, la moralité est à la portée de tout le monde et le Rousseau du Premier Discours peut rejoindre le Vicaire pour dire que "nous pouvons être hommes sans être savants"⁸.

Une autre des propositions, qui définissent la conception anthropologique de Rousseau, porte sur la primauté de l'amour de soi. Quelle que soit la perspective où se place son étude, l'amour de soi est toujours affirmé comme la disposition primitive fondamentale de laquelle dérivent toute autre disposition et tout autre amour de l'homme. Cette affirmation est sans doute posée de la façon la plus vigoureuse dans le passage suivant de l'Émile: "La source de nos passions, l'origine et le principe de toutes les autres, la seule qui naît avec l'homme et ne le quitte jamais tant qu'il vit est l'amour de soi"⁹.

Les Dialogues réaffirment plus tard la primauté de l'amour de soi en l'appelant "un sentiment bon et absolu"¹⁰.

Reconnaître cette primauté, c'est aussi reconnaître celle de la sensibilité puisque cette dernière "dérive immédiatement de l'amour de soi"¹¹. Le Second Discours justifie les préceptes qui interdisent

8. O.C., IV, p. 601. On le sait, c'est cette thèse qui a provoqué chez Kant un changement radical de perspective et qui lui a appris à "honorer les hommes". Sur ce point, cf. Jean FERRARI, Les sources françaises de la philosophie de Kant, Paris, Klincksieck, 1979, p. 179, note 27.

9. Ibid., p. 491; cf. aussi pp. 329; 584; 594 et O.C., III, pp. 125; 352.

10. O.C., I, p. 669.

11. Ibid., p. 805.

de faire du mal à autrui et de maltraiter les animaux par la considération de la sensibilité, tenue pour la qualité essentielle à tout être vivant: "Tenant en quelque chose à notre nature par la sensibilité dont ils sont doués, on jugera qu'ils [les animaux] doivent participer au droit naturel, et que l'homme est assujetti envers eux à quelque espèce de devoirs. Il semble, en effet, que si je suis obligé de ne faire aucun mal à mon semblable, c'est moins parce qu'il est un être raisonnable que parce qu'il est un être sensible; qualité qui étant commune à la bête et à l'homme, doit au moins donner à l'un le droit de n'être point maltraité inutilement par l'autre"¹².

Comme on l'a vu, l'Émile et la Profession de foi soulignent le primat de la sensibilité dans l'ordre de la connaissance comme dans celui de la moralité. Dans l'un ou l'autre, "exister, pour nous, c'est sentir; notre sensibilité est incontestablement antérieure à notre intelligence"¹³. À cette proposition, répond comme en écho cette autre, tirée des Confessions: "Je sentis avant de penser, c'est le sort commun de l'humanité"¹⁴.

On est ainsi obligé de reconnaître dans cette thèse de la primauté de la sensibilité, une autre constante de l'anthropologie de Rousseau.

12. O.C., III, p. 126.

13. O.C., IV, p. 600.

14. U.C., I, p. 8.

L'unité que confèrent la sensibilité et l'amour de soi n'empêche pas qu'il y ait une dualité dans la nature humaine.

La Profession de foi s'oppose à tout matérialisme en affirmant l'existence d'une substance spirituelle chez l'homme. Les analyses portant sur le jugement¹⁵, le mouvement volontaire¹⁶, la liberté¹⁷, convergent vers cette affirmation, qui constitue le "troisième article de foi" du Vicaire savoyard.

Le dualisme du Vicaire a déjà été affirmé dans le Second Discours. Rousseau vient de distinguer l'homme de l'animal, en notant que le premier agit librement du fait qu'il a le pouvoir d'acquiescer ou de résister à une impulsion de la nature et qu'il fait l'expérience de ce pouvoir en lui-même. Et c'est, écrit-il, "dans la conscience de cette liberté que se montre la spiritualité de son âme" car "la puissance de vouloir ou plutôt de choisir" et le "sentiment de cette puissance" ne peuvent s'expliquer par les "lois de la Mécanique"¹⁸.

On est ainsi en présence d'une autre constante de la pensée de Rousseau.

15. Cf. O.C., IV, p. 585.

16. Ibid., p. 576.

17. "L'homme est ... libre dans ses actions et comme tel animé d'une substance immatérielle; c'est mon troisième article de foi". (O.C., IV, pp. 586-87).

18. O.C., III, p. 142.

Par toutes ces thèses, l'auteur d'Émile a accompli la tâche qu'il a lui-même assignée à l'anthropologie: "rentrer en soi pour y étudier l'homme et connaître sa nature, ses devoirs et sa fin"¹⁹.

ANTHROPOLOGIE, PÉDAGOGIE ET POLITIQUE

Cette anthropologie, vivement critiquée par un Voltaire²⁰, un Christophe de Beaumont, un Buffon²¹, présente ce trait particulier qu'elle est étroitement liée à la pensée pédagogique et politique de l'auteur.

Ce lien se voit d'abord dans le fait que les thèses pédagogiques aussi bien que politiques de Rousseau ne se comprennent qu'en référence à son anthropologie.

On a vu qu'à ses yeux, une éducation authentiquement humaine ne peut être qu'une éducation par la liberté et pour la liberté. Une telle philosophie de l'éducation n'a de sens que parce que "la liberté est le premier de tous les biens" et qu'elle définit l'humain en ce qu'il y a de plus essentiel. On a vu aussi que l'auteur d'Émile met

19. O.C., III, p. 6.

20. Sur les commentaires de Voltaire, cf. George R. HAVENS, Voltaire's marginalia on the pages of Rousseau, New York, Haskell House, 1966.

21. Cf. Michèle DUCHET, "L'anthropologie de Buffon" in BUFFON, De l'homme, Paris, F. Maspero, 1971, p. 13 et suiv.

l'accent sur l'éducation négative qu'il considère comme "la meilleure ou plutôt la seule bonne"²². Or, cette éducation - Rousseau lui-même a tenu à le préciser -, est le corollaire du principe de la bonté naturelle: "Si l'homme est bon par nature, il s'ensuit qu'il demeure tel tant que rien d'étranger à lui ne l'altère...fermez donc l'entrée au vice, et le coeur humain sera toujours bon. Sur ce principe j'établis l'éducation négative..."²³.

A leur tour, les doctrines politiques du Contrat social s'éclairent en fonction de la thèse anthropologique de la liberté et de l'égalité.

C'est parce que les hommes sont nés libres, indépendants que l'origine de l'association civile ne peut être qu'un pacte social et qu'elle est "l'acte du monde le plus volontaire"²⁴. De plus, cette association n'a de sens que par la liberté qui constitue sa fin. Rousseau n'est pas le premier penseur politique à faire reposer la société civile sur une convention. Mais le problème de l'association des hommes entre eux reçoit chez lui une formulation tout à fait particulière: elle se réfère à sa conception de l'homme où domine la catégorie de

22. O.C., IV, p. 945; "[...] la bonne éducation doit être purement négative ...". (O.C., I, p. 687).

23. Rousseau cité in Les Grands Pédagogues, ouvrage collectif, publié sous la direction de Jean CHÂTEAU, Paris, Presses Universitaires de France, 3e éd. revue et mise à jour, 1966, p. 190.

