

Jean-Jacques Rousseau a combattu le « matérialisme » à cause de ses implications athéistes. Cependant, sur de nombreuses questions, il prend des positions fermement matérialistes et va plus loin que ceux qu'il combat par ailleurs. Ce livre invite à des « promenades » dans l'univers de Rousseau, parmi les questions du droit, de l'origine de la société, de la religion, la politique, du langage, des femmes, de l'éducation, etc. Le lecteur traverse ainsi, chemin faisant, les œuvres maîtresses du philosophe : *Du Contrat social*, *La Nouvelle Héloïse*, les *Confessions*, les *Dialogues*, le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, *Émile*.

*Yves Vargas est philosophe, fondateur de la collection « Philosophies » aux P.U.F. et animateur du Groupe d'études du matérialisme rationnel. Il présente ici son quatrième ouvrage sur Rousseau.*

en couverture : Jérôme Bosch, *Le colporteur*, musée Boymans, Rotterdam.

J.-J. Rousseau, dessin de Moreau d'après une gravure de Vilain, Musée de Montmorency.

15 €

ISBN 2-84109-



9 782841 09

Yves Vargas Les promenades matérialistes de Jean-Jacques Rousseau

# Yves Vargas

## Les Promenades matérialistes de Jean-Jacques Rousseau



Matière à pensées

LE TEMPS DES CERISES





MATIÈRE À PENSÉES  
Collection dirigée par Yves Vargas  
Groupe d'Études du Matérialisme Rationnel

Déjà parus :

Groupe d'Études du Matérialisme Rationnel, *De la puissance du peuple*,  
Tome I : La démocratie de Platon à Rawls (2000)  
Tome II : La démocratie chez les penseurs révolutionnaires  
(2003)

Yves Vargas, *Les promenades matérialistes de Jean-Jacques Rousseau* (2005)

A paraître :

Groupe d'Études du matérialisme Rationnel, *De la puissance du peuple*,  
Tome III : Dictionnaire des concepts et masques de la  
démocratie

Claude Morilhat, *Les philosophies critiques de la religion*

© Le Temps des Cerises, éditeurs, 2005  
6, avenue Édouard-Vaillant 93500 Pantin  
letempsdescerises.net

Yves Vargas

## Les promenades matérialistes de Jean-Jacques Rousseau

LE TEMPS DES CERISES



DU MÊME AUTEUR

Aux éditions François Maspero :

- avec Gérard Molina, *Dialogue à l'intérieur du Parti communiste français*, (1978, épuisé) ;
- avec Pierre Roche, *Telles luttes, telles écoles ; le Pcf et l'école de 1945 à 1978*, (1979, épuisé).

Aux Presses Universitaires de France :

- Collectif (dir. G. Labica et G. Bensoussan), *Vocabulaire critique du marxisme*, (1981).
- Rousseau, *Économie politique, 1755*, (1986, épuisé) ;
- *Sur le sport*, (1992) ;
- *Introduction à l'Émile de Rousseau*, (1995) ;
- *Rousseau, l'énigme du sexe*, (1997).

Au Temps des cerises :

- *Sport et philosophie*, (1997) ;
- avec Patricia Latour et Maurice Cury (« L'Appel Franco-Arabe »), *Irak, guerre, embargo, mensonges et vidéo*, (1999) ;
- avec Sliman Doggui, Bruno Drweski et René Lacroix (« L'Appel Franco-Arabe »), *Soudan, pour une paix véritable au Darfour*, (2004).

*pour Izabela*

## SOMMAIRE

<b>Présentation : L'ingratitude du concept</b> .....	11
<b>Chapitre I : La société : la famille</b> .....	15
Famille et patrie .....	17
La femme : comment le mâle devint Homme .....	31
Un matérialisme énigmatique : le miracle de l'amour .....	35
Le sexe et la politique .....	46
Les formes de la causalité : la femme à sa place .....	59
<b>Chapitre 2 : La société : religion, langage, économie</b> .....	71
Langage, religion, pacte .....	73
<i>Les Dialogues</i> , une théorie du fanatisme .....	82
Des paysans au tiers-monde .....	91
Les figures du riche .....	100
<b>Chapitre 3 : La politique</b> .....	109
La force et le contrat .....	111
La démocratie en question .....	125
La Pologne ou l'épreuve du réel .....	133
Peuple et frontières .....	141
Les révolutions .....	154
Le contrat : un modèle matérialiste .....	162
<b>Chapitre 4 : Quelques problèmes</b> .....	177
<i>Émile</i> , pédagogie ou anthropologie ? .....	179
La paresse, pathologie politique .....	190
« Ne me lisez point » .....	206

## SOURCES DES TEXTES

### « Famille et patrie »

Article publié dans *L'animal* n°6 (hiver 1998) sous le titre « La vie domestique selon Jean-Jacques Rousseau ».

### « La femme : comment le mâle devint Homme »

Article publié dans *La revue Commune*, n° 24

### « Un matérialisme énigmatique : le miracle de l'amour »

Conférence prononcée à l'« Espace Regards », le 5 mars 1998, à l'invitation de Jean-Paul Jouary et Arnaud Spire. Inédit.

### « Le sexe et la politique »

Conférence prononcée à l'Université Nouvelle Melloise (UNM), le 19 mars 1996, à l'invitation de René Lacroix. Inédit.

### « Les formes de la causalité : la femme à sa place »

Article publié dans les *Études Jean-Jacques Rousseau*, n° 9, sous le titre « Toile d'araignée, femme d'intérieur ».

### « Langage, religion, pacte »

Article publié dans les *Études Jean-Jacques Rousseau*, n° 16.

### « Les Dialogues, une théorie du fanatisme »

Intervention à la journée d'étude sur « *Les Dialogues* de Jean-Jacques Rousseau », organisée à Paris IV le 14 janvier 2004, par Tanguy L'aminot. Inédit.

### « Des paysans au tiers-monde »

Intervention au colloque « Jean-Jacques Rousseau, anticipateur ou retardataire ? », organisé par Josiane Boulad-Ayoub à l'Université du Québec à Montréal (UQAM), juin 1998. Publié dans les actes du colloque aux éditions L'Harmattan sous le titre « Rousseau, les paysans et la monnaie ».

### « Les figures du riche »

Article publié dans les *Études Jean-Jacques Rousseau*, n° 11, sous le titre « Le riche, fondateur de la société : un déterminisme économique ? ».

### « La force et le contrat »

Conférence prononcée au lycée Louis Pergaud de Besançon, le 6 juin

1997, à l'invitation de Magali Rigail. Inédit.

### « La démocratie en question »

Communication au Groupe d'études du matérialisme rationnel (GEMR), octobre 1996. Inédit.

### « La Pologne ou l'épreuve du réel »

Communication au GEMR, janvier 1997. Inédit.

### « Peuple et frontières »

Intervention au 2<sup>ème</sup> colloque international de Montmorency, organisé par Robert Thiéry, sur le thème « Jean-Jacques Rousseau, politique et nation », du 27 septembre au 4 octobre 1995. Publié dans les actes du colloque aux éditions Honoré Champion.

### « Les révolutions »

Intervention au colloque *L'idée de révolution*, Université Panthéon-Sorbonne, les 3-5 octobre 2003, organisé par Olivier Bloch. Publié dans les actes du colloque aux éditions Kimé.

### « Le contrat social : un modèle matérialiste »

Intervention à l'« Équipe Rousseau », CNRS-Paris IV, le 23 novembre 2002, séminaire animé par Tanguy L'aminot. Publié dans *La Pensée* n° 337, sous le titre « Notes sur le matérialisme de Rousseau ».

### « Émile, éducation ou anthropologie ? »

Intervention à la MAFPEN d'Amiens, le 27 janvier 1997, à l'invitation de Alain Billecoq. Extraits publiés dans le *Magazine littéraire* n° 357, septembre 1997.

### « La paresse, pathologie politique »

Intervention à la journée d'étude sur « Rousseau et les pathologies politiques », organisée au Centre d'Histoire de la philosophie moderne le 30 avril 2004, par Denis Faïck. Publié dans la revue *Cités* n°21 (2005) sous le titre « Paresse et friponnerie ».

### « Ne me lisez point »

Intervention au colloque « Rousseau et l'exclusion », à l'Université d'Oxford, les 24-25 juin 1999, organisé par Lieve Spaas. Publié dans les actes du colloque, *Études Jean-Jacques Rousseau*, n° 12 sous le titre « *Ne me lisez point* : le lecteur exclu »

## Présentation : l'ingratitude du concept

Les textes qui sont présentés ici s'échelonnent sur une dizaine d'années. J'avais projeté la rédaction d'une thèse sur le matérialisme de Rousseau, sous l'amicale direction de Paule-Monique Vernes qui en accepta la charge. Dans les faits, mes lectures, constamment distraites par des sollicitations (articles, colloques...), transformèrent ce projet en monnayage et dispersion de mes notes au gré des circonstances. Paule-Monique Vernes m'engagea alors à publier quelques-unes de ces pensées dispersées, laissant au lecteur le soin de leur donner une consistance que je n'avais pas su leur imprimer. C'est pourquoi, en place et lieu d'un sillon universitaire creusé dans le roc aride, j'offre à ceux qui aiment Rousseau ces promenades matérialistes, en l'état des divers vagabondages qui en tracèrent le chemin.

Je voulais donner aux textes de Rousseau une sorte d'assise doctrinale, énoncée en thèses et principes à la manière géométrique, ayant constaté, après d'autres, que le philosophe de Genève a inspiré un nombre incalculable d'autres penseurs, mais que, paradoxalement, il n'a pas été à l'origine d'une école. Il y a eu le kantisme et le néo-kantisme, les hégéliens et jeunes-hégéliens, les marxistes et les marxistes, mais les « rousseauistes » ne sont rien d'autres que des commentateurs de Rousseau, et non des producteurs de concepts nouveaux qui le continuent. Il m'a semblé que cette anomalie est le prix d'un succès ingrat : tous ont manipulé Rousseau pour leur propre compte, rendant presque illisibles les textes en leur fraîcheur, c'est-à-dire en leur tranchant. À force de servir le transcendantal, la dialectique, l'économisme, l'antéprédicatif, Rousseau est comme exténué, comme s'il n'avait rien fait d'autre que donner à la postérité des outils imparfaits à charge de les affiner. Kant, Hegel, Marx, Husserl, seraient, finalement, la vérité de Rousseau, les papillons gracieux de cette pesante chenille qui aurait déjà donné tout ce qu'elle avait de meilleur en se faisant oublier.

Mais s'il est vrai que ces divers auteurs ont eu besoin de Rousseau pour devenir ce qu'ils furent, il est encore plus vrai que Rousseau n'a pas eu besoin d'eux pour être ce qu'il fut, et que sa force ne tient donc pas seulement à ses diverses utilités mais bien à son contenu propre, indépendamment de toute assimilation. Il m'a paru que l'ingratitude du concept envers ce penseur tient à deux caractères qui le rendent, en effet, peu avenant.

Le premier caractère est son matérialisme atypique. Rousseau pense et se débat dans une ambiance matérialiste. Il l'a dit dans ses *Confessions* :

ses soirées avec Diderot, d'Alembert, Helvétius, Condillac et d'autres, lui ont laissé le goût de l'incomplétude, de la pensée en suspens. Il fallait répondre et il ne savait que dire. Ce qui signifie que Rousseau comprit vite alors que les arguments idéalistes et spiritualistes traditionnels qu'on aurait pu leur opposer n'avaient aucune valeur et qu'il fallait répondre aux matérialistes sur leur terrain. C'est le premier point : Rousseau exerce sa pensée sur les terres balisées par les matérialistes du dix-huitième siècle, c'est à eux qu'il répond ; il le fait dans la perspective de les convaincre, et pour les convaincre, eux les matérialistes, il n'a d'autre choix que de les dépasser sur leur propre trajectoire, car ils sont sourds à tout autre argument. En visant à établir une philosophie théiste contre l'athéisme, une philosophie morale contre le relativisme, il pousse plus loin encore les positions matérialistes. À lire Rousseau, il semblerait que si les matérialistes ont raté Dieu et la bonté naturelle de l'homme, c'est pour n'avoir pas su être suffisamment matérialistes. Ce matérialisme conceptuel au profit d'un spiritualisme moral est bien de nature à irriter le lecteur, à brouiller les pistes convenues, et à décourager toute école. Les manipulateurs de Rousseau sauront, avec génie quelquefois, séparer en deux cette unité du matérialisme et du spirituel, offrant autant de Rousseau dépecés qu'il y a d'écoles spécialisées pour en accueillir les morceaux.

Le deuxième caractère tient à la causalité. Spinoza avait prévenu qu'il n'y a de connaissance que par la connaissance des causes. Ce qui signifie que l'établissement d'une représentation de la causalité n'est pas une mince affaire : les grands systèmes philosophiques sont ceux qui ont inventé de nouvelles configurations pour connaître, c'est-à-dire penser, le réel à partir de ce qui le produit selon des formes définies, ce qu'on appelle la causalité. Quand Rousseau accède au monde de la philosophie, l'espace de la causalité est déjà bien occupé : les sciences de la chimie et de la biologie naissante ont enrichi le camp matérialiste de nouvelles configurations causales qui dotent la matière de spontanéité, et rejettent la cause par le choc, qui fut le modèle de la mécanique galiléenne et cartésienne ; mais ces mêmes sciences, enrichies de l'invention du microscope, engendrent un courant tout opposé, celui d'une causalité téléologique, offrant un tableau quasi biblique du monde : un monde fait tout exprès pour le bonheur de l'homme, un monde fabriqué, jusque dans le détail des mandibules des insectes, par une intelligence providentielle. Bien que très au fait des théories et des découvertes scientifiques, comme le montre sa connaissance en botanique, Rousseau ne semble pas les prendre en compte, refuse même, dans *Émile*, de les discuter. Il propose alors un paysage causal qui pourrait passer pour une régression considérable, il se tourne vers Descartes pour trouver, par le

choc, l'origine du mouvement de la matière, renouant avec une causalité mécanique que son siècle avait dépassée ; puis invoque une Providence si vague qu'il n'en exhibe aucun effet tangible, une Providence, cause finale qui s'applique à la destinée de l'homme seul, et qui nous transporte vertigineusement vers le monde antique des Stoïciens. Jusque là Rousseau semble bien être ce balourd attardé qu'il aime lui-même décrire quand il peint ses premiers pas dans la société savante parisienne. En vérité, cette régression théorique lui permet une étonnante invention ; avec ses outils bien rudimentaires il construit une forme de causalité nouvelle qui utilise à la fois la mécanique et la finalité ; qui les utilise à contre-emploi : la finalité opère sous le contrôle et les conditions de l'efficacité mécanique et l'efficacité produit ses effets dans une visée finalisée ; et ce, à chaque moment du processus causal. Il y a plus : ce tressage des causalités prend des figures concrètes qui sont les « circonstances », les « accidents », mais aussi la « paresse » ou encore la « femme », etc. Cette forme de causalité n'a pas donné lieu à une école de pensée mais a inspiré, comme on l'a dit, d'autres configurations : le transcendantal, la dialectique...

Il me paraît cependant que l'ouverture rousseauiste vers une causalité nouvelle, que j'ai nommée l'« hypothético-émergent », trace un chemin matérialiste vers un modèle de causalité qui accepte que le réel soit toujours capable de produire des effets qui n'étaient pas strictement contenus dans les causes : une émergence de l'effet, que Rousseau nomme « perfectibilité » quand il l'applique à l'évolution de l'humanité. Cette théorie matérialiste de la cause n'est pas, chez Rousseau, l'objet d'un exposé doctrinal, elle chemine à travers les textes, les thèmes, les objets. Comme le colporteur de Jérôme Bosch, Rousseau promène son matérialisme en bandoulière et lui fait traverser toute sa philosophie morale ; et il avance tout en regardant derrière lui, dans une sorte de nostalgie désespérée.

J'ai suivi quelques-unes de ses promenades. Il reste encore beaucoup de chemins à parcourir.

**Chapitre I.  
La société : la famille**

Toutes les références sont données dans les éditions de La Pléiade,  
*Œuvres Complètes* en cinq volumes (les numéros de volumes ne sont pas  
indiqués).

## Famille et patrie

« L'homme et la femme sont faits pour s'aimer et pour s'unir; mais passée cette union légitime tout commerce d'amour entre eux est une source affreuse de désordres dans la société et dans les mœurs ».1

On peut accorder, sans être fort puritain, que les rapports sexuels hors mariage sont causes de désordres « dans les mœurs » si on se souvient que « mœurs » et « morale » ont même racine et que le mariage étant principalement la mise en ordre moral de l'appétit sexuel, c'est un désordre que de consommer en dehors de son cadre; il n'y a rien là que tautologie. Par contre, on peut s'interroger, sans être fort libertin, sur l'apparente exagération catastrophique qui étend l'affre de ces désordres à toute la société : « source affreuse de désordres dans la société ». D'autant qu'il ne semble pas que cette formule soit une emphase de style puisque dans *Émile* c'est encore à l'adultère (féminin) que Rousseau impute la source de tous les crimes qui se peuvent commettre dans une société, pas moins<sup>2</sup>. Après de telles menaces, on devine que les réflexions de Rousseau sur la vie de famille ne seront pas un divertissement pittoresque mais une question théorique d'importance au sein d'une philosophie où « toutes [l]es idées se tiennent »<sup>3</sup>.

## L'ordre domestique

Il n'est pas difficile de se faire une idée de la vie domestique bien ordonnée selon Rousseau car les textes qui s'y réfèrent sont bien regroupés en deux ensembles : d'une part, dans le Livre V d'*Émile* (consacré à « la femme » et à la rencontre d'Émile et Sophie depuis la surprise de l'amour jusqu'au mariage) et, d'autre part, dans les Livres IV et V de *La Nouvelle Héloïse* (qui relatent le retour de Saint Preux à Clarens et sa découverte de la vie familiale de Julie, son amour de jeunesse désormais épouse vertueuse de M. de Wolmar). Entre ces deux ensembles, on trouve des identités nombreuses et des compléments mais peu d'oppositions<sup>4</sup>, ce qui permet de les traiter indistinctement comme un seul texte. Pour ce qui concerne l'origine et le statut social de la famille, les textes sont quelque peu davantage éparpillés mais on verra qu'ils se résument pour l'essentiel à quelques pages ici et là<sup>5</sup>.

En premier lieu, quand Rousseau décrit une famille, il s'agit d'une famille riche. Non point riche d'argent, il ne s'agit pas d'étaler tableaux, bibliothèques, carrosses et laquais en livrées princières : cette richesse se compose de terres cultivées. Il s'agit de cette richesse que Jean-Jacques évoque

1 *Discours sur les sciences et les arts*, « dernières réponses », p 75.

2 « J'ai peine à voir quel désordre et quel crime ne tient pas à celui-là » (*Émile*, IV, p 698).

3 *Du Contrat Social*, II, V, p 377.

4 La seule opposition porte sur la façon de constituer les couples: *La Nouvelle Héloïse* propose d'élever ensemble les enfants qu'on destine au mariage tandis qu'*Émile* rectifie en prônant la séparation et la rencontre.

5 Ces textes se trouvent dans la deuxième partie du *Discours sur l'Inégalité*, dans le chapitre neuf de *l'Essai sur l'origine des langues*, dans l'article Economie Politique, dans la *Constitution pour la Corse* et le *Gouvernement de la Pologne*.

à la fin du Livre IV d'*Émile* avec la question « si j'étais riche » qui conclut que le véritable riche est riche de liberté et de terre qu'il cultive entouré d'amis villageois. Être riche c'est n'être ni pauvre ni opulent : la famille rousseauiste correspond à cette condition équilibrée qui exclut les extrêmes et qui se nomme « médiocrité »<sup>6</sup>, c'est à dire « au milieu » selon le sens premier en cours au dix-huitième siècle; c'est une richesse agricole qui exclut également la vie citadine<sup>7</sup>. La famille bien ordonnée vit à la campagne selon une condition moyenne conformément aux normes d'une société bien ordonnée.

Cette famille d'agriculteurs ne vend pas ses produits et n'agrandit pas ses terres, encore moins cherche-t-elle à thésauriser ; Rousseau exclut l'agriculture intensive et prône une agriculture de subsistance quasi-autarcique, et Monsieur de Wolmar s'occupe lui-même des terres, ne les afferme pas, n'a que peu d'argent et n'en a guère besoin puisqu'à Clarens le troc pourvoit à fournir tout ce que la ferme ne peut donner elle-même.

*Toute la broderie et la dentelle sortent du gynécée [c'est-à-dire de la partie réservée à Julie et ses trois servantes], toute la toile est filée dans la basse-cour [...] la laine s'envoie à des manufactures dont on tire en échange des draps pour habiller les gens ; le vin, l'huile et le pain se font dans la maison [...]. Le boucher se paie en bétail, l'épicier reçoit du blé pour ses fournitures.<sup>8</sup>*

Comme on le voit à la lecture de ce passage, la famille de Julie est élargie à une domesticité. Le nombre des domestiques doit être rigoureusement limité aux besoins de sorte que personne ne soit jamais sans ouvrage. Parler de famille « élargie » est le mot propre car ces domestiques font figure d'enfants de la maison, et d'ailleurs les maîtres les recrutent au sortir de l'enfance pour les élever eux-mêmes.

*Ils continuent de travailler comme ils faisaient dans la maison paternelle : ils n'ont fait pour ainsi dire que changer de père et de mère et en gagner de plus opulents.<sup>9</sup>*

Ce paternalisme reste cependant contractuel et les domestiques sont libres de quitter leurs maîtres, conformément au souci permanent de Rousseau inquiet de débusquer toute forme de servage déguisé<sup>10</sup>. Ces maîtres paternels veillent aux bonnes mœurs de leurs gens, à leurs revenus, à leur promotion et même à leurs loisirs et leurs mariages ; on les oblige à

6 \* C'est sur la seule médiocrité que peut s'exercer toute la force des lois, elles sont également impuissantes contre les trésors des riches et contre la misère du pauvre... Lun brise la toile et l'autre passe à travers » (*Économie Politique*, p 258).

7 \* Si les villes sont nuisibles, les capitales le sont encore plus. Une capitale est un gouffre où la nation presque entière va perdre ses mœurs, ses lois... » (*Constitution pour la Corse*, p 911).

8 *La Nouvelle Héloïse*, V, lettre II, p 551.

9 *La Nouvelle Héloïse*, IV, lettre X, p 445.

10 Position affirmée dès ses premières réflexions sur la famille dans *Économie Politique*. « À l'égard des domestiques, ils lui doivent [au chef de famille] aussi leur service; sauf à rompre le marché dès qu'ils cessent de leur convenir. Je ne parle pas de l'esclavage parce qu'il est contraire à la nature » (p 243).

bien s'entendre par des ruses où s'entrecroisent la nécessité de s'entraider et l'obligation de dénoncer leurs camarades fautifs.

Quant aux enfants véritables, leur « bon naturel » de naissance les met à l'abri des vices et des punitions qui en découleraient ; ils sont élevés indistinctement, garçons et filles, par leur mère durant les premières années, puis celle-ci ne s'occupe que des filles, laissant les garçons à la charge d'un gouverneur sous la surveillance du mari.

*Je nourris des enfants mais je n'ai pas la présomption de vouloir former des hommes [...]. Je suis femme et mère, je sais me tenir à mon rang. La fonction dont je suis chargée n'est pas d'élever mon fils mais de le préparer à être élevé. [...] Quant à elle [ma fille] son éducation me regarde.<sup>11</sup>*

Venons-en au couple conjugal lui-même. Le mariage répond à un principe double, affectif et social. Le premier, l'amour, échappe à l'analyse et relève de raisons qui en valent bien d'autres et qu'on ne saurait discuter : « on fait l'amour aveugle parce qu'il a de meilleurs yeux que nous et voit des rapports que nous ne pouvons apercevoir »<sup>12</sup>. À ce principe affectif indiscutable s'associe l'autorité parentale qui examine « les convenances » : niveau de culture, de richesses, afin d'éviter les mésalliances qui entraînent la désunion des familles<sup>13</sup>. L'amour propose, le père dispose mais nul n'impose<sup>14</sup>. Mais quoi qu'il en soit le mariage est un acte sacré et inviolable qui opère sur les individus un changement d'échelle, une mutation dans une autre sphère comme en témoigne la « conversion » de Julie qui, pendant la cérémonie nuptiale, renonce à tout jamais à ses anciennes amours et se voue à la fidélité absolue du fond du cœur à son mari<sup>15</sup>, conversion à laquelle répond Saint Preux quand il voit sa bien-aimée en situation d'épouse et mère :

*C'était une mère de famille que j'embrassais. Je la voyais environnée de son époux et de ses enfants [...]. Dès cet instant je connus qu'elle ou moi n'étions plus les mêmes.<sup>16</sup>*

Après le mariage, voyons les rôles de chacun. Dans la famille le mari commande, donne les grands principes qui ordonnent la vie domestique :

11 *La Nouvelle Héloïse*, V, lettre VIII, p 577-578 et 585.

12 *Émile*, IV, p 494.

13 Les déclamations de Saint Preux dans le Livre deux de *La Nouvelle Héloïse* sur les droits absolus de l'amour dans le choix conjugal représentent une tendance du rousseauisme mais ne l'épuisent pas; dans *Émile*, Rousseau rejette l'alliance avec une femme de condition supérieure et raille ces maris « qui pour coucher avec leur femme n'osent entrer dans le lit que par le pied » (V, p 766).

14 Il n'est pas possible d'expliquer ici la signification théorique du mariage de Julie et de M. de Wolmar, imposé par un père « inflexible » et « barbare » car tous les personnages forment un équilibre et ne peuvent être analysés que sous forme de système.

15 *La Nouvelle Héloïse*, III, lettre XVIII, p 354.

16 *La Nouvelle Héloïse*, IV, lettre VI, p 422.

*Par plusieurs raisons tirées de la nature des choses, le père doit commander dans la famille<sup>17</sup>;*

tandis que la mère gouverne la maison, s'occupe du quotidien et du concret<sup>18</sup>. Les fonctions de la femme et du mari sont très différentes de sorte qu'ils vivent très séparément, imités en cela par les domestiques. Cette séparation des sexes dans la maisonnée est importante pour la bonne marche des choses autant que pour la vertu des célibataires, car toutes les intrigues et les querelles qui ruinent les maisons viennent de la promiscuité domestique. Aussi,

*il n'y a pas de communications entre les deux sexes [...] non seulement pour des raisons de bonnes mœurs mais encore par intérêt très bien entendu.<sup>19</sup>*

On doit préciser que cette séparation doit s'étendre même à l'intimité des époux qui doivent garder certaines distances afin de ne se point lasser l'un de l'autre et rester longtemps amants<sup>20</sup>. Dans sa *Lettre à d'Alembert*, Rousseau vante énergiquement la coutume antique d'installer des appartements féminins interdits aux hommes de la maison<sup>21</sup>, ce qui montre que le « gynécée » de Julie n'est pas un fantasme romanesque et doit inciter à prendre très au sérieux les recommandations du précepteur d'Émile aux jeunes mariés quand il affirme que de la distance entre époux dépend le bonheur de l'humanité, « le paradis sur terre », pas moins<sup>22</sup> !

On aura deviné que cette vie champêtre exclut tout maniérisme de la mode ou du luxe, on y mange les fruits et les légumes de la saison et de la région, on y boit les vins du pays, on ne va pas acheter ces mets dont le seul mérite est de venir de loin et on n'y trouve pas davantage de frais melons à Noël que des châtaignes brûlantes sous le soleil d'été !

Disons, pour terminer cette description, que la famille n'est pas coupée de la vie des villages mais que les maîtres, qui savent que les riches ont le devoir de secourir les pauvres<sup>23</sup>, répandent autour d'eux justice, aides et encouragements :

*De leur simple retraite, Émile et Sophie peuvent répandre des bienfaits autour d'eux, [...] ils peuvent vivifier la campagne et ranimer le zèle éteint de l'infortuné villageois.<sup>24</sup>*

17 *Économie Politique*, p 242.

18 Jean-Jacques, montrant à Émile son épouse lui déclare : « voici désormais votre gouverneur » (*Émile*, V, p 865). Sophie, quant à elle, s'adresse à Émile en le nommant « mon maître » (V, p 813).

19 *La Nouvelle Héloïse*, IV, lettre X, p 449.

20 « [les femmes] savent au sein de l'union la plus tendre maintenir [leur mari] à une certaine distance, et les empêchent de jamais se rassasier d'elles » (*La Nouvelle Héloïse*, IV, lettre XIII, p 501).

21 *Lettre à d'Alembert*, p 81.

22 *Émile*, V, p 861.

23 « Quand les pauvres ont bien voulu qu'il y eût des riches, les riches ont promis de nourrir tous ceux qui n'auraient de quoi vivre » (*Émile*, II, p 339).

24 *Émile*, V, p 859.

## Anthropologie familiale

On aura deviné que cette famille idéale n'est pas le fruit d'un caprice rêveur mais qu'elle prend sens à partir de la théorie dans son ensemble. Il est donc utile de la mettre dans la perspective générale et de partir de ce qui constitue le sommet de la philosophie rousseauiste : la nature humaine.

La famille est-elle naturelle à l'homme ou n'est-elle qu'un artifice commode institué par la société ? La réponse est claire et complexe : la famille n'est pas un fait naturel mais c'est un fait humain ; cependant ce n'est pas un fait humain artificiel mais un fait de la nature humaine . Cela n'est pas contradictoire car la nature humaine connaît différentes acceptions, différentes étapes. Dans un premier sens, si on réduit l'homme à sa nature minimale, à ses instincts de conservation et de reproduction, la famille se trouve alors exclue de cette nature humaine, puisque l'espèce se reproduit au hasard des rencontres et que l'élevage des enfants ne dure que la période éphémère de leur incapacité physique. La coagulation familiale n'est en rien nécessaire à la pérennité de l'espèce humaine.

*Chacun se logeait au hasard pour une seule nuit ; les mâles et les femelles s'unissaient fortuitement selon la rencontre, l'occasion et le désir [...]. Ils se quittaient avec la même facilité. La mère allaitait d'abord les enfants pour son propre besoin [...], elle les nourrissait ensuite pour le leur ; sitôt qu'ils avaient la force de chercher leur pâture [...] ils ne tardaient pas à quitter la mère elle-même.<sup>25</sup>*

Par là, Rousseau refuse la théorie qui voit dans la famille un regroupement spontanée qui préparerait la société civile. Cependant, si la famille n'est pas un fait de l'instinct, elle reste un fait de la nature humaine et bien avant que naissent les sociétés ordonnées les hommes se sont regroupés en familles : non par instinct mais par besoin. Les regroupements humains auprès des sources et des abris ont stabilisé les hommes qui eussent périés dans leurs errances, et l'habitude les a liés dans des promiscuités d'où sont nées des affections nouvelles, conjugales et parentales (qu'on ne doit pas confondre avec des sentiments amoureux).

*Une situation nouvelle [...] réunissait dans une habitation commune les maris et les femmes, les pères et les enfants; l'habitude de vivre ensemble fit naître les plus doux sentiments connus aux hommes.<sup>26</sup>*

Cette famille née du besoin n'indique en rien un penchant sociable, l'homme reste hostile à l'homme :

25 *Discours sur l'Inégalité*, I, p 147.

26 *Discours sur l'Inégalité*, II, p 167.

*De là les contradictions apparentes qu'on vit [...]. Tant d'amour pour la famille et tant d'aversion pour leur espèce.<sup>27</sup>*

Ces regroupements familiaux sont endogènes et incestueux, l'espèce humaine a remplacé le hasard des rencontres fortuites par la commodité des femmes à portée de main, qu'on cueille d'un simple geste : les sœurs.

*Il y avait des familles mais il n'y avait pas de nations. Chaque famille se suffisait à elle-même et se perpétuait par son seul sang [...]. L'habitude tenait lieu de préférence et on devenait mari et femme sans avoir cessé d'être frère et sœur.<sup>28</sup>*

La vraie famille n'est pas celle-là : pour advenir il lui faudra attendre le moment où le simple geste qui prend commodément la première femme offerte à la main ne suffit plus, le moment où il faut quelque chose de plus pour attirer la femme qui cesse d'être sous la main : il faut le chant, la voix. Cette femme qu'il faut désormais séduire et non prendre est la femme venue d'ailleurs, du dehors de la famille primitive, c'est une femme qui vient et qui s'en va et qu'il faut retenir. Une femme qu'on attend et qu'on choisit : une femme qu'on commence à aimer.

*Les jeunes filles venaient chercher de l'eau pour le ménage, les jeunes hommes venaient abreuver leurs troupeaux [...]. L'eau devient insensiblement plus nécessaire, le bétail eut soif plus souvent [...]. Là se firent les premières fêtes, les pieds bondissaient de joie, le geste empressé ne suffisait plus, la voix l'accompagnait d'accents passionnés [...]. Là fut le vrai berceau des peuples et du pur cristal des fontaines jaillirent les feux de l'amour.<sup>29</sup>*

La vraie famille commence avec l'amour qui rompt la routine des besoins et de l'instinct. S'agit-il d'un artifice ? Oui, au sens où l'instinct n'a pas besoin de l'amour<sup>30</sup>, mais sans être contre-nature pour autant car la vie sociale est bien la destinée de l'homme, c'est la nature de l'homme qui le mène à la société<sup>31</sup>. Artifice, certes, mais l'artifice social n'est pas le détournement de la nature, il en est le prolongement aussi nécessaire qu'imprévisible. La famille est finalement ce qui convient à l'homme dans divers états : à l'état pré-social elle est convenance à ses besoins, à l'état social, elle sera convention selon l'ordre civil.

27 *Essai sur l'origine des langues*, IX, p 396.

28 *Essai sur l'origine des langues*, IX, p 406.

29 *Essai sur l'origine des langues*, IX, p 405. Dans ce texte, Rousseau parle du « berceau des peuples » : on doit prendre garde à ne pas confondre ce commencement historique des peuples avec le fondement des peuples dont parle *Du Contrat Social* en posant la question de « l'acte par lequel un peuple est un peuple » (I, V), question que le « pacte » social résout d'une façon non historique mais logique et morale. 30 « Le moral de l'amour est un sentiment factice, né de l'usage de la société » (*Discours sur l'Inégalité*, I, p 158).

31 Qu'on n'aïlle pas chercher une « dialectique » de la nature qui se nie dans un « saut qualitatif » qui la transforme en socialité ! Car dans le mouvement naturel vers le social, la nature humaine n'est pas niée mais installée (ou réinstallée si on veut). C'est la société corrompue qui nie la nature, dénature l'homme et tue en lui son cœur. Chez Rousseau, il n'y a aucune dialectique parce que toute contradiction n'est jamais que la marque d'un vice, le lieu d'une perte, jamais celui d'une renaissance.

L'anthropologie rousseauiste nous présente donc trois stades bien dessinés de l'humanité, celui du sauvage solitaire instinctuel et sans famille, celui du barbare attroupe en familles endogames séparées les unes des autres et fondées sur l'habitude, et enfin celui de l'homme social où les liens se forment par convention et par choix, où la famille naît de l'amour et se réalise dans le mariage institué par les peuples en nations. À ces trois stades de l'humanité correspondent trois statuts de la femme.

Être une femme ne relève pas de l'anatomie mais de la conduite. La femme n'est pas la femelle de l'homme au sens où cette « femelle » dont parle le *Discours sur l'Inégalité* n'est pas une femme puisque rien ne la distingue du « mâle » dans sa manière d'être ; de sorte que les sauvages errants se distinguent aussi peu selon le sexe que les ours et les ourses, par exemple. La femme est un produit de la famille, car c'est la fixation en espace familial, en cabanes, qui transforme la femelle en femme.

*Ce fut alors que s'établit la première différence dans la manière de vivre des deux sexes qui jusque-là n'en avaient qu'une. Les femmes devinrent plus sédentaires et s'accoutumèrent à garder la cabane et les enfants tandis que l'homme allait chercher la subsistance commune.<sup>32</sup>*

Ainsi quand arrive le moment de la famille sociale ordonnée par le mariage et couronnée par l'amour, la femme s'installe dans la maison, gouvernante des affaires et gardienne de l'amour : « célébré par les femmes avec beaucoup d'habileté et de soin pour établir leur empire.<sup>33</sup> »

## Politique et famille

Au dix-huitième siècle, parler de la famille entraîne inévitablement sur le terrain politique car le rapport familial du père et du fils a servi d'argument pour justifier la monarchie absolue de droit divin : du prince au père et du père à Dieu, la trace fut tenace depuis que Filmer<sup>34</sup> et Bossuet<sup>35</sup> fondèrent la théorie « paternaliste » du pouvoir qui faisait d'Adam le roi du monde élu par Dieu et des princes ses descendants, par voie génétique ou par symbolisme. L'argument concernant la descendance d'Adam manquait certes de conviction<sup>36</sup> mais le paternalisme politique jouait surtout sur l'analogie bien plus convaincante entre la famille et la nation, en exposant que la nation est une grande famille, que le

32 *Discours sur l'Inégalité*, II, p 167. Je dis que la femelle devient femme mais non qu'en même temps le mâle devient homme parce qu'il me semble que pour Rousseau les choses ne sont pas symétriques et que d'une certaine manière la révolution est pour l'homme moins importante. D'une part, il continue d'errer comme il le faisait auparavant et comme il ne cessera de le faire (les hommes ne semblent pas faits pour tenir en place), et d'autre part les hommes ne sont mâles qu'à certains moments, au moment du désir sexuel alors que les femmes ne cessent de porter leur féminité (*Emile*, V, p.697).

33 *Discours sur l'Inégalité*, I, p 158.

34 Filmer, *Patriarcha* (1680).

35 Bossuet, *La politique tirée des Saintes Écritures* (1680).

36 Rousseau le tourne en dérision : « Je n'ai rien dit du roi Adam... que sais-je si par la vérification des titres je ne me trouverais point le roi légitime du genre humain ? » (*Du Contrat Social*, I, II, p 353-354).

prince est le père naturel du peuple, sur lequel il a la même autorité qu'un père sur ses enfants. Ainsi la monarchie s'attribuait la force des choses naturelles et des décrets divins : la famille était un terrain « miné » que les philosophes du droit naturel disséquèrent afin d'en extirper toute justification monarchiste. Dans son article *Économie Politique*, Rousseau s'étonne qu'on ait consacré tant de temps à réfuter les paternalistes car « peu de mots » auraient suffi pour les réduire au silence.

Peu de mots, en effet, puisqu'il lui suffira de deux ou trois pages. Il constate notamment qu'en augmentant de taille pour atteindre à celle d'une nation, une famille a besoin d'un père qui augmente ses capacités dans les mêmes proportions : las ! les princes ne sont pas des géants surhumains capables de surveiller des millions d'enfants, leur pouvoir n'est donc pas naturel. Leur autorité ne relève pas non plus de principes paternels car celle du père est fondée sur l'amour qu'il porte à ses enfants de sorte qu'« il n'a qu'à écouter son cœur » alors que le cœur n'a jamais dicté des actes politiques : seules les lois les permettent. Après quelques autres brèves réfutations, l'affaire est entendue :

*Il y aura toujours une extrême différence entre le gouvernement domestique [...] et le gouvernement civil [...]. L'État n'[a] rien de commun avec la famille.<sup>37</sup>*

Pourtant, sans jamais céder au paternalisme, Rousseau opère un curieux retournement et affirme que « si l'on veut », la famille est l'image de l'État et que « le chef est l'image du père, le peuple est l'image des enfants<sup>38</sup> ». Dans le contexte d'introduction où se trouve cette phrase, on peut la négliger et lui conférer une simple utilité d'illustration, une « fonction didactique » comme on dit de nos jours, mais on se tromperait car une lecture plus attentive portée aux textes que nous avons évoqués au début montre des parallélismes répétés, voire des expressions quasi identiques à propos de l'État et de la famille. Plus précisément, une famille qui vit selon la nature, la raison et la vertu relève de multiples identités avec un État qui relève des mêmes excellents principes. Examinons quelques unes de ces identités.

En premier lieu, la famille et l'agriculture ne vont pas l'un sans l'autre, non par choix arbitraire mais selon la nature même des choses car l'agriculture implique un lieu de vie fixé.

*Durant la première dispersion du genre humain, jusqu'à ce que la famille fût arrêtée et que l'homme eût une habitation fixe il n'y eut pas d'agriculture.<sup>39</sup>*

Or, parallèlement, l'économie saine d'un État doit reposer sur l'agriculture, ce thème est bien connu et mille fois répété par Rousseau dans ses textes théoriques mais également dans ses recommandations aux Corses et aux Polonais : « Cultivez vos champs sans vous soucier du reste<sup>40</sup> ». L'agriculture est la richesse principale de l'État, la seule vraie richesse tandis que l'argent n'est qu'un expédient commode pour les échanges avec l'étranger. On se souvient que M. de Wolmar n'a que peu d'argent et préfère le troc, et que la communauté familiale de Clarens vit en autarcie maximale : ces principes sont ceux-là mêmes que Rousseau propose aux Corses pour assurer la prospérité sur leur île récemment libérée des Génois.