24. "L'association civile est l'acte du monde le plus volontaire; tout homme étant né libre et maître de lui-même, nul ne peut, sous quelque prétexte que ce puisse être, l'assujettir sans son aveu" (O.C., III, p. 440).

la liberté. Le problème fondamental, dont le contrat social donne la solution, s'énonce comme suit: "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"²⁵

René de LACHARRIÈRE retrouve l'esprit de la liberté dans les différentes doctrines du Contrat social et, s'il est vrai que l'affirmation de la liberté constitue "le premier élément du credo démocratique", Rousseau a - selon cet auteur - présenté "une théorie de la démocratie rationnellement fondée, comme une algèbre des libertés"²⁶.

Comme Rousseau tient l'égalité pour la condition de la liberté, il fait de leur union le but suprême de toute bonne législation: "Si l'on recherche en quoi consiste précisément le plus grand bien de tous, qui doit être la fin de tout système de législation, on trouvera qu'il se réduit à ces deux objets principaux, la liberté, et l'égalité"²⁷. On n'oublie pas que l'un des enseignements les plus

25. O.C., III, p. 360. Nous soulignons.

26. René de LACHARRIÈRE, Études sur la théorie démocratique, Spinoza, Rousseau, Hegel Marx, Paris, Payot, 1963, p. 100.

27. O.C., III, p. 391.

vigoureux du Second Discours consiste dans l'affirmation de l'égalité naturelle des hommes²⁸.

Ainsi, chez Rousseau, l'anthropologie donne sens à la pédagogie et à la politique.

Ces trois ordres de pensée sont encore liés entre eux d'une autre façon.

Comme on a pu le constater, l'étude de la nature humaine chez Rousseau a ceci de particulier qu'elle se lie intimement aux investigations sur "l'origine est le progrès de l'inégalité, l'établissement et l'abus des sociétés politiques"²⁹, aux "réveries sur l'éducation"³⁰, à l'exposé sur la "religion naturelle"³¹.

28. "Les hommes [...] sont naturellement aussi égaux entre eux que l'étaient les animaux de chaque espèce..." (O.C., III, p. 123). Sur l'idée d'égalité chez Rousseau, cf. Robert DERATHÉ, "La Place et l'importance de la notion d'égalité dans la doctrine politique de J.J. Rousseau" in Rousseau After two hundred years, Proceedings of the Cambridge Bicentennial Colloquium, Edited by Ralph E. LEIGH, Cambridge University Press, 1982, pp. 55-63.

29. O.C., III, p. 193.

30. Écrivant à un correspondant, Rousseau appelle son Émile "un recueil de rêveries sur l'éducation". Cf. C.C., lettre n° 1785 à Dom Deschamps, le 22 mai 1762, X, p. 272.

31. "Vous ne voyez dans mon exposé que la Religion naturelle. Il est bien étrange qu'il en faille une autre". (O.C., IV, p. 607).

Dans le cas de l'Émile, la conception de la nature humaine est pour ainsi dire, fondue dans les théories pédagogiques au point que Rousseau a dû, à plusieurs reprises, rappeler à ses lecteurs la signification anthropologique de son livre. Pourquoi cette imbrication?

Elle exprime, croyons-nous, l'idée - vigoureusement affirmée, par Rousseau -, que les institutions sociales exercent facilement et profondément leur action dénaturante sur l'homme. La "nature actuelle" de celui-ci est presque entièrement façonnée par ces institutions; de là vient la difficulté d'une connaissance de sa nature originelle: "Comment l'homme viendra-t-il à bout de se voir tel que l'a formé la Nature, à travers tous les changements que la succession des temps et des choses a dû produire dans sa constitution originelle, et de démêler ce qu'il tient de son propre fonds d'avec ce que les circonstances et ses progrès ont ajouté ou changé à son État primitif?"³²

Si l'étude de la nature humaine est bien, selon le vœu de Rousseau, une "entreprise de démêler ce qu'il y a d'originairé et d'artificiel dans la Nature actuelle de l'homme"³³, il n'est pas étonnant qu'elle soit liée à une description de l'artificiel, c'est-à-dire de ce produit de la dénaturation réalisée chez l'homme par les institutions sociales.

32. O.C., III, p. 122.

33. Ibid., p. 123.

Mais l'idée d'une puissante action transformatrice de ces institutions ne manque pas d'aboutir à cette conséquence: les bonnes institutions permettront aux hommes de toujours vivre dans le sens de la bonté de leur nature. Toute dé-naturation n'est pas nécessairement une dénaturacion: "les bonnes institutions sociales sont celles qui savent le mieux dénaturer l'homme"³⁴. À celui qui se soucie pour la moralité et le bonheur des hommes, le problème qui s'impose alors ne serait-il pas de rechercher les conditions d'établissement des "bonnes institutions sociales"? Ne serait-il pas amené à chercher le remède à un mal dont il a vu la cause?

Soucieux qu'il est de l'intérêt humain³⁵, Rousseau ne manque pas de porter son attention sur les questions de la politique et de l'éducation. Par sa "théorie de l'homme", le "peintre de la nature", l'"historien du coeur humain" est amené à se faire éducateur et écrivain politique. C'est sans doute à cette union indissoluble de son anthropologie, de sa politique, de sa philosophie de l'éducation - et non à sa seule anthropologie -, que Rousseau se réfère quand il parle de ses écrits comme du "vrai système du coeur humain"³⁶.

34. O.C., IV, p. 249.

35. Parlant de lui-même comme s'il s'agissait d'un tiers, Rousseau écrit dans les Dialogues: "Lui seul me parut montrer aux hommes la route du vrai bonheur en leur apprenant à distinguer la réalité de l'apparence, et l'homme de la nature de l'homme factice et fantastique que nos institutions et nos préjugés lui ont substitué: lui seul en un mot me parut dans sa véhémence inspiré par le seul amour du bien public sans vue secrète et sans intérêt personnel" (O.C., I, p. 728).

36. "[...] je veux que vous lisiez le vrai système du coeur humain [...], que vous ne vous préveniez point contre des livres bons et utiles..." (O.C., I, p. 697).

Une historienne de "La philosophie des Lumières en France" note que l'idée de la nature humaine chez les philosophes est une idée normative, c'est-à-dire que "l'homme doit être ce qu'il est et [qu'] il est ce qu'il doit être"³⁷. Par sa théorie de la renaturation par les voies de l'éducation et de la politique, l'anthropologie de Rousseau affirme la même normativité.

Cependant, ces philosophes rejettent toute référence à la Transcendance dans leur idée de l'homme et voient la liberté, la moralité, le bonheur humains comme les conséquences d'un développement des sciences et des arts³⁸, toutes thèses condamnées par l'auteur d'Émile. Par son affirmation vigoureuse d'une liberté naturelle, d'une nature ordonnée au Bien par Dieu, et par sa dénonciation impitoyable de la dénaturation de l'homme social, historique, l'anthropologie de Rousseau représente une solution originale au problème de l'homme au siècle des Lumières.

37. Simone GOYARD-FABRE, La philosophie des Lumières en France, Paris, Klincksieck, 1972, p. 199.

38. Sur ce point, cf. Simone GOYARD-FABRE, op. cit., Chap. IV: "Les Lumières et l'idée de nature humaine", pp. 183-245.

BIBLIOGRAPHIE

Cette bibliographie ne prétend pas être exhaustive; elle comprend les ouvrages que nous avons cités ou consultés.

- I. Oeuvres de Rousseau
- II. Etudes entièrement consacrées à Rousseau
- III. Etudes partiellement consacrées à Rousseau
- IV. Divers

I. OEUVRES DE ROUSSEAU

Nous ne citons ici que les oeuvres qui présentent un intérêt pour notre étude.