*Il ne faut pas s'imaginer que l'île sera plus riche lorsqu'elle aura beaucoup d'argent[...]. L'île de Corse même dans l'état de friche et d'épuisement où elle est suffit à la subsistance de ses habitants [...]. Elle a même tout ce qu'il faut [...] sans rien emprunter au dehors.<sup>41</sup>*

Autre chose encore : nous avons parlé de la bonne entente qui règne entre les domestiques recrutés dans leur jeune âge et élevés dans la maison des maîtres comme leurs enfants ; or cette confusion entre l'autorité, la paternité et la fraternité se trouve, avec des expressions fort ressemblantes, dans les réflexions d'*Économie Politique*. Voyons plutôt : « On choisit [les domestiques] jeunes, bien faits, de bonne santé [...]. Ils n'ont fait pour ainsi dire que changer de père et de mère.<sup>42</sup> » C'est aussi d'un changement de père et de mère que parle l'article, conseillant de remplacer le père par tous les citoyens et la mère par la patrie :

*L'autorité publique en prenant la place des pères [...] acquiert leur droit en remplissant leurs devoirs [...]; [les pères] auront en commun, sous le nom de citoyens, la même autorité sur leurs enfants qu'ils exerçaient séparément sous le nom de pères. [...] Si les enfants sont environnés d'objets qui leur parle sans cesse de la tendre mère qu'ils les nourrit, [...] [ils deviendront] les défenseurs [...] de la patrie dont ils auront été si longtemps les enfants.<sup>43</sup>*

On se doute bien que la conséquence sera la même et que les bons domestiques ressembleront trait pour trait aux vertueux citoyens :

*[Les domestiques] doivent regarder [la maison des maîtres] comme leur maison paternelle où tout n'est qu'une même famille [...]. On fait que chacun ait un intérêt sensible à être aimé de tous ses camarades.<sup>44</sup> [Voilà pour la famille, voici pour l'État] Si les enfants sont élevés dans le sein de l'égalité [...] ne doutons pas qu'ils n'ap-*

37 *Économie Politique*, p 241 et 244.

38 *Du Contrat Social*, I, II, p 352.

39 *Essai sur l'origine des langues*, IX, p 397.

40 *Sur le gouvernement de Pologne*, p 1005.

41 *Constitution pour la Corse*, p 921.

42 *La Nouvelle Héloïse*, IV, lettre X, p 445.

43 *Économie Politique*, p 261.

44 *La Nouvelle Héloïse*, IV, lettre X, p 462.

*prennent ainsi à se chérir mutuellement comme des frères [...] et à devenir un jour les défenseurs de la patrie dont ils auront été si longtemps les enfants.*<sup>45</sup>

Autre identité : les domestiques comme les citoyens ne se trouvent pas par hasard mais sont le produit d'une formation venue du haut: « Le premier soin par lequel doit commencer l'ordre d'une maison, c'est de n'y souffrir que d'honnêtes gens [...]. Pour les avoir, il ne faut pas les chercher, il faut les faire<sup>46</sup> »; voilà pour la famille, et voici pour l'État : « Il est certain que les peuples sont à la longue ce que le gouvernement les fait être. [...] Ce n'est pas assez de dire aux citoyens soyez bons, il faut leur apprendre à l'être.<sup>47</sup> »

On pourrait encore montrer que Julie est mère universelle de la maison de Clarens et qu'elle remplit les fonctions d'une mère-patrie, que les fêtes qu'elle donne sont la réplique des fêtes populaires et patriotiques conseillées aux Polonais, que Monsieur de Wolmar accorde à ses gens des privilèges pour qu'ils sentent l'avantage d'être de sa maison comme l'État en doit accorder aux citoyens qu'il refusera aux étrangers afin d'aiguïser leur amour de la patrie, on pourrait montrer que les promotions accordées aux domestiques relèvent de la même logique que les rangs par lesquels passent au cours de leur vie les Corses et les Polonais selon leur mérite et leur âge. Inquiet d'excéder le lecteur par un chapelet de citations nous renvoyons les curieux aux textes référés en note<sup>48</sup>.

À la relation statique d'« image » de l'État s'ajoute une autre relation, dynamique: la famille ne se contente pas de ressembler à l'État, elle intervient dans celui-ci et elle est même le cœur de sa réforme. Pour Rousseau, les deux voies d'une réforme de l'État sont la révolution populaire<sup>49</sup> et la famille; sa préférence va à celle-ci même si l'histoire en fait l'inspirateur de celle-là. La famille peut être le centre irradiant d'une agriculture extensive et prospère qui régénérerait le pays en stimulant les paysans aujourd'hui découragés.

*Je m'attendris en songeant que de leur simple retraite Émile et Sophie peuvent répandre des bienfaits autour d'eux, combien ils peuvent vivifier la campagne et ranimer le zèle de l'infortuné villageois. Je crois voir un peuple multiplier, les champs se fertiliser, la terre prendre une nouvelle parure.*<sup>50</sup>

45 *Économie Politique*, p 261.

46 *La Nouvelle Héloïse*, IV, lettre X, p 468.

47 *Économie Politique*, p 251 et 254.

48 Il suffira de mettre en regard le lettre X de la quatrième partie de *La Nouvelle Héloïse* et les textes *Sur le gouvernement de Pologne* (p 962-964 sur les fêtes et les jeux publics, p.972-974 sur les ordres promotionnels), sur *Constitution pour la Corse* (p 919 sur les classements des citoyens en trois catégories), et *Économie Politique* (p 258 sur les privilèges accordés aux citoyens). Le lecteur assidu en trouvera des dizaines d'autres !

49 *Du Contrat Social* II, VIII, p 385.

50 *Émile*, V, p 859.

Cette réforme de l'État par la famille agricole s'adosse à un principe politique : Rousseau considère qu'un État bien ordonné n'a rien à faire<sup>51</sup>, non qu'il prône l'anarchisme : l'État est nécessaire pour faire en sorte qu'il n'ait rien à faire et que la vie des citoyens se déroule dans une autarcie régionale généralisée à tout le territoire, et équilibrée par des échanges de proximité. Ce programme suppose la déchéance des villes, l'extinction de l'économie monétarisée et une répartition démographique homogène; on comprend alors que l'État se transforme en tissus harmonieux de petites exploitations agricoles mille et mille fois répétées de sorte que l'économie politique n'est rien d'autre qu'une économie domestique et l'État lui-même n'est rien d'autre qu'un agriculteur de plus<sup>52</sup>.

De la famille enfin, on doit attendre une source de jouvence et de vertu : si les mères redeviennent mères, l'humanité s'épurera vite de ses vices ; si les femmes redeviennent épouses, l'État retrouvera vite des citoyens vertueux, car c'est pour avoir déserté les joies familiales que les hommes d'aujourd'hui ont perdu le goût des valeurs patriotiques et le souvenir du bonheur paisible.

*Que les mères daignent nourrir leurs enfants, les mœurs vont se réformer d'elles-mêmes [...]. L'attrait de la vie domestique est le meilleur contrepoison des mauvaises mœurs [...]. Qu'une fois les femmes reviennent mères, bientôt les hommes redeviendront pères et maris.*<sup>53</sup>

*Aimables et vertueuses citoyennes [...]. Heureux ! Quand votre chaste pouvoir exercé seulement dans l'union conjugale ne se fait sentir que pour la gloire de l'État et le bonheur public. C'est ainsi que les femmes commandaient à Sparte et c'est ainsi que vous méritez de commander à Genève.*<sup>54</sup>

*Mères de famille ! [...] que vous connaissez mal votre pouvoir ! Soyez ce que vous devez être [...] vous forcerez chacun à remplir ses devoirs si vous remplissez bien tous les vôtres [...]. Ah ! Veuillez être femmes et mères*<sup>55</sup>.

Il est donc bien établi que l'éloge de la famille chez Rousseau et son goût pour les mièvres attendrissements ne doivent pas induire à croire qu'on est en présence d'un familiarisme théorique. Car la famille n'est en rien un cocon refuge contre la société, elle est bien au contraire tissée dans la trame sociale et loin de préserver les hommes elle les engage dans la civilité :

51 « Le véritable homme d'état... n'aurait lui-même rien à faire, et le chef d'oeuvre de ses travaux serait de pouvoir rester oisif » (*Économie Politique*, p 250).

52 Rousseau répète que la richesse de l'État tient à ses domaines qu'il importe de cultiver pour tirer les biens publics (*Économie Politique*, p 265); il prône un paiement d'impôt en nature qui consiste à travailler gratuitement les terres nationales (une sorte de corvée). Les deux rôles principaux de l'État sont alors d'empêcher les abus et les déséquilibres et de veiller à la défense du territoire par l'appel aux armes des citoyens en cas de danger (*Économie Politique*, p 261; *Constitution pour la Corse*, p 946, *Sur le gouvernement de Pologne*, p 1012-1020).

53 *Émile*, I, p 258.

54 *Discours sur l'Inégalité*, Dédicace, p 119.

55 *La Nouvelle Héloïse*, V, lettre III, p 585.

*En aspirant à l'état d'époux et de père, [...] en devenant chef de famille vous allez devenir membre de l'État.*<sup>56</sup>

## L'histoire de l'espèce humaine

La famille est à la fois naturelle sans venir de la nature, comme on a vu. Il faut dire que la nature humaine semble souffrir d'un écartèlement : Rousseau affirme bien clairement que l'homme n'est pas naturellement sociable, que « l'haleine de l'homme est mortelle à son semblable »<sup>57</sup>, il censure sévèrement ceux qui ont imaginé un homme sauvage sociable<sup>58</sup>, mais n'en affirme pas moins clairement que l'homme « est fait pour devenir social », qu'« il n'est pas fait pour vivre avec les ours »<sup>59</sup>. On comprend, à la répétition de l'expression « fait pour » que cette destination sociale de l'homme relève d'une intention qui dépasse les mécanismes aveugles de la nature et qu'on est en présence d'une visée providentielle : le créateur du monde « a voulu que l'homme fût sociable<sup>60</sup> » sans pour autant lui en donner l'instinct naturel. C'est pourquoi le passage à la société, et à sa première étape, la vie de famille, se fait selon une double procédure – un dualisme causal si on préfère – qui réunit d'une part des qualités présentes en l'homme mais seulement possibles, qui se réaliseront à l'occasion si l'occasion se présente, et, en face, une nature indifférente qui présente telle ou telle occasion qui réveillera les potentialités humaines endormies. Ces occasions seront des séismes climatiques, des éruptions volcaniques, des glaciations ou des sécheresses. Ces possibles pourront alors s'actualiser grâce aux regroupements humains devenus nécessaires à la survie de l'homme, ils sont l'occasion d'épanouir la mémoire, l'intelligence, l'imagination, toutes ces facultés qui l'arrachent à l'animalité solitaire. À ce stade la famille est machinale, aveugle, mais ce stade n'est pas négligeable car cette familiarité routinière est de même nature que celle par laquelle chaque homme, parvenu au stade suivant de la civilité, s'attachera aussi à sa patrie, c'est-à-dire à ses proches, ceux qu'il a toujours vus, de sorte que l'amour de la patrie, si important dans l'*Économie politique* de Rousseau, prend ses racines dans les affects archaïques nés au moment de l'établissement des familles barbares<sup>61</sup>.

Mais la vie sociale véritable ne peut pas se borner à la routine et doit être fondée sur des relations libres, ce qui suppose un arrachement aux habitudes commodes; un tel bond implique la mise en œuvre d'une forte passion, c'est pourquoi il faut supposer à ce moment l'émergence de l'amour. L'amour suppose l'imagination de l'objet aimé, c'est-à-dire l'ab-

<sup>56</sup> *Émile*, V, p 823.

<sup>57</sup> *Émile*, I, p 277.

<sup>58</sup> « Tous... parlaient de l'homme sauvage et ils peignaient l'homme civil » (*Discours sur l'Inégalité*, p.132)

<sup>59</sup> *Émile*, IV, p 600.

<sup>60</sup> *Essai sur l'origine des langues*, IX, p 401.

<sup>61</sup> C'est le sens du passage du livre cinq d'*Émile* intitulé « les voyages » : le jeune garçon parcourt l'Europe afin de choisir la patrie qui lui convient mais il apparaît à son retour que l'on ne choisit pas sa patrie, elle ne relève pas de la raison mais s'impose par le fait des habitudes de vivre auprès des familiers. Famille et patrie ont même source irrationnelle.

sence des femmes qu'il ne suffit plus de cueillir en tendant la main comme on cueille un fruit ou une sœur passive : « le geste ne suffit plus ». Rousseau ne dit pas que l'amour a engendré la société mais il postule seulement que l'un et l'autre vont ensemble, ne peuvent aller l'un sans l'autre car il n'y a pas de société véritable sans langage et le langage n'a pu naître que de la nécessité d'attirer les femmes désormais hors de portée.

En d'autres termes, si les femmes étaient aussi complaisantes et proches que des fruits, la société n'existerait pas. La famille barbare est née des fontaines cristallines et des facultés humaines réveillées, et la famille civile de ces mêmes fontaines et de la retenue des femmes. Cette retenue s'entend en deux sens : la femme est chaste, modeste, timide et craintive, elle se retient de provoquer les hommes; et dans un deuxième sens, les filles sont retenues dans leur famille sous le regard vigilant de leur mère<sup>62</sup>. On conçoit mieux alors la férocité de Rousseau contre ceux qui parlent de libération des femmes ne songeant qu'à les mettre en libre-service : ces philosophes aux « maximes dangereuses » engagent la société dans une régression vers l'époque sauvage, cette époque où la conduite des femmes et celle des hommes ne se distinguaient pas et où l'humanité se perpétuait par des accouplements aveugles. C'est ce qui paraît clairement à Saint Preux découvrant les mœurs parisiennes qu'il décrit avec les mêmes mots que le *Discours sur l'Inégalité* réservait à la vie errante.

Voici la vie parisienne : *La première venue, le premier venu [...] tous les hommes sont à peu près le même homme, toutes les femmes la même femme [...]. Il n'y a guère d'autre choix à faire que ce qui se trouve le plus commodément sous la main. [...] Ce serait beaucoup qu'on se souvint de s'être vus.*<sup>63</sup>

Et voici à présent la vie sauvage : *Les mâles et les femelles s'unissent fortuitement selon la rencontre, l'occasion. [...] Le besoin satisfait, les deux sexes ne se reconnaissent plus.*<sup>64</sup>

Quand les femmes se font hommes, la société se fait jungle. Voilà la source du précepte de la séparation des sexes qui ne se borne pas à régir les mœurs de la société mais s'insinue jusque dans l'intimité des couples conjugaux, au sein du seul « tête à tête » autorisé<sup>65</sup>. Parce que la famille est le seul lieu licite de la sexualité il est à craindre qu'elle ne devienne le dernier îlot de sauvagerie après avoir été le premier tremplin de la société.

<sup>62</sup> Aucun détail des amours d'Émile et de Sophie n'échappe à la mère de celle-ci, qui ne manque pas au besoin de rappeler au jeune homme les normes de la conduite amoureuse (*Émile*, V, p 794).

<sup>63</sup> *La Nouvelle Héloïse*, II, lettre XXI, p 271 et 272.

<sup>64</sup> *Discours sur l'Inégalité*, p 147 et 164.

<sup>65</sup> Dans la société aucun « tête à tête » n'est autorisé entre les deux sexes, et toutes les rencontres doivent se faire en public sous les yeux de tous. Il y a probablement chez Rousseau, comme l'a magistralement montré Starobinski, une systématité de la « transparence »; je crois qu'il y a aussi une obsession du geste qui peut remplacer le langage; geste qui se distribue en deux extrêmes : le geste symbolique qui parle mieux que les mots et le geste sauvage qui prend ce qui est offert. C'est ce dernier qui est à craindre dans le « tête à tête ».

*Les femmes les plus honnêtes [...] savent au sein de l'union la plus tendre maintenir [les maris] à une certaine distance.<sup>66</sup>*

*Dans le mariage les cœurs sont liés mais les corps ne sont point asservis. Vous vous devez la fidélité mais non la complaisance. Chacun des deux ne peut être qu'à l'autre, mais nul des deux ne doit être à l'autre qu'autant qu'il lui plaît.<sup>67</sup>*

Par cette distance, la femme est à la fois le premier moteur de la civilisation et la gardienne de la destinée sociale de l'humanité. Jeune fille, elle oblige l'homme à lui plaire en prenant des « manières » et des « goûts » qui le civilisent<sup>68</sup> ; femme et mère, elle s'enferme dans la maison familiale pour y établir son trône et son empire, gouvernant toute chose.

Grâce à la femme qui gouverne sagement, la famille est donc bien plus qu'une image de l'ordre et de la vertu ; elle noue, en un ensemble, la nature de l'homme et sa destinée, l'instinct et la société. Nœud nuptial et providentiel, lien d'amour qui retient l'homme à la maison, unissant le mari et le citoyen : on voit pourquoi le relâchement de ce lien, « tout commerce d'amour », est un désordre affreux qui menace la société dans ses fondements essentiels.

## La femme : comment le mâle devint Homme

Rousseau est-il féministe ? Si être féministe c'est revendiquer une égalité, une identité entre l'homme et la femme, alors non, Rousseau n'est certes pas féministe. Entre l'homme et la femme, la dissymétrie, la différence radicale est la base de toute chose en tout domaine : « Ce seraient des défauts pour vous, ce sont des qualités pour elles »<sup>69</sup>. Tout s'inverse passant de l'homme à la femme, il n'y entre eux que des différences, la femme est la différence de l'homme.

Si être féministe, c'est offrir une place enviable dans la société, un rôle politique, des responsabilités collectives, alors non, Rousseau n'est pas féministe. La place des femmes est dans leur maison, leur empire est la famille, leur maître et juge leur mari. Rousseau félicite l'abbé de Saint Pierre de donner « moins de pouvoir aux femmes »<sup>70</sup> et explique fort crûment que « la femme est faite pour céder à l'homme et pour supporter même son injustice »<sup>71</sup>. On l'aura compris, ce n'est pas chez Rousseau que le militantisme féministe trouvera son pain quotidien.

Rousseau serait-il donc misogynne ? Ici les choses se compliquent car chez Rousseau la femme joue un rôle capital dans la théorie de l'humanité, elle est le moteur du progrès humain. Le moteur, pas le sujet. Si les femmes étaient identiques aux hommes, l'humanité n'aurait jamais pu exister, et aujourd'hui encore, mâles et femelles anthropoïdes continueraient à brouter de l'herbe, nus et hirsutes, errants dans les bois. Mais l'homme n'était pas destiné à vivre toujours parmi les ours, et c'est parce que la femme n'est pas un homme que l'Homme a pu quitter les ours, et c'est parce que la femme ne sera jamais un homme et ne doit jamais le devenir, que l'Homme ne retournera jamais vivre avec les ours. Voilà la position de Rousseau, elle n'a pas la simplicité des invectives faciles qu'on lui adresse. L'Homme est la destinée du mâle et aussi de la femelle, et c'est parce que la femelle devient femme que l'Homme advient ; l'homme, c'est-à-dire l'homme et la femme.

Pour comprendre cette théorie paradoxale, revenons en arrière, au commencement, quand les hommes (et les femmes) non civilisés vivaient dans un état bestial. Il est certes difficile de comprendre comment l'espèce a pu survivre dans un tel état, solitaire et dispersé, mais on doit supposer que la nature alors était bien différente de ce qu'elle est aujourd'hui : plus clémente quant au climat, plus généreuse quant à la nourriture, plus protectrice quant aux refuges. Dans cette nature douillette, l'humanité se laissait vivre dans un sommeil profond de l'esprit :

<sup>66</sup> *La Nouvelle Héloïse*, IV, lettre XIII, p. 501.

<sup>67</sup> *Émile*, V, p. 843.

<sup>68</sup> *Émile*, IV, p. 565-571. C'est la réponse de Rousseau à ses contemporains fort soucieux de déterminer les normes de la conduite sociale et ses fondements ; il répond que les goûts, les manières, la politesse tiennent à la nature du rapport des sexes, sans qu'aucun mystère ne s'en mêle.

<sup>69</sup> *Émile*, V, p. 700.

<sup>70</sup> *Écrits sur l'abbé de Saint Pierre*, p. 630.

<sup>71</sup> *Émile*, V, p. 750.

« L'espèce était déjà vieille et l'homme restait toujours un enfant »<sup>72</sup>.

Pour s'arracher à cet état stupide, il fallait une cause, un mécanisme. Rousseau, en matérialiste conséquent, refuse de trouver cette cause hors de la nature: il faut que l'homme sorte de la nature par la nature même. On songe, bien sûr, à une solution dialectique: la nature recèle des contradictions qui seront surmontées par un bond social hors de la nature. Cette solution magique, et en tout cas idéaliste, n'est pas celle de Rousseau. Rousseau a horreur des contradictions, pour lui la contradiction est un phénomène humain qui marque le dérèglement de l'homme, le vice social. Il faut donc lire Rousseau en oubliant toute dialectique ou proto-dialectique. Ce qui, dans la nature, fera sortir l'Homme de la nature même, ce qui l'arrachera à la bestialité première, c'est d'abord le hasard et ensuite la femme.

Le hasard qui poussera les hommes à quitter leur solitude errante, c'est le changement des climats, de la végétation. La nature est devenue avare et périlleuse, les hommes écrasés ici de chaleur cherchent les sources, et là transis de froid ils espèrent un abri: ainsi, sans le vouloir, ils se rassemblent en des points particuliers. Une multitude de petites familles occupent des espaces limités, les frères épousent leurs sœurs et aucune société ne naît de ces grumeaux: « Chaque famille se suffisait à elle-même [...], l'instinct tenait lieu de passion, l'habitude tenait lieu de préférence [...]. On devenait mari et femme sans avoir cessé d'être frère et sœur »<sup>73</sup>. Tout change quand les hommes commencent à convoiter les femmes de la famille d'à côté: car si la sœur se prend par routine comme on cueille un fruit, il n'en va pas de même de la femme. Par nature les femmes sont timides et pudiques, on ne les prend pas d'un « geste »; il faut leur plaire: « Le cœur s'émut à ces nouveaux objets [...]. Le geste empressé ne suffisait plus, la voix l'accompagnait d'accents passionnés »<sup>74</sup>. Plaire aux femmes, voilà le secret de la socialisation, il réside tout entier dans ce petit mensonge des femmes qui n'avouent jamais leur désir et obligent les hommes à faire le détour par la séduction. Et quel détour! C'est toute l'histoire de l'humanité qui s'y engage.

Précisons un peu: dans l'état sauvage la femelle humaine n'est pas femme et on ne la distingue guère du mâle, elle lui ressemble comme la louve ressemble au loup et la guenon au singe. C'est seulement dans la période de pré-société, quand les hommes s'agglutinent en petites familles, que les sexes se différencient par leur manière d'être; les hommes partent et les femmes restent à la cabane avec les enfants: « Chaque famille devint une petite société [...]. Ce fut alors que s'établit la première différence de vivre des deux sexes qui jusqu'alors n'en avait qu'une. Les femmes devinrent plus sédentaires et s'accoutumèrent à garder les enfants tandis que les hommes allaient chercher la subsistance

commune ».<sup>75</sup> Cette différence de comportement s'étend aux conduites sexuelles: les hommes sont « forts », audacieux, tandis que les femmes sont timides, « faibles », pudiques. Pourquoi cela? Pour des raisons naturelles, afin de sauver l'espèce humaine, car si les femmes étaient impudiques et provocantes, elles épuiserait les hommes, voués pour les satisfaire à perdre leur santé et leur vie: « Le genre humain périrait par les moyens établis pour le conserver »<sup>76</sup>. En somme la « faiblesse » des femmes est inépuisable, quand la « force » des hommes connaît des limites trop vite atteintes! La pudeur compense cette disproportion mortifère des capacités sexuelles des uns et des autres.

Mais la nature conspire avec la raison (c'est-à-dire la destinée de l'homme) car cette pudeur qui rend les femmes distantes et masque leurs désirs, engendre les nations. Pour conquérir les femmes, les hommes doivent leur plaire, et pour leur plaire les voici qui inventent le langage, les bonnes manières, et enfin toute la culture. Car ce n'est pas toujours le plus « fort » qui plaît davantage mais le plus habile, le meilleur chanteur... Bref, les femmes obligent les hommes à donner une image d'eux-mêmes, elles font naître l'amour-propre, c'est-à-dire le règne de l'opinion. « Un sentiment tendre et doux s'insinue dans l'âme [...]. La jalousie s'éveille [...]. Chacun commença à regarder les autres et à vouloir être regardé lui-même, et l'estime publique eut un prix. Celui qui chantait ou qui dansait le mieux, le plus beau, le plus fort, le plus adroit, le plus éloquent était le plus considéré »<sup>77</sup>.

L'opinion! Toute la philosophie du dix-huitième siècle tourne autour de ce concept. Pour Rousseau, l'opinion est la perte de l'homme et le « trône [de la vertu] parmi les femmes »<sup>78</sup> car l'instinct sexuel a désormais fait place à l'amour, et l'amour se déploie dans le monde de l'opinion car c'est une passion sociale, dépendante de l'imagination, soumise à la morale et aux jugements des autres. Ainsi, d'un mâle, animal borné et stupide, la femme a produit l'Homme; non comme l'avenir du mâle mais comme la destinée de l'Homme (hommes et femmes). Alors comment expliquer toutes ces pages crûment misogynes qu'on se plaît tant à citer partout, s'il est vrai que pour Rousseau la femme occupe une place si décisive dans la plus haute destinée humaine?

La raison de la misogynie trop déclarée de Rousseau ne tient pas à son idée de la femme en elle-même mais à son rapport à la société: « Soyons juste envers les femmes, la cause de leur désordre est moins en elles que dans nos mauvaises institutions »<sup>79</sup>. On pourrait dire que chez Rousseau la femme paye au quotidien les agios de son capital historique. Elle est le moteur du progrès humain qui va de la sauvagerie à la civilité parce qu'elle est dans l'opinion comme un poisson dans l'eau; mais on sait que la société chez Rousseau tourne mal, non à cause des femmes

72 *Discours sur l'Inégalité*, p. 160.

73 *Essai sur l'origine des langues*, IX, p. 406.

74 *Ibid.*

75 *Discours sur l'Inégalité*, p. 168.

76 *Émile*, V, p. 694.

77 *Discours sur l'Inégalité*, p. 170.

78 *Émile*, V, p. 699.

79 *La Nouvelle Héloïse*, Préface, p. 24.

mais à cause des riches, des propriétaires. Du coup, l'opinion devient un poison contre lequel il faut lutter afin de revenir à soi, à la nature de l'homme, à son bonheur intime, et pour cela résister à la richesse, à la « fureur de se distinguer » et d'accumuler des biens... : tout cela est bien connu. Mais hélas, les femmes, comme les poissons qui suivent les rivières dans leurs cours mais aussi dans leurs débords, les femmes suivent l'opinion quand elle est bonne et aussi quand elle est mauvaise. Quand l'opinion est droite, elles sont les gardiennes de la vertu, quand elle est pourrie, elles sont le vecteur et l'accélérateur de tous les vices. De là ses appels pathétiques aux femmes, implorées de sauver la société et les mœurs: « C'est à vous de maintenir toujours par votre aimable et innocent empire [...] l'amour des lois et de l'État [...]. Soyez donc toujours les gardiennes des mœurs ».<sup>80</sup>

Mais qu'on y prenne garde, au moins une fois: chez Rousseau, quand les femmes pourrissent la société pourrie, elles cessent en même temps d'être femmes, c'est-à-dire de tenir la place que la nature leur a donnée, et elles se font hommes, c'est-à-dire contradictoires: « Cultiver chez les femmes les qualités de l'homme [...] c'est travailler à leur préjudice; en tentant d'usurper nos avantages elles [...] perdent la moitié de leur prix »<sup>81</sup>. Ces femmes qui se font hommes et dont on ne voudrait ni pour ami ni pour maîtresse<sup>82</sup>, sont pires que les hommes d'un côté tandis que de l'autre elles continuent d'apporter un peu de douceur dans une société redevenue sauvage, plus sauvage encore que la sauvagerie naturelle: « Dans Paris [...] sans elles on verrait les hommes avides et insatiables s'y dévorer comme des loups »<sup>83</sup>.

Il ne saurait être question ici, pour plaire à quelques un(e)s de vouloir installer Rousseau sur le trône du féminisme, il aurait refusé ce trône, préférant celui d'ami de l'humanité qui, à coup sûr, lui va mieux. On peut concéder qu'il est toujours plus facile au premier venu de flatter les femmes que d'être l'inspirateur de Robespierre; mais, toute polémique exclue, on doit noter que l'acharnement à stigmatiser sa misogynie ne prend guère en compte le fait que Rousseau est philosophe et non chroniqueur de presse.

Or, c'est sur sa théorie générale qu'il faut juger un philosophe, et non sur telle ou telle formule: seul moyen pour éviter de faire, par exemple, de Marx un antisémite, de Kant un raciste, de Hegel un va-t-en-guerre, de Nietzsche un nazi, et... de Rousseau un misogynne.

## Un matérialisme énigmatique : le miracle de l'amour

Est-il possible de qualifier la philosophie de Jean-Jacques Rousseau de « matérialisme » ? Il n'est pas très utile de disserter pour savoir si Rousseau est ou n'est pas totalement matérialiste, car le matérialisme n'apparaît pas en philosophie comme un corpus de théories, de thèses ou de concepts mais plutôt comme un écart, une position qui se différencie d'une autre, qui cherche les causes de phénomènes dans la nature, dans la matière, dans l'expérience vérifiable, plutôt que dans la puissance de Dieu, les desseins de l'esprit et les architectures métaphysiques invérifiables. Dire que Rousseau est matérialiste, ce sera dire qu'au moment où il s'écarte le plus loin qui se peut d'une causalité matérielle et vérifiable, il y revient en même temps avec une force étonnante, selon une logique énigmatique.

Parler du matérialisme consistera ici à examiner comment la théorie de la sexualité est un indice de choix matérialiste dans la théorie sociale de Rousseau, comment la question du passage de l'animalité humaine à la sociabilité se concentre sur le thème du sexuel, et comment le choix de ce thème s'inscrit comme un écart matérialiste vis à vis d'autres choix possibles.

### De la sauvagerie à la civilisation

En premier lieu, examinons *Émile*; ce livre raconte l'histoire d'un enfant qui grandit en n'obéissant qu'à sa nature, protégé de la corruption sociale; un enfant qui deviendra un homme, un père et un citoyen car telle est la destination naturelle de l'espèce humaine. L'histoire du petit Emile est l'histoire de l'espèce humaine, de sorte que chaque étape de la vie de l'enfant reproduit analogiquement une étape de l'humanité. L'enfance d'Emile est le décalque de la vie du sauvage errant dans les forêts dont parle le *Discours sur l'Inégalité*, tous deux sont solitaires, sans raison ni mémoire, indifférents aux autres hommes car les hommes sont pour eux des choses parmi les choses, Emile « traite sa sœur comme sa montre » et comme le sauvage, il ne connaît que la force.

En grandissant, Emile côtoie les hommes mais ne les reconnaît pas comme des êtres moraux, mais seulement comme des êtres qui peuvent lui être utiles. C'est ainsi qu'il est capable de passer un accord avec le jardinier de la maison, de la même manière que les sauvages furent capa-

80 *Discours sur l'Inégalité*, p. 119.

81 *Émile*, V, p. 701.

82 *Émile*, p. 736. Rousseau parle de Mlle de l'Enclos, femme de Lettres, dont on dit qu'elle « s'était faite homme ».

83 *La Nouvelle Héloïse*, II, XXI, p. 277.

bles de s'accorder pour chasser ensemble un gros gibier. Émile oubliera sa promesse dès lors qu'il n'aura aucun intérêt à la tenir<sup>84</sup>, de même que nos chasseurs quitteront leur poste si un lièvre vient à passer, au détriment de la chasse collective<sup>85</sup>. En un mot, cette rencontre de l'homme avec l'homme ne produit aucun effet moral, chacun reste campé dans son présent myope et égoïste, le premier rapport des hommes est un non-rapport.

Continuons à suivre le parallèle, nous arriverons bientôt à la sexualité. Mais nous n'y sommes pas encore. Après le sauvage physiquement solitaire (errant dans la forêt) et le sauvage moralement solitaire (utilitaire), nous arrivons à la troisième étape, celle de l'homme pré-social qui vit en groupe familial, qui chasse et qui cultive, refermé sur ses familiers comme sur une île déserte. À ce Robinson familial répond l'enfant pré-pubère, qui devient curieux et part à la conquête de son petit monde, cherchant à savoir, et qui se construit un monde à sa mesure comme Robinson sur son île. L'enfant, comme le chef de horde, découvre le travail, devient attentif aux choses, aux vents, aux climats. Cet enfant n'a pas de souci sexuel, pas plus que dans ces familles, où l'union des sexes est machinale et n'inclut aucune préférence, les frères épousent leurs sœurs parce qu'ils les ont sous la main.

Voici enfin qu'arrive la quatrième étape, « le vrai moment de la nature » qui est aussi le vrai moment de la société. Notre petit Émile a bien changé au physique comme au moral. Ses yeux brillent à présent d'une flamme nouvelle, ils ont perdu l'expression stupide de l'enfance, ses joues s'entourent d'un léger duvet, sa voix déraïlle. Il n'y a pas que sa voix qui déraïlle: son humeur change d'un instant à l'autre, il s'enthousiasme ou se désespère d'un rien; il est agité, troublé, inquiet: « il sent qu'il n'est pas fait pour être seul ». Il n'est pas fait pour être seul, le voici qui devient capable de sentiments, le voici qui s'ouvre aux autres, et lui qui ignorait les hommes devient capable d'amitié, de reconnaissance, de compassion. Et lui qui vivait le nez collé à son présent se met à rêver et à imaginer un avenir et un ailleurs. Le petit sauvage veut plaire, il veut plaire aux hommes et surtout aux femmes, et le voici qui se dégrossit, qui prend des manières, qui se civilise.

C'est au cours de cette quatrième étape qu'intervient le vicaire savoyard, c'est-à-dire la révélation de l'existence de Dieu. Ce jeune pubère doit savoir qu'il n'est pas le centre du monde, que chaque être à sa place dans l'univers et qu'il doit respecter cette place assignée, il doit savoir enfin que ce monde a une signification morale, que le but de l'existence humaine n'est pas le plaisir mais le bien. Pour Rousseau la religion et la morale qui en découle sont les conditions requises pour associer le désir de vivre avec autrui et l'harmonie de cette vie avec autrui. Le sexe a

besoin de la religion pour assurer sa vocation socialisante et la religion doit attendre le sexe pour avoir un sens; un sauvage n'a pas besoin de religion, celle-ci n'est pas fondée sur un rapport de l'homme à la nature mais sur un rapport de l'homme à la société. Chez Rousseau la religion n'est pas métaphysique, elle est morale et sociale.

Civilisé et moralisé, voici notre petit homme tout prêt à faire un pas de plus: il devine enfin quel est l'objet de son inquiétude, c'est la femme. La femme, c'est vite dit: oui, mais laquelle? Où est cette femme vers qui se fixent mes esprits et mes sens? Comment la reconnaître? Il y a un danger: si au lieu de chercher la femme, celle qui convient, notre nouveau civilisé se contente de prendre la première qui passe – prostituée ou épouse infidèle – il est perdu, car il retombe dans une espèce de sauvagerie. Au seuil de la société et au seuil de l'amour, l'homme est menacé par sa propre impatience, et le sexe qui le pousse à la civilisation peut aussi le détourner vers la sauvagerie. L'appel du sexe ne suffit donc pas, et pour continuer la route qui mène à la société l'homme doit être capable de respecter les lois sociales, de résister à ses penchants.

En se détournant des femmes offertes, pour chercher la femme idéale, le civilisé moralisé devient donc légalisé, ou, en d'autres termes: prêt à être citoyen. Alors Sophie peut apparaître, il la reconnaîtra. Il la reconnaîtra d'autant mieux qu'on ne cesse de lui en parler, de la lui peindre. L'homme ne peut rencontrer la femme idéale que pour autant qu'il la connaît depuis longtemps, que pour autant qu'on lui en a inculqué le modèle.

Il pourra l'épouser après être devenu citoyen réel, installé sur la terre de sa patrie enfin reconnue. Ainsi se termine *Émile*, après quelques conseils aux époux sur la façon de coucher ensemble et l'annonce d'un nouveau-né.

Le sexe ordonne donc la logique humaine en deux moments bien distincts. Avant le sexe, l'homme est voué à la solitude parmi les choses et les hommes, au mieux à la solitude utilitaire qui ne connaît du monde que sa manipulation technique. Après le sexe, le monde des hommes apparaît, mais aussi l'ordre moral du monde, la civilité, la religion, le droit viennent préparer le terrain de l'amour conjugal. Ou plutôt, c'est cet amour conjugal qui, de loin, se prépare son entrée en plaçant les éléments moraux et juridiques qui le rendront possible.

Revenons sur l'histoire de l'espèce humaine et voyons ce qu'il en est de la sexualité dans cette histoire. Dans le *Discours sur l'Inégalité*, le sauvage, craintif et paresseux, vit seul, sans mémoire ni imagination, comme un enfant. Quand il rencontre une femelle, il s'accouple et l'oublie aussitôt, comme on oublie son repas sitôt qu'on est repus. La sexualité sauvage ne donne aucun accès à la dimension de l'humain.

84 « Tous les engagements des enfants sont nuls par eux-mêmes, attendu que leur vue bornée ne [peut] s'étendre au-delà du présent » (*Émile*, II, p. 336).

85 « Les hommes purent insensiblement acquérir quelque idée grossière des engagements mutuels... mais seulement autant que pouvait l'exiger l'intérêt présent et sensible » (*Discours sur l'Inégalité*, II, p. 166).

Ensuite, les climats deviennent hostiles, trop chauds ici et trop froids là-bas, de sorte que les hommes, poussés par la nécessité se réfugient auprès des sources ou dans les abris. Pour survivre, ils sont contraints de vivre côte à côte. De cette promiscuité naissent les familles. Non par goût ni par choix, mais par habitude, par utilité, par routine machinale. C'est alors que la conduite des femmes se distingue de celle des hommes: elles restent près des cabanes, deviennent sédentaires<sup>86</sup>. A l'intérieur de ces îlots familiaux aucun sentiment humain ne viendra modifier le cœur de l'homme, et les mariages entre frères et sœurs n'ont d'autre raison d'être que la facilité à prendre la femme qu'on a sous la main. Entre la première venue rencontrée dans la forêt et la première trouvée à côté de soi, la différence n'est pas grande<sup>87</sup>. Pour que l'homme bascule dans la société, il faudra donc autre chose que la vie de famille, il faudra l'émergence d'une nouvelle forme de sexualité.

Le sexe est donc ce par quoi autrui arrive au monde, ce qui m'arrache à moi-même pour aller à sa rencontre. C'est la solution choisie par Rousseau et elle est pour le moins paradoxale: car s'il est vrai que le sexe est un instinct puissant, il est non moins vrai qu'il n'a jamais produit, depuis qu'il existe - c'est-à-dire depuis toujours -, la moindre société, la moindre religion, la moindre morale, chez les oursins, les canards ou les ours. Ni davantage chez les hommes qui se sont bien longtemps reproduits sans que jamais cela n'engage quelque société parmi eux.

### La socialisation par l'amour

Rousseau en est bien d'accord et il propose une distinction: entre l'aspect physique du sexuel et son aspect moral. Bref, il propose de bien distinguer l'instinct de l'amour. Si l'instinct sexuel n'a jamais produit la moindre société, par contre c'est de la naissance de l'amour que la société est née. Du coup, la question générale - comment l'homme sauvage est-il devenu social - se rétrécit à une question très particulière: comment l'instinct sexuel est-il devenu amour<sup>88</sup>?

86 « Les femmes devinrent plus sédentaires et s'accoutumèrent à garder les cabanes et les enfants (Discours sur l'Inégalité, II, p 168).

87 « L'habitude tenait lieu de préférence, on devenait mari et femme sans avoir cessé d'être frère et sœur » (Essai sur l'origine des langues, ch. IX, p 406).

88 Le rapprochement avec Descartes est ici obligé. On sait que Descartes avait séparé en deux substances distinctes la matière et l'esprit, comme Rousseau distingue le naturel et le social. Puis, Descartes fut embarrassé de trouver entre ces substances, entre l'âme et le corps, un lien, tout comme Rousseau doit chercher à présent le lien qui va de la nature à la société. Descartes, finalement, ne pouvant corriger sa théorie des deux substances avait rétréci la question à une seule partie du corps, la glande pinéale, tout comme Rousseau ramène son problème au seul instinct sexuel. Descartes, à la fin, explique comment l'âme agit sur la glande pinéale et Rousseau, à la fin, explique comment la destination sociale de l'homme intervient sur l'instinct sexuel. De plus, dans les deux cas, la transgression se fait par finalité, par décret de Dieu. C'est la volonté de Dieu qui explique que l'âme agit sur cette partie du cerveau et c'est par destination providentielle que le sexe est investi du pouvoir de l'amour. Dans les deux cas, une causalité finaliste vient relayer la causalité mécanique défailante et permet le passage. Chez Rousseau, si le sexuel engendre le social, c'est parce qu'il est surnaturalisé, surdéterminé par une vocation qu'il lui appartient de réaliser.

Quand il s'agit de l'histoire de l'individu, la réponse est simple: par l'éducation. C'est ce qui se passe dans *Émile*. Quand le jeune adolescent manifeste de grands troubles, on comble son inquiétude par des discours sur les femmes, les plaisirs et l'amour. La société déjà existante intègre chaque petit sauvage, chaque enfant, dès que la nature parle dans son corps et dans son esprit troublés. Par cette éducation langagière, la société propose des modèles de femme idéale et transforme ainsi la fureur sexuelle aveugle en recherche délicate et tremblante de cet idéal si fragile et si rare. La société se perpétue elle-même, elle utilise la force du sexuel pour installer en chaque individu la puissance du social.