A. Oeuvres complètes publiées sous la direction de Bernard GAGNEBIN et Marcel Raymond, collection de la Pléiade, Paris.

Quatre tomes ont paru:

- tome I : Les Confessions; Autres textes autobiographiques, (textes établis et annotés par B. GAGNEBIN, R. OSMONT et M. RAYMOND), 1958.

- tome II : La Nouvelle Héloïse; Théâtre; Essais littéraires, (textes établis et annotés par H. COULET, B. GUYON, J. SCHERER, C. GUYOT), 1964.

- tome III : Du Contrat social; Ecrits politiques (Textes établis et annotés par F. BOUCHARDY, J. STAROBINSKI, R. DERATHÉ,

Sven STELLING - MICHAUD, J.D. CANDAUX, J. FABRE, B. GAGNEBIN),
1964.

- tome IV : Emile, Education - Morale, Botanique (Textes
établis et annotés par P. BURGELIN, H. GOUHIER, J.S. SPINK,
R. de VILMORIN, et C. WIRZ), 1969.

Pour les oeuvres qui n'ont pas encore été publiées dans
l'édition de la Pléiade, nous avons consulté les éditions
suivantes:

- Discours sur les richesses in Rousseau, oeuvres complètes,
t.2, Introduction, présentation et notes de Michel LAUNAY, Paris,
Ed. du Seuil, 1971, pp. 326-331.

- Essai sur l'origine des langues où il est parlé de la
mélodie et de l'imitation musicale, Texte établi et annoté par
Charles PORSET, Bordeaux, Ducros, 1968.

- Lettre à d'Alembert, Chronologie et introduction par
Michel LAUNAY, Paris, Garnier-Flammarion, 1967.

Dans certains cas, nous avons utilisé les éditions
partielles suivantes:

- La Profession de foi du Vicaire Savoyard, édition critique
avec introduction et commentaire, par Pierre-Maurice MASSON,
Fribourg-Paris, 1914.

- Du contrat social, Introduction, commentaire et notes par Maurice HALBWACHS, Paris, Aubier-Montaigne, 1943.

- Du contrat social, Introduction, notes, suivi de deux essais, par Bertrand de JOUVENEL, Paris, Hachette, 1972.

- Discours sur les sciences et les arts, édition critique avec une introduction et un commentaire par George R. HAVENS, New York, Klaus Reprint Corporation, 1966.

- De l'inégalité parmi les hommes, Préface et commentaires par Jean-Louis LECERCLE, Paris, Editions sociales, 1971.

- Emile ou de l'éducation, nouv. éd., introduction et notes de François et Pierre RICHARD, Paris, Garnier, 1957.

- Discours sur les sciences et les arts, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, Chronologie et introduction par Jacques ROGER, Paris, Garnier-Flammarion, 1971.

B. Correspondance complète de J.J. Rousseau, édition critique établie et annotée par Ralph Alexander LEIGH, Genève et Oxford, Droz, 40 volumes (Lettres 1 à 7180), 1965-1982.

- J.J. ROUSSEAU, Lettres philosophiques, présentées par Henri GOUHLER, Paris, Vrin, 1974.

II. ÉTUDES ENTIÈREMENT CONSACRÉES À ROUSSEAU

A. Recueils Divers:

- Annales de la société J.J. Rousseau, t.I (1905)-
t. XXXIX (1972-1977).

- Annales historiques de la Révolution française,
vol.34, no. 170, oct.-déc. 1962, 250^e anniversaire de la
naissance de J.J. Rousseau.

- Jean-Jacques Rousseau, publié par l'Université
ouvrière et la Faculté des Lettres de l'Université de
Genève, Neuchâtel, La Baconnière, 1962.

- Etudes sur le "Contrat social" de J.J. Rousseau,
Actes des journées d'études tenues à Dijon le 3, 4, 5
et 6 mai 1962, Paris, Les Belles-Lettres, 1964.

- J.J. Rousseau et son oeuvre, Problèmes et recherches.
Commémoration et colloque de Paris, 16-20 octobre 1962,
Paris, Klincksieck, 1964.

- Rousseau et la philosophie politique, Annales de
philosophie politique, no. 5, Colloque des journées 23-24
juin 1962, Paris, Presses Universitaires de France, 1965.

- Cahiers pour l'Analyse, Travaux du cercle d'Épistémologie de l'École normale supérieure, no. 4: "Lévi-Strauss dans le XVIII^e siècle", sept.-oct. 1966; no. 8: "L'impensé de J.J. Rousseau", 3^e trimestre 1967, Paris, Ed. du Seuil.

- Le Contrat social, mai-juin et nov.-déc. 1962.

- Europe, nov.-déc. 1961, no. 391-392.

- Cahiers du Sud, juillet-août 1962.

- Les Nouvelles Littéraires, 29 nov. 1962.

- J.J. Rousseau au présent, Genève, Kundig, 1978.

- Reappraisals of Rousseau, Studies in honour of R.A. LEIGH, edited by Simon HARVEY, Manchester, Manchester University Press, 1980.

- Revue de Métaphysique et de Morale, 1912.

- Revue des sciences humaines, jan.-mars 1975.

- Revue de théologie et de philosophie, (J.J. Rousseau, 1778-1978), vol. 110, 1978/IV.

- Revue philosophique, no. 3, juil-sept. 1978.

- J.J. Rousseau et la société du XVIII^e siècle, Actes du colloque organisé à l'Université McGill, les 25, 26 et 27 octobre, 1978, édités par Jean TERRASSE, Ottawa, Ed. de l'Université d'Ottawa, 1981.

- J.J. Rousseau et la crise contemporaine de la conscience, 'Colloque international du 2^e centenaire de la mort de J.J. Rousseau, Chantilly, 5-8 sept. 1978, Paris, Beauchesne, 1980.

- Etudes Rousseau Trent, éditées par Jim MacADAM,

Michael NEUMANN et Guy LAFRANCE, Ottawa, Ed. de l'Université d'Ottawa, 1980.

- Pensée de Rousseau, recueil d'articles publié par Gérard GENETTE et Tzvetan TODOROV, Paris, Ed. du Seuil, 1984.

- Rousseau et l'éducation, Etudes sur l'"Émile", Actes du colloque de Northfield, 6-8 mai 1983, publiés et présentés par Jean TERRASSE, Sherbrooke (Québec), Ed. Naaman, 1984.

B. Études Diverses:

- ACHER (William), J.J. Rousseau, écrivain de l'amitié, préface de J. Fabre, Paris, Nizet, 1971.

- ANSART-DOURLIN (Michèle), Dénaturation et violence dans la pensée de J.J. Rousseau, Paris, Klincksieck, 1975.

- BACZKO (Bronislav), - Rousseau, solitude et communauté,
traduit du polonais par Claire Brendhel-Lamhout,
Paris, La Haye, Mouton, 1974.
 - "Rousseau et l'aliénation sociale",
in Annales..., XXXV, pp. 223-233.

- BEAULAVON (Georges), - "La philosophie de J.J. Rousseau
et l'esprit cartésien" in Revue de métaphysique et
de morale, 1937, XLVIV, pp. 325-352.
 - "Les idées de J.J. Rousseau sur
la guerre" in Revue de Paris, 24^e année, no. 19,
oct./77, pp. 641-656.
 - Introduction et notes explicatives
in Jean-Jacques Rousseau, Du contrat social, 5^e éd.,
Paris, A. Colin, 1938, pp. 3-103.