Cependant, si tout est facile quand la société existe déjà, on comprend moins facilement comment le sauvage, le vrai, a pu se découvrir une vocation sociale lors même que la société n'existait pas encore. En termes rousseauistes, comment l'amour a-t-il pu naître au sein de la nature, au sein d'une nature sans arrière-fond, d'une nature limitée à elle-même? C'est à cette question que s'attache une page de l'*Essai sur l'origine des langues*.

On se souvient que pour notre Émile, l'amour social suppose certaines conditions: l'éloignement de femmes, le langage qui précède la présence des femmes et qui idéalise la femme, et le refus de la femme d'être un simple objet de consommation, une nourriture.

Dans l'*Essai sur l'origine des langues*, Rousseau écrit:

*Les jeunes filles venaient chercher de l'eau pour le ménage, les jeunes hommes venaient abreuver leurs troupeaux [...]. Le cœur s'émut à ces nouveaux objets [...]. Il sentit le plaisir de n'être pas seul [...]. Là se firent les premières fêtes, les pieds bondissaient de joie, le geste empressé ne suffisait plus, la voix l'accompagnait d'accents passionnés [...]. Là fut le vrai berceau des peuples, et du pur cristal des fontaines jaillirent les premiers feux de l'amour<sup>89</sup>.*

Rousseau s'efforce donc bien de retrouver ces trois conditions. Les filles sont absentes. Les sœurs-objets sont là mais les filles sont rares, on ne les rencontre qu'auprès des fontaines, quand elles viennent chercher de l'eau au moment où les garçons mènent boire leurs bêtes. Le langage aussi fait son entrée: le geste ne suffit plus, la voix l'accompagne d'accents passionnés. Le troisième élément se déduit sans peine: si le geste ne suffit plus, c'est qu'il n'est pas possible de prendre les filles par un geste, par un acte de possession brutale. Alors naît l'amour, la vraie famille, la société.

Dans l'*Essai sur l'origine des langues*, « le geste ne suffit plus », il y a une émotion qui dépasse l'instinct et qui produit le langage, et alors le langage reconnaît ce qui l'a engendré, l'amour. On ne peut pas dire que

89 *Essai sur l'origine des langues*, ch IX, p 406.

l'amour est cause du langage car sans langage il n'y a pas d'amour. L'amour a donc besoin du langage et doit l'attendre. Pourtant, c'est bien l'amour, qui engendre le langage, l'instinct n'y suffit pas. Et il engendre le langage pour pouvoir, à son tour, exister. L'amour engendre le langage qui engendre l'amour. La cause produit l'effet qui produit la cause. On a l'impression d'être dans un cercle, dans ce cercle bien connu où la poule et l'oeuf se disputent vainement la priorité. À la vérité, les choses sont différentes car dans le cas de la poule et l'oeuf, le problème vient de ce que les deux sont engagés dans une causalité mécanique, chacun engendre l'autre par causalité matérielle ; or, ce n'est pas le cas ici. Dire que l'amour produit le langage pour pouvoir exister c'est dire que la cause attend de son effet l'autorisation d'agir dans la perspective qui l'inscrit dans la finalité humaine, celle d'un être social<sup>90</sup>. Quand Rousseau dit que le geste ne suffit plus, il n'indique pas un manque, une insuffisance du geste qui serait comblée par le langage venu le soutenir, venu lui apporter une nouvelle force active. Si le geste ne suffit plus c'est parce qu'il y a, bien au contraire, un excès. C'est parce que tout à coup l'instinct se dépasse lui-même, parce qu'il est le lieu d'émergence d'une émotion nouvelle, d'une émotion qui annonce que le temps est venu pour l'homme d'assurer sa destinée. Ce n'est pas par rapport au corps de la femme que le geste ne suffit plus, c'est par rapport à ce que ce désir nouveau contient de promesses nouvelles. Dans ce moment où le geste sexuel se détériore soudain dans la fadeur et l'insuffisance, ce qui s'annonce c'est bien la place de l'homme dans l'ordre du monde. Par cet arrêt du geste, par cette femme qu'on ne touche pas, qu'on tient à distance du corps pour la saisir par la voix et le chant, il y a donc bien plus qu'un rapport de causes mécaniques et matérielles, il y a bien la marque d'une providence qui a enfin trouvé le moment de se faire connaître.

C'est pourquoi dans *Émile*, avant de savoir le nom de Sophie, c'est-à-dire avant d'être invité à la rêverie amoureuse, l'adolescent doit connaître l'existence de Dieu, la place de l'homme dans le monde, la destinée morale de l'homme. Cette révélation mystique, Rousseau postule qu'elle a du se faire dans un moment sexuel où le sexe ne suffit plus, où le désir devenait le support d'un message surnaturel.

### Moi et les autres : Rousseau, Fichte, Hegel

Voyons en quoi cette théorie de la sexualité socialisante penche du côté du matérialisme. Il est utile, pour saisir cette tendance, d'avoir en mémoire les deux grandes théories idéalistes qui ont posé le problème du passage du solitaire au social, après Rousseau et contre lui. Je veux parler, bien sûr, de la théorie de la « reconnaissance » qu'on trouve chez Fichte

et chez Hegel. Sans entrer dans le détail, on sait que pour Fichte la question est de savoir comment l'autre peut être reconnu par moi, et pour Hegel, à l'inverse, comment le moi peut se faire reconnaître par l'autre. Pour les deux, et pour des raisons différentes, cette reconnaissance entraîne le travail; pour les deux, elle se pose en termes de représentation par un sujet qui cherche des signes sur lesquels il puisse fonder des certitudes (certitude d'avoir affaire à un autre moi, ou certitude d'être identifié comme un moi). On a donc une scène en trois actes: représentation / identification / travail.

Cette scène me paraît être la réaction idéaliste à celle que Rousseau nous propose, de sorte que Fichte et Hegel nous permettent de mieux saisir en quoi Rousseau avait ancré la socialisation sur une terre matérialiste d'où il leur fallut ensuite s'arracher.

1/ Concernant le travail : il n'est pas chez Rousseau la conséquence d'un rapport humain, que ce soit de contrainte ou d'entraide. Il n'est pas non plus de l'ordre de la signification, du signe. Le travail est un rapport pré-social lié à l'utilité, c'est-à-dire au rapport de l'homme à la nature, un rapport rationnel qui prend toute chose comme un moyen de satisfaction des besoins. C'est pourquoi il y a chez Rousseau des « pauvres » et des « riches », avant qu'il n'y ait des « puissants » et des « faibles ». Le rapport humain, politique, est précédé par le fait économique. C'est pourquoi avant toute reconnaissance de l'aspect moral de l'homme, il y a chez Rousseau une rencontre de fait entre les hommes pour des activités pratiques (chasse, répartition de territoire). Et cela penche du côté matérialiste: la vie matérielle précède les normes et les significations.

2/ On a employé le mot « reconnaissance » par souci de simplifier, mais il n'y a pas de reconnaissance. La théorie de la reconnaissance remonte en vérité à l'hypothèse cartésienne d'un cogito solipsiste qui voit passer des manteaux et des chapeaux dans la rue et s'interroge sur leur capacité à être, comme moi, des choses pensantes, des hommes. Pour résoudre cette question Descartes s'était appuyé sur la faculté de parler, Fichte s'appuiera sur les signes de la mimique du visage<sup>91</sup>. Mais pour Rousseau, la question n'est pas de reconnaître l'autre, la question est de désirer entrer avec lui en relation de communauté. L'autre n'est pas une irruption soudaine dans la vie du moi, il est connu par l'habitude. Et si on se tourne du côté de Hegel pour qui la question est d'être reconnu par l'autre, Rousseau refuse également de la prendre en compte : pour lui la question n'est pas d'être reconnu mais de plaire, c'est-à-dire d'être désiré parmi les autres.

90 « Celui qui voulut que l'homme fût sociable toucha du doigt l'axe du globe et l'inclina sur l'axe de l'univers » (*Essai sur l'origine des langues*, ch IX, p 403).

91 Fichte reprend l'argument kantien sur la finalité: si je vois un triangle isocèle dessiné sur la sable, je comprends que cette figure n'est pas un fait de nature mais qu'elle signifie quelque chose, qu'elle manifeste une finalité. Il en va de même, selon Fichte, du visage dont les capacités d'expression infinies témoignent qu'on a affaire à un être doué d'intentions, qui est une fin en soi.

Ce n'est donc pas un moi solipsiste, un Robinson débarqué, qui établit le rapport à l'autre, mais un moi qui a une histoire parmi les autres, un moi en crise qui se tourne vers les autres pour se fondre en eux (par l'amitié, la compassion, et finalement l'amour). Notons bien qu'il ne saurait être question ici d'une interprétation phénoménologique qui supposerait que le moi porte « en creux » dans sa conscience intentionnelle l'attente de l'autre que son surgissement viendrait « remplir » car c'est tout le contraire. Si le moi se socialise c'est précisément parce que : premièrement, l'objet réel de son attente n'est pas l'objet qu'il rencontre d'abord (son objet est la femme et les objets qu'il rencontre sont tout autre), deuxièmement, parce que sa conscience doit ignorer cet objet pour se socialiser et attendre d'en être informée soit par l'éducation (le langage) soit par une rencontre d'une femme qui se refuse à l'instinct (le geste ne suffit plus). Il n'y a donc jamais remplissement d'une conscience intentionnelle déjà informée.

3/ On n'est pas dans le domaine de la reconnaissance, mais on n'est pas davantage dans celui de la représentation. La participation du moi à la vie collective avec autrui ne vient pas d'un événement qui concerne l'idée qu'il se fait du monde mais d'un événement qui concerne son corps. Ce n'est pas un progrès de la conscience mais un processus de l'organisme, du sang qui bouillonne dans les veines. D'ailleurs les effets idéels de ce bouillonnement brillent par leur absence, le moi est dans la confusion, le déséquilibre, et la seule idée qui le touche est totalement négative : « il sent qu'il n'est pas fait pour être seul ». C'est dans l'évanouissement de la représentation que se situe l'accueil de l'autre, ce n'est pas un moi assuré de lui-même qui s'interroge sur les objets qui l'entourent (comme chez Descartes, Fichte et Hegel) mais un moindre moi égaré qui cherche un je-ne-sais-quoi.

L'idéalisme d'un cogito solipsiste et arrogant toisant le monde du haut de ses représentations est donc totalement absent chez Rousseau.

4/ Toute philosophie pose la question essentielle de la causalité ; question sur laquelle se joue généralement les classifications philosophiques. Sur ce point, Rousseau refuse, tout au long de sa réflexion, la solution moniste. Chez lui, il y a toujours rencontre de plusieurs causes de différentes natures afin de produire un effet. Il refuse le monisme « matérialiste » qui déduit l'être de combinaisons spontanées de la matière, et le monisme idéaliste qui s'enracine dans l'hypothèse d'un Dieu créateur. Le vicaire savoyard pose que la matière existe par elle-même et que Dieu l'a ordonnée. *Le Discours sur l'Inégalité* refuse la création d'un homme originellement social et préfère l'hypothèse d'un

animal « perfectible » c'est-à-dire doué de qualités qui se réveillent à l'occasion d'une nécessité extérieure. L'homme n'est pas intelligent, l'homme ne devient pas intelligent par adaptation, l'homme se révèle capable d'intelligence, surgie du fond de lui quand la vie de l'espèce humaine est menacée par une nature hostile (les climats, la rareté de la nourriture). De même, l'homme n'est pas social, il peut vivre hors société aussi longtemps qu'on veut, il le devient quand l'appel de la nature, le sexe, se révèle insuffisant à le satisfaire et qu'il « sent » qu'il est destiné à une vie supérieure à celle-là. Ce moment de révélation, enraciné dans la nature (l'instinct) et en même temps surnaturel en appelle à un finalisme évident (qui a décidé que l'homme n'est pas fait pour vivre ainsi ?), mais aussitôt après, Rousseau se range sur des positions matérialistes en dotant la femme de caractères instinctuels qui en font la porteuse de la socialisation. La femme est instinctivement pudique, craintive, cela pour des raisons naturelles : si elle ne l'était pas, si elle provoquait les hommes, ce serait la fin de l'espèce humaine car les désirs des femmes sont inextinguibles alors que les capacités des hommes sont fort limitées<sup>92</sup>. Cette retenue instinctive, naturelle, se révélera socialisante le moment venu, car les femmes obligent ainsi les hommes à faire le détour des manières et des mœurs, à leur faire la cour au lieu de les cueillir comme des fruits offerts, et ainsi elles maintiennent l'humanité dans la civilité. En disant toujours « non », même quand c'est « oui », les femmes obligent les hommes à rester sociaux. Mais en cela les femmes restent naturelles : de sorte que pour passer de la nature à la société, les femmes, à la différence des hommes, n'ont pas besoin de changer, autant dire que dès l'état de nature les femmes ont une sorte d'avance sur les hommes et qu'elles préparent de loin l'humanité à son destin social. Peu de philosophes ont pensé que la femme est l'avenir de l'homme, non en devenant homme à son tour mais en restant obstinément femme (pudique, craintive, modeste). Je laisse à chacun(e) le soin de méditer ce point : la promotion de la femme en philosophie n'est-elle pas un indice de matérialisme ? Pensons à Hegel pour qui la femme reste au sein du couple l'élément naturel, quasi végétal, incapable de se hisser à la sphère politique.

5/ Reste, enfin, la question de Dieu, de la religion. Au dix-huitième siècle, on a tendance à identifier « matérialisme » et « athéisme », il est donc utile d'en terminer par là. Il y a, chez Rousseau, deux approches de la religion. La première est clairement matérialiste, il s'agit d'évaluer l'utilité politique de la religion. Rousseau s'inspire ici de Machiavel et souligne la puissance de la croyance religieuse dans la moralisation des peuples. A celui qui veut supprimer la religion, il ne déclare pas qu'il est impie ou sacrilège, il lui demande : par quoi vas-tu la remplacer ? ce qui

92 « Le genre humain périrait par les moyens établis pour le conserver. Ainsi la faculté qu'ont les femmes d'émouvoir les sens des hommes et d'aller chercher au fond de leur cœur les restes d'un tempérament presque éteint... tyrannisés par elles, [ les hommes ] seraient enfin leurs victimes, et se laisseraient traîner à la mort sans qu'ils puissent jamais se défendre » (*Émile*, V, p 694).

manifeste bien le caractère fonctionnaliste de son attachement religieux. Comme on sait, Robespierre le suivra sur ce point.

### La « Providence »

Mais d'autre part, Rousseau développe une théorie providentialiste selon laquelle « Dieu a voulu », ou a « ordonné » les choses. Sur ce point, Rousseau s'oppose aux matérialistes de son époque, notamment à Diderot, D'Holbach et Helvétius. Diderot avait professé une philosophie moniste faisant du monde ordonné (notamment des êtres vivants) la conséquence d'une auto-organisation de la matière par essais et erreurs, une sorte de sélection spontanée du viable appelé à se reproduire tandis que les formes inférieures disparaissaient d'elles mêmes. Rousseau refuse l'auto-ordonnance de la matière par des arguments passablement faibles, allant jusqu'à les récuser au nom de son ignorance: je n'en sais rien, mais je sens que ce n'est pas vrai! Il opte donc pour une organisation de la matière d'origine intelligente, à la manière de Voltaire qui affirme qu'une horloge suppose toujours un horloger qui l'a conçue. Mais il est surprenant que cet argument n'est jamais exploité par Rousseau, celui-ci va jusqu'à récuser les analyses des providentialistes contemporains, ceux qui examinaient les insectes à la loupe pour en exalter la divine intelligence qui les avait conçu. Ce rejet assez méprisant de ses alliés fait problème, et montre en tout cas que la question de Dieu chez Rousseau n'est pas liée à celle de la matière. Elle est liée en vérité à un problème moral. Le problème de Rousseau ne porte pas sur la composition des organismes mais sur le bien et le mal. Ce que Rousseau n'admet pas c'est le triomphe du mal sur terre, c'est la dénaturation de l'homme, la corruption des sociétés, la force des tyrans, la souffrance des justes, l'humiliation des pauvres. Ce désordre moral qui insulte la nature humaine (qu'il croit bonne, égalitaire et pitoyable) ne saurait être qu'un aspect des choses ; il faut absolument qu'il y ait un envers du décor où les choses s'inversent, où les bons soient indemnisés des dommages qu'ils ont subi. Si Rousseau tient tant à ce que la matière soit ordonnée de l'extérieur c'est pour étendre ce principe d'ordonnance à la morale et construire un miroir inversé du monde où les maux et les joies s'inversent selon un principe de juste indemnisation. L'existence d'un Dieu ordonnateur n'est pas chez Rousseau une doctrine cosmique mais une exigence morale. On peut dire que si l'homme vivait selon sa nature bonne, si la terre était peuplée d'Émile, Dieu serait une hypothèse superflue. Ainsi Rousseau est-il matérialiste et pragmatique envers les méchants (il faut un enfer imaginaire pour freiner leurs passions) et idéaliste et métaphysicien envers les bons (il y a nécessairement un paradis réel pour les

dédommager). On le voit: le spiritualisme de Rousseau tient surtout à sa théorie de la nature humaine.

Si Rousseau est spiritualiste c'est parce qu'il refuse le matérialisme sociologique d'Helvétius. Celui-ci affirme que l'homme n'est rien d'autre qu'un produit social, que la morale n'est que convenance. Contre cet amoralisme, Rousseau pose l'existence d'un fait invérifiable, la nature humaine, dont il tire toutes les conséquences, avec une rigueur imparable et avec le souci de rester près de l'expérience des choses naturelles (l'instinct, le climat, les besoins). Ce faisant, il lui faut bien restaurer le social dans le processus naturel, et pour cela, il lui faut établir un relais spiritualiste entre la biologie du sexuel et l'instinct pudique de la femelle humaine, ou en d'autres termes, son matérialisme naturel va jusqu'à l'instinct, se retrouve en la femme, mais pour aller de l'instinct à la femme, a besoin d'un coup de pouce divin, de l'extase spirituelle de l'amour.

Toute l'énigme du matérialisme rousseauiste vient de là, de cette fissure qu'il insinue entre un matérialisme naturel et un matérialisme sociologique, tous deux infiniment séparés et reliés par une opération miraculeuse: le miracle de l'amour.

## Le sexe et la politique

Il y a chez Rousseau deux opérateurs théoriques qui permettent d'expliquer le passage de l'homme sauvage à l'homme civilisé. Le premier opérateur est bien connu de tous les lecteurs, c'est la perfectibilité, mais le deuxième a été généralement négligé par les commentateurs, c'est le sexe, le désir sexuel. Le mot « sexe » n'apparaît jamais en ce sens ; « le sexe » désigne chez Rousseau « la femme », mais il est commode d'utiliser le terme au sens moderne de l'ensemble des choses qui ont rapport à la sexualité plutôt que de reprendre les métaphores laborieuses de l'auteur.

Revenons aux opérateurs. La perfectibilité permet d'expliquer le passage de la nature à la société civile, et le sexe le passage de la société civile à la société politique. À la vérité ce deuxième passage se fait en deux temps : le sexe mène d'abord l'homme jusqu'à la religion, puis de la religion il va à la politique en refaisant un nouveau détour par le sexe.

### La perfectibilité

L'homme est « perfectible », cela ne signifie pas qu'il se perfectionne en améliorant ses capacités, ses performances par un apprentissage, mais tout autre chose : il est capable de changer sa propre nature, de devenir autre quand le besoin s'en fait sentir. L'homme est perfectible par nature, la nature de l'homme possède la capacité de se modifier elle-même car elle contient des facultés « en sommeil », qui ne « s'éveillent qu'au besoin ». Autrement dit, l'homme est un animal en déséquilibre car il n'a pas d'instinct fixe, d'instinct qui le riverait à tel ou tel mode de vie (herbivore ou carnassier, vivant sur les arbres ou dans des grottes, etc.). N'ayant pas d'instinct, l'homme est capable de se modifier au fur et à mesure des situations nouvelles. Non que l'animal humain soit pourvu d'une énergie intérieure qui le pousse à s'améliorer, bien au contraire, il est d'une paresse insondable et ses facultés ne se réveillent en lui qu'à la condition que l'espèce humaine se trouve en péril de disparaître. Ce n'est que devant la menace de mort générale que la nature humaine consent à changer de nature et qu'on voit se réveiller en l'homme la sensibilité, la raison, l'imagination, la mémoire, la moralité... C'est quand la nature, trop froide ou brûlante, trop humide ou aride, menace l'homme de l'extérieur, qu'elle agit lentement à l'intérieur de lui pour lui permettre de résister. Ainsi les hommes, à l'origine solitaires et stupides, ont dû se rassembler en familles et en hordes, ont dû travailler et prévoir l'avenir.

La perfectibilité explique ce passage de la sauvagerie solitaire à la relation sociale, passage lourd de conséquences puisque du travail naîtra bientôt l'accumulation, c'est-à-dire la richesse pour les uns et la pauvreté pour les autres, et l'exploitation des pauvres par les riches.

En bref, la sensibilité, la mémoire, l'intelligence de la raison, qui se sont réveillées au fur et à mesure des besoins, ont mené l'humanité jusqu'à la société civile, c'est-à-dire jusqu'à la vie économique, jusqu'à l'interaction humaine où chacun agit pour soi mais ne peut en même temps s'empêcher d'agir avec les autres, avec « le secours des autres » selon l'expression de Rousseau. Mais cette interaction ne doit pas être confondue avec la sociabilité : que les hommes dépendent les uns des autres pour leur survie, qu'ils endossent même cette situation parce qu'ils en voient la nécessité inévitable, cela ne signifie pas que ça leur plaise, cela ne signifie pas qu'ils ont un penchant à vivre en commun, qu'ils apprécient et aiment la communauté. La société civile n'est en vérité qu'un équilibre des égoïsmes qui ne met pas fin à l'égoïsme, chacun y reste centré sur soi et ne subit les autres que parce qu'il ne peut pas faire autrement. Dans la perfectibilité humaine, on ne trouve aucun élément socialisant, aucune faculté qui pousserait l'homme à devenir un animal politique, c'est-à-dire un être qui ne trouve son bonheur que dans le bonheur de tous, qui ne trouve sa quiétude que sous l'autorité des lois. Cette théorie de l'animal politique, qui est celle d'Aristote, n'est pas celle de Rousseau. Rousseau reste totalement pris dans la mentalité du XVIII<sup>e</sup> siècle, et pour lui l'homme est par nature individualiste.

Mais plusieurs philosophes avaient trouvé un moyen de passer de l'individu égoïste à l'individu social, et ce moyen c'était la propriété : chaque individu était avant toute chose préoccupé de posséder et de protéger ses biens, de sorte qu'il finissait par préférer la sécurité à la liberté et il soumettait son égoïsme à sa possessivité. Ce passage volontaire au politique s'appelle la théorie du contrat social : chacun renonce à jouir de sa liberté naturelle et accepte de se soumettre aux lois d'un gouvernement afin d'être assuré de conserver son bien. Cette théorie du contrat social qui pose que l'homme est propriétaire par nature, Rousseau la refuse et ne cessera jamais de la combattre. Pour Rousseau, l'homme aime par dessus tout sa liberté, et la propriété, loin d'être inscrite dans la nature humaine est tout le contraire, c'est la marque de la dénature. La solution par la possessivité est donc exclue. Comment donc l'homme pourra-t-il devenir politique, aimer sa patrie, son peuple et ses lois ?

## Du social au politique : les impasses

Si on refuse la solution du propriétaire naturel, alors, le passage du social au politique, du moi au collectif paraît impossible : qu'est-ce qui peut modifier la nature humaine et faire qu'un individu s'oublie lui-même au profit du groupe ? Il faut, en premier lieu, rappeler les diverses solutions que Rousseau avait envisagées et les impasses qu'il avait rencontrées.

Dans le *Discours sur l'Inégalité*, Rousseau adopte vis à vis de la politique une position anarchisante: la loi, le pouvoir, sont des duperies, des usurpations qui permettent aux riches de conserver leurs richesses en donnant aux pauvres l'illusion de l'égalité de tous devant la loi et la sécurité de tous sous le pouvoir du prince. Il semble bien que les hommes ne sont politiques que sous la contrainte du prince, la ruse des riches et la myopie des pauvres. Dans son essence l'homme n'est donc pas politique, la société politique n'est que le dernier mot de la dénaturation, de l'inégalité où les riches, non contents d'être les plus riches, deviennent en outre les plus puissants. Dans ce texte, néanmoins, Rousseau envisage une politique juste, mais déclare qu'il n'est pas en mesure de répondre à cette question.

Quelques années plus tard, Rousseau abandonne cette position anarchisante et reconnaît à la loi, à l'État une sorte de légitimité, une nouvelle dignité. L'homme est bien destiné à vivre sous des lois, mais à certaines conditions, et les conditions qu'il avance sont assez déconcertantes. Il s'agit de l'article « Économie Politique » écrit pour l'*Encyclopédie* de Diderot : dans ce texte charnière, Rousseau soumet l'établissement d'une société politique légitime à trois conditions.

La première condition est la suppression des inégalités de fortunes: il faut enrichir les pauvres par une forte rétribution du travail paysan et appauvrir les riches par des impôts multiples ; on parvient ainsi à la « médiocrité » générale. Cette solution, empruntée à Montesquieu, change le sens de la loi, elle n'est plus une duperie mais l'expression de l'intérêt de tous puisque tous sont à peu près égaux, ce que Rousseau nomme alors la « volonté générale ».

La deuxième condition vise l'adhésion des citoyens à la loi : il n'est pas suffisant de la respecter, il faut la comprendre et l'aimer. Comment faire aimer la loi, c'est-à-dire préférer le bien général à son bien propre ? Cela est contraire à la psychologie humaine. Il faut pour cela agir sur l'intérêt, il faut que les hommes voient dans le respect des lois leur intérêt particulier. Comment cela ? En accordant aux citoyens des privilèges qu'on refusera aux étrangers ; car cette discrimination nationale produirait un amour de la patrie, un amour égoïste qui produirait les

mêmes effets que l'amour généreux. On voit l'impasse: cette solution est peut-être pratiquement efficace mais elle ne répond pas à la question philosophique de la modification de la nature humaine, puisque l'homme reste tout aussi égoïste et n'aime finalement que lui-même quand il semble aimer la patrie.

La troisième condition va plus loin et propose de changer la nature humaine à partir d'une action prolongée de l'État politique. En s'appuyant sur Platon, Rousseau propose l'éducation commune des enfants, enlevés dès leur naissance à leur famille pour n'avoir d'autre mère que la patrie et d'autres pères que l'ensemble des citoyens. Cette organisation pédagogique formerait l'homme politique sur le modèle de l'homme familial qui s'attache à ses proches de façon irrationnelle par proximité et coutume. On retrouve le cercle bien connu de toute utopie qui doit supposer l'existence des effets avant la cause qui doit les produire : l'homme ne peut devenir un être politique que par la volonté d'un État politique qui doit exister avant même que l'homme ne soit politique. De plus, ce modèle familial de la politique s'accorde mal avec l'idée d'une volonté générale dans la mesure où une telle volonté suppose un minimum de rationalité alors que l'affection familiale est parfaitement irrationnelle.

Le texte suivant qui s'interroge sur le passage du moi individuel au collectif, est un texte inédit, le premier brouillon de *Du Contrat Social*, dans lequel Rousseau reprend de longs passages d'« Économie Politique », tout en éliminant les utopies platonisantes et les réformes fiscales. Il retient l'argument de l'intérêt en éliminant l'idée de privilège national et en imaginant une éducation rationnelle des citoyens qui montre à chacun l'intérêt qu'il a à s'oublier au profit du groupe. D'autre part, il se demande si la religion ne serait pas un moyen de transformer la psychologie individuelle au profit d'une adhésion collective, mais il écarte cette solution après un examen sévère de l'impuissance de la religion dans ce domaine. Quelques années plus tard, la religion fera une entrée majestueuse dans la politique rousseauiste; mais elle sera portée par un argument ici absent: la causalité sexuelle.

Au terme de ces tentatives, il n'y a donc aucune solution anthropologique à la question du passage à la politique. La politique réelle, celle qu'on constate dans les nations du monde, est une duperie, une violence, mais comment concevoir une politique naturelle venue du fond de la nature humaine et non d'une perversion de cette nature ? Qu'on s'adresse à la raison ou à l'affect, le moi égoïste reste à chaque fois centré sur lui-même et s'il accepte de mimer les conduites de sociabilité il n'est en rien transformé radicalement: on ne trouve rien de comparable à la théorie de la perfectibilité, capable de rendre compte d'un changement profond de la nature humaine.

## Les caractères du sexe

La solution anthropologique, la force qui vient du fond de la nature humaine pour basculer le moi individuel hors de lui-même et le jeter parmi les hommes, qui change ses désirs, ses humeurs, bref, son bonheur, c'est le sexe. C'est en écrivant *Émile* que cette solution apparaît à Rousseau et inaugure une deuxième époque de sa pensée sur la nature humaine. Au livre IV d'*Émile*, Rousseau annonce « la deuxième naissance » de l'homme et cette renaissance, ce « deuxième pas » de l'homme concerne tout à la fois le jeune adolescent qui découvre des désirs nouveaux et l'ensemble de l'espèce humaine qui découvre l'amour à la place de l'instinct reproducteur, ce qui l'entraîne vers le désir de vivre dans l'État.

Une présentation analytique du désir sexuel chez Rousseau, en dissociant des caractères qui, dans le texte, sont associés, permettra d'y voir plus clair.

1/. En premier lieu, notons que le sexe est bien un élément de la nature, il n'est pas produit par la volonté des hommes, il existe depuis toujours dans l'espèce humaine. En ce qui concerne chaque individu, il s'installe aussi de façon naturelle, par simple maturation : il n'y a rien à faire, c'est ainsi: quand son heure arrive, le sexe s'annonce par des signes naturels physiques et psychiques. La voix du garçon se modifie, son regard se trouble et lance des flammes, son humeur change d'un moment à l'autre... Comme un orage s'annonce par le tonnerre lointain, le sexe s'annonce de loin avec la pugnace tranquillité des choses naturelles.

2/. Si on compare le sexe à la perfectibilité (sensibilité, mémoire, raison...), il semble qu'il en soit le contraire. La perfectibilité est la réaction de la nature humaine au monde extérieur, c'est une adaptation au monde par réveils successifs de puissances endormies. Alors que le sexe, loin d'être réveillé par les besoins du monde, se crée un monde nouveau, des besoins nouveaux. La perfectibilité, c'est le réel qui réveille les hommes, le sexe, c'est l'homme qui réveille le réel jusque-là assoupi, qui le bouscule pour aller y chercher un objet qui était auparavant absent: la femme. Le désir sexuel ne vient ni du froid ni du chaud ni de la sécheresse, il ne répond pas à une provocation du monde mais il provoque le monde et le met en demeure de lui donner une femme.

3/. Pourtant, le sexe ne doit pas être confondu avec la recherche d'une femme. Le sexe n'est pas comparable à la fringale qui pousse à cueillir un fruit ou à traquer un lièvre, il est tout autre. À son éveil, le

sexe veut quelque chose mais ne sait pas ce qu'il veut, il n'est que sourde inquiétude, recherche sans objet précis. L'objet du désir sexuel est obscur, fuyant et changeant, il pousse l'homme à chercher quelque chose susceptible de l'émouvoir, de le rassurer, et ce désir le voue à une errance incertaine qui l'accroche finalement à diverses choses. Ainsi de l'obscurité du sexe naissent des sentiments qui ressemblent à l'amour mais ne sont pas l'amour. Ils ne sont pas l'amour mais ils y préparent : l'amitié, la pitié, la reconnaissance sont la conséquence de cette quête incertaine, ils « remplissent » en quelque sorte l'attente du sexe, en attendant que le sexe sache ce qu'il veut. Tous ces sentiments nouveaux, inconnus de l'enfant comme de l'homme égoïste ont un point commun : ils sortent l'homme de son repli sur soi et le mettent à la place des autres. Ainsi, la force terrible et obscure qui me jette vers ce je-ne-sais-quoi me construit, par l'amitié, la pitié, etc., un monde du dehors, un ailleurs où je découvre les autres, où je me découvre autre parmi les autres.

4/. En quatrième lieu, il faut bien distinguer dans le sexe ce qui est physique de ce qui est moral. En clair, il faut distinguer entre l'instinct de reproduction de l'espèce et l'amour. L'instinct porte sur l'espèce, pour le sauvage toute femme convient, la première qui passe est la bonne et cette bienvenue est généralement sa propre sœur qu'il n'a pas besoin d'aller chercher bien loin et qu'il prend sans la choisir et même sans la voir / l'habitude et la commodité tiennent ici lieu de choix et de préférence. En ce sens, l'amour est le contraire de l'instinct: pour l'amoureux, aucune femme ne compte plus, n'existe plus, seule existe celle qu'il aime et c'est à peine si elle est femme, elle est bien plus que cela. L'amour est choix, préférence, il élimine l'espèce humaine en son entier et la femme aimée est en quelque sorte la rescapée de cette apocalypse sexuelle qui engloutit toute les femmes dans l'indifférence, voire le dégoût. Ainsi, l'instinct sexuel est bien le moteur de l'amour – sans sexe, pas d'amour – et en même temps son danger principal – trop de sexe tue l'amour –, de sorte que le sexe, surgi du fond de la nature humaine doit avoir cette capacité extraordinaire de se transformer en quelque chose qui est son contraire. Ce retournement implique une condition qui n'est pas naturelle: l'absence des femmes.

5/. Pour que le sexe accomplisse son oeuvre civilisatrice, il faut retarder le moment où il trouvera son objet, il faut lui laisser le temps d'installer l'amitié, la pitié... Si les femmes sont offertes au jeune homme comme des fruits sucrés sur les branches d'un arbre, cet homme restera un barbare. Un jeune homme qui connaît trop tôt les femmes devient un homme cruel, coléreux, indifférent, car son désir n'a pas eu le temps de

s'investir dans la pitié, l'amitié et la reconnaissance. On évitera donc les femmes mariées, trop promptes à offrir leur expériences aux jeunes désirs, et bien sûr, les prostituées. On prendra garde à ce qu'il ignore les ressources de la masturbation qui lui permet de posséder imaginativement toutes les femmes du monde sans se fatiguer à devoir leur plaire, c'est-à-dire sans faire le détour social des bonnes manières, du bon goût, qui place l'homme parmi ses semblables.

6/. Le rapport entre le sexe et l'imagination est très entortillé. D'un côté, le désir sexuel est produit par l'imagination et d'un autre côté, c'est ce désir qui fait naître l'imagination. La question est importante car elle pose la question de la nature du sexuel, et donc du rapport de la politique à la nature, comme on va voir. Quand Rousseau présente l'adolescent, il explique que la femme désirable n'est pas une femme rencontrée mais une femme imaginée, l'amour n'est pas une surprise des sens mais une confirmation de l'imagination : c'est bien elle que je cherchais se dit Émile quand il voit Sophie, je la reconnais. Pour aimer une femme il vaut mieux l'imaginer que la connaître, on la connaîtra toujours assez tôt, quand il sera temps. Le sexe réveille donc l'imagination, c'est-à-dire la faculté de sortir de soi, de se projeter hors du présent et du lieu. Mais Rousseau explique que, d'autre part, l'imagination éveille le sexe : c'est ce qui se passe dans la société, dans les villes où les lectures, le théâtre, les confidences licencieuses, l'immodestie des femmes engendrent prématurément le désir, l'arrachent à son dernier sommeil avant l'heure. La preuve est que les sauvages atteignent l'âge de vingt ans dans une grande innocence des mœurs et passent leur adolescence en des jeux puérils « touchants et risibles ». Mais Rousseau ne s'en tient pas à l'innocence des sauvages, il pousse l'argument à la limite : un homme totalement solitaire, vivant sans livres et sans femme mourrait sans avoir jamais ressenti au cours de sa vie le moindre émoi sexuel. Du coup, on ne sait plus en quoi le sexe est naturel, ni comment les sauvages à l'origine ont pu connaître cette impulsion instinctive. Le sexe a-t-il naturellement besoin d'une provocation extérieure (les sœurs provoquaient-elles leurs frères par leur impudeur naturelle ?) ou vient-il d'une simple maturation comme semblent le montrer les changements qu'on observe chez le jeune garçon ?

Tentons, à présent, une synthèse : il apparaît que le sexe possède des caractères contrastés. D'un côté, il est tout entier dans la pure nature sous forme d'instinct et de maturation, de l'autre, il vient entièrement de la vie sociale sous forme d'amour et de l'imagination. D'un côté, il est actif, recherche inquiète qui modifie l'ordre du monde ; de l'autre, il est

passif, engendré par la provocation des femmes et des livres. Ce contraste est à la fois structurel (il concerne le rapport de la nature à la société), et génétique (il est engendré soit par spontanéité, soit par réaction) ; et c'est parce que le sexe est à la fois totalement naturel si on l'abandonne à la nature et totalement social si on l'observe dans la société, qu'il est capable de passer d'un ordre à l'autre. Il est cette force naturelle qui pousse l'homme hors de la nature quand les conditions sont propices, et il est ce facteur de civilisation de l'instinct qui efface la nature. A la nature, il emprunte la force irrésistible qu'aucune éducation ne peut arrêter, à la société il emprunte l'extériorisation du désir, le basculement du moi hors du moi autocentré.

Tant que l'homme est sauvage, le sexe n'est qu'un instinct aveugle, enraciné dans les automatismes de l'espèce animale. Quand l'homme devient relationnel, quand la vie sociale et le travail sépare les hommes des femmes, car leurs activités sont différentes et que les familles gardent leurs filles, alors l'instinct produit cette recherche qui modifie la nature humaine et engendre l'ouverture aux autres hommes, car ce nouveau désir d'aimer et d'être aimé – c'est-à-dire d'être préféré aux autres – oblige le moi à se plier au regard des autres, à leur jugement. Le sexe, parce qu'il est privé de son objet (la femme), aboutit donc à la sociabilité de l'homme. Par ce désir nouveau, l'homme désire l'existence des autres, il se considère *parmi* les autres, membre d'un ensemble plus vaste. Il est *sociable*, mais il n'est pas encore *politique*.

### Du sexuel au religieux

Être politique suppose autre chose : être capable de respecter la loi au fond de soi, de vouloir la loi, de comprendre que l'intérêt général vaut plus que notre moi. Bref, il faut atteindre le niveau de la moralité, de la connaissance du bien et du mal. Un être amoral, qui en fin de compte choisit son avantage plutôt que le bien n'est pas capable d'être un citoyen. Or, la recherche de la femme absente construit un monde ouvert aux autres mais non encore moral, car l'amitié, la pitié, la reconnaissance font qu'on tient compte de l'autre mais n'impliquent pas qu'on agisse moralement. Il faut donc que cette ouverture vers l'extérieur s'enrichisse d'un élément qui permette l'installation de la morale, donc de la politique, et cet élément, c'est Dieu. Dieu profite de la recherche sexuelle pour s'installer dans le monde excentré du moi pré-amoureux. Quand l'homme reconnaît l'existence de Dieu, il reconnaît qu'il n'est plus le centre du monde, que l'ordre général vaut plus que son bonheur immédiat, et même que ses malheurs seront compensés après sa mort, s'il a vécu vertueusement. C'est le fond de la leçon du Vicaire savoyard dans

*Émile*. Il faut bien prendre garde à la place qu'occupe cette longue dissertation dans l'ouvrage: elle s'insère après les premiers émois du sexe, quand le sexe ne sait pas encore ce qu'il cherche, et avant les premières rêveries amoureuses. Ce n'est pas un hasard si Dieu doit se dépêcher d'occuper la pensée du jeune homme à ce moment là, avant que l'image d'une femme ne vienne la coloniser complètement. Il faut remarquer également que le vicaire présente son exposé à partir d'une série de remarques qui portent sur la sexualité, sur celle d'Émile qui n'a pas encore réellement commencé, et sur la sienne, qui fut contrariée par les préjugés et les hypocrisies. Il n'y a là rien de baroque: Rousseau insiste seulement sur le lien qui rattache la découverte de Dieu à l'inquiétude du sexe.

Allons plus loin: cette découverte de Dieu qui s'installe dans le cœur du pubère, n'est pas une idée simple qui s'accroche comme un parasite sur l'inquiétude sexuelle; Dieu n'est pas un coucou qui pond ses oeufs dans le nid des mésanges, qui profite du retard de la femme pour prendre sa place. Si c'était le cas, l'arrivée de l'amour dans la vie de l'homme l'effacerait et tout amoureux serait voué à l'athéisme. Si Dieu profite de ce retard, il doit de plus s'accrocher à quelque chose; il faut que l'idée de Dieu réveille en l'homme une faculté nouvelle qui la soutienne. Cette faculté nouvelle est la *conscience*. On retrouve l'image de la perfectibilité: le sexe dispose le cœur humain à recevoir l'idée de Dieu et cette idée réveille une faculté endormie, la conscience. Mais cette fois, cette faculté est présentée d'une façon toute originale, Rousseau dit qu'elle est un *instinct*: « Conscience! conscience! Instinct divin... ». Or, la raison, l'imagination, la pitié même, ne sont pas présentés comme des instincts. Seuls sont ainsi qualifiés la sexualité et la conscience, comme si Dieu avait besoin d'une force irrésistible en l'homme pour se maintenir, comme si l'homme avait un sexe pour le corps qui assure la vie de l'espèce, et un sexe pour l'âme qui assure l'immortalité des justes. La conscience est le sexe de l'âme.

Quand l'homme connaît l'existence de Dieu et que sa conscience lui commande de faire le bien, il est prêt, psychologiquement prêt, à entrer en politique. Il est capable de respecter la loi car il est capable de tenir ses engagements, même quand les hommes ne le voient pas, sachant que Dieu le voit toujours. Dire qu'il est *capable* d'entrer en politique ne signifie pas qu'il le fasse réellement: Dieu rend la politique possible mais non encore nécessaire. Pour entrer réellement dans l'ordre nouveau de la loi, il faut une raison, et cette raison n'est pas la propriété (comme le disent les théoriciens du contrat social), cette raison est le sexe; le sexe qui apparaît cette fois sous la forme du *mariage*. Le mariage n'est concevable que dans un monde juridique, le rapport de l'homme à l'objet de son

désir, la femme, passe par la reconnaissance des lois, de leur autorité, c'est-à-dire par la prévalance de la raison de l'État sur les passions des individus. En clair, dans l'histoire de l'humanité, les hommes ont dû passer de l'amour au mariage et ce passage a nécessité un grand détour, celui de l'invention des lois. Dans *Émile*, ce détour est appelé « les voyages », on y voit le jeune homme faire le tour de l'Europe et méditer sur les lois avant de revenir pour épouser Sophie. Pour Rousseau, à la différence d'Aristote, le mariage n'est pas un premier pas vers l'État, mais un élément de l'État, qui présuppose l'État historiquement et qui le fonde anthropologiquement.

En résumé, un homme asexué – un ange – serait nécessairement athée, un athée ne saurait être citoyen car il lui manque le sens moral, et enfin un célibataire ne saurait participer à l'État n'ayant aucune passion qui le pousse à s'y fixer. Voilà le travail naturel et social du sexe.

### Les figures du sexe

Évoquons à présent quelques figures plus ou moins connues de la sexualité dans les œuvres de Rousseau; ces figures ont surpris plus d'un lecteur. Il faut les replacer dans le cadre du cheminement de l'homme vers la politique afin de leur donner une présentation plus simple.

Il n'est pas difficile de comprendre l'obsession de Rousseau à propos de la séparation entre hommes et femmes, puisqu'on sait que si les femmes ne sont pas séparées et même éloignées des hommes, gardées et protégées, la société ne peut pas commencer, on reste dans la pure sauvagerie. Cette séparation prend trois formes. D'abord la forme de l'*espace*: les femmes sont ailleurs, plus loin, dans leur famille, à côté de leur mère, et même après le mariage, elles restent distantes car le serment conjugal est négatif, il interdit l'adultère mais ne permet pas de se servir et de prendre sa femme comme un bien de consommation disponible. Cette liberté pour la femme mariée de s'offrir ou de se refuser permet à la famille de rester un lieu de civilité et de ne pas retomber dans la sauvagerie. La deuxième forme est celle de l'*activité*. Quand la société civile se développe, les travaux se sexualisent, les hommes et les femmes n'ont pas les mêmes activités. Une femme qui ferait un métier d'homme offenserait la nature, mais surtout entraverait la marche vers la civilisation. C'est pourquoi, dans *La Nouvelle Héloïse*, on remarque l'insistance de Rousseau sur cette séparation: dans la petite république familiale de Clarens, hommes et femmes ne se rencontrent jamais, car ils vivent dans deux mondes séparés. La troisième forme est une séparation de *nature*. Par nature, et non par éducation, les femmes sont pudiques et ne provoquent pas les hommes. Par nature, elles sont sensibles à l'effet qu'elles font sur

les autres, elles veulent plaire et se soucient dès l'enfance de ce qu'on pense d'elles. On mesure alors la distance métaphysique qui sépare la femme de l'homme : alors que l'homme doit attendre toutes les révolutions du désir pour se soucier du regard des autres et devenir sociable, la femme est sociable presque en naissant.

Le deuxième thème, après celui de la séparation des sexes, est celui de la *chasteté*. La chasteté est liée à l'amour ; soit parce que l'amour rend chaste, il combat l'instinct et s'adresse à l'imagination plus qu'aux sens ; soit parce que l'amour ne peut naître qu'au sein d'une attente confuse qui est le contraire du libertinage. L'amour engendre la chasteté et la chasteté engendre l'amour. C'est pourquoi un jeune homme de bonne nature fuira les femmes entreprenantes et s'effondrera en larmes devant le spectacle que lui offre les prostituées : celui qui cherche l'amour aura pour ces filles de la pitié, jamais du désir.

Le troisième thème a intrigué plus d'un lecteur et suscité une abondante littérature, je veux parler de la *masturbation*. C'est la perte de l'homme dit Rousseau. On comprend que cette perte est fort différente de la condamnation biblique. Dans la Bible, Onan est condamné par Dieu parce qu'en répandant stérilement sa semence, il refuse de perpétuer sa race, il s'agit d'un crime contre nature. Chez Rousseau, au contraire, il s'agit d'un danger pour la civilisation : si le jeune homme trouve en lui-même les ressources propres à satisfaire son obscur désir, tout l'élan d'extériorité du moi sera bloqué et il restera une sorte de sauvage égoïste, solitaire. C'est pourquoi il n'est pas étrange que l'onanisme soit désigné comme un danger terrible à propos du jeune homme vierge, mais négligé quand il s'agit d'un homme fait. On sait que, dans les *Confessions*, Rousseau explique longuement qu'il ne put jamais se défaire de cette manie, et en même temps, qu'il ne découvrit ce substitut qu'après ses premières amours : après, pas avant, et cet ordre de succession fut sa chance. C'est bien une question d'ordre : il faut laisser au désir le temps de chercher sans trouver, le temps de sociabiliser l'homme.

Il faut bien parler enfin – et ce sera le quatrième et dernier thème – de la *misogynie* de Rousseau. Sur les femmes, on trouve des formules provocantes, des idées d'apparence bien rétrogrades qui valurent à Rousseau bien des invectives. Voyons cela. En premier lieu, Rousseau ne veut pas l'égalité des hommes et des femmes, il veut leur différence et dans cette différence, il donne la primauté à l'homme dans la société et à la femme dans la famille. C'est peut-être choquant mais on ne doit pas oublier que pour Rousseau la société parfaite (celle qui correspond à la

nature humaine) consiste en une vie paysanne, dans une ferme moyenne, avec quelques ouvriers et quelques domestiques, bref une grosse famille reliée de loin, et seulement de loin, à l'ordre politique. Voyez *La Nouvelle Héloïse*, l'héroïne du roman, Julie, est bien centrée sur la famille, mais elle en devient par cela même le centre de toute l'histoire, c'est-à-dire le centre du bonheur de l'espèce humaine. En deuxième lieu, pour que l'humanité sorte de sa torpeur, il faut qu'il y ait dans la nature humaine un principe de différenciation (et non de « contradiction », car ce concept est étranger au rousseauisme). Le sexe est un principe subjectif de différenciation, il fait sortir l'homme de son moi égoïste, et la femme est l'élément objectif de cette différenciation. Par le sexe, l'homme cherche son autre, par un besoin intérieur de sortir de soi et il trouvera réellement son autre en la femme, non parce qu'il la fait autre mais parce qu'elle est réellement autre. La nature a bien fait les choses, elle a préparé dans la réalité l'attente de la nature humaine. De là ces formules selon lesquelles « la femme est relative à l'homme », elle est « faite pour lui ». On peut certes trouver ces formulations irritantes et revendiquer le droit de la femme à exister pour elle-même. Mais on pourrait aussi pousser ces formulations jusqu'à leur terme. Dire que la femme est faite pour l'homme signifie que la nature a voulu que l'homme fût sociable et politique ; la nature, en faisant l'homme perfectible, n'a pas voulu qu'il reste un animal sauvage, aussi n'a-t-elle pas fait la femme comme une femelle indistincte vouée à la reproduction mais comme un être en avance sur l'homme, beaucoup plus socialisé que lui, et qui l'entraîne vers le social. La femme est en effet vouée à l'opinion, c'est-à-dire au contexte social, de sorte qu'elle oblige l'homme, pour la posséder, à se plier lui-même à l'opinion et non à ses désirs immédiats. Étant relative à l'homme, elle l'entraîne dans la logique de la société, et sa docilité, sa pudeur, sa timidité, sont les ruses que la nature a disposées pour obliger l'homme à la douceur, à la délicatesse, au bon goût. Bref, pour Rousseau, dire que la femme n'existe pas par elle-même et qu'elle est relative à l'homme, c'est dire – à la manière d'Aragon – qu'elle est « l'avenir de l'homme » en tant que le sexe est la promesse de la politique au sein de la nature.

### Note sur la démocratie

Au début du Livre IV d'*Émile*, avant la découverte de Dieu, Émile se sociabilise, il devient sensible à tout ce qui est humain, en se mettant à la place des autres. À ce moment le sentiment de *pitié* prend une forme nouvelle : ce n'était jusqu'alors qu'un mouvement viscéral confus, ça devient une sorte de réflexion. À présent, il souffre de la souffrance des autres, parce qu'il pense qu'elle peut l'atteindre aussi, et aussi parce que

cette souffrance n'est pas voulue par ceux qui souffrent, ils n'en sont pas responsables. Le riche qui se torture à cause de sa richesse, le prince qui pleure ses empires, etc., ne nous font pas pitié puisqu'ils sont libres de renoncer à leur richesse, à leur puissance. Par contre, le paysan qui pleure sa mauvaise récolte ou la maladie de sa femme, nous fait pitié. De plus, le riche et le prince se croient au-dessus des autres hommes et exempts de leurs malheurs, ils sont donc impitoyables. Finalement, les grands ne font pas pitié et n'ont pas de pitié, ils sont donc exclus de l'humanité sociable, laquelle ne concerne que le peuple, que les hommes égaux devant les mêmes dangers. La pitié, facteur de socialisation, est donc naturellement démocratique, c'est-à-dire populaire et égalitaire. Or, quand vient l'heure de la politique, à la fin des aventures d'Émile, ces caractères semblent oubliés et la pitié n'est pas requise comme un facteur de politisation. Émile n'entre pas en politique pour secourir les faibles, pour faire régner la justice, mais pour fixer sa famille et son foyer, et ses vertus humanitaires, ses bienfaits, ne dépasseront guère les limites de sa vie privée. Il y a là une difficulté interne à la philosophie politique de Rousseau, pour autant que Rousseau est, comme on sait, l'inventeur de la politique populaire. Une politique qu'il invente mais qu'il ne parvient pas à intégrer dans la politique. C'est sans doute parce que le sexe amène l'homme jusqu'à la lisière de la politique mais il ne constitue pas le domaine politique. Ce domaine, dans sa structure propre, ne relève plus de la force du désir, ni même de l'amitié. Le sexe parvient à politiser l'humanité mais non à humaniser la politique. C'est pourquoi dans l'ouvrage politique fondamental de Rousseau, *Du Contrat Social*, il n'est question ni des femmes, ni de l'amour, ni du mariage.

## Les formes de la causalité : la femme a sa place

**K**ant nous a persuadés que la causalité est inséparable du temps. Si on parle de cause efficiente cette thèse est imparable car il faut bien que le père précède le fils, que la fleur arrive avant le fruit et que le choc soit antérieur au mouvement. Mais rien n'oblige à s'en tenir à l'efficience mécanique en matière de causalité ; en tout cas il apparaît que chez Rousseau la causalité entretient avec le temps un rapport assez ténu et qu'elle s'arrime à d'autres configurations. C'est ce que nous proposons d'examiner ici.

### Le temps hors de cause

On trouve trois statuts du temps dans la pensée de Rousseau. Dans son premier aspect le temps est celui des causes « insensibles », cette nuit où toutes les vaches sont noires, c'est-à-dire où se passent des choses sans qu'on sache exactement comment les choses se sont « insensiblement » passées : « Le laps de temps compense le peu de vraisemblance des événements », affirme le philosophe qui insiste sur « la puissance surprenante des causes très légères lorsqu'elles agissent sans relâche »<sup>93</sup>. Ainsi le langage a mis du temps à s'établir parmi les hommes<sup>94</sup>, ainsi a-t-il fallu du temps pour commencer à s'entendre pour agir de concert<sup>95</sup>. Ce temps non analysé est le cadre des faits, l'alibi des commencements, des habitudes. C'est ainsi qu'on apprend au livre IV d'*Émile* que l'enfant s'est attaché à ses proches par simple habitude sans qu'on n'ait jamais eu connaissance de la progression de cette habitude aux livres précédents ; il suffit de savoir que cela a eu lieu, on ne sait comment, à présent que nous avons besoin d'un commencement pour établir l'amitié et la reconnaissance dans leur nouvelle source qui est la sexualité adolescente<sup>96</sup>. Au livre II du même ouvrage, on assiste au premier établissement d'un contrat entre Robert le jardinier et l'enfant turbulent ; quelques pages suffisent à établir la logique de ce contrat mais on apprend qu'il faudra peut-être un an pour l'établir dans les faits<sup>97</sup>. De ce temps des faits, nous ne saurons rien. Écarter les faits, c'est écarter le temps des faits, et le noter pour mémoire, pour justification de ce qui doit être déjà là d'une manière ou d'une autre.

93 *Discours sur l'origine de l'Inégalité*, p 162.

94 « Franchissons pour un moment l'espace immense qui dut se trouver entre la fin de l'état de nature et le besoin des langues » (*ibid.*, p 147). « Je les supplie de réfléchir à ce qu'il a fallu de temps... pour trouver les nombres » (*ibid.*, p 150) ; « L'usage de la parole se perfectionna insensiblement » (*ibid.*, p.168).

95 « Les hommes purent insensiblement acquérir quelque idée grossière des engagements mutuels » (*ibid.*, p 166).

96 « Cette sensibilité se bornera premièrement à ses semblables, ses semblables ne seront point des inconnus mais ceux avec lesquels il a eu des liaisons, ceux que l'habitude lui a rendus chers et nécessaires » (*Émile*, IV, p 520).

97 *Ibid.*, II, p 333.

La deuxième figure est celle du cadre : là, le temps est mieux défini mais seulement par époques, en blocs discontinus. Ainsi les révolutions cosmiques qui modifient la nature sont un *moment* qui ouvre une nouvelle situation : « Il se présente bientôt de nouvelles difficultés [...]. Il apprit à surmonter les obstacles de la nature [...], la différences des climats, des saisons »<sup>98</sup>, situation qui sera suivie d'un nouveau *moment*, celui de la découverte du fer qui ouvre l'époque suivante : « La circonstance extraordinaire de quelque volcan qui vomissant des matières métalliques en fusion... »<sup>99</sup>. Il en va de même dans *Émile*, avec les « âges » de la vie, offerts en tableaux refermés sur les facultés, les pratiques, les conduites qui les caractérisent comme autant de cercles homogènes qui se défont à l'âge suivant pour se refermer en une nouvelle figure<sup>100</sup>.

Il y a enfin une troisième figure, celle du temps amorphe et désœuvré qui accompagne la *perfectibilité* en attente de réalisation. « L'espèce était déjà vieille et l'homme restait encore un enfant » : le temps qui passe ne fait rien à l'affaire, l'homme a beau être prêt pour l'aventure humaine sociale, celle-ci ne sera pas le fruit d'une maturation. Ce temps qui passe et qui « vieillit » l'humanité est incapable de changer quoi que soit à la nature humaine.

En fait, la question des causes tient chez Rousseau à la question des forces, des besoins, et de leur équilibre. Cette question mobilise des formes de causalité qu'il faut examiner sans préjugés.

### La force et la place (efficience expressive)

La force n'est pas un état mais un rapport, il n'y a ni force ni faiblesse dans l'absolu : le pré-adolescent est très fort comme enfant (en rapport à ses besoins d'enfant) et comme homme il serait faible<sup>101</sup>, de même que l'insecte est fort s'il peut satisfaire à ses besoins. Le rapport aux besoins n'est pas le seul, il faut aussi mesurer toute force à la force des autres. Le sauvage indolent devient faible sans avoir perdu aucune force quand les autres, plus actifs, ont accaparé et enclos les terres, réduisant le pauvre à leur merci : « Devenus pauvres sans avoir rien perdu parce que tout changeait autour d'eux, eux seuls n'avaient pas changé<sup>102</sup>. »

Prise entre ces contraintes extérieures, toute force cherche à s'établir dans son maximum. Dans une première approche, la question de la force se présente comme une recherche tactique de la bonne situation, celle où l'on est assuré de ses besoins et protégé de la force des autres. Il s'agit donc de se trouver une bonne place : « Celui dont la force passe les besoins, fût-il un insecte, est un être fort [...]. Mesurons le rayon de notre sphère et restons au centre comme l'insecte au milieu de sa toile [...] et nous n'au-

rons jamais à nous plaindre de notre faiblesse »<sup>103</sup> ; « L'homme sage sait rester à sa place.<sup>104</sup> »

Mais quel est, pour l'homme, le milieu de la toile ? Là, la question se complique : pour l'éclairer nous allons faire un détour par l'origine, c'est-à-dire par le sauvage. Le sauvage est plus fort que l'homme civilisé parce qu'il n'a pas besoin d'intermédiaire pour agir, personne ne travaille pour lui et ses mains sont ses seuls outils. Cette concentration de force sur son corps propre lui ôte le souci de chercher sa place, il est partout à sa place, il transporte sa place avec lui, sa « toile » le suit en quelque sorte, où qu'il soit il est un sage toujours bien à sa place, car il a « l'avantage d'avoir sans cesse toutes ses forces à sa disposition [...] et de se porter, pour ainsi dire, toujours tout entier avec soi.<sup>105</sup> »

Mais pour que « ça marche », il ne suffit pas de transporter partout sa toile, encore faut-il pouvoir l'accrocher partout, n'importe où, ici ou là sans importance. Pour pouvoir transporter sa force, il faut que ce transport ne modifie en rien la force relative des autres : lorsqu'il descend de son arbre pour aller boire, le singe a beau transporter toute sa force avec lui, il n'en devient pas moins la proie facile des lourds prédateurs. Transporter partout sa force ne suffit pas : à la polyvalence des places (je suis partout assez fort) doit répondre une anomie de l'espace réel (je suis partout au même endroit). C'est pourquoi il faut au sauvage une forêt infiniment identique qui le soustrait à chaque instant (au détour de chaque arbre) à la force des autres. La force se jumelle à la topologie, et le plus faible, grâce aux arbres, devient fort en quelques pas : « Se trouve-t-il un homme [...] assez féroce pour me contraindre à pourvoir à sa subsistance [...] ? Un bruit imprévu lui fait-il tourner la tête ? Je fais vingt pas dans la forêt, mes fers sont brisés, et il ne me revoit de sa vie.<sup>106</sup> »

Sans forêt, pas de sauvagerie : la force de « l'homme assez féroce », si grande soit-elle, se dissipe et s'éteint parmi les arbres ; dans la ville il serait le plus fort, dans la forêt, il ne l'est pas et tous sont égaux en force. Le sauvage a beau changer de place, c'est toujours la même place, et c'est toujours la même force : sans cela il ne pourrait pas la transporter avec lui, elle se modifierait selon les lieux. C'est pourquoi les inégalités entre les hommes naissent en même temps que la diversification géographique : suppression des forêts, diversité des climats ; non parce que la géographie engendre la diversité humaine, mais parce que cette diversité naturelle n'a pu se déployer que dans un espace contrasté où chacun a trouvé la place qui correspondait à sa force. La diversité des places révèle la diversité des forces mais ne la crée pas. Quand l'espace se diversifie, changer de place c'est changer de force sans pour autant changer sa force, et réciproquement il est naturel de changer de place quand changent les forces : l'enfant reste fermé sur lui-même et s'agite sur place, le pré-adoles-

98 *Discours sur l'origine de l'Inégalité*, p 165.

99 *Ibid.*, p 172.

100 Nous avons tenté de présenter ces « âges » en un tableau synthétique dans notre *Introduction à l'Émile de Rousseau*, (PUF, 1996), p 282.

101 *Émile*, III, p 462.

102 *Discours sur l'origine de l'Inégalité*, p 175.

103 *Émile*, II, p 305.

104 *Ibid.*, p 310.

105 *Discours sur l'origine de l'Inégalité*, p 136.

106 *Ibid.*, p 161.

cent sans sortir de lui même parcourt l'espace des choses et dresse la carte de son île de Robinson, l'adolescent sort enfin de lui même et se jette dans le monde des hommes. L'adolescent trouve le centre de sa toile, en se tenant à la circonférence de la grande toile divine ; il « mesure son rayon et se tient à la circonférence. Alors il est ordonné par rapport au centre commun qui est Dieu et par rapport à tous les cercles concentriques qui sont les créatures.<sup>107</sup> »

L'anthropologie rousseauiste est fondée sur la dynamique de l'accroissement des forces, qui sont quelquefois insuffisantes ou quelquefois en excès ; et cet accroissement, s'il dépend empiriquement du temps, se réfère davantage à l'espace du point de vue théorique. Cette entr'expression de la force et du lieu est très manifeste aussi pour la femme, cette étrange exception anthropologique. La jeune fille est faible, elle dépend de l'homme, de ses forces, de son travail, elle est comparable à l'enfant : celui-ci doit apitoyer les hommes pour qu'ils le secourent, celle-là doit les séduire pour survivre. Mais la faiblesse de la fille n'est pas la même que celle de l'enfant : à preuve la différence de leur place ; si l'enfant reste sur place sans relation au dehors, la fille, elle, doit sortir, de sorte qu'à la faiblesse de la jeune femme correspond une place extensive, le monde, la société lui sont ouverts. Et partout à sa place, elle épanche sa jolie faiblesse sur tout l'espace humain. « Mères [...] ne leur cachez rien de ce qu'un œil chaste peut regarder. Le bal, les festins, les jeux, même le théâtre [...] peut être offert sans risque à leurs yeux sains.<sup>108</sup> »

C'est ensuite par la maternité que la femme prend des forces, et si elle n'est d'abord qu'« un grand enfant »<sup>109</sup>, cet infantilisme ne porte que sur la période de séduction pré et post nuptiale. La femme-mère n'est pas un enfant, elle serait plutôt une sorte d'homme puisqu'elle devient alors l'ami(e) de son mari et que l'amitié n'a point de sexe<sup>110</sup>. « Quand vous cesserez d'être la maîtresse d'Émile, vous serez sa femme et son amie, vous serez la mère de ses enfants<sup>111</sup> » ; « Quoique l'on puisse dire, un homme n'aura jamais de meilleur ami que sa femme.<sup>112</sup> »

Si la femme perd sa faiblesse première pour s'élever à une force toute masculine, il faut bien qu'à cette promotion de force corresponde un déplacement : le centre de la toile n'est plus le même, ce n'est plus l'espace social de la séduction défini par la mère, mais l'espace conjugal de la maison. « [Les Grecques] renfermées dans leurs maisons bornaient tous leurs soins à leur ménage et à leur famille. Telle est la manière de vivre que la nature prescrit au sexe.<sup>113</sup> » La femme devient centre de la maison, elle devient maison elle-même, et comme l'araignée marque le centre de sa toile en s'y identifiant, la femme intériorise l'intérieur : « Tout homme

qui se plaît dans sa maison aime sa femme [...]. Si votre époux est heureux chez lui vous serez une femme heureuse<sup>114</sup>. » Quand Rousseau affirme que le mari est souverain et la femme gouvernement dans la famille, c'est bien au sens où le souverain ne peut pas exercer la force qu'il délègue au gouvernement qui seul peut la mettre en action<sup>115</sup>.

Le rapport force-lieu est un rapport ontologique qui relève d'une causalité non mécanique mais expressive : les forces nous poussent à chercher notre place, la place nous permet de développer notre force, chaque être selon sa force cherche son lieu naturel d'équilibre.

En quelle instance humaine se fait connaître cet accord de la force et du lieu ? La réponse est claire : dans le *moi*. La bonne place est celle qui effectue l'unité du *moi*. Rester à sa place, trouver sa place, chercher sa place, c'est établir cette unité selon ses forces et celle de l'entourage ; Rousseau a une conception structuraliste du *moi* qui est un ensemble de rapports avant d'être un contenu. Par son unité retrouvée ou ses contradictions, le *moi* exprime la position de l'être humain. La place du père est dans sa famille par le truchement de sa femme : dire qu'il a besoin d'elle, c'est dire qu'elle l'a en quelque sorte affaibli en capturant une partie de son *moi*. « Devenez tellement sa moitié [...] que sitôt qu'il vous quitte il se sente loin de lui-même.<sup>116</sup> » En ce sens la femme effectue la même opération que l'État, car c'est de la même manière que le citoyen ressent son attachement à la patrie. « Au lieu de la personne particulière de chaque contractant cet acte d'association produit un coup moral et collectif [...] lequel reçoit de ce même acte, son unité, son *moi* commun<sup>117</sup> » ; « Les bonnes institutions sociales sont celles qui savent [...] transporter le *moi* dans l'unité commune, en sorte que chaque particulier ne soit plus un mais partie de l'unité.<sup>118</sup> »

Chercher sa place, c'est tâcher de rétablir l'unité du *moi* au *moi*, c'est rétablir son rapport au monde, aux hommes ; c'est établir sa force, ou en être forcé par la place elle-même qui exige des forces correspondantes. Les forces en cherchant l'équilibre opèrent des transferts spatiaux et des rétablissements subjectifs. Se dessine ainsi une monadologie spontanée. L'araignée ne choisit pas le centre de la toile, non plus que la femme la maison ou l'homme la patrie, mais chacun en son lieu trouve sa force maximale et la toile exprime l'araignée en sa puissance locale comme la maison exprime la femme en son gouvernement et en sa capture du *moi* conjugal<sup>119</sup>, et l'État, l'homme en sa souveraineté.

107 *Émile*, IV, p 602.

108 *Ibid.*, V, p 738.

109 C'est ainsi que Kant résume la théorie de la femme chez Rousseau dans une note de son *Anthropologie*, le texte d'*Émile* dit exactement : « les femmes [...] semblent à bien des égards n'être jamais autre chose [que des enfants] » (IV, p 489).

110 *Ibid.*, IV, p 502.

111 *Ibid.*, V, p 866.

112 *La Nouvelle Héloïse*, VI, VI, p 670.

113 *Émile*, V, p 705.

114 *Ibid.*, p 866.

115 « Il faut donc à la force publique un agent propre qui la réunisse et la mette en oeuvre » (*Du Contrat Social*, III, I, 396).

116 *Émile*, V, p 866.

117 *Du Contrat Social*, I, VI, p 361.

118 *Émile*, I, p 249.

119 Cf. Y. Vargas, *Rousseau, l'énigme du sexe* (PUF, 1997).

## La monadologie rousseauiste (finalisme expressif)

Cette harmonie de la place et de la force semble s'établir au coup par coup, par ajustements successifs en vue de l'équilibre de l'individu. S'il en est ainsi, cette harmonie expressive d'une causalité efficiente opère par réactions successives: elle cesse d'agir sitôt que l'équilibre est atteint, quand l'être est à sa place et le *moi* retrouvé. En vérité, comme le couple *forêt-sauvage* le montre, cette harmonie exige une prédisposition des places: il faut en appeler plutôt au finalisme, et voir que le dessein de la nature s'accomplit tout à la fois dans la déposition des facultés au fond de l'âme et dans la disposition de l'ordre du monde. Le monde est un puzzle ontologique, où chaque être porte le dessin de l'autre, une chaîne harmonieuse. « Je ne sais à quoi le tout est bon, mais je vois que chaque pièce est faite pour les autres<sup>120</sup>. » « L'humanité a sa place dans l'ordre des choses<sup>121</sup> » ; « Ô homme [...] reste à la place que la nature t'assigne dans la chaîne des êtres.<sup>122</sup> »

Il y a un *ordre* de la nature prévu pour accueillir le *progrès* des facultés humaines. En respectant les deux (l'ordre et le progrès), l'être est le centre du monde, ou plus précisément, chaque lieu du monde est un centre, tout prêt à recevoir l'être et ses forces. Chaque lieu dessine autour de cet être un cercle qui s'y rapporte. Monadologie en quelque sorte, mais monadologie inversée car extensive: chaque être ouvre ses portes et ses fenêtres sur un monde qui l'exprime plus qu'il n'exprime lui-même ce monde, au lieu que la monade leibnizienne, toutes fenêtres closes exprime le monde dans son enfermement : « Il n'y a pas un être dans l'univers qui ne puisse à quelque égard se regarder comme le centre commun de tous les autres autour duquel ils sont tous ordonnés, en sorte qu'ils sont tous réciproquement fins et moyens les uns relativement aux autres.<sup>123</sup> »

La providence marque donc chaque être à sa place en disposant autour de lui un système d'êtres en miroir, chaque être est fin et moyen réciproquement selon le *situs* de référence. On voit immédiatement comment le « contrat » social, tout artificiel qu'il paraisse, ne fait rien d'autre en vérité que reproduire un cosmos naturel à usage politique. Dans un premier temps, le temps « actif » du contrat, on a affaire à une causalité efficiente d'addition des forces, chacun augmentant sa propre force par le concours des autres : « Il n'est pas d'autre moyen pour se conserver que de former par agrégation une somme de forces », accroissement des forces qui fonde – quasi mécaniquement, « à l'instant » – un nouveau lieu, une nouvelle monade, un *moi* collectif : « À l'instant, au lieu de la personne de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps social et collectif, [...] un *moi* commun », qui doit mesurer son

rayon, tracer son cercle. À partir de là, il apparaît que ce nouvel espace est conforme à la nature, au dessein de la Providence puisque tous les êtres qu'il englobe sont réciproquement fin et moyen : souverain, citoyens, sujets, État : « Cette personne publique est appelée par ses membres *État* quand il est passif, *souverain* quand il est actif [...]. Les associés s'appellent en particuliers *citoyens* comme participant à l'autorité souveraine, *sujets* comme soumis aux lois de l'État.<sup>124</sup> » Ce changement de vocabulaire, loin d'être un expédient commode possède une valeur ontologique: à l'intérieur du pacte social tous les êtres sont réciproques à un degré de force près, et le même homme est vis à vis de lui-même fin et moyen à la fois selon qu'il se considère comme sujet (sans force devant le souverain) ou comme citoyen (renforcé par la force souveraine qu'il soutient).

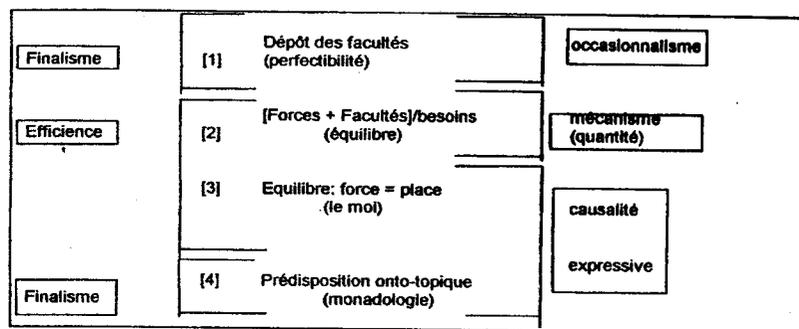
C'est parce qu'il y a pour chaque être un voisinage naturel qu'il est imprudent de trop vouloir bouger. Rousseau n'aime pas les cosmopolites ni les voyageurs : il faut d'abord se tourner vers les voisins, ceux qui sont à nos côtés. La nature humaine qui nous pousse à aimer ceux qui vivent près de nous plus que ceux qui sont loin, suit en cela la voix topologique de la Providence : « Tes compatriotes te protégeront étant enfant, tu dois les aimer étant homme. Tu dois vivre au milieu d'eux<sup>125</sup>. » Il est naturel d'aimer plus sa famille que sa patrie, mais il y a une compensation automatique car la force de la famille (sa « vertu » propre) est moindre que celle de l'État<sup>126</sup>. Dans l'article *Économie Politique*, Rousseau avait tenté de penser cette imbrication des cercles énergétiques sous la notion de « volontés générales », au pluriel, à plusieurs degrés, chaque cercle ayant sa volonté générale propre (famille, métier, chapelle...) qui devient particulière au niveau plus large (l'État); mais il abandonne ce modèle quantitatif dans *Du Contrat Social*, et s'en tient à la seule volonté générale du peuple-souverain, et pense les différences en terme d'appellations (sujet, citoyen...), c'est-à-dire à partir de point de vue différents sur une réalité identique, sur une même place. La différence entre l'araignée et le citoyen est que ce dernier est doué de raison et d'imagination de sorte qu'il peut modifier ses forces sans changer de place réelle selon qu'il se considère dans telle ou telle relation aux autres, et se fait sujet ou citoyen. Par contre, le gouvernement n'a aucune « place » dans le pacte, il est déterminé par un équilibre proportionnel entre les forces établies (souverain-sujets), car le gouvernement est un artifice mécanique<sup>127</sup>. C'est pourquoi un peuple de sages n'a pas besoin de gouvernement : si chacun tient sa place, il se gouverne lui-même comme l'insecte au milieu de sa toile.

Il est aisé de comprendre comment la société dénaturée mime la nature en fixant des places (soldat, gentilhomme, financier...) et la trahit en les fixant non selon la force humaine, mais selon la naissance ou la

120 *Émile*, IV, p 578.121 *Ibid.*, II, p303.122 *Ibid.*, 308.123 *Ibid.*, p 320.124 *Du Contrat Social*, I, VI, p 360, 361 et 362.125 *Émile*, V, p 858.126 *Economie Politique*, p 246.127 *Du Contrat Social*, I, VII, 364.

fortune. Contre cette dénaturation, Émile sera simplement « homme » avant de trouver son rang parmi les hommes quand il sera devenu homme<sup>128</sup>. De toute façon le siècle des « révolutions » arrive qui va bousculer toutes ces places artificielles, par un juste retour des choses. Avant même qu'arrive ce temps, la nature n'a pas attendu pour se venger de ceux qui méconnaissent leur place et leur force, elle les épingle à une autre place que celle à laquelle ils prétendent : le tyran devient un enfant, ainsi la femme « bel-esprit » est une sorte d'homme que personne ne voudrait ni pour maîtresse ni pour ami.

Pour résumer, on pourrait figurer ainsi le croisement des causalités chez Rousseau :



(Il y a deux aspects de la causalité finaliste. D'une part, elle est une sorte d'occasionalisme [1], les facultés déposées en l'homme sont activées à l'occasion de nouveaux besoins surgis, non pas du fait de ces facultés (de leur maturation ou de leur impatience) mais de la rencontre avec de nouvelles conditions de vie liées au climat, à la végétation. Sans cette occasion, le finalisme resterait ici lettre morte; d'autre part le finalisme s'impose dans le cadre d'une finalité expressive [4] qui implique que chaque être a sa place dans l'ordre de la création. Mais ce finalisme ne peut agir que par le concours de l'efficiéce qui équilibre au coup par coup les forces et les besoins par accroissement quantitatif [2] et aussi par une expressivité qui fait correspondre cet équilibre à la recherche par le moi de la place qui lui confère son maximum de puissance [3]. On voit que la causalité expressive regroupe le finalisme de la création [4] et celui des essais et erreurs du moi [3]. Ainsi la mécanique s'ajuste aux fins ultimes de la création sans qu'on puisse déterminer si l'une agit réelle-

ment tandis que l'autre ne serait qu'une apparence (le moi semblerait chercher sa place alors qu'il serait prédéterminé à la trouver, ou au contraire on pourrait interpréter l'excellence de sa place comme un prédétermination quand elle ne serait rien d'autre que l'effet du hasard). C'est cette double lecture (réel ou apparence) qui permet de faire de Rousseau tantôt un matérialiste (tout est efficiéce et hasard), tantôt un idéaliste (tout est déterminé par les fins ultimes). Mais il semble plus juste et plus proche de sa pensée vivante de considérer que chez Rousseau ces deux causalités se rencontrent et se nouent diversement, s'entortillent et fusionnent à l'occasion. Rousseau n'est pas dialecticien, il n'y a pas chez lui de contradiction et de dépassement unifié des contraires, mais l'émergence du nouveau est pensée sous la forme d'une fusion entre l'ordre des mécanismes et celui des fins. Cette fusion se présente sous des formes réifiées comme la forêt originaire, la femme, la loi. C'est parce qu'il pense la cause dans un temps qui ne dure pas et dans un espace qui fait sens qu'il y parvient.)

### Le gommage de l'histoire

Comme on sait l'homme fut incapable de se conduire en araignée, c'est à dire en sage. Être doué de liberté, l'homme est un être d'imagination qui s'évade de sa place pour occuper les places possibles. Il imagine des forces et des besoins qu'il n'a pas, il s'imagine ailleurs, il est ce qu'il n'est pas, il est où il n'est pas. La richesse rend le riche misérable, la force rend le tyran infantile, l'esprit rend la femme homme dérisoire, chacun en voulant sortir de sa place est renvoyé à une place inférieure, car si la loi de la Providence n'est pas une nécessité (on peut l'enfreindre) elle reste une norme. Elle impose sa structure et force la dénaturation à reproduire la nature par un retour au départ: « C'est là le dernier terme [...] qui ferme le cercle et touche au point d'où nous sommes partis.<sup>129</sup> »

Comme on voit, Rousseau pense la causalité dans l'espace, par des jeux de déplacements, de cercles, de retour, d'équilibre. Le temps est chassé de la causalité: la nature, tout comme Émile, n'a pas de montre<sup>130</sup>. La socialisation de l'homme est un changement de places, des coulisses à l'avant-scène, sans nouveauté radicale qu'on pourrait indexer à l'horloge de l'histoire.

L'homme est par nature anhistorique, le « sage » méprise les sciences et rejoint l'ignorant dans son indifférence insolente aux progrès de la connaissance. Il n'y a donc d'histoire que pour les fous, le temps historique n'est que la mesure de la folie qui nous sépare de l'origine. Les anciens sont moins fous que nous parce qu'ils ont vécu avant nous, et les

128 « Il faut savoir à quelle place il se sentira parmi les hommes et quels genres d'obstacles il pourra croire avoir à vaincre pour parvenir à celle qu'il veut occuper » (*Émile*, IV, p. 523).

129 *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 191.  
130 *Émile*, III, p. 459.

Caraiques ne sont pas une autre civilisation que la nôtre, mais bien notre propre passé. Si le temps est la mesure du vice, peut-on parler de temps historique, au sens d'un enchaînement d'événements imprévisibles qui balisent la chronologie et provoquent des situations de faits ? Si la nature n'a pas d'histoire, la dénature est-elle capable de faire surgir cette nouveauté en se dotant d'une histoire ? La réponse est doublement négative.

La première invalidation de l'histoire tombe sur les historiens, accusés d'écrire des « romans », choisissant parmi les faits ceux qui correspondent au goût du jour et à leur propre souci d'originalité. L'histoire des événements ne montre pas la potentialité du temps mais n'est que le point de vue de la corruption sur elle-même : « Un des plus grands vices de l'histoire est qu'elle peint beaucoup plus les hommes par leurs mauvais côtés que par les bons. Nous ne savons donc que le mal, à peine le bien fait-il époque. Il n'y a que les méchants de célèbres »<sup>131</sup>; « Je vois peu de différence entre ces romans et vos histoires »<sup>132</sup>. Bref, l'histoire est asservie à l'imagination, elle ne touche pas à la vérité.

À côté de cette invalidation subjective en vient une deuxième, objective, qui porte sur la causalité historique. Il s'agit rien moins que de nier la force causale de l'événement, de la succession des événements ; en renvoyant l'histoire des faits au rang d'épiphénomène, Rousseau en appelle à une « cause morale » qui détermine hors du temps événementiel ce que les événements se contentent de jouer. Cette « cause morale » est « lente », « progressive » et inassignable dans la chronologie. La cause de l'histoire est hors du temps historique. Ce morceau d'épistémologie historique vaut d'être cité en son entier : « L'histoire en général est défectueuse en ce qu'elle ne tient registre que des faits sensibles et marqués qu'on peut fixer par des noms, des lieux, des dates, mais les causes lentes et progressives de ces faits, lesquelles ne peuvent s'assigner de même, restent toujours inconnues. On trouve souvent dans une bataille gagnée ou perdue la raison d'une révolution qui même avant cette bataille était devenue inévitable. La guerre ne fait guère que manifester des événements déjà déterminés par des causes morales que les historiens savent rarement voir.<sup>133</sup> »

Il est certain qu'en introduisant le temps dans cette causalité toute spatiale, on peut investir le rousseauisme de diverses figures logiques (dialectique, temps long / temps court...), mais ces logiques *échappent* à la pensée de Rousseau, comme le temps passe à travers la toile de l'araignée. Comme il passe aussi à côté de l'éternelle maternité : les mères seules sont capables, *à tout moment*, de ressourcer l'humanité à son origine, il suffit qu'elles se tiennent *à leur place*, qu'elles veuillent s'y tenir.

*Que les mères daignent nourrir leurs enfants, les mœurs vont se réformer d'elles mêmes; les sentiments de la nature se réveiller dans tous les cœurs, l'État va se repeupler; ce premier point, ce point seul va tout réunir [...]. De ce seul abus corrigé [la mise en nourrice] résulterait bientôt une réforme générale; bientôt la nature aurait repris ses droits.<sup>134</sup>*

On fait Rousseau misogynne, n'est-ce pas oublier que le sein maternel occupe la place providentielle de l'origine immaculée de l'humanité ?