- BÉNICHOU (Paul), - "Réflexions sur l'idée de nature
chez J.J. Rousseau" in Annales..., XXXIX, 1972-1977,
pp.25-45; article repris in Pensée de Rousseau, op.
cit., pp. 125-145.
 - "Jean-Jacques Rousseau: de la personne
à la doctrine" in Paul BÉNICHOU, L'écrivain et ses
travaux, Paris, J. Corti, 1967, pp. 38-54.

- BERTHIAUME (Pierre), "La ville et la campagne: De la raison à l'utopie" in J.J. Rousseau et la société du XVIII^e siècle, op. cit., pp. 71-84.

- BESSE (Guy), "Le sage et le citoyen selon J.J. Rousseau", in Revue de métaphysique et de morale, LXXXIX, 1973, pp. 18-31.

- BOUCHARDY (François), "Une définition de la conscience par J.J. Rousseau, in Annales..., XXXII, 1950-52, pp. 167-175.

- BRÉHIER (Emile), "Les lectures malebranchistes de J.J. Rousseau" in Revue internationale de philosophie, 1938, I, pp. 98-120; article repris in E. BRÉHIER, Études de philosophie moderne, Paris, Presses universitaires de France, 1965, pp. 84-100.

- BRETONNEAU (Gisèle), Valeurs humaines de J.J. Rousseau, Paris, La Colombe, 1961.

- BRUNET (Etienne), Index - concordance d'Emile ou de l'é-
ducation, II, Genève, Librairie Slatkine, 1980.

- BUCK (Günther), "La place systématique de l'Emile dans
l'oeuvre de Rousseau" in Revue de théologie et de
philosophie, vol. 110, 1978/IV, pp. 363-402.

- BURGELIN (Pierre), - La philosophie de l'existence de
J.J. Rousseau, 2^e éd., Paris, Vrin, 1973.
 - J.J. Rousseau et la religion de
Genève, Genève, Labor et Fides, 1962.
 - "Rousseau et l'histoire" in De
Ronsard et Breton, Hommages à Marcel Raymond, Paris
Corti, 1967, pp. 110-115.
 - "L'unité de l'oeuvre de J.J.
Rousseau" in Revue de métaphysique et de morale,
1960, LXV, pp. 199-209.
 - "Le thème de la bonté naturelle
dans l'Emile" in Revue de théologie et de philoso-
phie, 1965, XCVIII, pp. 337-352.
 - "L'idée de place dans l'Emile" in
Revue de littérature comparée, 1961, pp. 529-537.

- CASSIRER (Ernst), - "L'unité de l'oeuvre de Rousseau"
 in Bulletin de la société française de philosophie,
 1932, XXXII, pp.45-85; article repris in Pensée de
 Rousseau, op. cit., pp. 41-65.

- The question of J.J. Rousseau,
 2^e éd., traduit de l'allemand avec introd. et notes
 par Peter GAY, Bloomington - London, Indiana
 University Press, 1967.

- CHÂTEAU (Jean), J.J. Rousseau, sa philosophie de
 l'éducation, Paris, Vrin, 1962.

- CHIRPAZ (François), "L'institution de l'homme" in
J.J. Rousseau au présent, op. cit., pp.17-45.

- COLLINET (Michel), "L'homme de la nature et la nature
 de l'homme" in Le contrat social, 1962, VI, pp.147-
 154.

- CROCKER (Lester G.), "Rousseau et l'opinion" in
S.V.E.C., 1967, LV, pp.395-415.

- DEBESSE (Maurice), "L'influence pédagogique de l'Emile depuis deux siècles. Ses formes, son évolution".
in J.J. Rousseau et son oeuvre, op. cit., pp.205-217.

- DELARUELLE (L.), "Les sources principales de J.J. Rousseau dans le premier Discours à l'Académie de Dijon" in Revue d'histoire littéraire de la France, 19^e année, 1912, pp. 245-271.

- DELBOS (Victor), "Rousseau et Kant" in Revue de métaphysique et de morale, 1912, XX, pp. 429-439.

- DERATHE (Robert), - Le rationalisme de J.J. Rousseau, Paris, Presses universitaires de France, 1968.
 - J.J. Rousseau et la science politique de son temps, 2^e éd., Paris, Vrin, 1970.
 - "J.J. Rousseau et le christianisme", in Revue de métaphysique et de morale, 1948, LIII, pp. 379-414.
 - "Les rapports de la morale et de la religion chez J.J. Rousseau" in Revue philosophique de la France et de l'étranger, 1949, CXXXIX, pp. 143-173.

- "L'unité de la pensée de J.J. Rousseau" in Jean-Jacques Rousseau, op. cit., pp.203-218.
- "L'homme selon Rousseau" in Etudes sur le "Contrat social", op.cit., pp. 213-217.
- "La dialectique du bonheur chez J.J. Rousseau" in Revue de théologie et de philosophie, 3^e série, t.II, Lausanne, 1952, pp. 81-96.
- "La place et l'importance de la notion d'égalité dans la doctrine politique de J.J. Rousseau", in Rousseau after two hundred years, op. cit., pp. 55-63.

- DOTTRENS (Robert), "Jean-Jacques Rousseau éducateur" in Jean-Jacques Rousseau, op. cit., pp. 101-126.

- DUCROS (Louis), Jean-Jacques Rousseau, 3 vol., New York, Burt Franklin, 1967. (Réimpression d'un ouvrage publié à Paris en 1917).

- EIGELDINGER (Marc), - J.J. Rousseau et la réalité de l'imaginaire, Neuchâtel, La Baconnière, 1962.
- J.J. Rousseau, Univers mythique et cohérence, Neuchâtel, La Baconnière, 1978.

- "Les fonctions de l'imagination dans Emile" in Rousseau after two hundred years, op. cit., pp. 251-258.
- ELLIS (Madeleine Blanche), Julie ou la nouvelle Héloïse, A synthesis of Rousseau's thought (1749-1759), Toronto, University of Toronto Press, 1949.
- EON (Jeanine), "Emile ou le roman de la nature humaine" in J.J. Rousseau et la crise contemporaine de la conscience, op. cit., pp. 115-140.
- FAGUET (Emile), Rousseau penseur, Paris, Société française d'imprimerie et de librairie, 1912.
- FAHMY (Jean M.), "Rousseau disciple des encyclopédistes dans la Profession de foi du Vicaire Savoyard" in Etudes Rousseau Trent, op. cit., pp. 23-30.
- GAGNEBIN (Bernard), "J.J. Rousseau: sur le péché d'Adam et le salut universel. Fragment inédit" in Dix-huitième siècle, no. 3, 1971, pp. 41-50.

- GAGNEBIN (Laurent), "J.J. Rousseau théologien ou le chemin du réalisme, le problème du mal" in J.J. Rousseau et la crise contemporaine de la conscience, op. cit., pp. 209-233.

- GANOCHAUD (Colette), L'opinion publique chez Jean-Jacques Rousseau, Atelier reproduction des thèses, Lille, Université de Lille III, 1980.

- GOLDSCHMIDT (Victor), - Anthropologie et politique, Les principes du système de Rousseau, Paris, Vrin, 1974.
 - "Individu et communauté chez Rousseau" in Revue de théologie et de philosophie, Vol. 114, 1982, pp. 247-258; article repris in Pensée de Rousseau, op. cit., pp. 147-161.
 - "Le problème de la civilisation chez J.J. Rousseau" in J.J. Rousseau et la crise contemporaine de la conscience, op. cit., pp.269-316.