**Chapitre deux.  
La société :  
religion, langage, économie**

## Langage, religion, pacte

L'Essai sur l'origine des langues nous indique clairement le commencement du langage effectif, celui que parlent les « nations », qui rompt avec l'échange des signes à usage familial interne. C'est donc le passage du barbare au civil, marqué par le passage du sexuel instinctif au sentiment amoureux, qui balise cet événement nouveau. Ce moment de l'amour est celui de la société humaine, celui de la moralité des actes, où il ne suffit plus d'être raisonnable mais il faut en outre avoir une conscience morale : c'est le moment où les hommes ont besoin de savoir qu'il existe un Dieu. C'est enfin ce même moment qui fonde la vraie famille, le mariage et la paternité, qui implique la protection des biens et des fruits du travail, c'est-à-dire l'existence des lois, l'organisation de la société en ordre légitime, en peuple véritable : un pacte social. Cette dynamique anthropologique est celle que décrit *Émile* dans les livres IV et V, c'est celle qu'on peut lire, en partie dans l'*Essai sur l'origine des langues* et dans le *Discours sur l'Inégalité*. Une comparaison entre le langage, la religion et le pacte, sans vouloir présenter quelque nouvelle analyse de la théorie rousseauiste du langage, pourrait inviter à une promenade dans les marges de cette théorie.

Le langage présente une troublante affinité causale avec la religion. Comme elle, il doit attendre le sexe, la puberté, l'amour, pour trouver sa place dans l'ordre de l'évolution humaine. L'évolution humaine, que ce soit celle de l'individu (*Émile*) ou celle de l'espèce (*Discours sur l'Inégalité*, *Essai sur l'origine des langues*), se caractérise par des phases distinctes qui ouvrent à chaque fois un espace à de nouvelles capacités endormies qui s'éveillent alors: ce que Rousseau nomme « perfectibilité ». Concernant le langage, comment oublier l'extraordinaire peinture de l'éveil de l'amour dans l'*Essai sur l'origine des langues*? Éveil de l'amour, moment exalté où « le geste ne suffisait plus<sup>135</sup> », quand la parole arrachée par cette nouvelle émotion, s'exposait en chant inouï et reléguait le « geste » sexuel afin d'établir à jamais la parole d'amour ! Cette phase qui marque le passage du barbare au civil, de l'attroupement des familles endogames aux « nations » policées, se retrouve en termes proches dans l'évolution de l'individu. *Émile* connaîtra, lui aussi, l'amour dans le même temps qu'il s'établira dans le monde des mots, et c'est dans ce même temps qu'il pourra enfin découvrir qu'il a une âme et que Dieu existe. C'est sur cette première coïncidence que nous voudrions engager notre errance.

135 « Le cœur... sentit le plaisir de n'être pas seul... Le geste empressé ne suffisait plus, la voix l'accompagnait d'accents passionnés... Là... sortirent les premiers feux de l'amour » (*Essai sur l'origine des langues*, IX, p. 406).

## Taisez-vous, ou parlez-moi d'amour

Avant la puberté, Émile vivait dans le silence des gestes:

*Ne donnez à votre élève aucune espèce de leçon verbale, il n'en doit recevoir que de l'expérience.[...] Point de beaux discours, rien, pas un seul mot! [...] Des mots, encore des mots et toujours des mots !<sup>136</sup>*

Pas un seul mot, ne parlez pas, montrez. Monde de la présence, monde platement sensuel: les mots sont dangereux car ils peuvent dire ce qui n'est pas et transporter dans l'imagination, c'est-à-dire dans les passions inutiles<sup>137</sup>. Ce monde du silence sans passion et sans imagination est le monde où le sexe n'existe pas, où il n'a pas encore révélé sa présence, où hommes et femmes ne font qu'un:

*Il n'y a point de bonne raison pour qu'un enfant traite un sexe autrement que l'autre<sup>138</sup>.*

À l'heure de l'adolescence, tout s'inverse, quand avec l'éveil de la sexualité, se pose la question de l'amour: « Il est donc temps de changer de méthode<sup>139</sup> ». Il s'agit ici de l'amour-sentiment et non de l'amour-instinct, car si Émile enfant est bien une sorte de sauvage, néanmoins il ne sera pas un adulte sauvage, il passera de la sauvagerie de l'enfance à la civilité de l'adulte, et pour lui l'amour ne saurait être jamais « physique », il sera immédiatement « moral »<sup>140</sup>. Pour reprendre les termes de l'*Essai sur l'origine des langues*, on pourrait dire qu'Émile n'épousera jamais sa sœur<sup>141</sup> ni quelque passante de hasard<sup>142</sup>, et que, pour lui, jamais « le geste » ne suffira. D'emblée, il devra mériter et saisir l'amour par le langage. Car, à présent, au sein d'une société déjà établie, le rapport entre le réel et le langage s'inverse; le langage est affranchi des sens, il est possible de parler de ce dont on n'a pas encore reçu « l'expérience ». Les mots de l'amour ne doivent pas attendre que les sens les provoquent mais bien au contraire, ils doivent les précéder, voire même les créer. Dans la société déjà établie, dans la société où l'amour domine déjà le cœur des hommes, ce n'est plus l'amour qui arrache les mots, ce sont les mots qui construisent l'amour. L'amour se love dans le mot :

136 *Émile*, II, p. 321, 328 et 346.

137 « Parmi ce long flux de paroles dont vous les excédez constamment, pensez-vous qu'il n'y en ait pas une qu'ils ne saisissent à faux? Pensez-vous qu'ils ne commentent pas à leur manière vos explications diffuses et qu'ils n'y trouvent pas de quoi faire un système à leur portée? » (*Émile*, II, p. 327).

138 *Émile*, IV, p. 465, note.

139 *Émile*, IV, p. 494.

140 « Commençons par distinguer le moral du physique dans le sentiment de l'amour... Le moral de l'amour est un sentiment factice né de l'usage de la société » (*Discours sur l'Inégalité*, p. 158).

141 « Il fallut bien que les premiers hommes épousassent leurs sœurs » (*Essai sur l'origine des langues*, IX, p. 406, note).

142 « ... la première venue serait toujours la plus aimable » (*Émile*, IV, p. 494).

*Parlez-lui de l'amour, des femmes, des plaisirs [...] Il vous fera parler plus que vous ne voudrez!<sup>143</sup>.*

Parlez-lui de ce qu'il ignore, de ce dont il ignore tout. Il est bien passé l'âge du silence impératif, l'âge du « pas un mot » : voici l'âge où il devient impératif de parler dans le silence des faits, de déclamer dans le désert de l'expérience. L'amour moral n'est pas produit par le sexe mais par l'imagination<sup>144</sup>, c'est pourquoi le langage doit pré-dessiner le réel à venir, établir le creuset de l'amour, aménager son lieu jusque dans le détail ; de sorte que le langage rend finalement à l'amour ce qu'il lui doit: l'existence. Dans l'histoire de l'humanité le langage est né de l'amour, dans celle de l'individu socialisé l'amour naît du langage, et bien avant d'être un être de chair la femme est un fantasme verbal:

*Je voudrai aller jusqu'à la nommer ; je dirai en riant : appelons Sophie votre future compagne<sup>145</sup>.*

La puberté est le moment où l'homme a besoin d'une compagne (sa femme) et d'une compagnie (un ami)<sup>146</sup>, aussi sa relation au monde s'inverse, et si on passe du silence au discours, des sens à l'imagination, c'est parce qu'alors le centre du monde se déplace. l'homme en amour n'est plus tout en lui, il sort de lui-même, il est hors de lui<sup>147</sup>. L'amour ouvre l'homme à l'autre. Cette révolution qui décentre l'homme des sens pour le transporter dans l'homme de paroles s'étend à une autre dimension de l'évolution humaine : la religion.

## À la bonne heure, Dieu existe

Dans les commencements, qu'ils soient ceux de l'enfance ou ceux de l'humanité, Dieu partage avec le langage un sort très identique: l'absence. Ni Dieu ni mots.

*À quinze ans, il ne savait pas encore qu'il avait une âme [...]. S'il apprend plus tôt qu'il ne faut, il court le risque de ne le savoir jamais!<sup>148</sup>.*

De la même manière qu'un mot prématuré peut engendrer des passions dangereuses, un Dieu prématuré engendre tout le contraire de la vraie religion :

143 *Émile*, IV, p. 651.

144 Si « L'imagination... ne parle pas aux cœurs sauvages » (*Discours sur l'Inégalité*, p. 158); par contre, « n'étouffez pas son imagination » à l'heure de l'amour (*Émile*, IV, p. 651).

145 *Émile*, IV, p. 657.

146 « Du besoin d'une maîtresse naît bientôt celui d'un ami » (*Émile*, IV, p. 494).

147 « Sitôt que l'homme a besoin d'une compagne il n'est plus un être isolé, son cœur n'est plus seul » (*Émile*, IV, p. 393); « Il sentit le plaisir de n'être pas seul » (*Essai sur l'origine des langues*, IX, p. 408).

148 *Émile*, IV, p. 554.

*Dans les premiers âges les hommes [...] ont rempli l'univers de Dieux sensibles [...]. Tout enfant qui croit en Dieu est [...] nécessairement idolâtre<sup>149</sup>.*

Tout comme le langage doit attendre l'amour, l'ouverture du cœur à l'autre, c'est ce même âge que Dieu doit attendre pour se faire connaître. C'est au livre IV d'*Émile*, celui où il est question de la sociabilité engendrée par la dynamique du sexe, qu'apparaît l'énigmatique Vicaire savoyard, celui qui annonce la présence de Dieu. Ce n'est donc point hasard si le discours sur Dieu s'ouvre par une confession sur les égarements amoureux du Vicaire: il s'agit bien de donner à ce discours son statut d'intelligibilité, fondé sur cet âge critique envahi de désirs nouveaux. Seul celui qui peut entendre le discours du désir et ses égarements est à même d'entendre la présence de Dieu :

*Vous êtes à l'âge critique où l'esprit s'ouvre à la certitude, où le cœur reçoit sa forme<sup>150</sup>.*

L'esprit s'ouvre et le cœur se forme, le règne des mots et le trône de Dieu s'annoncent à la même heure, à la bonne heure.

Cette gémellité du langage et de la religion tient donc à l'irruption de l'amour, c'est-à-dire du sexe dans sa forme « moralisée »<sup>151</sup>. Ce n'est pas là une simple coïncidence mais c'est parce que l'amour moral ouvre la dimension nouvelle de l'imagination dans la scène anthropologique, cette imagination qui nous fait exister hors de nous-mêmes, qui nous fait être là où nous ne sommes pas<sup>152</sup>.

Exister hors de soi : le langage est l'instrument cognitif et pratique de cette décentration, il est ce qui donne existence à ce qui n'existe pas, ce qui rend présent ce qui échappe aux sens de la présence<sup>153</sup>. Il est ainsi le vecteur de l'imaginaire, il peut faire rêver l'amoureux, c'est-à-dire le porter en ce nouveau centre où se condense sa nouvelle unité: il « n'est plus seul »<sup>154</sup>. De façon analogue, Dieu est le fondement éthique du décentrement anthropologique : quand le méchant ramène tout à lui, le bon se tient à la périphérie dont seul Dieu est le centre<sup>155</sup>. Dans un même appel, l'amour convoque le langage pour assurer son expérience nouvelle et aspire à Dieu pour établir l'axiologie nouvelle de l'être.

149 *Émile*, IV, p. 552 et 553.

150 *Émile*, IV, « Vicaire savoyard », p. 630.

151 *Émile*, IV, p. 493.

152 « Nous n'existons plus où nous sommes, nous existons où nous ne sommes pas » (*Émile*, II, p. 308).

153 « Mais comme le geste n'indique guère que les objets présents... on s'avisa de lui substituer les articulations de la voix » (*Discours sur l'Inégalité*, p. 148).

154 *Émile*, IV, p. 393.

155 « Celui-ci [le méchant] se fait le centre de toute chose, l'autre [le bon] mesure le rayon et se tient à la circonférence » (*Émile*, IV, « Vicaire savoyard », p. 602).

## Langage et idiomes, Dieu et religions

Jumeaux dans la même émergence, le langage et la religion présentent des ressemblances qui vont au-delà de la simple coïncidence. Il ne suffit pas qu'ils arrivent au même temps, ils présentent en outre des figures parentes : tous deux affichent le même rapport à la nature et à la société. Dans les deux cas, Rousseau refuse l'idée que la religion comme le langage puissent être de nature « conventionnelle ». La religion n'est pas une invention humaine, elle est inscrite dans la nature de l'homme et parle à son cœur mal gré qu'il en ait<sup>156</sup>; de la même manière, le langage ne saurait dépendre d'une convention puisque celle-ci supposerait un langage préalable afin d'établir cette convention même<sup>157</sup>. Certes, les religions et les langues sont multiples et semblent en cela s'accorder avec la thèse de leur origine purement sociale. En fait, les sociétés sont causes des modifications du langage et de la religion naturels: on ne doit pas confondre cette modification avec une création.

Il y a une langue naturelle, la même pour tous les hommes et il y a également une religion naturelle, la même pour tous. La langue naturelle est celle que les enfants parlent avant de savoir parler, elle dit les sentiments plus que les choses et se manifeste par l'accent plus que par l'articulation<sup>158</sup>; et la religion naturelle est celle qui s'impose à tous par la raison et par le cœur, celle qui parle par la conscience<sup>159</sup>.

Ces deux « natures » entretiennent avec l'histoire concrète des hommes le même rapport, un rapport de persistance et d'adaptation. Jamais le langage naturel n'est détruit par les langues diverses, ni la religion naturelle par les croyances multiples. La nature première persiste et s'adapte: mais à quoi précisément ? Dans les deux cas, elle s'adapte aux mœurs. Les « mœurs », ce thème si prisé au XVIII<sup>e</sup> siècle est utilisé par Rousseau comme causalité modifiante, comme remodelage de la nature. Remodelage sans destruction, sans défiguration dans ces deux cas<sup>160</sup>. Cette adaptation amène Rousseau à parler de « l'esprit de la croyance » dans un cas, et dans l'autre à s'interroger sur les variations de « l'esprit en chaque langue »<sup>161</sup>.

156 Voir l'invective contre Helvétius, athée par entêtement quand son « cœur bienfaisant dément [sa] doctrine » (*Émile*, IV, « Vicaire savoyard », p. 382).

157 « ... la parole paraît avoir été fort nécessaire pour établir l'usage de la parole » (*Discours sur l'Inégalité*, p. 149).

158 « On a souvent cherché s'il y avait une langue naturelle commune à tous les hommes: sans doute il y en a une et c'est celle que les enfants parlent avant de savoir parler. Cette langue n'est pas articulée mais elle est accentuée, sonore, intelligible... Les nourrices ont avec eux des dialogues... ce n'est point le sens des mots qu'ils entendent, mais l'accent dont il est accompagné [...]. L'accent est l'âme du discours, il lui donne le sentiment et la vérité » (*Émile*, II, p. 285 et 296).

159 « Ce guide [la conscience]... nous parle le langage de la nature » (*Émile*, IV, « Vicaire savoyard », p. 601).

160 Alors que bien d'autres structures premières de la nature humaine se voient - à l'instar de la statue de Glaucus - définitivement perdues et en tous cas méconnaissables (*Discours sur l'Inégalité*, Préface, p. 122).

161 « Chacun [chaque peuple] a ses traditions, son sens, ses coutumes, ses préjugés, qui font l'esprit de la croyance » (*Émile*, IV, « Vicaire savoyard », p. 619), « Les pensées prennent la teinte des idiomes, la raison seule est commune, l'esprit en chaque langue a sa forme particulière; différence qui pourrait être en partie la cause ou l'effet des caractères nationaux... La langue suit les vicissitudes des mœurs » (*Émile*, II, p. 346).

Il est clair que l'insistance avec laquelle Rousseau rend hommage à Montesquieu en indexant les différences entre idiomes sur l'influence des climats dans son *Essai sur l'origine des langues* peut faire illusion et donner à penser que cette multiplicité tient plus à la nature qu'aux mœurs, alors que la notion de climat n'apparaît pas dans son analyse des religions établies. Il est notable, cependant, que le climat est surtout invoqué pour expliquer les variétés des régimes politiques et des coutumes, et que les langues découlent des mœurs sociales et politiques plus qu'elles ne procèdent directement d'une détermination climatique. La tyrannie s'y entend mieux que les frimas pour transformer les voix sonores des peuples assemblés en soupirs étouffés des cabinets secrets ; aussi est-ce bien par une réflexion sur les mœurs de liberté et celles de servitude que se clôt l'*Essai sur l'origine des langues* dont le dernier chapitre s'intitule « Rapport des langues au gouvernement » et qui conclut sur l'invitation à « montrer par des exemples combien le caractère, les mœurs et les intérêts d'un peuple influent sur sa langue »<sup>162</sup>.

Lorsqu'il traite des langues particulières, des idiomes, Rousseau s'intéresse à leur « accent », c'est-à-dire à leur rapport à la langue naturelle, et s'il affirme que la raison est la même en toute langue particulière, il ne s'attache pas, comme le fait Diderot, à classer les langues en rapport avec cette raison universelle<sup>163</sup>. Ce qui signifie que cette raison est la même partout en toute langue du point de vue de la mentalité du peuple qui la parle : c'est le sens de son apostrophe à propos du *Coran* : ce texte est admirable de clarté et de vérité pour qui parle et vit en arabe<sup>164</sup>.

La nature persiste au fond des modifications par l'accent qui porte chaque langue, et même le français, si « obscène » dans son usage mondain, reste pour Émile la langue dans laquelle il reconnaît l'amour ; non par les mots que Sophie prononce mais par le « son » de cette voix :

*Au premier son de cette voix, Émile est rendu ; c'est Sophie, il n'en doute plus*<sup>165</sup>.

De la même façon que chaque idiome conserve la langue naturelle de l'accent, chaque religion conserve la religion naturelle :

162 *Essai sur l'origine des langues*, XX, p. 429. Cette interpellation est tirée de Duclos, Rousseau l'indique en notes.

163 Dans sa *Lettre sur les sourds et muets*, Diderot s'attache à analyser l'ordre des mots et celui des pensées. Ce problème de « l'inversion » l'amène à considérer que le français est la langue la plus raisonnable, et que Cicéron pensait en français bien que cette langue n'existât pas encore (éd. G-F p. 113). Dans *Émile*, Rousseau lui rétorque que le français est la langue « la plus obscène », mais non par son ordre d'énonciation : seulement par son usage insidieux, c'est-à-dire relativement aux mœurs dépravées de Paris : « Comment ce qui passe par des oreilles impures ne contracterait-il pas leur souillure ? Au contraire, les peuples dont les bonnes mœurs, etc. » (*Émile*, IV, p. 645).

164 « Quand nous pensons juger les autres sur la raison, nous ne faisons que comparer leur préjugé aux nôtres. Tel qui, pour savoir un peu d'arabe sourit en feuilletant l'Alcoran, qui, s'il eût entendu Mahomet l'annoncer en personne avec cette voix sonore et persuasive qui séduisait l'oreille avant le cœur... se fût prosterné contre terre » (*Essai sur l'origine des langues*, XI, p. 409).

165 *Émile*, IV, p. 576.

*Dieu veut être adoré en esprit et en vérité ; ce devoir est de toutes les religions, de tous les pays, de tous les hommes [...]. Je ne trouvais dans la religion naturelle que les éléments de toute religion*<sup>166</sup>.

Le langage et la religion conspirent par cette double articulation qui les rend aptes à conserver leur nature et à épouser les mœurs, c'est pourquoi l'intelligence des religions se jumelle au génie des langues. Celui qui veut juger des religions doit les apprendre dans leurs langues, et plus, il doit aller vivre parmi ceux qui les ont adoptées : religion, langage, mœurs forment une chaîne, voire une osmose.

### Pacte, religion et langage

Il en va tout autrement avec l'ordre politique. Tout opposé à l'idée que les constitutions doivent être jugées selon leur « esprit », Rousseau les rend indépendantes des mœurs et donc du langage. Le pacte social n'a que faire des mots et des mœurs, il est identique et immuable, inscrit dans l'ordre des essences absolues :

*Bien qu'elles [les clauses du contrat] n'aient peut-être jamais été énoncées, elles sont partout les mêmes, partout tacitement admises et reconnues*<sup>167</sup>.

C'est pourquoi Émile peut parcourir l'Europe afin de juger de la meilleure constitution sans qu'on se mette en peine de lui faire connaître les mœurs de chaque pays. Par un tour à sa manière, Rousseau déclare que les mœurs sont, en Europe, identiques partout et donc négligeables, congédiant ainsi révérentieusement Montesquieu et ses climats<sup>168</sup>, puis il définit les voyages comme une pure expérimentation scientifique visant à vérifier des principes théoriques élaborés indépendamment de l'expérience :

*Voyager pour voyager, c'est errer, être vagabond. Voyager pour s'instruire, est encore un objet trop vague [...]. [Pour] juger sainement des gouvernements, il faut savoir ce qui doit être pour bien juger de ce qui est*<sup>169</sup>.

Aussi, pour celui qui veut juger des lois, en deux ans la connaissance de « deux ou trois » (!) langues et la visite rapide de quelques États auront suffi :

166 *Émile*, IV, p. 608 et 609.

167 *Du Contrat Social*, I, VI, p. 360.

168 *Émile*, V, « Des voyages », p. 830.

169 *Émile*, V, « Des voyages », p. 832 et 837.

*Après avoir presque employé deux ans à parcourir quelques uns des grands États de l'Europe et beaucoup plus des petits; après avoir appris les deux ou trois principales langues, etc. [...] Émile [...] m'avertit que notre terme approche<sup>170</sup>.*

Le tableau est radicalement inversé pour celui qui voudrait juger des (trois) religions et qui n'aurait pas assez de toute sa vie pour épuisier les conditions de son analyse !

*S'il n'y a qu'une religion véritable [...] il faut passer sa vie à les étudier toutes, à les approfondir, à les comparer, à parcourir les pays où elles sont établies [...]. Celui qui aura joui de la santé la plus robuste [...], ce sera beaucoup s'il apprend avant sa mort dans quel culte il aurait dû vivre<sup>171</sup>.*

Bien qu'émergeant dans le même moment, le langage, la religion et le pacte ont des structures et des destinées contrastées. Il existe un langage avant les langues qui fait leur vérité et qui ne disparaît jamais. Le pacte social, par contre, n'est précédé de rien, il se constitue dans la constitution même du peuple, dans le passage de la multitude au peuple; il est le fond de toute société, et même si aucune ne le respecte et si chacune n'en montre que le « simulacre », il reste la vérité indéformable de l'ordre politique, et au contraire du langage que les mœurs modifient à l'environnement, toute « modification » du contrat signe sa destruction<sup>172</sup>. Quant à la religion, elle ne saurait non plus exister avant la société civile: un sauvage qui croit ne sera jamais qu'un idolâtre. Rousseau n'emploie pas le terme de simulacre à propos des religions, puisque la simulation ne saurait précéder l'original, mais on pourrait dire qu'à l'inverse du pacte, la religion est précédée de ses déformations quant le pacte en est suivi, au sens où la tyrannie est toujours un retour à ce qui précède le pacte<sup>173</sup>. Par contre la religion n'est pas annulée par les modifications que lui apportent les mœurs des différents peuples.

Si les destins divergent, il faut dire que les causalités ne convergent pas non plus exactement. Le contrat social est le produit d'un événement: la menace de mort de l'humanité<sup>174</sup>; le langage est aussi le produit d'un événement, le passage à l'exogamie<sup>175</sup>; par contre la religion n'est le produit d'aucun fait notable sur le registre anthropologique. C'est qu'à la différence du langage et de la politique, la religion ne peut se précéder elle-même sous peine d'être à jamais détruite. Le langage des nations est

précédé d'un autre qui n'est pas annulé complètement, le pacte qui constitue le peuple le constitue à partir d'un regroupement qu'il organise mais n'annule pas, mais la religion vraie n'a que faire des croyances superstitieuses, que faire sinon les détruire et les ignorer. La religion vraie est inscrite au cœur de l'homme et c'est par un acte politique totalement volontariste qu'elle prend place dans le paysage civil. Loin de procéder d'une rencontre entre la destinée de l'homme et les circonstances qui l'éveillent, la religion s'impose par un acte artificiel, par la décision souveraine d'imposer au peuple un dogme civil qui le moralise et l'unifie<sup>176</sup>. L'homme nouveau ne procède pas d'une évolution spontanée mais d'une révolution politique, de cet « instant heureux qui [...] d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme<sup>177</sup> » ; son passage à la vérité religieuse, faute d'un vicaire savoyard à l'usage de chaque peuple, sera donc un acte de pure volonté politique, une sorte de ruse qui réveille la conscience morale à partir des contraintes de la loi.

À l'anthropologie matérialiste qui fonde le langage sur un enchaînement de causalités factuelles, répond un essentialisme du politique qui fonde l'ordre social sur la nature immuable des clauses du « contrat », et un volontarisme religieux qui réveille l'éternité de Dieu par la force d'un diktat. On comprend que Kant, pressé de réinscrire les thèses rousseauistes sur le tableau transcendantal soit parvenu à la traduction du politique et du religieux mais ait dû abandonner à jamais la théorie rousseauiste du langage, sans doute trop matérialiste et qui, pourtant, fait système avec les autres.

176 « Il y donc une profession de foi purement civile dont il appartient au souverain de fixer les articles » (*Du Contrat Social*, IV, VIII, p. 468).  
177 *Du Contrat Social*, I, VIII, p. 364.

170 *Émile*, V, « Des voyages », p. 855.

171 *Émile*, IV, p. 623 et 624.

172 « Les clauses de ce contrat sont tellement déterminées par la nature de l'acte que la moindre modification les rendrait vaines et de nul effet » (*Du Contrat Social*, I, VI, p. 360).

173 « S'il restait [après le pacte] quelque droits aux particuliers... l'association deviendrait tyrannique... » (*Du Contrat Social*, I, VI, p. 361).

174 « Je suppose les hommes parvenus à ce point où... le genre humain périrait s'il ne changeait sa manière d'être » (*Du Contrat Social*, I, VI, p. 360).

175 « Le cœur s'émut à ces nouveaux objets, un attrait inconnu le rendit moins sauvage » (*Essai sur l'origine des langues*, IX, p. 406).

## Les Dialogues, une théorie du fanatisme

Les *Dialogues* sont la mise au jour d'un complot. Jean-Jacques Rousseau est couvert d'opprobre, traîné dans la boue, insulté, interdit partout. De deux choses l'une : ou bien il mérite ce sort terrible car il est le pire des scélérats, ou bien c'est un homme bon et vertueux, et alors cette infamie est le fruit d'une malveillance à son égard, un complot.

Ce complot, les *Dialogues* ne se bornent pas à le dénoncer, à partir de la bonté de Jean-Jacques. Après tout, il suffisait de montrer que Jean-Jacques Rousseau est vertueux et bon pour que la malveillance tenace de ses ennemis soit établie. Mais le texte ne s'en tient pas là, et le complot est l'objet d'une description minutieuse, qui le fouille dans ses détails et ses ruses, ses ramifications, sa logique. Sans rien connaître de ce complot, sans pouvoir citer un seul fait patent, l'auteur nous en donne tous les détails par le menu. C'est sur ce point que s'est édifiée, comme on sait le diagnostic de maladie mentale de Jean-Jacques Rousseau, allant du paranoïa à la mélancolie, au gré des modes psychiatriques. Je renvoie chacun au travail très remarquable de Claude Wajcman, *Les fous de Rousseau*, qui dresse l'histoire des diagnostics<sup>178</sup>.

On va voir que la description du complot, si elle n'est certes pas étayée, n'est pas pour autant le pur produit d'un délire ; il s'agit de la résurgence d'une théorie que Rousseau avait antérieurement élaborée et à laquelle il a renoncé : la théorie du fanatisme ecclésiastique. Du coup, son délire nous apprend comment il a analysé l'église, ses causes et ses effets.

Pour valider l'hypothèse, il faut d'abord remarquer à quel point « l'Inspiré » mis en scène par le récit du Vicaire savoyard ressemble aux « philosophes » des *Dialogues*.

Le premier principe dénoncé chez l'Inspiré est le cercle logique de la cause et de l'effet. L'Inspiré parle au nom de Dieu, la vérité de ses propos en est la preuve, mais inversement tout ce qu'il dit est vrai parce qu'il parle au nom de Dieu :

*Je vais vous prouver invinciblement que c'est Lui qui m'envoie [...] Mes preuves sont sans répliques, elles sont d'un ordre surnaturel<sup>179</sup>.*

Contre cette pétition de principe le Raisonneur le prie de dissocier la cause et l'effet et de procéder par ordre : la cause avant l'effet : « Il serait bon de montrer vos titres avant d'user de vos privilèges ».

On trouve la même pétition de principe dans les *Dialogues*, où on veut montrer la méchanceté de Jean-Jacques par ses actes en affirmant que ses actes sont mauvais pour la raison qu'il est méchant :

*Vous m'avez ci-devant donné ses crimes pour preuve de sa méchanceté et vous me donnez à présent sa méchanceté pour preuve de ses crimes<sup>180</sup>.*

Le deuxième principe de l'Inspiré est l'usage des témoins :

*Des miracles ! Je n'ai rien vu de tout cela.  
- D'autres l'ont vu pour vous. Des nuées de témoins, le témoignage des peuples [...]. Quand il est unanime, il est incontestable.*

L'argument de l'unanimité des témoignages se retrouve en l'état dans les premiers propos du « Français » :

*Supposons que vous trouviez un honnête homme [...] et tout le monde vous montre un scélérat, qu'en s'ensuivra-t-il ?*

L'aveu universel dans les deux cas est un argument de poids, et dans les deux cas la réponse est la même, pour le Vicaire comme pour « Rousseau » : il faut aller voir soi-même, et pas seulement voir mais aussi comprendre ce qu'on voit.

Écoutons le Vicaire :

*Quoi ! Toujours des témoignages humains ? Toujours des hommes qui me rapportent ce que d'autres hommes ont rapporté ? [...] Voyons toutefois, examinons, comparons, vérifions<sup>181</sup>.*

*Il faut comparer les objections aux preuves<sup>182</sup>.  
Laissez-moi, de grâce, aller voir dans ce pays lointain où s'opèrent tant de merveilles inouïes [...]. Vous sentez bien qu'il faut que j'aille en Europe, en Asie, en Palestine, examiner tout par moi-même<sup>183</sup>.*

Les *Dialogues*, à présent :

*Tous les témoignages portés contre lui [...]. je ne les admettrai qu'après avoir bien examiné, etc.<sup>184</sup>*

*Que puis-je faire [...] ? C'est de rejeter dans cette affaire toute autorité humaine, toute preuve qui dépend du témoignage d'autrui, et de ne me déterminer uniquement sur ce que je puis voir de mes*

178 Claude Wajcman, *Fous de Rousseau*, éd. L'Harmattan, 1992.

179 *Emile*, IV, p. 614-617.

180 *Dialogues*, I, p. 746.

181 *Emile*, IV, p. 610.

182 *Emile*, IV, p. 618.

183 *Emile*, IV, p. 623.

184 *Dialogues*, I, p. 766.

*yeux et connaître par moi-même [...]. Et de le juger en tout ce que verrai de lui [...] par la mesure de bon sens et de jugement que je puis avoir reçue<sup>185</sup>.*

Troisième point, l'établissement des preuves.

On sait que Jésus est déclaré divin dans son inspiration et dans sa mort. Sur quoi se fonde la certitude du vicair ? Elle se fonde sur le rapport entre le livre – les *Évangiles* – et leur auteur – Jésus. Le vicair effectue un raisonnement causal qui relève du déterminisme le plus strict : un livre et l'effet d'un auteur qui en est la cause, cet auteur est un homme, lui-même effet d'une société dans laquelle il vit et qui est la cause de ses vertus et de ses vices. Ainsi, les livres inspirés par Socrate respirent la vertu, ce qui indique que Socrate fut un homme vertueux, et il l'était parce que la Grèce était toute entière pétrie de vertu : de la société à l'homme et de l'homme au livre la conséquence est linéaire. C'est parce que cette linéarité est brisée qu'on doit chercher pour Jésus une cause surhumaine : Jésus est divin parce qu'il est Juif et que la société juive n'était pas en mesure de produire un tel prodige moral :

*Où Jésus aurait-il pris chez les siens cette morale élevée et pure dont lui seul a donné les leçons et l'exemple ? Du sein du plus furieux fanatisme la plus haute sagesse se fit entendre<sup>186</sup>.*

Dans les *Dialogues* l'axiome de base est le même : un livre vertueux est nécessairement l'effet d'un homme vertueux qui en est l'auteur ; dans les écrits d'un méchant sa méchanceté apparaît toujours.

*J'aurai défié tous les coureurs de filles de Paris d'écrire jamais une seule des lettres de l'Héloïse<sup>187</sup>.*

*Je ne croirai jamais de ma vie que l'Émile [...] soit l'ouvrage d'un cœur dépravé, que l'Héloïse [...] ait été écrite par un scélérat [...], que le recueil entier des écrits du même auteur soit d'une sorti d'une âme hypocrite<sup>188</sup>.*

À partir de cet axiome s'établissent deux recherches. L'une qui va de l'homme aux livres, « Hé bien, Monsieur, l'avez-vous vu ? », l'autre qui va des livres à l'homme, « Hé bien, Monsieur, l'avez-vous lu ? »<sup>189</sup>.

Finalement, tout comme Jésus était rendu par ses seuls livres à sa divinité, Jean-Jacques Rousseau est rendu par les siens à sa bonté<sup>190</sup>.

185 *Dialogues*, I, p. 769.

186 *Émile*, IV, p. 627.

187 *Dialogues*, I, p. 688.

188 *Dialogues*, I, p. 689.

189 *Dialogues*, II, p. 773.

190 L'aspect sociologique n'est pas oublié, et Rousseau ne manque pas de faire remarquer à quel point la Suisse est une terre de vertu (p. 768). Si en effet ce n'eût point été le cas, il ne lui restait plus qu'à prétendre à la divinité. On doit relire en ce sens : d'une part, les passages qui présentent Jean-Jacques comme un juif : solitaire, sans attaches, sans protecteur, et d'autre part, celui où Rousseau, contre l'accusation de Diderot, rappelle le désintéressement de Jean-Jacques, qui ne saurait donc être « juif » au sens péjoratif que Diderot prête à ce mot.

Comme on voit, l'atmosphère qui règne dans les *Dialogues* a les mêmes senteurs que celle qu'on respire chez le vicair. Mais ce parallélisme ne prouve pas encore que le complot soit calqué sur un modèle du fanatisme religieux. Après tout, il peut s'agir simplement dans l'un et l'autre cas d'une identité de méthode et de ressemblances fortuites.

Par chance, ce parallélisme est annoncé en toute clarté par Rousseau lui-même, et avant même l'époque du complot. À l'opposé de Voltaire qui explique que « l'esprit philosophique adoucit les mœurs des hommes », que « l'effet de la philosophie est de rendre l'âme tranquille<sup>191</sup> », Rousseau a toujours pensé que cette douceur ne vient pas de leur doctrine mais seulement de leur impuissance. Qu'on leur donne le pouvoir, ils se comporteront comme leurs ennemis d'aujourd'hui.

Le Vicair l'annonce : « Reste à savoir encore si la philosophie à son aise et sur le trône [...] pratiquerait cette humanité si douce qu'elle nous vante la plume à la main<sup>192</sup> ».

La lettre à Monsieur de Beaumont le répète : « J'ai prédit [...] qu'aus-tôt que les Jansénistes seraient les maîtres, ils seraient plus intolérants et plus durs que leurs ennemis.<sup>193</sup> »

Les *Dialogues* reprennent l'argument :

*Grands imitateurs de la marche des Jésuites, ils furent leur plus ardents ennemis [...], et maintenant, gouvernant les esprits avec le même empire, avec la même dextérité, que les autres gouvernaient les consciences [...]. ils deviennent sans qu'on s'en aperçoive aussi dangereux que leurs prédécesseurs<sup>194</sup>.*

*En paraissant prendre le contre-pied des Jésuites, ils tendent néanmoins au même but [...]. Ils se sont établis [...] une autorité non moins absolue que celle de leurs ennemis<sup>195</sup>.*

Jésuites, Jansénistes ou philosophes, ils mènent tous le même combat d'intolérance, rendus jumeaux par le pouvoir.

L'affaire est entendue, le fanatisme suit la pente du pouvoir, mais cela ne nous dit pas ce qu'est exactement le fanatisme. Il ne suffit pas de le réfuter ou le dénoncer pour le connaître : dans *Émile*, le fanatisme est terrassé dans ses effets sans en décrire les causes. Je propose d'analyser le complot : il paraît fantasmagorique car sans objet avéré, sans fait dési-gnable, mais il devient terriblement précis si on le rapporte au pouvoir ecclésiastique qui en fournit le modèle. Et, pour le coup, au cœur même de sa souffrance délirante, Rousseau apparaît comme un remarquable sociologue de la politique. Peut-être alors verra-t-on que Max Weber et Gramsci ont repris, à partir d'autres horizons, la même problématique que celle inaugurée par Rousseau dans les *Dialogues*.

191 Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, art. « Fanatisme », éd. Garnier, p. 197 et 198.

192 *Émile*, IV, p. 633 note.

193 *Lettre à M. de Beaumont*, p. 933.

194 *Dialogues*, II, p. 890.

195 *Dialogues*, III, p. 967.

Le fanatisme (le mot apparaît à la fin du texte<sup>196</sup>) est défini comme d'abord comme une contagion, une épidémie de jaunisse :

*Faisons pour un moment cette supposition triviale que tous les hommes ont la jaunisse [...]. Il est, pour ainsi dire, des épidémies d'esprit qui gagnent les hommes de proche en proche comme une espèce de contagion<sup>197</sup>.*

Cette supposition triviale est directement empruntée à Voltaire qui explique ainsi le fanatisme religieux dans son *Dictionnaire philosophique* : « Lorsqu'une fois le fanatisme a gangrené un cerveau, la maladie est presque incurable [...]. Il n'y a d'autre remède à cette maladie épidémique, etc. [...] Dès que ce mal fait des progrès, il faut fuir et attendre que l'air soit purifié.<sup>198</sup> »

Mais si Voltaire se borne à présenter la philosophie comme le remède à la maladie, Rousseau se pose une question tout autre : comment une telle contagion est-elle possible ? « Que faut-il penser du genre humain.<sup>199</sup> » La réponse ne porte pas sur l'analyse du genre humain mais sur les mécanismes du pouvoir. Il suffit d'en distinguer les points principaux pour s'apercevoir que la théorie du complot est une analyse du totalitarisme idéologique tel que le pouvoir clérical en avait donné le spectacle dans les temps antérieurs.

Que faut-il pour dresser les esprits à croire n'importe quoi ? En premier lieu, il faut que se constitue un groupe et des chefs.

*Depuis que la secte philosophique s'est réunie en un corps sous des chefs, ces chefs [...] sont devenus les arbitres de l'opinion publique<sup>200</sup>.*

Mais comment passe-t-on d'un groupe à la « masse »<sup>201</sup>, à l'« opinion publique » ? Voyons la suite. En deuxième lieu, il faut pratiquer la corruption, par l'argent ou par les titres et les avantages.

*A force de temps, d'intrigue et d'argent, de quoi la puissance et la ruse ne viennent-elles à bout ?<sup>202</sup>*

*Avec beaucoup d'adresse, un peu d'argent et de grandes promesses ils gagnèrent tout ce qui l'entourait<sup>203</sup>.*

*Tous ceux [...] qui ont fourni quelque fait contre lui ; [...] ont été récompensés de manière ou d'autre<sup>204</sup>.*

En troisième lieu, la formation de l'opinion publique ne doit pas être générale et diffuse, elle se moule sur les structures sociales, les catégories sociologiques, ce qu'au siècle de Rousseau on appelle « les états ». On sait que dès son article *Économie politique* Rousseau avait analysé la logique des corps constitués et avait montré leur auto-centrisme, on voit à présent que ces groupes repliés sur eux-mêmes sont manipulables aisément : c'est ce qu'on appelle aujourd'hui le « clientélisme ».

*Ils n'ont épargné ni fiction ni mensonge pur inciter contre lui l'amour-propre, et dans tous les états et chez tous les individus [...]. Dans les écrits qu'on fait passer sous son nom, l'on a pris un soin particulier à lui faire insulter brutalement tous les états de la société<sup>205</sup>.*

En quatrième lieu, ces dispositions impliquent l'alliance avec le pouvoir politique, le gouvernement, l'administration : il n'y a pas de fanatisme durable sans l'appui de l'État politique. Je ne veux pas faire ici d'anachronisme et je me garderai de dire que Rousseau a l'intuition d'une conception de l'infrastructure politico-sociale porteuse de la superstructure idéologique ! Il suffit de constater que pour lui l'ignorance, l'obscurantisme, l'aveuglement, la méchanceté même ne suffisent pas pour expliquer la généralisation et la pérennité d'un égarement.

*Un projet de cette espèce [...] n'aurait pu s'exécuter sans le concours du gouvernement [...]. L'administration se prête donc aux manœuvres nécessaires pour l'enlacer et le surveiller<sup>206</sup>.*

*Si l'administration, si la police elle-même trempe dans le complot [...] quel homme au monde [...] pourra se garantir de l'erreur<sup>207</sup>.*

Arrêtons-nous un instant sur cette apparente enflure du délire : le gouvernement s'en mêle, à présent ! Demandons-nous plutôt : pourquoi le gouvernement est-il si nécessaire à une telle entreprise ? Il faut revenir à la théorie : pour Rousseau, le pouvoir a le temps. Le temps, cela ne signifie pas qu'il attend sans rien faire, bien au contraire : cela signifie qu'il peut organiser ses plans en les étalant de façon qu'ils ne soient jamais visibles aux particuliers, jusqu'au moment où il est possible de passer à la réalisation, c'est-à-dire au moment où il désormais trop tard pour s'y opposer. Cette idée de stratégie graduelle se trouve détaillée dans les *Lettres de la Montagne* :

*Ce n'est pas par des entreprises marquées que vos magistrats ont amené les choses au point où elles sont, c'est par des efforts modérés et*

196 *Dialogues*, III, p. 971.