- GOT (Maurice), "Etat de nature, raison, progrès selon le Discours sur l'inégalité et la Profession de foi

- du vicaire Savoyard" in Revue de synthèse, XC,
1969, pp. 5-29.
- GOUHIER (Henri), - Les méditations métaphysiques de
J.J. Rousseau, Paris, Vrin, 1970.
- "La perfectibilité selon J.J. Rousseau"
in Revue de théologie et de philosophie, vol. 110,
1978, pp. 321-339.
- GRAN (Gerhard), "La crise de Vincennes" in Annales...,
VII, 1911, pp. 1-17.
- GRANGE (Henri), - "Rousseau et la division du travail"
in Revue des sciences humaines, 1957, pp. 142-155.
- "L'Essai sur l'origine des langues
dans ses rapports avec le Discours sur l'origine de
l'inégalité parmi les hommes" in Annales historiques
de la Révolution française, t. XXXIX, 1967, pp.291-307.
- GRIMSLEY (Ronald), The philosophy of Rousseau, Oxford,
Oxford University Press, 1973.

- GROETHUYSEN (Bernard), Jean-Jacques Rousseau, 5^e éd., Paris, Gallimard, 1949.

- GUEHENNO (Jean), Jean-Jacques Rousseau; t.I: En marge des confessions (1712-1750), B. Grasset, 1948; t.II: Roman et vérité (1750-1758), B. Grasset, 1950; t.III: Grandeur et misère d'un esprit (1758-1778), Gallimard, 1952.

- GUILLEMIN (Henri), "L'homme selon Rousseau" in Annales..., XXX, 1943-1945, pp. 7-62.

- GUYOT (Charles), "La pensée religieuse de J.J. Rousseau" in Jean-Jacques Rousseau, op. cit., pp. 127-151.

- HAVENS (George R.), - "La théorie de la bonté naturelle de l'homme chez J.J. Rousseau" in Revue d'histoire littéraire de la France, 1924, XXXI, pp. 629-642, et 1925, XXXII, pp. 24-37; 212-225.
 - "Hardiesse de Rousseau dans le Discours sur l'inégalité" in Europe, 39^e année, no. 391-392, nov.-déc. 1961, pp. 149-158.

- HAYMANN (Franz), "La loi naturelle dans la philosophie politique de J.J. Rousseau" in Annales..., t.XXX, 1943-1945, pp. 65-109.

- HÖFFDING (Harald), J.J. Rousseau et sa philosophie, traduction et avant-propos de J. de Coussange, Paris, Alcan, 1912.

- HOFFMANN (Paul), "Signification de l'état de nature dans la pensée de J.J. Rousseau" in Travaux de Linguistique et de Littérature, 1971, IX, pp.97-107.

- HUBERT (René), - "L'amour, la nature et la société chez J.J. Rousseau" in Revue d'histoire de la philosophie, 7^e année, 1939, pp. 193-214.
 - Rousseau et l'Encyclopédie, Essai sur la formation des idées politiques de Rousseau, (1742-1756), Paris, Gamber, 1928.

- JIMACK (Peter D.), La Genèse et la rédaction de l'"Emile" de J.J. Rousseau, S.V.E.C., vol. XIII, Genève, 1960.

- KREMER-MARIETTI (Angèle), "Droit naturel et état de nature chez Rousseau" in J.J. Rousseau et la crise contemporaine de la conscience, op. cit., pp.175-200.

- LACROIX (Jean), - "Nature et histoire selon Rousseau" in J.J. Rousseau au présent, op. cit., pp. 147-161.
 - "La conscience selon Rousseau" in J.J. Rousseau et la crise contemporaine de la conscience, op. cit., pp. 81-106.

- LANSON (Gustave), - "L'unité de la pensée de Rousseau", in Annales..., 1912, VIII, pp. 1-31; article repris in Essais de méthode, de critique et d'histoire littéraire, Paris, Hachette, 1965, pp.385-404.
 - "Compte-rendu de P.M. MASSON, La Profession de foi du Vicaire Savoyard, La religion de J.J. Rousseau" in Revue d'histoire littéraire de la France, 24^e année, 1917, pp. 320-334.

- LAUNAY (Michel), - J.J. Rousseau, écrivain politique (1712-1762), CEL et Grenoble, A.C.E.R., Cannes, 1971.
 - ... et autres, J.J. Rousseau et son temps, Paris, Nizet, 1969.

- LECERCLE (Jean Louis), - Introduction à J.J. Rousseau, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, Paris, Ed. sociales, 1954.
 - Rousseau et l'art du roman, Paris, A. Colin, 1969.
 - J.J. Rousseau, modernité d'un classique, Paris, Larousse, 1973.
 - "Un homme dans toute la vérité de sa nature" in Revue des sciences humaines, 161, 1976, pp. 5-17.

- LEDUC-FAYETTE (Denise), J.J. Rousseau et la mythe de l'antiquité, Paris, Vrin, 1974.

- LEVI-STRAUSS (Claude), "Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme" in Jean-Jacques Rousseau, op. cit., pp. 239-248; article repris in Cl. LEVI-STRAUSS, Anthropologie structurale deux, Paris, Plon, pp. 45-56.

- LOVEJOY (Arthur O.), "The supposed primitivism of Rousseau's Discourse on Inequality" et "Monboddo and Rousseau" in

Essays in the History of Ideas, Baltimore, The
John Hopkins Press, 1948, pp. 14-61.

- Mac ADAM (Jim), "Rousseau's criticism of Hobbesian
Egoism" in Etudes Rousseau Trent, op. cit., pp.119-
131.

- MASSON (Pierre-Maurice), - La religion de J.J. Rousseau,
3 vol., Paris, Hachette, 1916.
 - "Rousseau contre Helvetius"
in Revue d'Histoire littéraire de la France, 18^e
année, 1911, pp. 103-124.

- MASTERS (Roger D.), - The political philosophy of J.J.
Rousseau, Princeton, New Jersey, Princeton University
Press, 1968.
 - "Jean-Jacques is Alive and Well;
Rousseau and contemporary sociobiology" in Daedalus,
summer 1978, pp. 93-105.

- MAY (Georges), Rousseau par lui-même, Paris, Ed. du
Seuil, 1961.

- MERCKEN-SPAAS (Go delieve), "The social anthropology of Rousseau's Emile" in S.V.E.C., CXXXII, 1975, pp. 137-181.

- MILLET (Louis), - La pensée de J.J. Rousseau, Paris, Bordas, 1966.
 - "Le platonisme de Rousseau", in Revue de l'enseignement philosophique, 17^e année, no. 5, juin-juillet 1967, pp. 1-11.

- MOREAU (Joseph), - Jean-Jacques Rousseau, Paris, Presses universitaires de France, 1973.
 - "Rousseau platonicien" in Revue de théologie et de philosophie, 1971, XXI, pp. 323-341.

- MOREAU (Pierre-François), "De la pure nature" in Revue philosophique, no. 3, juil.-sept. 1978, pp. 343-349.

- MOREAU-RENDU (S.), L'idée de bonté naturelle chez J.J. Rousseau, Paris, Rivière, 1929.

- MOREL (Jean), - "Recherches sur les sources des Discours de l'Inégalité" in Annales..., V, 1909, pp. 119-198.
- "J.J. Rousseau lit Plutarque" in Revue d'Histoire moderne, avril-mai 1926, pp.81-102.
- MORNET (Daniel), Rousseau, l'homme et l'oeuvre, 3^e éd., Paris, Hatier Boivin, 1950.
- NAMER (Gérard), - Le système social de Rousseau, Paris, Anthropos, 1980.
- Rousseau, sociologue de la connaissance, De la créativité au machiavélisme, Paris, Klincksieck, 1978.
- PARIENTE (Jean-Claude), "Le rationalisme appliqué de Rousseau" in Hommages à Jean Hyppolite, ouv. coll., Paris, Presses universitaires de France, 1971, pp. 21-46.
- PARODI (Dominique), "La philosophie religieuse de J.J. Rousseau" in Revue de Métaphysique et de Morale, 1912, XX, pp. 295-320.

- PAYOT (Roger), Essence et Temporalité chez J.J. Rousseau. /
Service de reproduction des thèses, Lille, Université
de Lille III, 1973.
- PICHOS (Claude) et PINTARD (René), Rousseau entre
Socrate et Caton, Paris, Corti, 1972.
- PIRE (Georges), - "De l'influence de Sénèque sur les
théories pédagogiques de J.J. Rousseau" in Annales...,
XXXIII, 1953-1955, pp. 57-92.
- "Fénelon et Rousseau, du Télémaque à
l'Emile" in Etudes classiques, XXIII, no. 3,
juillet 1955, pp. 288-309.
- "J.J. Rousseau et les relations de
voyages" in Revue d'histoire littéraire de la
France, LVI, 1956, pp. 355-378.
- "Rousseau expliqué par Rousseau" in
Revue de l'Université d'Ottawa, 1957, 27^e année,
pp. 40-81.
- "Du bon Plutarque au bon citoyen de
Genève" in Revue de littérature comparée, oct. 1958,
pp. 510-547.

- PLATTNER (Marc-Florea), Rousseau's state of nature.
An interpretation of the Discourse on Inequality,
De Kalb, Northern Illinois University Press, 1979.

- POLIN (Raymond), La politique de la solitude. Essai
sur la philosophie politique de Rousseau, Paris,
Sirey, 1971.

- POMEAU (René), "Foi et raison chez J.J. Rousseau"
in Europe, op. cit., pp. 57-65.

- POULET (Georges), "Expansion et concentration chez
Rousseau" in Les temps modernes, 178, fév. 1961,
pp. 949-973.

- RANG (Martin), "Le dualisme anthropologique dans
l'Emile" in J.J. Rousseau et son oeuvre, op. cit.,
pp. 195-203.

- RAVIER (André), - L'éducation de l'homme nouveau,
Essai historique et critique sur le livre de l'Emile

de J.J. Rousseau, 2 vol., Issoudun, Spes, 1941.

- "Emile est-il chrétien?" in La Table Ronde, 1962, no. 176, pp. 8-18.

- "Le Dieu de Rousseau et le christianisme" in Archives de philosophie, t. 41, cahier 3, juil.-sept. 1978, pp. 353-434.

- "J.J. Rousseau et l'éducation d'une conscience d'homme" in J.J. Rousseau et la crise contemporaine de la conscience, op. cit., pp. 385-401.

- RAYMOND (Marcel), Jean-Jacques Rousseau, la quête de soi et la rêverie, Paris, Corti, 1962.

- RICHEBOURG (Marguerite), Essai sur les lectures de J.J. Rousseau, Genève, A. Jullien, 1936.

- RITTER (Eugène), "La famille et la jeunesse de J.J. Rousseau" in Annales..., XVI, 1924-1925:

- SAINT-PIERRE (Bernadin de), La vie et les ouvrages de J.J. Rousseau, Paris, E. Cornely, 1907.

- SALOMON-BAYET (Claire), - J.J. Rousseau ou l'impossible unité, Paris, Seghers, 1968..

- "Jean-Jacques Rousseau" in
Jacqueline ADAMOV-AUTRUSSEAU et autres, Histoire de la philosophie, t. 4, "Les lumières", Paris, Hachette, 1972, pp. 142-202.

- SCHINZ (Albert), - La pensée de J.J. Rousseau, Paris, Alcan, 1929.

- "La théorie de la bonté naturelle" in Revue du XVIII^e siècle, I, 1913, pp. 434-447.

- STAROBINSKI (Jean), - J.J. Rousseau, la transparence et l'obstacle, 2^e éd., Paris, Gallimard, 1971.

- "J.J. Rousseau et les pouvoirs de l'imaginaire" in Revue internationale de philosophie, 14^e année, no. 51, 1960, fasc. 1, pp. 43-67.

- "Aux origines de la pensée sociologique" in Les temps modernes, déc. 1962, 18^e année, no. 199, pp. 961-979.

- "La prosopopée de Fabricius" in Revue des sciences humaines, 161, 1976, pp. 83-96.

- L'oeil vivant, Paris, Gallimard, 1961; "J.J. Rousseau et le péril de la réflexion," pp. 91-190.

- SPINK (John Stephenson), - J.J. Rousseau et Genève, Paris, Boivin, 1934.
- Introduction in O.C., IV, pp. XVIII-LXXXVII.
- STELLING-MICHAUD (Sven), - "Rousseau et l'injustice sociale" in Jean-Jacques Rousseau, op. cit., pp. 171-186.
- Introduction in O.C., III, pp. CXX-CLVIII.
- STRAUSS (Leo), - "On the intention of Rousseau" in Social Research, vol. 14, déc. 1944, no. 4, pp. 455-487; article traduit en français et publié in Pensée de Rousseau, op. cit., pp. 67-94.
- TERRASSE (Jean), J.J. Rousseau et la quête de l'âge d'or, Bruxelles, Palais des Académies, 1970.
- THOMAS (Jean-François), Le pédagisme de J.J. Rousseau, Paris, Nizet, 1956.

- TOBIASSEN (Rolf), Nature et nature humaine dans l'"Emile" de J.J. Rousseau, Presses universitaires d'Oslo, Boyveau et Chevillet, 1961.

- TROUSSON (Raymond), - J.J. Rousseau et sa fortune littéraire, Paris, Nizet, 1977.
 - "Quinze années d'études-rousseauistes" in Dix-huitième siècle, no. 9, 1977, pp. 243-386.
 - "Grandeur et décadence de Socrate chez J.J. Rousseau" in S.V.E.C., 1967, LVIII, pp. 1659-1669.

- VAUGHAN (C.E.), The political writings of J.J. Rousseau, Introd. and notes by C.E. VAUGHAN, vol. I, Oxford, Basil Blackwell, 1962:

- VERNES (Paule-Monique), La ville, la fête, la démocratie, Rousseau et les illusions de la communauté, Paris, Payot, 1978.

- VIAL (Francisque), La doctrine d'éducation de J.J. Rousseau, Paris, Delagrave, 1920.

- VOISINE (Jacques), "Etat des travaux sur J.J. Rousseau, au lendemain de son 250^e anniversaire de naissance (1712-1962)" in L'information littéraire, 1964, XVI, pp. 93-102.

- WALLON (Henri), "Emile ou De l'éducation" in Europe, op. cit., pp. 128-135.

- WEIL (Eric), "J.J. Rousseau et sa politique" in Critique, 1952, VIII, no. 56, pp. 3-28; article repris in Eric WEIL, Essais et Conférences, t.II, Paris, Plon, 1971, pp. 115-148 et in Pensée de Rousseau, op. cit., pp. 9-39.

- WOKLER (Robert), - "Perfectible Apes in Decadent Cultures: Rousseau's Anthropology Revisited" in Daedalus, Summer 1978, pp. 107-134.

- "From the orang-utan to the vampire: towards an anthropology of Rousseau" in Rousseau After Two Hundred Years, op. cit., pp. 109-124, (Article écrit en collaboration avec Christopher FRAYLING).