197 *Dialogues*, II, p. 878.

198 Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, art. « Fanatisme ».

199 *Dialogues*, II, p. 878.

200 *Dialogues*, III, p. 964.

201 *Dialogues*, *ibid.*, note.

202 *Dialogues*, I, p. 767.

203 *Dialogues*, I p. 701.

204 *Dialogues*, I, p. 706.

205 *Dialogues*, II, p. 888.

206 *Dialogues*, I, p. 706.

207 *Dialogues*, II, p. 910.

*continus, par des changements presque insensibles [...]. De ces riens là [...] le Conseil sait avec le temps faire quelque chose*<sup>208</sup>.

*Celui qui a la puissance exécutive n'a jamais besoin d'innover par des actions d'éclat [...]. Il lui suffit, dans l'exercice continu de sa puissance de plier peu à peu chaque chose à sa volonté*<sup>209</sup>.

Le complot reprend cette théorie car elle permet d'expliquer la diffusion lente et insensible des idées mensongères :

*Le complot dont il est le sujet n'est pas de ces impostures jetées au hasard qui font un effet rapide mais passager [...], c'est [...] un projet médité de longue main, dont l'exécution lente et graduée ne s'opère qu'avec autant de précaution que de méthode*<sup>210</sup>.

Cette lenteur, cette insensible croissance, cette pérennité, ne peut exister sans l'appui de l'appareil administratif. La théorie l'emporte sur le fantasme.

En cinquième lieu, ce projet hégémonique de la secte a besoin de professionnels qui assurent la diffusion, les contacts, ce que l'église appelle des missionnaires, ce qu'on appellera plus tard des *apparatchiks*.

*On envoie des gens de confiance chargé de bonnes instructions et de beaucoup d'argent, à Venise, à Turin...*<sup>211</sup>

Le Vicaire, concernant les missionnaires, n'entrait pas dans le détail de leurs missions et se contentait d'évoquer les contradictions logiques de leur missions ; à présent Rousseau précise le trait et les présente comme des agents peu scrupuleux sur les moyens pour assurer leur propagande. Le parallèle entre les philosophes et l'église n'est pas ici une sur-interprétation, le mot « missionnaire » se trouve quelques pages plus loin, et ce n'est pas un hasard : « Cette doctrine de matérialisme et d'athéisme prêchée et propagée avec toute l'ardeur des plus zélés missionnaires... »<sup>212</sup>

En sixième lieu, une entreprise idéologique de masse doit veiller à manier à la fois l'éducation et la menace, l'éducation pour la jeunesse et la menace pour les autres.

L'éducation transforme toutes les idées en évidence pour les nouvelles générations, Rousseau reprend ici la théorie de Hobbes :

*Cette aversion [...] devient en quelque sorte un sentiment inné qui s'affermirait dans les enfants par l'éducation [...]. Toute la jeunesse*

*est nourrie dans ce sentiment [...]. C'est dans leurs mains que sont placés les gouverneurs des enfants [...]. Ils ont trouvé l'art de faire circuler leur doctrine [...] dans les séminaires, dans les collèges, et toute une génération naissante leur est dévouée dès le berceau*<sup>213</sup>.

Quant aux aînés qui n'ont pas été éduqués dès le berceau à ces doctrines, la crainte les rend silencieux voire lâches. Cette crainte s'étend depuis les premiers sectateurs jusqu'au public. Pour le premier cercle, la crainte est un simulacre de pacte social :

*Demeurant ainsi tous unis par la crainte [...], ils forment un corps indissoluble dont chaque membre ne peut plus être séparé*<sup>214</sup>.

Pour le public, affronter la secte relève de l'inconscience, de la bravade absurde où l'on a tout à perdre sans rien gagner ; on sait la prudence effrayée du « Français » :

*N'attendez pas [...] que j'aie étourdiment me porter pour son défenseur [...]. J'ai un état, des amis à conserver, une famille à soutenir, des patrons à ménager. Je ne veux point faire ici le Dom Quichotte en lutte contre les puissances*<sup>215</sup>.

Le septième point sur lequel se terminera cette revue n'est pas le moindre : il s'agit de comprendre le rapport aux masses, aux gens qui n'ont cure de tous ces dogmes et qu'il faut enrôler pour que l'entreprise s'enracine dans le peuple, dans les traditions, dans les faits. Si on peut comprendre comment une ligue fanatique peut effrayer, circonvenir, surveiller, menacer, flatter, on comprend moins comment elle peut s'appuyer sur la masse des gens qui, après tout, n'en a rien à faire :

*Comment est-on parvenu à y faire participer tout le monde, et même ceux sur qui nuls des motifs qui l'ont fait naître ne pouvait agir*<sup>216</sup>?

La réponse est encore ici radicalement matérialiste : ni l'ignorance ni la faiblesse humaine ne sont invoquées, mais l'indignation et l'engagement. L'indignation : se souvenant de la leçon de Spinoza, Rousseau sait que l'indignation est la passion des masses, celle qui les fait entrer en politique :

*Pour l'intéresser, cette populace [...], ils ont admirablement tiré parti d'une ridicule arrogance de notre homme, qui fait le fier sur les dons et ne vouloir pas qu'on lui fasse l'aumône*<sup>217</sup>.

208 *Lettres écrites de la Montagne*, VII, p. 817.

209 *Lettres écrites de la Montagne*, IX, p. 872.

210 *Dialogues*, III, p. 944.

211 *Dialogues*, I, p. 706.

212 *Dialogues*, III, p. 968.

213 *Dialogues*, II, p. 889.

214 *Dialogues*, III, p. 967.

215 *Dialogues*, III, p. 946.

216 *Dialogues*, II, p. 883.

217 *Dialogues*, I, p. 719.

## Des paysans au tiers-monde

Mais cela ne suffit pas, il faut l'engagement : car l'adhésion d'un groupe à un projet est fonction du temps, des efforts, de l'argent, que ce groupe y investit, de sorte que l'effort pour le projet devient plus important que le projet lui-même. Le projet justifie d'abord l'effort, c'est ensuite l'effort qui justifie le projet. La psycho-sociologie a multiplié ce type d'expériences appelées « manipulations », mais surtout les religions usent de cet artifice qui exige des sacrifices afin que le paradis devienne nécessaire sous peine d'avoir souffert pour rien. C'est le principe de base du matérialisme : la primauté de la pratique sur la pensée. Rousseau expliquera donc l'adhésion des masses par l'organisation d'une charité étendue à toute la population pour l'engager dans le projet de la secte, ce qu'il appelle « entrer dans la grande confiance » :

*On a imaginé de lui faire en détail et à son insu beaucoup de petits dons qui demandent le concours de beaucoup de gens et surtout du petit peuple qu'on fait ainsi entrer dans la grande confiance<sup>218</sup>.*

Oublions un instant le complot et posons-nous ingénument la question : comment peut-on faire avaler des absurdités à des populations entières, leur faire donner du sens au non-sens, et même les convaincre d'avoir été témoins de l'impossible ? Cela semble inconcevable en raison mais c'est bien réel puisque les églises y sont parvenues. Ce n'est pas dans l'esprit humain qu'il faut en chercher la cause, non plus que dans le contenu des dogmes. Tout est affaire d'organisation. Peu importe que les absurdités soient pieuses ou athées, spiritualistes ou matérialistes, que les hommes soient savants ou ignorants : l'organisation vient à bout de tout. Cette position matérialiste, à faire pâlir Helvétius lui-même, commande la théorie du complot, qui est une analyse socio-politique du système jésuite conçu comme une idéologie générale de gouvernement.

Construire un noyau et une hiérarchie, user de corruption, travailler la société selon ses structures, s'allier à l'administration gouvernementale, former des professionnels de la propagande, occuper le terrain de l'éducation et des loisirs, paraître menaçant, organiser des actions de masses : voilà en quoi consiste la prise en main des esprits, l'établissement de la déraison, du fanatisme, qui sont le fait des églises et des sectes totalitaires. Le complot est l'occasion pour Rousseau d'en révéler les mécanismes.

Quand le fanatisme est puissant, on peut multiplier les témoins qui ont vu des miracles, de leurs yeux vus, en toute bonne foi. Et si on veut un miracle de plus au firmament du fanatisme, ajoutons, pour finir, celui-ci :

*Si d'Alembert ou Diderot s'avisait d'affirmer aujourd'hui qu'il a deux têtes, en le voyant passer demain dans la rue, tout le monde lui verraient deux têtes distinctement<sup>219</sup>.*

Il semble admis que Rousseau ne fut pas un économiste fort sagace, on le soupçonne même d'avoir été d'une myopie entêtée concernant les phénomènes qu'il avait sous les yeux : à savoir la modernité capitaliste qui prenait fermement ses marques dans l'essor de la manufacture. Contre la manufacture Rousseau enracine ses principes dans l'agriculture ; contre la marée mercantiliste libre-échangiste, il se cambre sur la production autosuffisante ; contre le monétarisme envahissant, il clame que l'homme est la seule richesse en ce monde et qu'il faut supprimer la monnaie, allant jusqu'à préconiser le retour à la corvée publique pour remplacer l'impôt en espèces. En clair, Rousseau semble être l'homme d'un autre âge, celui qui aurait gémit contre le capitalisme naissant sans voir son bel enfant sourire au milieu des douleurs de l'accouchement.

On ne doit certes pas faire Rousseau meilleur économiste qu'il ne fut. Cependant, sa théorie économique n'est pas une rêverie morale mais une théorie fort rigoureuse. Il est certain que Rousseau commet une bévue dans son analyse de l'économie contemporaine, mais il est utile de voir qu'à partir de cette bévue toute son économie est cohérente. On pourrait dire que son économie est déductivement vraie à partir d'une hypothèse inadaptée qui en rend les conclusions inacceptables.

Si on peut affirmer cela, c'est parce que son constat erroné dans l'Europe du dix huitième siècle s'est réalisé dans le « tiers monde » du vingtième selon des analogies troublantes. Les catastrophes économiques dont Rousseau menaçait le monde (c'est-à-dire l'Europe) se sont avérées dans plusieurs pays du tiers monde selon des mécanismes fort proches de ceux qu'il dénonçait à tort. À tort mais à raison. Tort présent et raison future, tort factuel et raison théorique.

On va donc exposer cette idée, en rappelant les principes de l'économie rousseauiste, et leur bévue, puis en précisant le point nodal et fautif qui préside à cette économie ; enfin, quelques éléments de l'économie tiers mondiste permettront un retour sur le philosophe genevois.

### Les méfaits de la manufacture

La manufacture développe le commerce puisque sa production ne peut nourrir directement son producteur, à la différence de l'agriculture ; il faut donc échanger ; en conséquence elle développe le besoin d'argent, car la monnaie favorise le commerce. Pour finir, la manufacture siège

218 *Dialogues*, I, p. 721.219 *Dialogues*, III, p. 961.

dans les villes qu'elle enrichit et embellit. Or tous ces caractères apparemment positifs sont pour Rousseau causes de misère et d'appauvrissement de la nation. Examinons ces points : la ville, le commerce, la monnaie.

### 1) la ville

Plus la ville s'enrichit, plus les campagnes se désertifient:

*Les environs des capitales ont un air de vie, mais plus on s'éloigne plus tout est désert. De la capitale s'échappe une peste continuelle qui ruine et détruit enfin la nation<sup>220</sup>.*

Nous savons qu'à propos des villes Rousseau se trompe puisqu'à la vérité le développement des campagnes est venu de la ville dès qu'ont cessé les entraves de la propriété foncière de l'ancien régime<sup>221</sup>. Sans attendre la Révolution, les économistes contemporains savent que dès la fin du quatorzième siècle les cultures du Nord de l'Europe rendent bien mieux que celles de France grâce à la location des terres mises en fermage par des propriétaires citadins qui laissent au paysan le bénéfice de son travail excédent et lui assure des débouchés sur le marché urbain<sup>222</sup>. Rousseau se trompe mais ce n'est pas à cause d'ignorance, car il connaît fort bien les théories sur la culture intensive encouragée par le fermage à somme fixe, il prend la peine de les évoquer et de les repousser, prônant la culture extensive de subsistance et l'exploitation directe par le propriétaire. C'est ce que montre clairement la description de l'économie familiale de Clarens :

*Leurs terres ne sont pas affermées mais cultivées par leurs soins [...]. Ils ont pour maxime de tirer de la culture ce qu'elle peut donner, non pour faire un plus grand gain mais pour nourrir plus d'hommes. Monsieur de Wolmar prétend que la terre produit à proportion du nombre de bras qui la cultivent<sup>223</sup>.*

Il se permet même de railler les théoriciens qui « raffinent sur l'agriculture » au lieu de lui fournir des bras.

*Pour multiplier les hommes, il faut multiplier leur subsistance, de là l'agriculture. Je n'entends pas par ce mot l'art de raffiner sur l'agriculture [...]. J'entends une constitution qui porte un peuple à s'étendre sur toute la surface de son territoire, à s'y fixer, à la cultiver dans tous ses points<sup>224</sup>.*

Rousseau n'ignore pas davantage la théorie de l'offre et de la demande qui favorise la campagne aux abords des villes, mais à cet argument comptable il préfère rétorquer par un argument démographique :

*On s'imagine que les grandes villes favorisent l'agriculture parce qu'elles consomment beaucoup de denrées mais elles consomment encore plus de cultivateurs<sup>225</sup>.*

Bref, la terre est faite pour nourrir ceux qui la cultivent. L'excédent agricole est la perte de l'agriculture.

### 2) le commerce

Passons au deuxième aspect, le commerce qui est la conséquence immédiate de cette production moderne en plein essor. Le commerce, idole incontesté de la pensée économique, est condamné par Rousseau sans appel.

*Je regarde si bien tout commerce comme destructif de l'agriculture que je n'en excepte même pas le commerce des denrées qui sont le produit de l'agriculture<sup>226</sup>.*

On ne saurait être plus clair, l'argument est *a fortiori* : le commerce est si nocif qu'il détruit même ce qu'il favorise, car la production agricole n'est pas faite pour être échangée, elle est faite pour être consommée par ses propres producteurs.

De plus, le commerce contredit les fondements politiques de la vie agricole :

*Le commerce produit la richesse, mais l'agriculture assure la liberté<sup>227</sup>.*

Car le commerce selon Rousseau rend le pays dépendant de ses fournisseurs extérieurs alors que l'agriculture assure la clôture des frontières, et donc la liberté au dedans. Pour vivre libres, vivons fermés : Rousseau n'ignore pas ses classiques, il sait que l'esprit mercantile est transnational, libre-échangiste, sa vocation n'est pas d'assurer les échanges intérieurs mais bien de passer les frontières :

*Si la Corse avait besoin des étrangers, elle aurait besoin d'argent, mais pouvant se suffire à elle-même, elle n'en a pas besoin [...]. Moins il en circulera dans l'île, plus l'abondance y régnera<sup>228</sup>.*

220 Constitution pour la Corse, p 912.

221 Cf. François Dagognet, *Des révolutions vertes* (éd Hermann, 1983).

222 Selon Walter Prévenier et Win Blockmans (*Les Pays-Bas bourguignons*, éd Mercator, 1983), le rendement moyen en Europe au XIV<sup>e</sup> siècle est de 1:4,4 (rapport semis : récolte) alors qu'il est à Bruges de 1:6, à Bruxelles de 1:13,9 et généralement en Artois de 1:8,6 à 12,8 selon les régions.

223 *La Nouvelle Héloïse*, IV, lettre X, p 442.

224 Constitution pour la Corse, p 904.

225 Constitution pour la Corse, p 911.

226 Constitution pour la Corse, p 920.

227 Constitution pour la Corse, p 905.

228 Constitution pour la Corse, p 921.

## 3) la monnaie

Pourquoi la circulation monétaire est-elle accusée de ruiner les campagnes ? La réponse tient en trois principes essentiels.

Le premier principe est que la monnaie n'a pas de valeur, elle est un simple signe des richesses. Ce qui signifie que si un pays a deux fois plus de monnaie il n'est pas plus riche mais il s'ensuit que les biens coûtent deux fois de cher. On appelle cette théorie le « quantitativisme », c'est une théorie avancée par de nombreux auteurs depuis le seizième siècle et jusqu'au début du dix-neuvième<sup>229</sup>.

Le deuxième principe porte sur la circulation de l'argent: celui-ci ne circule pas de façon homogène, il a un pôle d'attraction vers lequel il se porte facilement et dont il ne s'écarte qu'avec difficulté. Ce pôle d'attraction est la ville, de sorte qu'il y a une suraccumulation monétaire dans les villes.

*Les villes où se fait tout le commerce se sentent seules de cette abondance [de monnaie]<sup>230</sup>.*

De là une hausse des prix hypertrophiée puisque c'est dans les villes que se fait le commerce. Mais cette hausse des prix s'étend uniformément jusqu'à la campagne, là où précisément l'argent ne revient pas.

*Les prix de toutes choses haussant avec la multiplication de l'argent, il faut aussi que les impôts haussent en proportion, de sorte que le laboureur se trouve plus chargé sans avoir plus de ressources<sup>231</sup>.*

Voyons le troisième principe de la monnaie. Il porte sur le fait que la production agricole est incompatible avec la logique du commerce monétaire. En d'autres termes, le paysan n'est pas en mesure de s'inscrire dans le mécanisme du marché, car la loi du marché suppose la capacité de négocier les prix, d'attendre l'opportunité: toutes choses dont le paysan est privé pour la raison qu'il n'a pas les moyens d'attendre. Pour-

229 David Ricardo s'y range lui aussi en développant la métaphore des canaux qui peuvent varier quant au niveau de l'eau mais ne sauraient s'étendre hors de leurs digues: la monnaie hausse les prix mais n'étend pas les richesses. Cette théorie est souvent accompagnée d'une restriction: il ne suffit pas de connaître la quantité de monnaie, il faut prendre en compte sa vitesse de circulation, car si l'argent est lent à revenir, s'il se bloque dans le circuit, les prix peuvent hausser ou baisser sans que la quantité ne varie. Dans son article *Economie Politique*, Rousseau professait un quantitativisme strict sans prendre en compte la circulation, il rectifiera cette erreur quelques années plus tard pendant son travail sur *Du Contrat Social*, et affirme alors que la valeur de l'argent dépend de trois causes:

« 1° l'abondance ou la rareté de l'espèce, 2° l'abondance ou la rareté des marchandises... (jusque là pas de changement par rapport au quantitativisme strict, mais il ajoute cette troisième cause :) 3° le degré de circulation qui dépend de la quantité des échanges, c'est-à-dire de la vigueur du commerce » (*Fragments politiques*, p 520). Cette rectification suffirait à prouver à qui en douterait que Rousseau poursuivit durant ces années une réflexion spécifiquement économique, et qu'il s'informe des théories de l'époque.

230 *Economie Politique*, p 275.

231 *Economie Politique*, p 275.

quoi cela ? Parce qu'il ne possède pas de monnaie (comme on vient de voir tout l'argent reste en ville) et il doit néanmoins payer son impôt en argent à terme fixe qui ne dépend pas du marché. Pour lui l'argent n'est donc plus un moyen d'échange ou une mesure de valeur, c'est un besoin. Le paysan se trouve dans l'urgence de trouver de l'argent et par là hors d'état de fixer ses prix. En introduisant la monnaie dans le système agricole, le paysan est condamné au marché sans pouvoir être marchand.

*Le laboureur qui [...] est contraint de payer à des termes fixes pour le terrain qu'il cultive n'est pas maître d'attendre qu'on mette à sa denrée le prix qu'il lui plaît [...]. [Il] est forcé de le vendre pour payer la taille<sup>232</sup>.*

On devine la conséquence de ce choc entre la logique du marché subordonné à l'argent et la logique de la terre cultivée: la paysannerie est condamnée à la fuite, au découragement et les paysans quittent la terre vers la ville victorieuse, désormais entourée de campagnes désertes.

## Ville et campagne: le mirage de la guerre

Avant de le condamner au mépris que méritent ceux qui ont raté le rendez-vous avec l'histoire, il est utile d'examiner le point d'inflexion à partir duquel Rousseau s'écarte de la ligne dominante. Ce point, qui fait toute la différence et qui alimente continûment l'errance économique de Rousseau, c'est le rapport de la ville à la campagne. Rousseau pense ce rapport selon une hétérogénéité radicale, une altérité. Entre la ville et la campagne il y a pire qu'une frontière (à la limite une frontière protégerait les paysans), il y a une sorte de guerre, une guerre interminable menée par un vainqueur permanent contre un éternel vaincu, qui se terminera, comme toute guerre interminable par la défaite universelle de l'humain.

La ville, donc, est *l'autre* et pas seulement *l'ailleurs*.

*Toutes ces fortunes se font en un lieu et se consomment dans un autre, ce qui [...] appauvrit beaucoup de pays pour enrichir une seule ville.*

*Le commerce et l'industrie attirent dans les capitales tout l'argent de la campagne [...]. L'argent vient sans cesse et ne retourne jamais, plus la ville est riche, plus le pays est misérable<sup>233</sup>.*

*Tandis qu'on multipliait les villes, la culture des terres [était] négligée<sup>234</sup>.*

232 *Economie Politique*, p 273.

233 *Economie Politique*, p 268 et 273.

234 *Constitution pour la Corse*, p 916.

Entre la ville et la campagne, il faut choisir, c'est l'une *ou* l'autre, avec cette différence que l'agriculture est première, historiquement et économiquement. L'agriculture est le fait établi alors que la ville est présentée comme un nouvel arrivant, un importun dont il faut mesurer les désordres induits. Ce nouvel arrivant n'est pas un nouveau stade de la vie économique, c'est le produit d'un artifice politique, c'est l'outil de la tyrannie.

*[Ils] sentirent que pour mieux dominer le peuple il fallait lui donner des goûts plus dépendants. De là l'introduction du commerce, de l'industrie et du luxe, qui liant les particuliers à l'autorité politique par leur métier ou par leurs besoins les fit dépendre de ceux qui gouvernent<sup>235</sup>.*

Fille de la tyrannie, la ville est « peuplée de mercenaires »<sup>236</sup>, alors que la campagne fournit des patriotes défenseurs de la patrie dont ils aiment la terre<sup>237</sup>. La ville n'est pas un élément de l'ensemble économique, c'est un intrus jeté dans l'économie pour des raisons extra-économiques et dont les effets sont antiéconomiques. Le commerce, l'argent, les goûts luxueux sont autant de coins qui s'insinuent dans l'édifice économique et le disloque. Il ne peut pas y avoir de communication entre la ville et le pays simplement parce que la ville est un *corps étranger*.

Cette analyse d'une dislocation entre ville et campagne est bien le point d'inflexion qui écarte Rousseau de la modernité. Alors que les réflexions économiques considèrent l'agriculture comme la richesse de base sur laquelle s'édifient les autres activités économiques dans un ensemble homogène et continu, Rousseau traite tout ce qui excède l'agriculture, non comme un complément, mais comme un envahisseur sans droit ni titre, une véritable aberration, et il fonde toute son analyse sur ce rejet. Pour lui il n'y a pas une nouvelle économie du commerce et de l'industrie, mais une déclaration de guerre à l'économie elle-même.

En cela il est myope, obstinément myope. Il ne veut pas admettre que la ville entretient avec les campagnes un lien séculaire d'échanges économiques et politiques. Il méconnaît les liens historiques anti-féodaux qui se sont noués entre la paysannerie et les villes franches, il refuse d'examiner la topologie économique qui montre comment les villes et les campagnes entretiennent des équilibres et ne sont pas des entités étrangères imposées du dehors. Il considère la ville comme un abcès qui défigure le visage du pays sans voir qu'elles sont une lente modification de sa croissance, un élément de son équilibre séculaire.

De toute cette longue histoire, Rousseau ne veut rien entendre, il s'obstine à faire valoir la misère du paysan, il en accuse uniformément la

ville luxueuse et néglige le poids des coutumes foncières et ecclésiastiques venues davantage des résidus féodaux non abolis que des nouveaux rapports de fermages avec les bourgeois urbains.

Si au lieu de jeter les villes en enfer, Rousseau avait pris en compte l'histoire réelle du mouvement urbain au cours du moyen-âge, il aurait tâché, pour le moins, de combiner son parti-pris paysan aux exigences des nouveaux équilibres économiques. Peut-être aurait-il vu comment la fureur paysanne et l'essor mercantile pouvait trouver quelques points de fraternisation : il aurait alors été le seul à penser les conditions de la révolution à venir.

Il ne l'a pas fait, il s'est trompé. Cela dit, s'il avait eu raison sur ce seul point, si la ville avait été comme il l'affirme une enclave étrangère rivée par la force politique au milieu des campagnes meurtries, alors, toutes les conséquences qu'il en tire eussent été vérifiées. Car le tableau que Rousseau nous présente ressemble par de nombreux traits aux conséquences du colonialisme dans ce qu'on appelle le « tiers-monde ».

### Le tiers-monde, miroir du rousseauisme

La colonisation des continents par les puissances européennes fut spectaculaire par son aspect militaire et par les souffrances et vexations imposées brutalement aux populations locales. Mais si on regarde ce phénomène selon une stricte analyse économique et sociale, on ne peut manquer d'être saisi par le caractère rousseauiste des situations.

Il est très notable en effet que la colonisation fut bien un parachutage artificiel de la ville moderne dans les campagnes. « Parachutage », car les villes des colons ne prenaient en compte aucune des traditions sociales et économiques. Cette situation a bouleversé en effet la vie des campagnes qui n'ont pu continuer de vivre comme si de rien n'était; on a vu les paysans modifier leur production coutumière pour vendre à la ville les produits qu'elle demandait, on les a vu s'établir dans les villes, « mangés » par elles aurait dit Rousseau, on les a vu modifier leur mœurs et leurs coutumes. Après le départ des colons européens, cette situation a perduré: les villes, devenues centres politiques ont fait la loi à la campagne, la monétarisation de l'impôt a forcé les familles d'abandonner les cultures de subsistance afin de produire des denrées monnayables à vil prix, devenant pauvres sans avoir rien perdu parce que tout changeait autour d'elles et qu'elles ne pouvaient changer.

Il y a plus, cette disjonction entre la ville coloniale et la campagne, qui a désorganisé la vie des champs et transformé les paysans en misérables vendeurs à la sauvette, s'est doublé d'un phénomène mondial. Les pays riches, par le moyen du crédit, ont imposé aux pays pauvres l'usage

235 *Constitution pour la Corse*, p 916.

236 *Constitution pour la Corse*, p 911.

237 *Constitution pour la Corse*, p 905.

d'une monnaie extra-territoriale (les devises), la seule reconnue pour leurs achats, une monnaie qu'ils n'ont pas et doivent se procurer à l'extérieur: on retrouve le schéma rousseauiste de la campagne achetant à la ville avec la monnaie détenue par celle-ci et qui manque à celle-là. Plus que cela: pour rembourser leur dette dans cette monnaie rare, les pays pauvres durent accepter de vendre à des prix sous évalués leurs produits (caoutchouc, arachide, pétrole...) sans pouvoir faire jouer à leur profit les mécanismes du marché mondial. De plus, cette nécessité d'avoir de la monnaie a entraîné la ruine des campagnes obligées d'abandonner les cultures de subsistances polyvalentes pour une monoculture exportée, et obligées donc d'importer leur nourriture. On a vu cette aberration d'un monde obligé à renoncer à produire sa subsistance afin d'être en mesure de l'acheter: l'absurdité de l'économie disloquée se manifeste alors en des termes parfaitement rousseauistes. Cette importation a eu à son tour des effets forts pervers car le maître fait modèle et les consommateurs, méprisant leur produits demandent des biens que Rousseau qualifierait de « luxe », c'est-à-dire de biens non nécessaires comme le Coca-Cola, les hamburgers à la farine de blé et au boeuf hors de prix.

Avec les conséquences du parachutage colonial et post-colonial on a bien ce que Rousseau décrit: un pôle monétaire extérieur et dangereux qui impose au monde agricole une logique commerciale qui l'étouffe en l'embrassant.

Comme le montrent les études sur les dysfonctionnements économiques du tiers-monde, sitôt qu'une économie traditionnelle est occupée par un pôle financier et mercantile extérieur, elle se disloque, perd toute autonomie, s'appauvrit et reproduit pour sa perte le modèle qui lui est imposé.

Voilà bien l'erreur de Rousseau: il a pensé la ville européenne sur le mode d'une colonisation des campagnes par une population étrangère. Si cette analyse s'était avérée, Rousseau aurait été peut-être le plus grand économiste du dix-huitième siècle. Il aurait pu être celui du dix-neuvième s'il avait connu les processus de colonisation, il aurait pu, mot pour mot, reprendre son analyse de la campagne pour dénoncer les illusions hypocrites de la « modernisation » de l'Afrique et de l'Asie par les armées européennes, il aurait pu mettre en garde ces peuples contre les tentations d'une vie luxueuse achetée au prix de la mendicité, sans changer un mot à ses textes.

Il n'est pas question de prétendre que Rousseau ait anticipé quoi que ce soit; on doit accorder qu'il s'est trompé. Comme ce navigateur espagnol qui croyait découvrir les Indes quand il abordait l'Amérique, Rousseau en parlant des paysans jurassiens nous peignait les villages ivoiriens ruinés par l'arachide, les favellas brésiliennes à la recherche du luxe

urbain; en parlant des villes mangeuses d'hommes à force de monnaie, il nous donne à penser la Banque Mondiale d'Investissement ou le Fonds Monétaire International.

Par son erreur vraie, Rousseau nous donne les clefs de la dislocation économique du tiers-monde, aussi n'est-il pas étonnant que les penseurs et les acteurs de monde là l'aient, pour certains, lu et relu infatigablement, comme Fidel Castro à Cuba<sup>238</sup>, tandis que d'autres, sans peut-être l'avoir lu, l'ont réinventé à partir de leur analyse concrète comme Moammar el Kadhafi en Libye<sup>239</sup>.

Rousseau n'en finit pas de nous montrer du doigt ce qu'il ne voit pas lui-même? C'est sans doute le paradoxe des erreurs géniales.

238 Cf. Jean-Pierre Clerc, *Fidel de Cuba*, (éd Ramsay, 1988).

239 « Le Livre Vert, explique el Kadhafi, ne cite aucune source, car il n'a pas recueilli ses informations dans d'autres livres... Il s'agit plutôt d'une compilation... d'un ensemble d'évidences relatives à la vie de l'homme... » (Intervention au Symposium sur le Livre Vert. In *Al Firk Al Jamahiry* n°1, janvier-mars 1984). Ce qui n'empêche les commentateurs occidentaux d'y voir l'influence de Jean-Jacques Rousseau et de Gracchus Baboeuf à toutes les pages.

## Les figures du riche

Nul n'est censé ignorer l'antipathie que Rousseau porte aux riches. La richesse cousine avec l'immoralité ; avec de l'argent on peut tout acheter, tout sauf ce qui relève de la vertu et du mérite : « on n'achète ni son ami ni sa maîtresse »<sup>240</sup>. Avec de l'argent on peut être impunément un voleur car « on ne pend point un homme qui dispose de cent mille écus »<sup>241</sup> ; au riche s'offre gratuitement toutes les facilités de la vie interdites ou onéreuses au pauvre<sup>242</sup>. La liste serait longue des citations, d'ailleurs cette société détestable qui est la nôtre ne fut-elle pas manigancée par les riches, quand ceux-ci proposèrent aux pauvres un marché de dupes qui leur fit miroiter la protection des lois alors que ces lois n'étaient que de « nouvelles entraves » qui donnaient aux riches le pouvoir en plus de la richesse, des lois qui établissaient un ordre politique inégalitaire calqué sur l'inégalité économique préalable<sup>243</sup> ? La condamnation morale des riches et de leur position sociale est si féroce que Marx l'appliqua au « capitaliste » et que plusieurs marxistes y crurent trouver une théorie de la lutte des classes et de l'État bourgeois<sup>244</sup>.

Il est vrai que Rousseau ne se borne pas à vilipender la personne du riche, mais qu'il étend sa réprobation au système économique qui l'établit et le fait durer, à savoir : l'accumulation monétaire. La monnaie est condamnable tant sur le terrain politique qu'économique. L'État qui use de monnaie abuse des citoyens par des impôts injustes et des fonctionnaires corrompus ; il est vite impuissant car « on fait peu de choses avec beaucoup d'argent » ; bientôt cet État devra mater les révoltes engendrées par cette situation, et pour cela payer des mercenaires et ériger des murailles : finalement, pour payer le prix de ses impôts injustes l'État devra lever de nouveaux impôts encore plus injustes dans un cercle sans fin<sup>245</sup>. Que n'a-t-il plutôt laissé l'argent pour ne compter que sur la seule richesse qui vaille : la vertu et le travail des citoyens !

240 *Émile*, IV, p. 683.

241 *Discours sur l'Inégalité*, note XVIII, p. 222.

242 « Tous ces égards ne lui coûtent pas un sou, ils sont le droit de l'homme riche [...]. Que le tableau du pauvre est différent ! [...] Toute assistance gratuite le fuit au besoin, précisément parce qu'il n'a pas de quoi la payer » (*Économie Politique*, p. 272).

243 « Telle fut [...] l'origine [...] des lois, qui donnèrent de nouvelles entraves au faible et de nouvelles forces au riche, fixèrent pour toujours la loi de la propriété et de l'inégalité » (*Discours sur l'Inégalité*, II, p. 178).

244 Karl Marx écrit dans *Le Capital* (Livre I, p. 833 éd. Sociales 1983) : « Vous avez besoin de moi, dit le capitaliste, car je suis riche et vous êtes pauvre... » reprenant le texte d'*Économie Politique* (p. 273) en transformant le riche en capitaliste. Or, ces deux termes, chez ces deux auteurs, ne sont pas transposables, car pour Rousseau le riche désigne tout autant une posture morale qu'une condition économique, alors que pour Marx le capitaliste n'est que le porteur d'un système objectif : parler de « bon » capitaliste n'a aucun sens, alors qu'on peut parler de « bon riche ».

245 « Ce premier désordre fit murmurer les peuples, il fallut pour les réprimer augmenter les troupes, et par conséquent la misère... » (*Économie Politique*, p. 265).

Voilà pour la politique, l'économie n'est pas non plus brillante car l'argent qui enrichit les villes et y développe le luxe fait monter les prix de toutes choses et les impôts écrasent l'agriculture qui s'appauvrit d'autant<sup>246</sup>. La monnaie enfante le luxe et le luxe crée la misère, « s'il n'y avait pas luxe, il n'y aurait pas de pauvres »<sup>247</sup>. À la vérité l'argent n'est utile que pour l'importation des denrées, c'est-à-dire pour pallier l'insuffisance du pays par des achats extérieurs ; ce qui signifie que si l'économie d'un pays est prospère et avisée, l'argent est peu nécessaire : « On pourra vivre dans l'abondance sans jamais manier un sou »<sup>248</sup>. C'est ainsi qu'il faut comprendre la parabole de la tablée familiale : on ne doit pas manger des melons à Noël pas davantage que des marrons en été<sup>249</sup>, un État qui a besoin de beaucoup d'argent est à l'image du riche qui met sur sa table des vins et des mets venus de si loin qu'on y goûte davantage les étiquettes que les saveurs<sup>250</sup>. Comme la sage famille de Clarens, un État bien géré produit pour ses besoins et n'a guère besoin d'argent.

Bref, de quelque côté qu'on le tourne – moral, politique ou économique – on ne trouve au riche aucun bon côté. Ce n'est pas chez Rousseau que le riche trouvera aliment à son arrogance : il n'y goûtera que l'amère saveur de son indignité. « Tout citoyen oisif est un fripon. »<sup>251</sup>

## Richesse et passion

Il faut pourtant surmonter cet éblouissement de première lecture pour s'attacher à des aspects moins déclamatoires mais insistants de l'oeuvre : on y discernera que le riche, c'est-à-dire le sujet actif de l'inégalité économique, joue un rôle dynamique et positif dans le devenir humain. Cette proposition peut surprendre, mais qu'on prenne garde un instant que ce ne peut être par simple hasard si Rousseau fait son *Émile* riche, si son gouverneur ne l'est pas moins, si Monsieur de Wolmar est un propriétaire terrien, si la famille modèle de Clarens vit dans une aisance notable avec domestiques et fermiers, si les parents de Sophie furent riches et ne semblent pas travailler à la journée pour vivre, si Rousseau ne s'identifie jamais aux pauvres mais se plaît à conter ses gestes généreux à leur égard<sup>252</sup>, allant même s'imaginer en riche à la fin du livre quatre d'*Émile* consacré à sa longue rêverie : « si j'étais riche ». Que tous les personnages positifs soient riches, qu'il n'y ait aucun héros pauvre

246 « Les fortunes se font en un lieu et se consomment en un autre [...]. La consommation appauvrit beaucoup de pays pour enrichir une seule ville » (*Économie Politique*, p. 268).

247 *Discours sur l'Inégalité*, « Dernières réponses », p. 79.

248 *Constitution pour la Corse*, p. 922. Voir aussi *La Nouvelle Héloïse*, V, II, p. 551, sur l'économie autarcique de Clarens.

249 *Émile*, IV, p. 680.

250 « Tous ces plats qu'il faut nommer pour les trouver bons... » (*La Nouvelle Héloïse*, V, II, p. 543).

251 *Émile*, III, p. 470.

252 *Réverie d'un promeneur*, neuvième promenade, p. 1091-1093, où Rousseau raconte avec complaisance son usage de petites monnaies auprès d'enfants pauvres et gourmands ravis de sa générosité (peu coûteuse en vérité).

dans les fictions rousseauistes ne vaut pas preuve mais doit inciter à quelque prudence.

Par ailleurs, faire de Rousseau un communiste, partageux, niveleur, égalitariste, procède d'une lecture fascinée par des préjugés, car en aucun texte il ne prêche le partage des propriétés, ni la mise en communauté des biens, et on doit prendre garde que son penchant pour les classes moyennes (« la médiocrité ») est tout autre chose qu'un égalitarisme économique.

Réexaminons donc cette figure du riche.

*Le premier qui ayant enclos un terrain s'avisa de dire ceci est à moi et trouvé des gens assez simples pour le croire fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs n'eût point épargné au genre humain celui qui, arrachant le 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<sup>253</sup>.*

On connaît tous par cœur cette parabole du premier propriétaire, on en retient surtout ce regret que nul ne soit venu arracher les pieux de clôture mis par l'« imposteur » ; mais on a tort de compter pour rien cette annonce : il « fut le vrai fondateur de la société ». Cette annonce est assez considérable puisqu'elle est répétée diversement au cours des textes théoriques fondamentaux : *Économie Politique*<sup>254</sup>, *Émile*<sup>255</sup> et *Du Contrat Social*<sup>256</sup> répètent aussi que le vrai fondement de la société politique n'est autre que la propriété.

Pour résumer en deux mots, les lois politiques sont nées d'un besoin, celui de garantir à chacun la jouissance de son bien. Mais ce besoin seul n'eût pas suffi, il fallait qu'il fût porté par une passion, et cette passion fut la peur : il fallut que les hommes se sentissent menacés par d'autres hommes qui convoitaient leurs biens.

*La société naissante fit place au plus horrible état de guerre [...]. Les riches surtout durent sentir combien leur état désavantageuse une guerre dont ils faisaient seuls tous les frais<sup>257</sup>.*

La société politique est ainsi le résultat d'une double causalité, causalité structurelle (matérielle) de l'inégalité économique et causalité

253 *Discours sur l'Inégalité*, II, p. 164.

254 « La propriété est le vrai fondement de la société civile [...]. Le fondement du pacte social est la propriété » (*Économie Politique*, p. 263 et 269).

255 « C'est sur le droit de propriété qu'est fondée l'autorité souveraine [...]. Il est inviolable et sacré » (*Émile*, V, p. 841).

256 « Le droit du premier occupant [...] est respectable à tout homme civil » (*Du Contrat Social*, I, IX, p. 365).

257 *Discours sur l'Inégalité*, II, p. 176.

passionnelle (morale) de la peur. Chez Rousseau, toute révolution anthropologique a besoin de passion, d'une passion qui doit venir au bon moment, quand la réalité des choses lui donne la force historique de transformer ces choses mêmes. Rencontre entre une *passion* et une *structure inégalitaire* : à bien y regarder, il en va de la richesse comme de l'amour. D'un côté la différence des biens alliée à la peur, de l'autre la différence des sexes alliée au désir, dans les deux cas cette conjonction du structurel et du passionnel précipite l'humanité dans une révolution inoubliable qui la fait passer dans l'ordre du social<sup>258</sup>.

Le pauvre et le riche, l'homme et la femme, comment sortir sans violence de ces chocs où les différences s'exacerbent dans les passions? On en sort par une sorte de mariage, c'est-à-dire de contrat : de même que l'amour ne doit pas produire une possession sauvage de l'aimée, mais exige le respect et les distances, de même, il faut concevoir un contrat économique par lequel les riches s'engagent auprès des pauvres au sein d'une société commune :

*Quand les pauvres ont bien voulu qu'il y eût des riches, les riches ont promis de nourrir ceux qui n'auraient de quoi vivre ni par leur bien ni par leur travail<sup>259</sup>.*

À la différence de la loi politique qui ne souffre aucune inégalité, le fait économique est inégalitaire par essence<sup>260</sup> et la naissance de la société est à ce prix ; il ne s'agit pas de rétablir une égalité qui serait un retour à la sauvagerie première mais d'établir cette inégalité selon un ordre, c'est-à-dire un système de compensation. Rousseau accepterait donc l'inégalité des richesses? Oui, il accepte la différence des richesses comme il accepte la différence des sexes, et il serait juste de dire qu'il « n'aime pas » les riches de la même manière qu'il « n'aime pas » les femmes : car les femmes et les riches étant les principes fondateurs du passage de la nature à la société sont du même coup les vecteurs principaux de la corruption de cette société. Les femmes sont les corruptrices des mœurs et sont de ce fait le dernier recours de la vertu ; les riches, ces « loups affamés » qui ont « dévoré les hommes<sup>261</sup> » peuvent être le salut de la société, comme le montrent longuement le vie exemplaire de Clarens et les projets d'établissement d'Émile et Sophie. Une femme qui serait vraiment femme (et non femme de lettres) rétablirait la vertu parmi nous mais aussi un riche qui serait vraiment riche (et non esclave du luxe) : le livre quatre d'*Émile* se termine par la description du vrai riche et à sa suite le livre cinq commence par celle de la vraie femme. N'y voyons point hasard. La vraie femme n'étant pas notre propos, voyons donc le vrai riche.