- "The Discours sur les sciences et les arts and its offspring: Rousseau in reply to his critics" in Reappraisals of Rousseau, op. cit., pp. 250-278.

III ÉTUDES PARTIELLEMENT CONSACRÉES À ROUSSEAU

- BARTH (Karl), Images du XVIII^e siècle, traduction de Pierre Godet, Neuchâtel-Paris, Delachaux & Niestlé, 1949, pp. 79-151.
- BENRUBI (Isaac), L'idéal moral chez Rousseau, Mme de Staël et Amiel, Paris, Presses universitaires de France, 1940.
- CHANTEUR (Janine), "Nature humaine et pouvoir politique chez Hobbes et chez Rousseau" in Revue européenne des sciences sociales, t. XX, 1982, no. 61, Genève, Librairie Droz, pp. 191-208.
- CHÂTEAU (Jean) et autres, Les grandes psychologies modernes, Bruxelles, P. Mardaga, 1977, pp. 113-139.

- COLLETTI (Lucio), From Rousseau to Lenin, traduit de l'italien par John MERRINGTON et Judith WHITE, London, NLB, 1972, III^e partie: "Rousseau as critic of civil society", pp. 143-193.

- DAGEN (Jean), L'histoire de l'esprit humain dans la pensée française, de Fontenelle à Condorcet, chap. VI: "Histoire et contre-histoire", Paris, Klincksieck, 1977, pp. 257-298.

- DAVY (Georges), Thomas Hobbes et J.J. Rousseau, Oxford, Clarendon Press, 1953.

- DERRIDA (Jacques), De la Grammatologie, Paris, Ed. de Minuit, 1967; deuxième partie: "Nature, culture écriture", pp. 145-378.

- DUCHET (Michèle), Anthropologie et histoire au siècle des lumières, Paris, Maspero, 1971; "L'anthropologie de Rousseau", pp. 322-376.

- DURKHEIM (Emile), Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie, Paris, M. Rivière, 1953.

- FABRY (Anne Srabian de), Jeux de miroirs, Saint Paul, LaFontaine, Mao, Genet et J.J. Rousseau, Sherbrooke (Québec), Naaman, 1977.

- FELLOWS (Otis), "Buffon and Rousseau: aspects of a relationship" in Publication of the Modern Language Association of America, vol. LXXXV, 1960, June, no.3, pp. 184-196.

- FOURNET (Charles), "Lamartine et Rousseau" in Annales..., XXVIII, 1939-1940, pp. 7-17.

- GOUHIER (Henri), - "Rousseau et Fénelon" in Reappraisals of Rousseau, op. cit., pp. 279-289.
 - Rousseau et Voltaire. Portraits de deux miroirs, Paris, Vrin, 1983.

- GUEROULT (Martial), "Nature humaine et Etat de nature chez Rousseau, Kant et Fichte" in Revue philosophique,

sept.-déc. 1941; article repris avec corrections dans Cahiers pour l'Analyse, no. 6, 1967, pp. 1-19.

- KRÜGER (Edna), La notion de liberté chez Rousseau et ses répercussions sur Kant, Paris, Nizet, 1979.
- LACHARRIÈRE (René de), Etudes sur la théorie démocratique. Spinoza. Rousseau. Hegel. Marx, Paris, Payot, 1963, pp. 40-100.
- LACROIX (Jean), Le désir et les désirs, Paris, Presses universitaires de France, 1975, pp. 7-37.
- LEJEUNE (Philippe), Le pacte autobiographique, Paris, Seuil, 1975, pp. 49-163.
- MARITAIN (Jacques), Trois réformateurs. Luther. Descartes. Rousseau, Paris, Plon, 1925.
- RIEHS (Charles), Les philosophes utopistes. Le mythe de

la cité communautaire en France au XVIII^e siècle,
Paris, M. Rivière & Cie, 1970, pp. 37-70; 331-369.

- STRAUSS (Leo), Droit naturel et histoire, traduit de
l'anglais par Monique NATHAN et Eric de DAMPIERRE,
Paris, Plon, 1954, pp. 262-304.

- VANCOURT (Raymond), "Le péché originel selon Rousseau,
Kant, Hegel" in La culpabilité fondamentale. Péché
originel et Anthropologie moderne, édité par Paul
GUILLUY, Duculot, 1975, pp. 106-129.

IV. DIVERS

- ALEMBERT (Jean Le Rond d'), Discours préliminaire de
l'Encyclopédie, Paris, Editions Gonthier, 1965.

- BOISSET (Jean), Calvin et la souveraineté de Dieu,
Paris, Seghers, 1964.

- BOSSUET, Discours sur l'histoire universelle, Paris,

Garnier-Flammarion, 1966.

- BREHIER (Emile), Histoire de la philosophie, t. II, XVII^e et XVIII^e siècle, éd. revue et mise à jour, Paris, Presses universitaires de France, 1981.
- BUFFON, De l'homme, Introduction de Michèle DUCHET, Paris, F. Maspero, 1971.
- CALVIN (Jean), Le Catéchisme de Genève, Paris, Ed. "Je sers", 1934.
- CASSIRER (Ernst), La philosophie des Lumières, traduit de l'allemand et présenté par Pierre QUILLET, Paris, Fayard, 1966.
- CHINARD (Gilbert), L'Amérique et le rêve exotique de la littérature française au XVII^e et au XVIII^e siècle, Droz, 1934.
- CLAPARÈDE (Edouard), L'éducation fonctionnelle, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 6e éd., 1968.
- DESNÉ (Roland), Les matérialistes français de 1750 à 1800, Paris, Buchet-Chastel, 1965.

- EHRARD (Jean), L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle, Bibliothèque générale de l'Ecole pratique des Hautes-Etudes, Paris, 1963.

- ELIADE (Mircea), Mythe, rêves et mystères, (chap.II: "Le mythe du bon sauvage ou les prestiges de l'origine") Paris, Gallimard, 1957, pp. 37-59.

- FERRARI (Jean), Les sources françaises de la philosophie de Kant, (3^e partie: "Kant, lecteur de Rousseau"), Paris, Klincksieck, 1979, pp. 169-253.

- ✓ - GAUDEL (A.), "Péché originel" in Dictionnaire de théologie catholique, publié sous la direction de A. VACANT et E. MANGENOT, T. XII/1, Librairie Letouzey et Ané, 1933, pp. 275-606.

- GOYARD-FABRE (Simone), - La philosophie des lumières en France, Paris, Klincksieck, 1972.

- Le Droit et la loi dans la philosophie de Thomas Hobbes, Paris, Klincksieck, 1975.

- L'interminable querelle du contrat social, Ottawa, Ed. de l'Université d'Ottawa, 1983.
- GUSDORF (Georges), - Les principes de la pensée des lumières, Paris, Payot, 1971.
- Dieu, la nature et l'homme au siècle des Lumières, Paris, Payot, 1972.
- L'avènement des sciences humaines au siècle des Lumières, Paris, Payot, 1973.
- HAZARD (Paul), La pensée européenne au XVIII^e siècle, De Montesquieu à Lessing, Paris, A. Fayard, 1963.
- HELVETIUS, De l'Esprit, Présentation de François CHÂTELET Verviers (Belgique), Editions Gérard & Co., 1973.
- HOBBS (Thomas), - Léviathan, Introduction, traduction et notes de François TRICAUD, Paris, Sirey, 1971.
- Le Citoyen, trad. française par Samuel SORBIÈRE, Chronologie, introduction et notes de Simone GOYARD-FABRE, Paris, Garnier-Flammarion, 1982.