258 Cf. supra : « Les formes de la causalité ».

259 *Émile*, II, p. 339.

260 Cette inégalité est d'abord liée à la nature même, si les hommes eussent été naturellement égaux en talents et en force, l'économie n'eût jamais existé ni la société civile : « Les choses en cet état eussent pu demeurer égales si les talents eussent été égaux » (*Discours sur l'Inégalité*, II, p. 174).

261 *Discours sur l'Inégalité*, p. 176.

La richesse prend sa racine dans la nature, plus précisément dans l'inégalité naturelle des talents et des forces. Sitôt que l'état d'hébetude quasi animale de l'humanité est passée, sitôt que l'activité humaine est ébranlée par les besoins que la nature ne suffit plus à satisfaire, il se trouve des hommes plus actifs et plus intelligents que d'autres<sup>262</sup>, de sorte que les plus indolents et plus stupides se trouvent un beau jour « devenus pauvres sans avoir rien perdu »<sup>263</sup> du fait de ceux qui sont désormais riches. La pauvreté n'est pas un événement réel, il ne s'est rien passé, seule la richesse est un événement, et elle la récompense naturelle du talent, comme l'amour des femmes récompense celui qui chante mieux ou court plus vite<sup>264</sup>.

Dans la société, la richesse donne l'aisance qui sied à la liberté humaine; en matérialiste, Rousseau craint l'esprit servile et sournois des nécessiteux, sachant que la vie misérable rend l'esprit misérable<sup>265</sup>: on le voit bien quand il s'agit d'affranchir les serfs de Pologne que Rousseau propose d'éduquer et de surveiller avant de leur accorder leurs droits civiques<sup>266</sup>. Il ne prend pas de telles précautions à propos des riches et des aristocrates : pour eux l'accès à la citoyenneté semble aller de soi et ne requiert que des réformes juridiques<sup>267</sup>.

Cette liberté que donne la richesse implique le devoir d'ordonner la vie sociale car il appartient à celui qui en a les moyens de mettre de l'ordre dans les rapports humains : là est la source du pacte économique entre riches et pauvres dont *Émile* présente la formule théâtrale et qui signifie que la richesse, fondement de la société, ne doit pas s'accumuler (lux) mais doit s'étendre (prospérité). Le « vrai » fondateur de l'ordre social doit être en même temps fondateur d'un ordre moral économique: « Il faut que tout le monde vive et que personne ne s'enrichisse<sup>268</sup>. »

Certes, on ne peut guère attendre du riche une telle générosité, aussi en l'absence de spontanéité, il appartient à l'État de forcer le riche à réaliser ce contrat et à rester à sa place dans l'ordre des choses. Le riche ne respecte pas l'ordre de la richesse qui doit donner l'aisance mais non le pouvoir; il outrepassa sans cesse cet ordre naturel en cherchant le luxe et le pouvoir<sup>269</sup>, l'État a donc le devoir de réordonner les richesses, de

limiter l'accumulation et le luxe en limitant les droits d'héritage et en taxant fortement les signes extérieurs de richesse<sup>270</sup>. En ce sens l'État se conduit en riche suprême, propriétaire lui-même des domaines qu'il valorise et collecteur des impôts. Cette puissance économique de l'État lui confère le devoir de justice sociale et d'intervention autoritaire dans les affaires économiques, comme on le voit clairement pour la Corse<sup>271</sup>. Aussi n'est-il pas contradictoire que la richesse soit le fondement de la société et que la société tende vers la « médiocrité » car la médiocrité est moins un état d'égalité qu'une contre-tendance économique qui freine la tendance à l'enrichissement indéfini. La politique de médiocrité ne rend pas le riche pauvre et le pauvre riche, elles les maintient tous deux dans leurs différences à l'intérieur d'une marge, une marge qui leur permet d'être les citoyens d'une même entité sociale<sup>272</sup>, une marge économique commandée par un impératif politique d'unité du peuple: en cela consiste le « contrat » entre riches et pauvres, en cela consiste l'interventionnisme de l'État qui maintient l'inégalité dans les limites de l'unité sociale.

## Économie et histoire humaine

Les richesses, l'inégalité économique, ont fondé la société, s'agit-il d'une sorte de déterminisme économique de l'histoire humaine ? Il semble bien qu'un développement économique premier (les talentueux devenus riches) entraîne la nécessité des lois et de l'État (garantir son bien), lequel État retourne vers sa source pour en modérer les errements (accumulation, luxe) ; ce tableau rappelle celui de Hegel où la société civile économique engendre l'État qui en retour en modère la sauvagerie libérale<sup>273</sup>. On est facilement tenté par de telles lectures hégéliennes (voire marxistes) mais force est de dire que cette dialectique en spirale avec effet en retour n'est pas le cadre où se déploie le rousseauisme. Voyons ce qu'il en est.

Pour voir clair dans la pensée de Rousseau il n'est d'autre voie que de suivre « la marche naturelle de la nature », cette marche dont *Émile* présente le tableau selon un artifice pédagogique. En suivant cette logique naturelle on peut voir comment le problème de l'économie se pose au cours du développement de l'humanité selon une discontinuité qui dépend de ses étapes et qui déroge aux modèles dialecticiens.

270 « Qu'on établisse de fortes taxes sur les livrées, sur les équipages, sur les glaces, lustres [...]. Tant qu'il y aura des riches ils voudront se distinguer des pauvres et l'État ne saurait se former un revenu moins onéreux ni plus assuré que sur cette distinction » (*Économie Politique*, p.276 et 277).

271 « Que les Corses ramenés à une vie laborieuse perdent l'habitude d'errer dans l'île comme des bandits [...]. Que leur travail leur fournisse aisément de quoi subsister, eux et leur famille » (*Constitution pour la Corse*, p. 918).

272 « L'immense distance de fortune qui sépare les Seigneurs de la petite noblesse est un grand obstacle [...] l'amour de la patrie » (*Sur le gouvernement de Pologne*, p. 964).

273 Hegel, *Principes de la philosophie du droit*. On trouvera un exposé rapide et clair du rapport entre économie et politique chez Hegel dans: J.-P. Lefebvre et P. Macherey, *Hegel et la société* (PUF).

262 « Le plus fort faisait plus d'ouvrage, le plus adroit tirait meilleur parti du sien » (*Discours sur l'Inégalité*, II, p.174).

263 *Discours sur l'Inégalité*, II, p.175.

264 « Celui qui chantait ou dansait le mieux, le plus fort, le plus adroit ou le plus éloquent devint le plus considéré, là fut le premier pas vers l'inégalité » (*Discours sur l'Inégalité*, II, p. 169).

265 « Le pauvre aime mieux le pain que la liberté » (*Constitution pour la Corse*, p. 924). N'oublions pas que pour Rousseau, c'est par la liberté que l'homme se distingue de l'animal.

266 « Il est indispensable [...] de rendre dignes de leur liberté [...] les serfs qu'on veut affranchir. N'affranchissez les corps qu'après avoir affranchi les âmes » (*Sur le gouvernement de Pologne*, p. 924). L'idée d'une auto-éducation des pauvres et des asservis par leur action de libération autonome est totalement absente de la pensée de Rousseau.

267 Voir infra : « La Pologne, l'épreuve du réel ».

268 *Constitution pour la Corse*, p. 924.

269 « Les riches [...] connurent à peine le plaisir de dominer qu'ils dédaignèrent tous les autres [...]. Ils ne songèrent qu'à subjuguier et asservir leurs voisins » (*Discours sur l'Inégalité*, II, p. 175).

La rencontre du riche et du pauvre a lieu au livre deux d'*Émile* dans la scène du jardinier Robert<sup>274</sup>. Le petit garçon plante des fèves dans le jardin et se fait rabrouer par le jardinier qui arrache ses plants et lui apprend que cette terre lui appartient car il y a planté des melons: la terre appartient au premier occupant industrieux qui la travaille et qui est assez fort pour la défendre, on aura compris la loi de la nature. Sans avoir rien perdu, Émile est soudain devenu pauvre ! Le « riche » jardinier propose alors un marché à l'enfant: il pourra cultiver un bout de terrain à condition de partager sa récolte à titre d'indemnité. Rousseau explique ici que les choses doivent s'arrêter là car le développement de l'enfant (le développement insuffisant de l'humanité) borne cet accord à un équilibre purement chosiste fondé sur les forces en présence<sup>275</sup>. On doit comprendre que cet équilibre inégalitaire et rancunier fut l'ordre économique qui régna durant toute une période de l'histoire humaine et que l'économie réduite à elle-même n'a pas pu engendrer autre chose que ce type d'accord précaire et sourdement conflictuel, qui « tient [son droit] des particuliers »<sup>276</sup>. Aussi n'est-ce pas parmi les fèves du jardin de Robert que naîtra la révolution politique qui entraînera Émile vers la société des hommes et vers les lois de l'État ; l'économie tournera en rond entre melons et fèves et cette révolution viendra d'une toute autre source et non d'un bond dialectique qui engendre la politique par la parthénogénèse de l'économie.

Après cet épisode économique du livre deux d'*Émile*, il ne sera plus question de propriété, de culture ou de terres: ni au livre trois (qui traite de l'utilité) ni au livre quatre (qui traite du goût) mais seulement à la fin du livre cinq, quand Émile amoureux veut convoler et établir sa famille: « Sophie et mon champ, et je suis riche »<sup>277</sup>. Émile apprend alors que la possession de la terre ne peut s'établir que sur la base politique des lois :

*Avant de vous marier, il faut savoir quelles mesures vous voulez prendre pour assurer du pain à vous et à votre famille [...]. Où est l'État où l'on peut dire : la terre que je foule est à moi ?<sup>278</sup>*

Qu'est-ce à dire ? L'économie n'engendre pas la politique par elle-même parce que la politique suppose la conscience de liens inter-humains, la conscience des égaux et des rivaux, ce qui suppose une révolution anthropologique considérable : l'échange. Cet échange porte d'abord sur l'échange des femmes, c'est-à-dire sur la fin de la famille endogamique où les frères épousent leurs sœurs et où les familles s'enra-

cinent sur des terres stables<sup>279</sup>. Quand le besoin sexuel aveugle laisse place au désir amoureux prend naissance le langage et les familles se transforment en nations<sup>280</sup>. Alors se pose la question de la terre familiale, non plus celle du fait coutumier mais celle du droit : la naissance des familles exogamiques implique un droit de propriété. Ce droit ne vient pas de l'économie, à moins de n'être qu'un simulacre de droit, celui que les riches se mêlent d'inventer pour leur intérêt propre, par un pacte spécieux, comme on a vu.

Pour penser le passage à la civilité Rousseau multiplie les sources, les rencontres, les « occasions » en un véritable vertige causal qui, sur la base d'une économie donnée et figée, font l'événement qui donne à l'humanité occasion de basculer dans la civilisation. À côté de l'amour-désir, et de la richesse-peur se trouve une autre source encore, une autre révolution qui transformera la multitude en peuple, et qui fera « d'un animal borné un être intelligent et un homme »: cette révolution prend le nom de « contrat social »<sup>281</sup>. Ce contrat s'établit sans aucune référence préalable à l'économie et à la propriété, mais une fois qu'il est établi on apprend que la propriété en constitue la base : autrement dit, ici encore, la possession des riches a précédé la constitution politique<sup>282</sup>, comme elle précédait l'exogamie. Mais l'exogamie ne pouvait réaliser la réforme de la propriété qu'elle exigeait alors que le contrat la réalise en transformant le droit du premier occupant en véritable droit de propriété, mettant fin à la peur du riche.

Il n'y a donc pas de déterminisme économique mais une base économique factuelle qui change d'aspect au fur et à mesure que l'humanité se transforme, non par un mouvement interne mais par un point de vue différent qu'on porte sur elle. À la routine des frères et des sœurs se reproduisant et produisant leur subsistance sur une terre coutumière, le mariage exogamique introduit l'urgence de redéfinir ces biens, une urgence sans outil et sans lumière, par simple impossibilité de durer dans cette confusion. Le contrat fondateur de la politique n'a pas pour objet le partage des terres, ce n'est pas un accord de nature économique mais un acte politique qui vise à l'égalité réciproque des droits afin d'interdire toute tentative de tyrannie. Cependant, cet accord politique donne en sus les moyens de résoudre la question économique qui était en attente et qui était silencieusement au cœur de ce contrat : car ce contrat est né de la peur d'être anéanti par la tyrannie et dans cette menace cohabitent

279 *Discours sur l'Inégalité*, II, p. 168.

280 « Avant ce temps [...] il y avait des familles, mais il n'y avait pas de nations » (*Essai sur l'origine des langues*, IX, p. 406).

281 « C'est alors seulement que [...] le droit [succédant] à l'appétit [...], l'homme se voit forcé d'agir sur d'autres principes [...]. Il devrait bénir l'instant heureux qui d'un animal stupide fit un être intelligent et un homme » (*Du Contrat Social*, I, VIII, p. 364).

282 « Chaque membre de la communauté se donna à elle [...], lui et toutes ses forces, dont les biens qu'il possède font partie » (*Du Contrat Social*, I, IX, p. 365). La propriété est donc bien un élément du pacte, désigné sous le terme ambigu de « forces », afin d'établir une identité formelle entre les contractants, puisque tout le monde a quelque force même si tout le monde n'a pas de biens.

274 *Émile*, II, p. 331-333.

275 « On voit comment l'idée de propriété remonte naturellement au droit du premier occupant par le travail [...]. De là jusqu'au droit de propriété et aux échanges, il n'y a qu'un pas, après lequel il faut s'arrêter tout court » (*Émile*, II, p. 333).

276 *Du Contrat Social*, I, IX, p. 365.

277 *Émile*, V, p. 835.

278 *Émile*, V, p. 833 et 853.

la peur de perdre la vie et celle de perdre ses biens (« ses forces » chez Rousseau enveloppent les biens, tout comme « sa liberté » les implique chez Locke).

Sans les riches, sans leur peur de perdre leurs biens, nous brouterions encore l'herbe dans les prés, mais cela ne signifie pas que l'économie a créé la société politique par autodéveloppement, elle l'a seulement rendue urgemment possible, elle l'a « fondée » mais sans l'ériger, comme le roc est la fondation naturelle d'une forteresse sans en être le maître d'oeuvre. Où plutôt, l'économie a joué un rôle d'agent ou de substrat selon des rencontres de causes en tous genres, matérielles et morales, naturelles et quasi sociales. Si, précisément, l'histoire a si mal tourné c'est que cet ordre des causes a été perturbé et que le riche a joué le rôle politique qui n'était pas le sien, et que l'économie est passée « en force » dans l'histoire, en se taillant une humanité à son image. Mais parler de « déterminisme économique » serait encore abusif car le riche n'est pas chez Rousseau une qualité simplement économique mais surtout morale, on dirait aujourd'hui « symbolique ».

### **Chapitre trois. La politique**

## La force et le « contrat »

Quand on lit *Du Contrat Social* pour la deuxième ou troisième fois, on est pris d'un doute: le chapitre trois du livre un affirme que la force est purement physique et qu'il ne peut rien découler de moral – et surtout pas le droit – de la force. Pourtant le chapitre six, celui qui explique le pacte social, c'est-à-dire le fondement du droit, présente son problème en termes de forces: les hommes ne sont pas assez forts pour résister à une menace qui va les exterminer, alors ils rassemblent leurs forces pour être les plus forts, et de fil en aiguille on arrive au pacte social: entre-temps la force physique a produit le droit, ce que précisément on lui refusait. Il y a plus: quand on se penche sur le destin de cette force productrice du droit, on s'y perd. Elle se transforme, pose des problèmes où on ne la retrouve plus, change de place et de nom, bref si elle produit le droit, son mode de production n'est pas linéaire et encore moins évident. Pour dire en un mot la conclusion à laquelle on arrivera: Rousseau n'a pas de problème avec la force du plus fort lorsque le plus fort est un tyran ou un bandit, mais sitôt que le plus fort est le peuple réuni, il semble embarrassé.

La force physique se présente sous deux aspects, un aspect individuel et naturel qui est la force de chacun et que Rousseau nomme aussi « liberté naturelle », et un aspect général et politique qui est la force du pouvoir. Ces deux forces se trouvent opposées dès la première ligne: « L'homme est né libre et partout il est dans les fers ». L'homme est né possesseur de l'usage de sa force et aucun homme n'en a l'usage, tous autant qu'ils sont, sont empêchés d'en user, tous sont enchaînés par la force supérieure, par les fers du pouvoir politique.

*L'homme est né libre, et partout il est dans les fers [...]. Comment ce changement s'est-il fait, je l'ignore. Qu'est-ce qui peut le rendre légitime? Je crois pouvoir résoudre cette question<sup>283</sup>.*

On a bien lu: il ne s'agit pas de libérer l'homme de ses fers mais de trouver comment il a pu être privé légitimement de sa liberté native, c'est-à-dire de sa force naturelle. La question première n'est pas « qu'en est-il de la liberté? », mais bien « que sont devenues les forces? », à quel moment se sont-elles évanouies. Dans le chapitre six, qui présente le pacte social, il n'est question d'abord que de forces, d'obstacles, de résistances; il n'est même pas question de liberté individuelle car personne n'a plus le choix, chacun est dans l'urgence, car chacun se trouve en

danger de mort. Résistance, obstacle, force : on a l'impression d'entrer dans un atelier de mécanique qui menacerait la vie humaine !

*Je suppose les hommes parvenus à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature l'emportent par leur résistance sur les forces que chaque individu peut employer [...]. Le genre humain périrait s'il ne changeait sa manière d'être.*

C'est cette force de chaque individu qu'on va suivre à la trace, puis, on reprendra le chapitre six pour en préciser la logique. Pour finir, on fixera les axiomes du système politique de Rousseau.

### Géographie de la force

Le scénario qui va de la liberté native (l'homme est né libre) à la contrainte politique (il est dans les fers) se présente en dix tableaux.

1) **Forces.** On trouve des forces individuelles face à une force supérieure, un obstacle, une résistance mortifère. « Les obstacles l'emportent par leur résistance sur les forces [de] chaque individu, le genre humain périrait, etc. »

2) **Agrégation.** Pour survivre, les hommes forment une somme, une « agrégation » de forces ; cette idée d'agrégation reste dans l'ordre de la physique mécanique. « Comme les hommes ne peuvent engendrer de nouvelles forces mais seulement unir et diriger celles qui existent, ils n'ont plus d'autre moyen pour se conserver que de former par agrégation une somme de forces qui puisse l'emporter sur la résistance... »

On voit la balance des forces : l'obstacle l'emportait par sa résistance sur chaque force, et la somme des forces l'emporte sur la résistance. Comprendre cette balance est à la portée de quiconque sait faire une addition.

3) **Liberté.** Cette addition soulève une difficulté: en additionnant sa force à celles des autres, l'individu n'en dispose plus, il perd donc sa liberté, il se porte tort. « Mais la force et la liberté de chaque homme étant les premiers instruments de sa conservation, comment les engagera-t-il sans se nuire et sans négliger les soins qu'il se doit ? » La liberté apparaît à côté de la force, tout à l'heure il n'en était pas question, il ne s'agissait que de sauver sa vie.

4) **Association.** Rousseau énonce alors les termes du « problème » d'une façon déconcertante : au lieu de se demander simplement:

« comment une addition de forces pour survivre est-elle possible sans détruire pour autant la liberté de chacun », il parle d'*association*, ce qui est très différent d'une simple addition, puis on voit que la force individuelle se transforme en *force commune* et celle-ci n'est plus active mais passive, elle n'affronte plus (« l'emporter sur ») mais se contente de *protéger*.

*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. Tel est le problème fondamental dont le contrat social est la solution.*

Entre la « difficulté » (point 3) et le « problème » (point 4), la force individuelle a déjà disparu, l'agrégation (physique) est devenue association (donc morale) et il ne reste que la liberté qui sort intacte de cette opération (« aussi libre qu'auparavant ») sans qu'on comprenne bien comment cette immunité peut se réaliser

5) **Convention, droits.** Le tableau suivant nous éclaire. « Aussi libre qu'auparavant » ne signifie pas : qui jouit de la même liberté, mais qui jouit de la même quantité de liberté, mais d'une autre liberté. Car la liberté individuelle se trouve remplacée par une *liberté conventionnelle*, et il n'est plus question des forces, elles ont disparu, remplacées par les *droits* :

*Les clauses de ce contrat sont [...] partout tacitement admises et reconnues, jusqu'à ce que le pacte social étant violé, chacun rentre alors dans ses premiers droits et reprenne sa liberté naturelle en perdant la liberté conventionnelle pour laquelle il y renonça.*

6) **Echanges, personnes.** La suite ne parle que des droits, ces droits peuvent se donner et s'échanger : on passe ainsi de l'addition des forces à l'échange des droits. En même temps, Rousseau passe du droit à la personne: au début, chacun donne ses droits, à la fin il donne sa personne elle-même, « chacun se donne à tous ».

*Ces clauses se réduisent à [...] l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits [...]. S'il restait quelque droit aux particuliers [...] l'association deviendrait [...] vaine. Enfin chacun se donnant à tous ne se donne à personne, et comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquière le même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd.*

Le texte poursuit : « ...et plus de force pour conserver ce qu'on a », sans qu'on voie si ce surplus de force est toujours la force agrégée<sup>284</sup> ou une force nouvelle<sup>285</sup>.

7) **Volonté générale.** On arrive à la solution, c'est-à-dire au pacte. « Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout. »

Cet énoncé du pacte avance une notion dont on voit mal l'origine: la « volonté générale » ; par ailleurs la notion de force individuelle d'où on était parti, réapparaît bien mais sous les vocables de « puissance » et de « personne ». On a beau savoir qu'il s'agit là d'une réduction de tout ce qui précède à l'essentiel (le pacte en son essence), on a du mal à tirer cette essence de ce qui précède.

8) **Moi commun.** Ce trouble ne se dissipe pas dans le paragraphe suivant: à ce moment, c'est l'idée de « personne » qui devient centrale; les particuliers se fondent dans un moi commun doté de vie et de volonté, mais il n'est plus question de force : ni de celle des individus ni même de la force de ce moi commun.

*Au lieu de la personne de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte, son moi commun, sa vie et sa volonté.*

Il y a un moi commun, qui est probablement la solution idéale pour sauver l'espèce humaine, mais on ne saura jamais comment ce moi s'y prend pour sauver les hommes. D'ailleurs, il n'est plus question de la résistance, de l'obstacle qui menaçait la vie des hommes et l'avenir de l'espèce.

9) **La force de l'État.** C'est deux pages plus loin, à la fin du livre premier que la force du moi commun, la force de l'État, apparaît. Mais elle n'est pas du tout engagée à affronter l'obstacle du début; elle est invoquée pour s'abattre sur un individu, pour le contraindre à rester membre de l'État contre sa volonté. « Quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps. »

10) **La force du gouvernement.** De cette force collective, cette force de « tout le corps » politique, on ne saura rien jusqu'au livre trois, où est abordée la question du gouvernement. On apprend que cette force

collective n'est pas celle de l'agrégation des forces, du peuple en armes, mais qu'elle est séparée du peuple, qu'elle est dirigée par le gouvernement qui est un groupe distinct du peuple. Cette fois, on est bien « dans les fers » : la liberté native de chacun est sous la haute surveillance et sous la force contraignante du gouvernement. On est parti de la force, puis on est passé à l'agrégation des forces, de là on a touché la question de la liberté, de l'association, de la convention, du droit, du contrat, de l'échange, de la personne, de la volonté générale, du moi commun, et finalement, quand on a retrouvé la force, c'est pour apprendre qu'elle nous contraint au nom de l'État et du gouvernement.

À lire ainsi Rousseau avec naïveté, on garde la pénible impression d'avoir affaire à un jeu de bonneteau, où les cartes changent de couleur et de valeur à chaque mise. Cette lecture était naïve, et en ce sens utile, mais il faut à présent combiner cette première approche à une nouvelle lecture qui s'attachera à examiner la *logique* de cette entreprise.

## Logique de la force

Au chapitre sept du premier livre apparaît la force de l'État. Commençons par là, nous rebrousserons ensuite vers la force de l'individu :

*Afin donc que le pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme tacitement cet engagement qui seul peut donner de la force aux autres, que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps: ce qui ne signifie autre chose qu'on le forcera d'être libre; car telle est la condition [...] qui fait l'artifice et le jeu de la machine politique, et qui seule rend légitimes les engagements civils...*

On le forcera donc, d'être libre<sup>286</sup>. Cette violence de l'État sur les individus est-elle légitime? Elle le sera si elle figure dans le pacte social, puisque celui-ci est l'acte de naissance de la légitimité. Or, elle n'y figure pas. Dans ce cas, il s'agit d'un abus.

« **Engagement tacite** ». Pas du tout, nous explique Rousseau, car cette clause y figure à sa manière : tacitement, c'est-à-dire présente mais non énoncée. Car une association a besoin d'une force de cohésion interne pour se maintenir, sinon, elle n'est qu'une vue de l'esprit, « un vain formulaire ». Tâchons d'explicitier cet engagement implicite: Je demande à tous de me contraindre par leur force à rester dans la communauté si je voulais, à quelque moment, en partir. En d'autres termes : Je déclare mon engagement irréversible et je déclare nulle toute autre volonté ultérieure.

284 Ce qui est impossible puisqu'on a renoncé à sa liberté naturelle, cette force qui agrège les libertés naturelles ne saurait persister.

285 Ce qui est également impossible puisqu'il a été dit que les hommes ne peuvent créer de nouvelles forces.

286 On le forcera, on ne l'obligera pas, car l'obligation est morale et celui qui souhaite se soustraire à son engagement ne relève plus du moral mais du physique ; on le forcera d'être libre en l'empêchant de reprendre sa liberté; c'est-à-dire on le forcera de conserver sa liberté « conventionnelle » au moment où il prétend à sa liberté « naturelle ».

Revenons à présent au début : il y a un obstacle dangereux pour la vie des hommes, les hommes n'ont pas le choix, ils doivent additionner leurs forces, mais on voit à présent que cette addition n'est pas ponctuelle, elle est irréversible, ce rassemblement est définitif sitôt qu'il est. Cela doit signifier que le danger qui menace les hommes est bien particulier : c'est un danger qui s'installe dans la durée, peut-être dans l'éternité. L'engagement est irréversible parce que la guerre est à la fois interminable et qu'elle n'aura pas lieu. Ce qui revient à dire que le danger est vaincu sitôt que l'union des forces se constitue, avec cette réciproque qu'il est vainqueur sitôt que cette union se défait. Ce n'est pas en combattant l'obstacle qu'on le surmonte, c'est en s'unissant en vue de le combattre ; si vaincre c'est s'unir, le danger change de lieu et se situe au cœur de l'union sous la forme de la désertion<sup>287</sup>. Etrange mobilisation générale qui ressemble à une paix qui ne fait la guerre qu'à ses déserteurs, étrange armée qui n'est vaincue que par elle-même<sup>288</sup>.

L'agrégation étant irréversible, on comprend pourquoi la liberté de chacun se trouve engagée : dans le moment où il sauve sa peau, chacun voit en effet qu'il ne disposera jamais plus de l'usage de ses forces. On comprend pourquoi l'agrégation se transforme en association, car s'il s'agit de durer, il faut une cohésion interne.

« Un être stupide et borné ». Cependant, on doit s'étonner de la perspicacité des premiers hommes, admirablement raisonnables, puisque ces mêmes hommes sont décrits comme des animaux stupides.

Cet « animal borné » est bien défini par les mots : *instinct, impulsion physique, appétit, penchants*. Il est donc clair que les hommes, avant de s'associer étaient incapables de s'associer. Si on s'en tient à ce texte du chapitre huit, on voit que l'agrégation des forces fut un rapprochement instinctif d'animaux apeurés sans décision et sans conscience, établie par la seule *force des choses*.

Le pacte ne dépend ni de la volonté ni de la conscience des hommes, il procède des choses mêmes. A la force des choses naturelles répond la brutalité de la chose politique : les individus dont on semblait faire grand cas ne sont finalement que les composants chimiques d'une réaction en chaîne, réaction qui part de la nature pour se précipiter dans la société. La force naturelle des hommes ne fut qu'un catalyseur qui a permis à l'humanité de réaliser sa destination sociale. Si ce basculement irréver-

sible dans l'ordre politique est tacite c'est alors parce qu'il est au-delà des facultés dont dispose les hommes qui l'opèrent.

Mais alors, si les forces individuelles ne sont que les composants chimiques qui associent les atomes humains en un corps nouveau, si ce corps nouveau transforme ces hommes stupides en véritables hommes, alors pourquoi ce discours sur l'engagement de la liberté, sur les droits qu'on donne et qu'on échange? Est-ce qu'un animal stupide a jamais eu des droits? Est-ce qu'on peut attendre de l'instinct qu'il engage quelque chose?

Pour lever cette difficulté, il faut admettre que Rousseau tient un double langage : il décrit le passage à la politique, c'est-à-dire le passage de la nature à la civilité, à partir du point de vue de la civilité : il ne peint pas l'homme sauvage tel qu'en lui-même, il peint le décalage entre le sauvage et le civil ; il traduit les éléments de la sauvagerie en termes de civilité, comme on pourrait – par exemple – parler du singe par comparaison à l'homme en disant qu'il marche « courbé », alors qu'en lui-même, le singe ne se courbe pas.

Quand Rousseau s'interroge sur la difficulté à engager sa force et sa liberté à propos d'un être incapable d'engagement, quand il parle de ses droits perdus, il ne fait pas parler la nature mais la raison, il énonce des situations qui échappent aux acteurs et il donne à cette nature muette des caractères qu'il emprunte par contraste à la société. Ainsi la force simple devient « *liberté* » limitée par la force, puis elle devient un « *droit* » sur tout ce qu'elle peut atteindre. Tout cela est tautologique et ici les mots de liberté et de droit n'ajoutent rien à la force. Mais en les distinguant, on prépare la séparation que la société va opérer : Rousseau distingue dans la force naturelle, la liberté naturelle et le droit naturel à la manière d'un sculpteur qui distinguerait dans le bloc uniforme de la pierre les éléments à venir de son œuvre terminée. C'est la société qui fera éclater la force en « force », « liberté » et « droits », mais Rousseau dessine par avance ces éclats comme un pointillé sur la force encore entière. La nature laisse la parole à ce qu'elle n'est pas encore ; le passage de la nature à la société n'a aucun sens dans la nature, il n'est intelligible qu'à partir de la fin, à partir de la société qui sera quand tout sera fini. Rousseau ne *suit* pas le mouvement qui mène la nature vers la société, il *aspire* la nature à partir de la société.

En ce point, on peut dire que l'engagement irréversible est tacite pour l'homme instinctif qui ne peut pas comprendre, mais à la vérité, c'est *tout* le pacte social qui est tacite, et il n'y a pas de raison pour que telle clause soit plus tacite qu'une autre puisque l'homme naturel ne comprend rien à rien. Le problème est résolu par excès, en effaçant la différence entre le pacte dicible et sa clause indicible.

287 C'est une menace structurelle, à la fois externe aux hommes puisqu'elle menace chacun d'eux et interne aux hommes puisque seul leur éparpillement donne consistance à la menace. Si la menace était simplement intérieure, à la manière de Hobbes et Locke, l'homme serait l'ennemi de l'homme et le contrat s'établirait contre la liberté. Si le danger était purement extérieur, l'homme serait le soutien de l'homme et le contrat s'abolirait dans la victoire de tous sur l'ennemi commun. Or, l'irréversibilité du contrat nous place dans une situation double : il s'agit à la fois de combattre un ennemi commun à tous les hommes et qui n'est pas l'homme lui-même, et de combattre les autres hommes qui deviennent un ennemi sitôt qu'ils veulent désertir la troupe, car cette désertion, en réactivant la menace est l'équivalent d'une menace.

288 On comprend mieux pourquoi Rousseau, à propos de cette menace qui plane sur l'espèce humaine, ne parle jamais de force menaçante mais utilise des mots passifs – résistance, obstacle – qui supposent que la force, toute la force est ailleurs, dans les individus.

« L'autre état de nature ». Revenons à notre lecture du début, à la résistance et ses obstacles. Dans la tradition des philosophies du contrat social l'état de nature était déclaré dangereux à cause du désir immodéré des hommes sur toute chose et d'abord sur les choses possédées par leurs voisins, ce qui entraînait un état de guerre généralisé, la guerre de chacun contre chacun et de tous contre tous. Le contrat social était la solution qui mettait fin à cette guerre. Il n'y a rien de tel chez Rousseau, il n'est pas question de lutte entre les hommes mais il est question d'une menace collective. D'ailleurs s'il s'agissait d'un état de guerre de tous contre tous, on voit mal comment il pourrait entraîner une agrégation des forces: avec qui pourrais-je unir mes forces si chacun est mon ennemi et contre qui les unir ? Ce serait absurde: cet état de nature envisagé par Rousseau, s'il est dangereux, ne l'est pas à cause du désir des hommes, et ce n'est donc pas leur liberté qui menace l'espèce humaine. Quel est donc cet état de nature qui n'est pas l'état de guerre et qui, cependant, menace toute l'humanité ? Pour le comprendre il faut voir comment il le caractérise.

*S'il restait quelque droit aux particuliers [...] chacun étant en quelque point son propre juge prétendrait bientôt l'être en tous, l'état de nature subsisterait et l'association deviendrait nécessairement tyrannique ou vaine.*

L'état de nature est défini ici sans ambiguïté comme une association tyrannique, c'est-à-dire un regroupement au sein duquel un particulier peut forcer les autres.

Ce qui menace les hommes, c'est donc la tyrannie arrivée à son comble, quand nul n'est plus en sécurité, quand tout est permis parce que les lois n'existent pas et que tout est périlleux parce que la force du pouvoir s'exerce arbitrairement. C'est en ces termes d'un retour à la sauvagerie première que Rousseau décrivait dans le second *Discours* l'état ultime de la société tyrannique.

*C'est ici le dernier terme de l'inégalité et le point extrême qui ferme le cercle et touche au point d'où nous sommes partis, c'est ici que tous les particuliers redeviennent égaux parce qu'ils ne sont rien, et que les sujets n'ayant plus d'autre loi que la volonté du maître, ni le maître d'autre règle que ses passions, les notions du bien et les principes de la justice s'évanouissent derechef. C'est ici que tout se ramène à la seule loi du plus fort, et par conséquent à un nouvel état de nature<sup>289</sup>.*

La sortie hors de cet état de nature prend alors la forme d'une révolte populaire, d'un rassemblement des forces pour écraser le tyran. Une telle

insurrection est irréprochable, non parce qu'elle est légitime mais parce qu'elle est dans l'ordre des choses naturelles: elle n'est pas *plus* légitime que la tyrannie, et elle ne l'est pas *moins*. La force populaire est « aussi juridique », c'est-à-dire aussi peu juridique que la force tyrannique qu'elle abolit.

*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. La seule force le maintenait, la seule force le renverse, toutes choses se passent ainsi selon l'ordre naturel<sup>290</sup>.*

Il est clair que l'agrégation des forces peut étrangler le sultan quand celui-ci menace la vie de chacun. Alors comment comprendre le problème soulevé par Rousseau ? Pourquoi faut-il un engagement irréversible, pourquoi faut-il retirer à chacun tous ses droits, c'est-à-dire toutes ses forces naturelles ? Le sultan nous menaçait et le sultan n'est plus: quand il expire chacun respire, reprend sa liberté, dispose de sa force et retourne en paix dans l'ordre naturel. Pourquoi s'embarasser d'un pacte social et de ses fers, fussent-ils légitimes ? En vérité, cette remarque n'est pas réaliste, car la réalité est toute autre: quand le tyran s'écroulera sous l'émeute, un nouveau tyran se lèvera bien vite au cœur de l'émeute même, un nouveau tyran qui s'est arrangé pour capturer à son profit la force et la liberté des autres. La tyrannie est structurelle, elle est extérieure au peuple et toujours intérieure, puisque dans sa lutte contre le tyran un peuple se fabrique toujours son tyran futur, celui qui prétendra bientôt juger de tout parce qu'on lui aura laissé quelques privilèges sur quelques points et qu'il saura les étendre et les généraliser.

Pour que les forces rassemblées de l'émeute soient salvatrices de l'humanité, il faut donc qu'elles soient agencées de telle sorte qu'elles détruisent en même temps le tyran et la tyrannie, c'est-à-dire qu'elles bloquent à l'avance et de façon irréversible le mécanisme par lequel les tyrans s'instituent.

On voit à présent en quoi consistait le péril d'engager sa force et sa liberté: c'est de se voir enrôler dans un plan tyrannique. Souvenons-nous du *Discours sur l'Inégalité* où il est question d'un combat que le riche proposa au pauvre pour capturer ses forces et les mettre dans les fers.

*Unissons-nous leur dit [le riche...] Au lieu de tourner nos forces contre nous-mêmes, rassemblons-les en un pouvoir [...] qui [...] repousse les ennemis communs et nous maintienne dans une concorde éternelle [...]. Tous coururent au-devant de leurs fers croyant assurer leur liberté<sup>291</sup>.*

Ainsi il apparaît que la politique légitime n'est pas celle qui assure le maximum de liberté pour tous mais celle qui empêche quiconque d'en avoir plus que les autres ; ce n'est pas une affaire de quantité mais d'égalité. Les fers sont légitimes quand le danger de tyrannie est écarté, c'est-à-dire quand personne n'a intérêt à les alourdir sachant qu'il devra aussi les porter : c'est l'égalité de la contrainte qui fonde la liberté politique : ce n'est pas la légèreté de la contrainte, c'est son égalité. Quel que soit leur poids, les fers seront toujours légers quand tous les porteront, et les plus légers seront d'un poids insupportable sitôt que quelqu'un s'en affranchira.

Mais la question revient : pour quelle raison la clause d'irréversibilité doit-elle rester implicite ? Tournons-nous, une fois de plus, vers la force. Le texte dit : « on le forcera d'être libre », qui ça, « on » ? Le texte répond « tout le corps », la société toute entière, donc. Mais s'il s'agit de la société toute entière, pourquoi Rousseau parle-t-il soudain de l'« artifice » de la machine politique ? En quoi la force de tout le corps social implique-t-elle le recours à un artifice ? N'est-elle pas, bien au contraire, la chose la plus naturelle qui soit : le rassemblement des forces individuelles par lequel tout a commencé ?

## Politique de la force

C'est au moment où le citoyen est forcé de redevenir citoyen, quand il est forcé d'être libre (politiquement et non naturellement) que Rousseau parle d'artifice, de « l'artifice... de la machine politique ». Pourquoi faut-il s'écarter de la nature des choses ? La réponse occupe tout le troisième livre de *Du Contrat Social*, et se dit en un mot : le gouvernement. Rappelons les caractères du gouvernement pour ce qui se rapporte à notre propos.

« **Universel et particulier** ». Un particulier qui veut échapper à la loi, cela ne peut pas concerner le pacte car la volonté générale ne s'occupe que des lois, non de leur application. De plus, la volonté générale, le peuple en corps, ne peut être juge car le jugé ferait alors partie du juge, serait juge et partie, ce qui est impossible ; et si on extrait le jugé du corps du peuple, alors le peuple n'est plus le peuple mais une fraction du peuple. Quand donc un individu désobéit à la loi, il faut un juge. Or, le pacte ne désigne pas de juge. Il faut donc un artifice, c'est-à-dire une construction de l'intelligence humaine pour constituer le gouvernement. Le gouvernement – appelé aussi « le Prince » – est désigné par le peuple, et il devra, au nom de la volonté générale, traiter les cas particuliers. Comme la politique n'est faite que de cas particuliers, c'est dire que le

gouvernement devra mener toute la vie politique.

En ce point, le gouvernement paraît n'être qu'un juge d'application des lois, qui autorise le peuple à user de sa force dans tous les cas particuliers qu'il lui désigne. Ainsi le déserteur des lois sera ramené à sa liberté par la contrainte de tous ; dans ce cas, la force associée du peuple ne serait pas perdue au moment du pacte, elle serait seulement inemployée, en attente de décision particulière qui établira son exercice. Entre le peuple en armes qui fait la loi et le peuple qui la fait respecter par les armes, il y aurait le gouvernement qui lui désignerait les circonstances de cette application. Par l'artifice du gouvernement, le peuple retrouverait l'usage de sa force.