- MACPHERSON (C.B.), La théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke, Traduit de l'anglais par Michel FUCHS, Paris, Gallimard, 1971.
- MAUZI (Robert), L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIII^e siècle, 4^e éd., Paris, A. Colin, 1969.
- MONTESQUIEU, De l'Esprit des lois, I, Paris, Garnier-Flammarion, 1979.
- MORIZE (André), L'apologie du luxe au XVIII^e siècle et "Le Mondain" de Voltaire, Genève, Slatkine Reprints, 1970.
- MORNET (Daniel), La pensée française au XVIII^e siècle, Paris, A. Colin, 1969.
- PROUST (Jacques), L'Encyclopédie, Paris, A. Colin, 1965.
- ROGER (Jacques), Les sciences de la vie dans la pensée

française du XVIII^e siècle, 2^e éd. complétée, Paris,

A. Colin, 1971.

- RONDET (Henri), Essais sur la théologie de la grâce,

Paris, Beauchesne, 1964.

- STOETZEL (Jean), La psychologie sociale, Paris,

Flammarion, 1963.

TABLE DES MATIÈRES

	<u>Page</u>
INTRODUCTION	1
CHAP. I: L'ÉCHEC DES ANTHROPOLOGIES	
I. LE THÈME ANTHROPOLOGIQUE DANS L'ŒUVRE DE ROUSSEAU	11
II. L'ANTHROPOLOGIE CHRÉTIENNE ET LA CRITIQUE DE ROUSSEAU	19
A. La vision calviniste de l'homme, p. 20;	
B. La vision catholique de l'homme, p. 25;	
C. La critique de Rousseau, p. 29.	
III. L'ANTHROPOLOGIE DE HOBBS ET LA CRITIQUE DE ROUSSEAU	38
A. La vision hobbiennne de l'homme, p. 39	
B. La critique de Rousseau, p. 48.	
IV. L'ANTHROPOLOGIE DE BUFFON ET LA CRITIQUE DE ROUSSEAU	55
A. La vision naturaliste de l'homme, p. 57;	
B. La critique de Rousseau, p. 61.	
CHAP. II: LE PRINCIPE DE LA BONTÉ NATURELLE	
I. LE "DISCOURS SUR LES SCIENCES ET LES ARTS"	72
A. Contenu du "Premier Discours", p. 74;	
B. La bonté naturelle dans le Premier Discours, p. 77.	
II. LE "DISCOURS SUR L'ORIGINE ET LES FONDEMENTS DE L'INÉGALITÉ" ..	95
A. Le contenu du "Second Discours", p. 95;	
B. La bonté naturelle dans le "Second Discours", p. 100;	
III. ÉMILE OU DE L'ÉDUCATION	108
A. Contenu de l' <u>Émile</u> , p. 108;	
B. La bonté naturelle dans l' <u>Émile</u> , p. 119.	
IV. LES SOURCES DE L'IDÉE DE BONTÉ NATURELLE	141
A. L'expérience des hommes, p. 142;	
B. Les lectures, p. 144;	
C. Les croyances religieuses, p. 148;	
D. La disposition intérieure de l'âme de Rousseau, p. 153.	
CHAP. III: LE PRINCIPE DE LA LIBERTÉ	
I. LE DÉSIR D'INDÉPENDANCE DE ROUSSEAU	161
II. LA LIBERTÉ DANS LE "PREMIER DISCOURS"	165
III. LA LIBERTÉ DANS LE "DISCOURS SUR L'INÉGALITÉ"	168
A. La liberté comme pouvoir de choix, p. 169;	
B. La liberté comme indépendance, p. 170.	

	Page
IV. LA LIBERTÉ DANS L' <u>ÉMILE</u>	178
1. Réalité de la liberté, p. 178;	
2. Éducation par la liberté, p. 182;	
3. Éducation pour la liberté, p. 185.	
V. LA CRITIQUE DES THÉORIES	192
1. Critique de la théorie de l'autorité paternelle, p. 192;	
2. Critique de la théorie du droit du plus fort, p. 193;	
3. Critique de la théorie de la convention d'esclavage, p. 194.	
CHAP. IV: L'ÉTUDE DE LA NATURE HUMAINE DANS LE "DISCOURS SUR L'INÉGALITÉ"	
I. LE PROBLÈME DE L'ANTHROPOLOGIE	201
II. ANTHROPOLOGIE ET ÉTAT DE NATURE	205
1. L'état de nature: une réalité historique, p. 295;	
2. L'état de nature: un récit mythique, p. 214;	
3. Fonction de l'hypothèse de l'état de nature, p. 216;	
4. Méthode d'étude de l'état de nature, p. 220;	
5. Portrait physique de l'homme naturel, p. 231;	
6. Portrait moral et métaphysique de l'homme naturel, p. 233;	
7. La vie cognitive de l'homme naturel, p. 242;	
8. La vie affective de l'homme naturel, p. 246;	
9. Le caractère clos de l'état de nature, p. 254.	
III. CARACTÈRES DE L'ANTHROPOLOGIE DU "SECOND DISCOURS"	257
CHAP. V: L'ÉTUDE DE LA NATURE HUMAINE DANS L' <u>ÉMILE</u>	
I. SIGNIFICATION ANTHROPOLOGIQUE DE L' <u>ÉMILE</u>	263
II. LE <u>SECOND DISCOURS</u> ET L' <u>ÉMILE</u>	267
III. L'HOMME NATUREL DANS L' <u>ÉMILE</u>	270
1. L'homme, être vivant, p. 280;	
2. L'homme, être intelligent, p. 289;	
3. L'homme, être affectif, p. 309;	
4. L'homme, être moral, p. 315.	
IV. DE L' <u>ÉMILE</u> À LA PROFESSION DE FOI DU VICAIRE SAVOYARD	323
CHAP. VI: L'ÉTUDE DE LA NATURE HUMAINE DANS LA "PROFESSION DE FOI DU VICAIRE SAVOYARD"	
I. LE PROBLÈME DE L'AFFABULATION	327
II. L'ANTHROPOLOGIE DU VICAIRE SAVOYARD	333
1. Le matérialisme athée, p. 335;	
2. La critique du matérialisme ou l'homme comme être actif, p. 338;	
3. La place de l'homme dans l'univers, p. 346;	
4. La doctrine de la conscience, p. 355;	
5. Destination morale de la liberté et de la raison, p. 375;	
6. Le dualisme anthropologique du Vicaire savoyard, p. 379;	
7. Caractères de l'anthropologie du Vicaire, p. 382.	

- III. DU "SECOND DISCOURS" À LA PROFESSION DE FOI DU VICAIRE SAVOYARD" 389
 1. Critique de la thèse de P.M. Masson, p. 389;
 2. La question de la sociabilité naturelle, p. 394.

CHAP. VII: LA DÉNATURATION

I. DE L'AMOUR DE SOI À L'AMOUR PROPRE	404
II. LA QUESTION DE LA SOCIALIZATION	422
A. Les principales étapes de la socialisation, p. 422;	
B. Naissance du politique, p. 437;	
C. Dénaturation et Inégalité, p. 444.	
III. DÉNATURATION ET CULTURE	451
A. Critique du luxe, p. 452;	
B. Critique des arts, p. 457;	
C. Critique des Lettres, p. 464;	
D. Critique des sciences, p. 470;	
E. La ville, lieu de dénaturation, p. 485.	
CONCLUSION	494
BIBLIOGRAPHIE	509
TABLE DES MATIÈRES	549