« **Réunir et mettre en oeuvre...** ». C'est une solution possible, c'est la solution populaire de la politique, mais ce n'est pas la solution choisie par Rousseau. La fonction d'intermédiaire entre le général et le particulier n'est pas la seule raison avancée pour fonder l'artifice gouvernemental ; il y en a une autre raison, qui porte sur la force :

*Il faut à la force publique un agent qui la réunisse et la mette en oeuvre selon la direction de la volonté générale<sup>292</sup>.*

Cette affirmation est bien surprenante : on avait cru comprendre que, précisément, le pacte social n'était rien d'autre que la « réunion » et la « mise en oeuvre » des forces individuelles qui devenaient alors cette force commune, on parlait « d'unir et diriger les forces existantes ». Quel besoin y a-t-il à présent d'un corps intermédiaire ?

« **Technique** ». En réponse à notre étonnement le texte offre plusieurs pistes, plusieurs indications. Examinons les trois principales. La première est simplement « technique » : la *force publique* n'est pas la force du peuple en corps, ce n'est pas la force agrégée du début, car Rousseau parle, au contraire, d'une force qui doit s'opposer au peuple, il parle de la force que le gouvernement doit avoir pour « contenir le peuple »<sup>293</sup>, et cette force est tellement distincte de celle du peuple, si indépendante d'elle qu'il s'interroge sur les risques d'en abuser :

*S'il arrivait enfin que le Prince eût une volonté particulière [...] et qu'il usât [...] de la force publique qui est entre ses mains [...] le corps politique serait dissous<sup>294</sup>.*

Il s'agit donc bien d'un groupe armé séparé du peuple et n'obéissant qu'au Prince, c'est-à-dire au gouvernement. Quand Rousseau dit que le peuple ne peut pas réunir et mettre en oeuvre la force publique, il s'agit

292 *Du Contrat Social*, III, I, p 396.

293 *Ibid.*, p 398.

294 *Ibid.*, p 399.

donc d'un problème technique de la mise en place d'une milice et non de l'usage de ses propres forces.

« **Psychologique** ». La deuxième piste est psychologique: chaque individu tend à préférer ses intérêts particuliers tout en désirant le respect général des lois. Aussi, de même que la force des choses l'a arraché à son égoïsme pour s'associer aux autres, la force publique l'empêche de revenir sur ses pas. Rousseau refuse l'idée selon laquelle l'homme est social par nature ; il veut construire le social à partir de l'individu, mais cet individualisme de principe l'entraîne dans des tentatives d'ajustement entre le moi individuel et le « moi » collectif qui le pousse à des bricolages philosophiques, des « artifices » afin de réunir des divergences entre les ordres de l'individuel et du collectif. La clause tacite qui établit un gouvernement armé serait donc un bricolage en vue de servir les égoïsmes dans une volonté générale.

« **Politique** ». La troisième voie est déterminante, et elle est politique. Elle procède d'un choix, d'une position politique qu'on peut énoncer ainsi: le peuple est fondateur de la politique mais il n'est pas acteur. En faisant le peuple fondateur de la politique, Rousseau s'écarte de la coutume d'en faire l'objet (bénéficiaire ou menaçant) ; selon lui, le peuple est le lieu de la politique et il n'y en a pas d'autre, tout ce qui n'est pas auto-avènement d'un peuple est chassé de la politique, c'est un retour à la loi de la force et rien de plus. Mais en même temps, le peuple qui fait la politique ne fait pas *de la* politique, c'est-à-dire qu'il ne peut pas exercer la politique qu'il fait. Pourquoi le peuple ne peut-il pas être son propre gouvernement, et décider des cas particuliers après avoir fixé la loi générale ? Rousseau répond : parce qu'il faudrait, pour cela, un peuple surhumain. « S'il y avait un peuple de Dieux, il se gouvernerait démocratiquement; un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes<sup>295</sup>. »

Certes, rien n'est en ce monde, parfait; mais Rousseau n'aurait-il pas pu donner une suite à son pacte ? Rousseau, qui détermine la politique en son essence, n'aurait-il pas pu déterminer le gouvernement de la même manière ? Certes un peuple auto-gouverné, cela ne s'est jamais vu, mais un peuple souverain, pas davantage : Rousseau le dit clairement au livre cinq d'*Émile*. Il a annoncé qu'il partait à la recherche des fers légitimes, et il apparaît que cette légitimité n'a pas la transparence du cristal, elle ne semble pas un pur concept déduit de la nature des choses mais elle s'embourbe dans les faits, se justifie de l'imperfection des hommes faits de chair, d'os et de passions : de la volonté générale à la nécessité d'un gouvernement armé d'une milice, la conséquence manque de linéarité.

Finalement, il est donc possible de concevoir une volonté générale à partir d'hommes quelconques – fussent-ils même des animaux stupides et instinctifs – car la volonté générale relève de la force des choses et ne requiert aucune qualité particulière; tous les hommes peuvent se faire peuple. Mais sitôt qu'on veut concevoir qu'un peuple se gouverne, il faut en appeler au miracle, à l'angélisme d'un peuple-Dieu. La révolte fait un peuple, la solidarité égalitaire et durable le maintient et le justifie, mais pour que ce peuple obéisse à lui-même, il faut des armes et des prisons; des bêtes suffisent à faire un peuple et des Dieux sont nécessaires pour lui obéir; comme si, après avoir engendré la volonté générale, restait la force dangereusement éparse et anarchique. Mais il est clair que cette position de défiance le gêne, aussi Rousseau s'efforce-t-il d'enraciner l'artifice gouvernemental dans la nature, et c'est pourquoi, finalement, il tente de le penser en termes de forces, puisqu'après tout, il n'a pas le choix : la force est la seule chose ici bas qui soit de la nature. Le gouvernement est pensé sous la forme d'un équilibre des forces, d'une équation fort étrange. « Il faut [...] qu'il y ait égalité entre [...] la puissance du gouvernement et [...] la puissance des citoyens qui sont souverain d'un côté et sujets de l'autre<sup>296</sup>. »

Ce qui donne la proportion géométrique :

$$\frac{\text{force du souverain}}{\text{force du prince}} = \frac{\text{force du prince}}{\text{force des sujets}}$$

Ayant ainsi rétabli l'artifice politique en termes de forces, Rousseau retombe bien sur ses pieds et annonce que cela découle de la *nature* du corps politique. « Ce double rapport [...] n'est pas une idée arbitraire, mais la conséquence nécessaire de la nature du corps politique. »

On voit comment Rousseau ne perd jamais la force de vue : il sait que la force est la seule réalité politique et que les canons ont toujours le dernier mot. Il a retenu de Hobbes la leçon selon laquelle les traités sans l'appui des armes ne sont que chiffons de papier, et il répète après lui: évitons que le pacte ne soit un vain formulaire. Mais à la différence de ses célèbres prédécesseurs, il ne fait pas du peuple le censeur menaçant de l'État, il en fait le fondement. Cependant sa méfiance à l'égard du peuple, du peuple réel<sup>297</sup> le conduit à un étrange écartèlement : la politique se fonde par l'union des forces et la fusion de tous les mois en un moi commun, et en même temps ces forces restent éparpillées et ces mois restent individuels, la politique (le souverain) fait alors la loi à une multitude (les sujets) qui ne parviennent pas à un statut politique alors qu'ils en sont en même temps la source.

Rousseau parle d'équilibrer les forces entre le souverain, c'est-à-dire le peuple, et le gouvernement, mais quelle est cette force du souverain si

296 *Ibid.*, III, I, p 396.297 Dans ses *Réflexions sur la Pologne*, il rejette l'idée d'un affranchissement immédiat des serfs, pour la raison qu'ils manquent de lumières et se croiraient libres quand ils ne seraient que mutins.

le peuple est désarmé ? Rousseau a la formidable audace de faire du peuple le sujet absolu de la politique, à partir de sa force regroupée, mais il recule devant l'idée de laisser au peuple la disposition de cette même force, et il préfère justifier une milice, avec tous les dangers d'abus, plutôt que de justifier la permanence d'un peuple en armes, gardien vigilant de sa liberté. Une telle perspective ne manque pas de périls, c'est certain, mais on sait que les milices ont fait pour leur part, couler suffisamment de sang pour qu'on s'en défie<sup>298</sup>. Peut-être Rousseau s'est-il avisé, après d'autres et avant beaucoup, que la démocratie n'est pas un régime politique mais le sol d'inscription de toute politique, ou pour le dire autrement, que le pouvoir politique du peuple n'est pas de faire de la politique mais de faire *dans* la politique autre chose que la politique elle-même, et qui est le cœur même de la politique.<sup>299</sup>

Il fallait donc forger des fers, on les forgea : Groethuyssen dit que Rousseau est toujours révolutionnaire dans ses prémisses et conservateur dans ses conclusions, on ne saurait mieux dire.

## La démocratie en question

S'il existe une philosophie de la démocratie, c'est probablement celle de Rousseau. Cela ne signifie pas qu'on trouve chez Rousseau une description du système politique qui porte ce nom, mais que, si sa philosophie est celle de la démocratie, c'est parce qu'elle identifie la politique à l'initiative populaire. Chez Rousseau, et chez lui seul, le peuple est investi de la *capacité politique*. Au double sens du mot capacité: le peuple contient la totalité de la politique, il a la capacité politique au sens où une bouteille a une capacité d'un litre, le volume du peuple est identique au volume politique sans débordement, il n'y a pas de politique hors du peuple, il la contient toute. Au deuxième sens, le peuple est capable de politique, il possède la force du passage à l'acte, il a la capacité politique, il est susceptible de basculer dans la politique dans certaines circonstances.

Chez Rousseau, donc, la politique est populaire ou n'est pas. Hors de la politique populaire, il n'y a que des simulacres de politique, c'est-à-dire la violence, la force sans droit qui est une sorte de sauvagerie plus ou moins sophistiquée, une sauvagerie qui se ramène au « droit du plus fort », un droit sans droit et sans titre qui n'a pas encore atteint le niveau de la civilisation, c'est-à-dire de la politique réelle.

Voyons d'abord le dispositif de la politique populaire, puis les limites (les impasses ?) de cette audace, limites politiques autant que théoriques.

### Démocratie, essence et déduction

Il faut préciser qu'en son époque Rousseau apparaît comme une sorte d'irritation, de démanaison philosophique: il semble bien dire ce que tout le monde dit, il parle de contrat social, de volonté du peuple, de force de la loi, de lutte contre la tyrannie..., mais dans le détail il est toujours en porte à faux, insupportablement à côté, comme un gosse mal élevé qui marche obstinément dans le caniveau tout en suivant le trottoir. Il faudra attendre la Révolution française, Robespierre, Baboeuf et Kant pour comprendre que Rousseau ne suivait pas le trottoir, qu'il allait résolument ailleurs, qu'il constituait une philosophie qui n'était pas celles des « philosophes » mais celle des paysans, du peuple. Il est certain que la philosophie n'a été en mesure de reconnaître le peuple dans la philosophie qu'après l'avoir découvert dans la rue, les armes à la main. Que Rousseau, qui n'a pas connu la prise de la Bastille, ait été en mesure de jeter les premiers éléments d'une politique populaire qui soit autre chose qu'une utopie du bonheur ou une axiomatique des bonnes lois est en soi

298 Dans le *Discours sur l'Inégalité*, il dit clairement, à propos des abus de l'église, qu'ils sont préférables à ceux des guerres civiles qu'ils ont empêchés.

299 J'écarte intentionnellement la distinction moderne entre *la* politique et *le* politique, comme toutes les jérémiades sur la *politique politicienne* par opposition à celle qui ne le serait pas (politique esthétique, érotique, technique, scientifique...). Il faudrait préciser !). Il me paraît que toutes ces formulations ne sont que les troubles induits par ce rapport entre la force politique du peuple et l'apolitisme des acres populaires.

suffisamment surprenant, et qu'il n'ait pas toujours mesuré lui-même les prolongements révolutionnaires de sa pensée au point de l'amputer à l'avance ne doit pas surprendre.

Les philosophes qui « ratent » le fond du rousseauisme au sein de cette période, baignent dans une ambiance euphorique, et savourent leur victoire décisive sur les théories chrétiennes, monarchistes et métaphysiques. Pour Diderot, Helvétius, Voltaire, d'Alembert..., les sciences positives ont balayé pour toujours les obscures substances et les causes finales dans le magasin des erreurs métaphysiques, tandis que la théorie du droit divin, qui fondait la politique sur un décret supra-humain, a été écrasée, disloquée au point d'être devenue l'objet d'un tranquille mépris. Cette victoire philosophique et politique a été établie sous le drapeau du « droit naturel » et par les armes du « contrat social ». Avec le contrat social, le XVIII<sup>e</sup> siècle éclairé a renvoyé Dieu dans ses nuages et établi la politique sur la base de la volonté des hommes, des hommes libres à l'origine, qui ont librement accepté de se soumettre à un pouvoir afin de se protéger les uns des autres. Cette sujétion librement consentie balaye les inégalités de naissance, la mystique du pouvoir, et établit la politique sur des bases humaines et rationnelles: le contrat.

Cette théorie, dominante dans l'horizon conceptuel, Rousseau la refuse et lui reproche d'être « favorable aux tyrans ». Pourquoi « favorable aux tyrans » ? Parce que le peuple, en se donnant un chef lui donne tous les pouvoirs, y compris le pouvoir de le maltraiter. Quand le pouvoir venait de Dieu, le peuple persécuté n'était pas responsable de ses malheurs, mais quand – avec le contrat social – le pouvoir vient du peuple lui-même, ses malheurs sont de son fait et le tyran se trouve justifié de sa tyrannie par ceux-là mêmes qui la subissent. L'attaque de Rousseau contre le contrat social porte sur le pouvoir du peuple: tout pouvoir séparé du peuple est un pouvoir contre le peuple, quelle que soit la forme que prend cette séparation. Par exemple, le suffrage libre des Anglais ne lui paraît pas de nature à assurer quelque pouvoir populaire; Rousseau raille ce peuple qui est libre pendant un jour, le jour du vote, et n'a d'autre souci que de perdre aussitôt sa liberté en se donnant des chefs: un peuple qui n'use de sa liberté que pour la perdre ne mérite pas de la conserver, s'exclame-t-il.

Cette critique politique s'accroche à une critique théorique: Rousseau refuse de séparer la question de l'*origine* de la politique de celle de l'*essence* de la politique, or la théorie du contrat social sépare les deux en faisant du peuple l'origine politique mais en définissant son essence par l'exercice d'un pouvoir qui fait face au peuple sans se confondre avec lui, de sorte que la politique est d'origine populaire et d'essence coercitive. Rousseau réunit essence et origine, fait de la politique un fait populaire

total qu'il pense sous les termes de *souveraineté du peuple*, de *volonté générale*, et aussi – hélas! – de *contrat social* (ce qui n'aide pas toujours à y voir clair en première lecture). Examinons ce dispositif.

Dans le Livre I de *Du Contrat Social*, Rousseau reproche aux philosophes de ne pas donner une théorie sur la formation du peuple: avant de dire comment un peuple se donne un chef, il faudrait dire comment une multitude devient peuple. Sa réponse à cette question est la suivante: la multitude se fait peuple quand elle est menacée de mort par une force externe. Cette menace produit une réaction simultanée en chaque individu, ce qui a pour effet de concentrer les forces de résistances individuelles en une force commune. Cette force qui rassemble les forces pour sauver les vies en prenant le risque collectif de les perdre, engendre une solidarité nouvelle, un moi commun, une volonté commune: c'est cela qui constitue un peuple comme tel.

Cette théorie, assez complexe dans le détail, ne cache pas l'enjeu principal: faire du peuple une réalité absolue, sans antécédent, qui naît sans projet, sans décision, sans volonté préalable. Le peuple, qui surgit au sein d'une foule apeurée où chacun résiste désespérément avant de mourir, s'établit par la seule force des choses, force qui menace et forces qui résistent, choc et parallélisme des forces qui cristallisent les individus en peuple par un mécanisme sans fondement préalable. Loin d'être un possible inscrit au sein de l'humanité, le peuple est un surgissement qui réinvente l'humain. Le peuple, qui doit fonder la politique, n'est fondé que sur lui-même: s'il n'est évidemment pas décrété par Dieu ni aggloméré par un prince, il n'est pas davantage issu de la volonté des hommes. Personne n'a voulu le peuple et il s'est imposé à chacun: c'est pourquoi Rousseau ne cesse de répéter que le peuple (la volonté générale) n'est pas le rassemblement empirique des volontés individuelles (la volonté de tous) mais une loi d'essence qui les dépasse toutes et leur donne réalité: il n'y a de véritable volonté individuelle qu'à partir de la volonté générale car l'individu ne devient véritablement sujet libre qu'en entrant en politique, en se découvrant membre actif du peuple souverain (de là cette affirmation paradoxale selon laquelle les hommes ne sont, avant le « contrat » que des animaux stupides et bornés).

Pourquoi la constitution d'un peuple est-elle un mécanisme aveugle ? Parce qu'elle n'est pas de l'ordre de l'événement mais de la loi d'essence, au sens de la loi géométrique d'une figure: la loi ne construit pas la figure comme événement mais la constitue comme être stable, singulier, qui permet d'éliminer toute figure non-conforme. Dire que tous les rayons du cercle sont égaux ne construit pas un cercle – on n'a jamais pu construire un cercle en mettant côte à côte des segments égaux – mais l'égalité des rayons permet d'exclure toute figure non strictement circu-

laire. Ce que Rousseau appelle contrat social, c'est loi d'essence du politique sans laquelle on retourne à l'état sauvage, à l'empoignade des forces. Par là, la politique populaire est *sui generis*, non fondée mais fondatrice, non relative mais absolue, ce qui permet à Rousseau, non de décrire la politique populaire mais de la *déduire* comme on déduit les propriétés d'une figure géométrique à partir de sa loi d'essence. Cette méthode fait la force théorique de Rousseau mais aussi – comme on va voir – sa limite politique (ou, si on préfère, sa déroboade).

La démocratie se présente comme une chaîne de déductions à partir de son essence qui est l'identité du peuple et de son pouvoir. Ce pouvoir, le peuple le tient de sa force rassemblée. N'oublions pas que les hommes ont réuni leurs forces spontanément contre un danger imminent et que cette réunion, toute physique, a été l'instant d'émergence d'un être nouveau, un *moi collectif*, un peuple. Cet être *veut* donc persévérer dans son être et cette *volonté* s'appelle volonté générale; l'essence de cette « volonté » est de rester peuple, une fois que, sans l'avoir voulu, on s'est trouvé l'être. De là l'impossibilité logique de déléguer à quiconque le pouvoir de déterminer la politique puisque cette extériorité briserait la cohésion de cet être collectif et le détruirait à l'instant pour autant qu'il *n'est rien d'autre* que cette cohésion. De là, les distinctions conceptuelles qui multiplient les mots afin de réduire toute différence à l'intérieur du peuple à un simple point de vue sur un être qui, fondamentalement, reste le même. C'est ainsi qu'il faut comprendre ces finesses linguistiques qui énumèrent le sens des mots (peuple, État, souverain, sujet, citoyen) pour conclure qu'il n'est pas nécessaire de les respecter: c'est qu'en effet l'essentiel est ailleurs, l'essentiel est dans l'unité ontologique du peuple.

Cette déduction à partir de l'unité du peuple (*moi collectif*) permet de nier toute volonté individuelle sans tomber dans la tyrannie, puisque toute volonté qui met en péril l'unité populaire devient un simple non-sens en ce que l'individu n'appartient au peuple qu'en tant qu'il assume le vouloir-être du peuple (volonté générale), de sorte qu'en voulant en même temps autre chose, il veut ce qu'il ne veut pas, il renonce à sa liberté politique (être membre du peuple) en prétendant l'affirmer (vouloir autre chose pour lui-même); il est donc nécessaire de corriger cette bévue logique et de le ramener à sa liberté, sans laquelle il ne peut rien vouloir. Il n'y a pas de contradictions au sein du peuple, il ne peut y avoir que des conduites illogiques. Cette théorie qui force le citoyen à être libre se retrouve dans toute la tradition marxiste sous la forme de la lutte contre l'idéologie bourgeoise, contre l'aliénation, lutte qui doit ramener les prolétaires dans le sein du prolétariat, c'est-à-dire en eux-mêmes (notons que cette perspective rousseauiste n'existe pas chez Marx mais se rencontre chez Lénine).

Cette déduction politique aura un effet libérateur considérable. Rousseau établit dans l'espace idéologique un peuple auto-suffisant, omniprésent et sujet universel, et lui donne ainsi la place théorique qu'occupait le Dieu des théories monarchistes, et non la place du despote, comme on le dit quelquefois. Par là, il établit la loi que se donne un peuple dans un statut à la fois absolu et relatif. Absolu car cette loi procède d'un absolu sans préséance, le peuple ne devant son existence à personne ne doit de comptes à personne et nul ne saurait juger des lois qu'il se donne: en plein siècle des Lumières, Rousseau refuse aux philosophes le droit de juger les lois au nom du savoir et impose à la raison de se soumettre devant les choix du peuple! Absolue, la loi d'un peuple ne saurait être jugée par un autre peuple, ainsi est fondée la souveraineté nationale et c'est par déduction – non par ironie – que les Persans ont désormais le droit d'être Persans. Absolue, il est exclu qu'une partie du peuple veuille imposer son choix à la totalité qui seule est peuple: princes, savants, riches, églises, liges... sont rejetées dans le cadre suspect des volontés particulières qui menacent la liberté politique (c'est la théorie moderne de la « démocratie » qui est ici invalidée). La loi est en même temps relative au sens où le peuple peut changer d'avis et donc changer les principes de sa constitution; il ne s'agit pas d'un droit de caprice du peuple ni d'un bon plaisir du prince nouvelle manière, mais d'une conséquence logique qui tient à l'essence *sui generis* du peuple.

Rousseau établit donc une théorie matérialiste et populaire de la politique. Matérialiste parce que la politique est un *fait* de la force, et populaire parce que, si la politique est le domaine de la force légitime, cette force est bien la politique même, la force du droit, le droit établi dans toute sa force.

### La question du passage à l'acte

Les limites de cette déduction peuvent s'exprimer ainsi: le peuple *est* la politique mais il *ne fait pas* la politique, et ces limites sont tout à la fois théoriques et politiques. Politiques, parce que Rousseau n'est pas d'humeur révolutionnaire, il ne voit dans les révolutions que les souffrances des humbles, il n'aime pas les émotions collectives et l'idée d'un peuple livré à lui-même l'effraie. Le peuple est, certes, souverain; souverain mais non déchaîné. Théorique parce que la méthode déductive permet des avancées à partir de catégories logiques (universel, particulier, tout, partie, réciprocité...) ou philosophiques (liberté, droit, nature, volonté...) mais la déduction est un outil incapable de penser la matérialité des choses, et notamment la matérialité de l'*événement politique* qui est le fait de la force. On peut déduire les effets du rassemblement engendré par la

force (totalité, réciprocité, liberté...) mais *du fait brut de la force, on ne peut rien déduire*. Cette force qui pourrait s'engager sur un nouvel objet et partir pour une nouvelle aventure ne dit rien à la raison déductive, ses événements ne sont pas contenus comme des propriétés de son essence. La force en elle-même est impensable, si on ne peut pas la déduire, il restera à la réduire: la difficulté théorique arrange bien les affaires de la timidité politique de Rousseau.

La théorie qui ôte au peuple l'effectivité politique (faire) tout en lui garantissant la capacité politique (être) est une théorie assez filandreuse et – à la limite – contradictoire au moins sur un point.

Filandreuse. Rousseau rappelle le caractère universel de la volonté générale: venue de *tout* le peuple elle porte sur *tout* le peuple (elle assure la persévérance de son être, la vie du corps social en son entier). Si donc cette volonté se met à porter sur un objet en particulier (achat d'une terre, condamnation d'un criminel, nomination d'un ambassadeur, etc.), elle cesse d'être volonté générale puisque les particuliers concernés font alors face au peuple, lequel n'est – par conséquent – plus entier (il est amputé de ces mêmes particuliers) et donc sa volonté devient, à son tour, particulière. Le peuple peut décider qu'il y aura des ambassadeurs, qu'on punira les criminels, mais ne peut pas appliquer cette décision sous peine de devenir un simple particulier face à d'autre particulier, ce qui est la fin de la politique. Le peuple ne peut donc faire aucun acte politique concret, s'il est vrai que tout ce qui est concret est du même coup particulier. Ayant ainsi enlevé au peuple le *droit* d'agir concrètement, il reste à lui enlever la *force* de le faire. Pour cela Rousseau effectue une double opération dont la rigueur est douteuse. La première s'établit en quelques lignes au chapitre 6 du Livre I (« Du pacte social ») : il apparaît que les forces concentrées qui constitue ce « contrat » disparaissent dans l'effectuation de celui-ci, la force change en effet de nom et s'appelle désormais « liberté ». Au début du chapitre, Rousseau distingue clairement entre *forces* et *liberté*, et à la fin la force n'est plus qu'un aspect de la liberté, enveloppée par elle. La seconde opération consiste à affirmer que la force du peuple est inemployable comme telle, qu'il faut un intermédiaire particulier pour l'utiliser, mais cette affirmation n'est pas expliquée. La conséquence de cette situation est la nécessité d'un groupe de particuliers - appelé *gouvernement* - désigné pour appliquer la volonté générale, pour la particulariser, la concrétiser: groupe particulier auquel le peuple donne sa propre force et qui forcera les individus à être libres. Ainsi, la force du peuple est bien *structurante*, mais inactive; elle structure le peuple et soutient sa souveraineté mais elle ne devient puissance qu'en étant réquisitionnée par le gouvernement. Le peuple reste souverain et souverainement paralysé par sa propre force qui le force – de l'extérieur cette fois – à rester lui-même et conserver sa liberté.

On dira, que se passe-t-il si le gouvernement abuse de cette force qu'il rassemble ? Rousseau répondrait ici par avance en termes d'*essence*: le gouvernement, cessant d'obéir au peuple souverain appliquerait alors une volonté particulière, c'est-à-dire sortirait du cadre de la politique pour entrer dans la sauvagerie, la tyrannie, et il ne resterait plus aux hommes qu'à réagir : c'est le retour à la case « départ », le peuple doit se réinventer en rassemblant ses forces pour résister au tyran.

Il y a une contradiction, qui est la suivante: de qui ce gouvernement tient-il sa légitimité? Est-il un effet de la volonté générale ? Non, c'est impossible, puisque le gouvernement est un groupe particulier et que la volonté générale ne peut prendre aucune disposition particulière. Le gouvernement ne peut donc pas être nommé par le peuple en corps: d'après ce qu'on a vu, il ne peut donc se prétendre d'aucune légitimité. Il faut donc – d'un point de vue purement logique – que le peuple entier se déclare particulier, le temps de faire cet acte particulier, nommer les membres du gouvernement! Rousseau ne recule pas devant cette difficulté et déclare que le peuple se désigne gouvernement en sa totalité, puis que ce gouvernement *démocratique* (du peuple tout entier par le peuple tout entier) prend la décision de nommer des magistrats. Le gouvernement populaire n'existe que le temps de se démettre de sa force et le gouvernement concret échappe du coup à la politique proprement dite (en son essence) puisqu'il n'est pas le fait d'une *déduction* de l'essence politique mais bien l'effet d'un *événement* qui rompt la logique générale de la démonstration.

Ainsi la politique populaire ne se réalise que dans une rupture d'essence, un déplacement de l'essence vers l'événement, et un événement fondé sur l'impuissance du peuple à faire autre chose que se nier un instant (passer de l'universel au particulier) pour se donner des mandataires et courir le risque d'établir une tyrannie qui l'obligera à tout recommencer (si c'est encore possible). Pour éviter qu'un peuple ne se déchaîne, on court toujours le risque de l'enchaîner, et Rousseau lui-même côtoie le précipice de la tyrannie où sont tombés les philosophes du contrat social, et dont il a si bien dénoncé la chute.

Ainsi la démocratie (politique populaire) n'est pas une idée puisqu'elle n'appartient pas à l'essence de la politique mais aux événements qui la particularise. Ce n'est pas un idéal puisqu'elle a affaire, d'un côté à un universel sans puissance de le viser, et de l'autre à un gouvernement sans objectif propre, simple mandataire. Ou, si on préfère, le peuple n'a d'autre « idéal » que de rester peuple, et de l'autre, le gouvernement est rigoureusement interdit d'idéal sous peine d'être soupçonné de vouloir mettre en avant ses volontés particulières.

Le peuple est bénéficiaire d'une politique qu'il fonde mais ne fait pas. Pour fonder la politique, il faut écarter les faits (déduction) et pour faire

la politique il faut écarter le peuple (gouvernement). Ni idéal, ni revendication, la démocratie serait l'autre nom de la politique, le constat qu'il existe une dimension politique des hommes qui les constitue comme agents.

## La Pologne ou l'épreuve du réel

On a vu<sup>300</sup> la perte du pouvoir du peuple dans *Du Contrat Social* à partir de la dissolution de la force primitive en droit et son transfert au gouvernement exécutif. En fin de compte, il apparaît que le peuple souverain est souverainement impuissant, que sa force est structurante (moment du contrat) mais non efficiente, un peu comme la matière qui condense toute son énergie à rester homogène sans pouvoir exprimer au-dehors son potentiel, potentiel qui se réalise, comme on sait, dans la déflagration atomique. Au fond, le contrat social est une bombe atomique à l'envers, il résorbe toutes les forces qui vont se libérer en un cristal qui les immobilise.

Il faut à présent examiner quelques pages de textes politiques concrets dans lesquels Jean-Jacques Rousseau s'interroge sur les moyens de rétablir ou de maintenir la liberté chez un peuple historiquement constitué, héritier d'une histoire, de traditions, d'ordres sociaux, de formes économiques, d'institutions politiques. Les trois textes principaux sont les *Lettres écrites de la Montagne*, où il est fortement question de la Suisse, les manuscrits *Projet de Constitution pour la Corse*, texte inachevé, et les *Considérations sur le Gouvernement de Pologne*, le plus complet et le plus complexe des trois, celui qu'on va examiner.

### L'idée de peuple

*Du Contrat Social* installe l'idée de peuple par un double mouvement de *disqualification* et de *genèse*. Ce qui est disqualifié est l'apparence de peuple que donne la simple multitude agrégée, c'est-à-dire la population unifiée par le fait d'un pouvoir commun, comme un troupeau est unifié par son berger. La disqualification porte sur l'absence de qualité structurale, le manque de lien interne entre les individus ainsi rassemblés. Le chapitre sur le « pacte social » explicite la genèse de ce lien sous la forme d'un acte, d'une sorte de volonté de résister à un danger mortel. Cet acte de résistance collective suffit à fonder un peuple sans qu'il soit besoin de manifester des compétences autres que ce vouloir être ; notamment, il n'est requis chez les individus qui entrent en peuple aucune lumière particulières, et ceux-ci sont plutôt désignés en termes opposés, « un animal stupide et borné »<sup>301</sup>, voici à quoi ressemblent les hommes avant l'entrée en politique, façon de montrer que c'est du fait politique qu'ils reçoivent leurs lumières, loin que la politique vienne par après sanctionner des lumières préalables en récompensant les plus clairvoyants.

300 Cf. *supra*, « La démocratie en question ».  
301 *Du Contrat Social*, I, VIII, p 364.

Dans les textes qui nous occupent à présent, il y a bien encore *disqualification* et *genèse* du peuple (polonais), mais ces opérations roulent sur de tout autres principes. La disqualification n'oppose pas du tout le peuple de fait au peuple de droit, mais, à l'intérieur du peuple polonais de fait, Rousseau écarte ceux dont les lumières sont insuffisantes pour accéder au désir de liberté: les serfs.

*Je sens la difficulté d'affranchir vos peuples [...]. Je ris de ces peuples avilis qui [...] s'imaginent que pour être libres il suffit d'être mutins*<sup>302</sup>.

Rire des peuples ignorants n'est pas ce qu'on attendait! Rousseau, bien sûr, en appelle à l'affranchissement des serfs et rappelle qu'un peuple qui opprime ses frères ne saurait être libre, mais loin d'assurer la genèse du peuple polonais par une grandiose fête de libération générale des serfs, il propose une éducation préalable des paysans serviles.

*Songez que vos serfs sont des hommes comme vous, qu'ils ont en eux l'étoffe pour devenir ce que vous êtes: travaillez d'abord à la mettre en oeuvre, et n'affranchissez leurs corps qu'après avoir affranchi leurs âmes*<sup>303</sup>.

Quand on sait que ce discours s'adresse aux « nobles polonais », on voit l'abîme qui nous sépare de *Du Contrat Social*, non seulement le genèse vient d'une éducation lente et non d'un acte décisif, mais de plus cette éducation n'est pas interne au peuple, elle lui est administrée de l'extérieur.

Le hiatus des principes étant fixé, il est utile de dire comment Rousseau tâche, par des mesures diverses, de rendre cette libération inévitable. Il s'efforce d'abord d'enlever l'initiative de l'affranchissement aux nobles et de rendre cette opération automatique. Il reprend une idée chère au XVIII<sup>e</sup> siècle: ôter aux hommes le pouvoir de choisir et le donner tout entier à la seule loi.

*La pire des lois vaut encore mieux que le meilleur maître, car tout maître a des préférences et la loi n'en a jamais*<sup>304</sup>.

L'affranchissement se fera donc selon des automatismes administratifs:

*Tous les deux ans, dans l'intervalle d'une Diète à l'autre [...], la principale et plus importante occupation de ce comité serait de*

*dresser [...] un rôle des paysans qui se distingueraient par leur bonne conduite, une bonne culture, de bonnes mœurs, par le soin de leur famille [...]. Ce rôle serait ensuite présenté à la Diète qui y choisirait un nombre fixé par la loi pour y être affranchi*<sup>305</sup>.

Ajoutons que la loi prévient la résistance des nobles par de multiples dédommagements :

*Car il faudrait absolument faire en sorte qu'au lieu d'être onéreux au maître, l'affranchissement du serf lui devînt honorable et avantageux*<sup>306</sup>.

En devenant citoyen, « homme », le serf ne devient pas l'égal de son maître car la Pologne est divisée en « ordres » dont certains recouvrent des distinctions administratives et honorifiques (que Rousseau néglige) et d'autres, des distinctions sociales, économiques et politiques (qui le préoccupent). Ne pouvant toucher sans risque à la suprématie nobiliaire, il propose une promotion graduelle des ordres inférieurs. Il faut donc:

*Ouvrir une porte aux serfs pour acquérir la liberté et aux bourgeois pour acquérir la noblesse*<sup>307</sup>.

Quant aux nobles, il seront répartis en trois ordres hiérarchiques (désignés par des médailles d'or, d'argent, et de fer pour la haute classe) selon leur mérite et leur compétence dans les affaires publiques, de sorte que la noblesse dépende de la représentation qu'en a le peuple et non des caprices de cour.

Le peuple, enfin, est engendré par l'émulation patriotique, qui consiste à mettre chacun sous le regard et le jugement de tous les autres.

*Faire en sorte que tous les citoyens se sentent incessamment sous les yeux du public, [...] qu'aucun poste, aucun emploi ne soit rempli que par les vœux de la nation, et qu'enfin depuis le dernier noble, depuis même le dernier manant jusqu'au Roi s'il est possible, tous dépendent [...] de l'estime publique*<sup>308</sup>.

La fête est le moyen de mise en transparence de chacun par tous.

*Beaucoup de jeux publics où la mère patrie se plaise à voir jouer ses enfants [...]. Les fêtes d'un peuple libre doivent toujours respirer la décence et la gravité*<sup>309</sup>.

302 *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, VI, p 974.  
303 *Ibid.*  
304 *Lettres de la Montagne*, VIII, p 843.

305 *Id.*, XIII, p 1026. Notons que cet examen des paysans par le critère des lumières se trouve aussi dans le projet pour la Corse, où il n'y a pourtant pas de serfs (*Projet de Constitution pour la Corse*, p 911).  
306 *Ibid.*  
307 *Id.*, p 1024.  
308 *Id.*, XII, p 1019.  
309 *Id.*, III, p 964.

## La refonte du peuple

L'aspiration graduelle par le haut ne saurait constituer un peuple: il faut s'attaquer à cette autre question, celle des « richesses ». À la différence des moyens envisagés dans l'article « Économie Politique », Rousseau ne propose pas aux Polonais un impôt fortement progressif et diversifié afin d'obtenir une « médiocrité » générale des fortunes, mais se borne à réduire les différences à l'intérieur seulement de la classe noble, c'est-à-dire de la classe politique.

*L'immense distance qui sépare les Seigneurs de la petite noblesse est un grand obstacle aux réformes nécessaires<sup>310</sup>.*

Ne faisons pas de Rousseau un socialiste: si l'inégalité économique est à proscrire, c'est à cause de ses effets moraux, et c'est donc moins la propriété qui le préoccupe que l'exhibition du luxe. De sorte que ses réformes fort timides visent surtout à éviter un luxe vexatoire pour les petits nobles appelés à occuper des postes politiques.

Sa deuxième proposition consiste à bannir l'argent, en opposant l'« opulence » à la « richesse ». D'un point de vue strictement économique Rousseau oppose la monnaie à l'agriculture et propose une politique agricole aux dépens des manufactures.

*Cultivez bien vos champs sans vous soucier du reste, bientôt vous moissonnerez de l'or<sup>311</sup>.*

Mais le refus de la monnaie a surtout une fonction politique et morale; l'argent se dissimule, il est donc générateur de corruption.

*L'emploi de l'argent se dévoie et se cache [...]. Ceux qui le manient apprennent bientôt à le détourner<sup>312</sup>.*

La fusion du peuple n'est pas la suppression des inégalités de richesses mais l'effacement de leur spectacle. Ainsi l'argent et la vertu jouent des personnages contraires, celle-ci s'exhibe pour magnifier le patriotisme, celui-là doit se cacher; car la richesse donne le mauvais exemple mais ne peut cependant être abolie.

La société rousseauiste marche à la « distinction » et la refonte du peuple est d'abord une refonte des distinctions, une réforme des idées et des valeurs qui donnera un grand prix aux choses patriotiques, comme si on superposait à la société réelle un décalque qui la redessine à partir de nouvelles catégories qui laissent inchangé le panneau du fond.

## Le pouvoir du peuple

Il est utile d'examiner comment ce peuple institué hors de sa volonté est doté d'un pouvoir politique. Le souci de Rousseau est ici moins la dotation du pouvoir à ce peuple fictif que les freins qu'on doit établir parmi les puissances réelles de la vie politique polonaise.

Le pouvoir politique doit être morcelé. Il ne s'agit pas de la division des pouvoirs que Montesquieu a rendue célèbre et presque banale mais bien d'un éclatement à plusieurs niveaux. L'exécutif doit non seulement être partagé de l'intérieur mais aussi discontinu dans la durée: au « partage de la puissance exécutive » s'ajoute le « passage de cette même puissance par différentes mains »<sup>313</sup>. Le pouvoir royal lui-même est morcelé car s'il est donné à vie, il ne doit pas être héréditaire.

*La Pologne est libre parce que chaque règne est précédé d'un intervalle où la nation rentrée dans tous ses droits [...] coupe le progrès des abus<sup>314</sup>.*

Le pouvoir de chaque élu est aussi morcelé dans son exercice, obligé qu'il est d'être fréquemment confirmé dans sa place.

*Je vois deux moyens de prévenir [...] la corruption. [...] Le premier est [...] la fréquence des Diètes, qui changeant souvent de représentants rend leur séduction plus coûteuse et plus difficile [...]. Le second moyen est d'assujettir les représentants à suivre exactement leurs instructions et à rendre un compte sévère à leurs constituants de leur conduite à la Diète<sup>315</sup>.*

A ces mesures négatives de dislocation des puissances sans cesse régénérées et confirmées par « la nation », fait écho, en positif, le vrai pouvoir de cette nation qui est « la voix publique », cette « voix » qui désigne les ordres, qui entend les sénateurs mais dont le fonctionnement n'est pas clair et même renvoie parfois à un dialogue avec le « on » qui doit l'entendre on ne sait trop comment:

*Cette approbation comme toutes les autres doit toujours être visée par la voix publique, qu'on a mille moyens de consulter<sup>316</sup>.*

On voit une surprenante différence de traitement entre la floraison de détails prodigués pour expliquer la restructuration de la noblesse, la réforme de la Diète, l'élection du Roi, et le flou qui couvre l'organisation de cette « voix publique », dont on pouvait imaginer l'initiative sans

310 *Ibid.*311 *Id.*, XI, 1005.312 *Ibid.*313 *Id.*, VII, p 975.314 *Id.*, VIII, p 991.315 *Id.*, VII, p 979.316 *Id.*, XIII, 1022.

consultation pour peu que cette initiative figure dans le cours de l'administration politique (on verra plus loin que cette initiative est peut-être comprise dans le cadre des « Confédérations »).

### La force du peuple

Le fractionnement du pouvoir exécutif doit empêcher tout excès, tout « abus » comme on disait alors, non que ce pouvoir soit exercé par les classes inférieures et moyennes mais parce que ce morcellement empêche les acteurs de la classe dirigeante d'élaborer des plans, de constituer des clientèles<sup>317</sup>. Mais si le droit est favorable au peuple, qu'en est-il de la force ?

Il faut dès l'abord noter une mesure parfaitement conséquente de la théorie de *Du Contrat Social* : il ne peut y avoir de peuple si chacun reste armé pour ses propres besoins.

*Tant que les particuliers auront le pouvoir de résister à la force exécutive ils penseront en avoir le droit*<sup>318</sup>.

(Dans le contexte, il s'agit surtout d'abolir les milices armées au service de telle maison, mais le principe vaut pour tous, et cette remarque inaugure un paragraphe intitulé : « c

Causes particulières de l'anarchie »). Si les particuliers sont désarmés, c'est pour mieux armer le peuple en corps : la question militaire est ici posée et clairement développée : suivant Machiavel, Rousseau affirme qu'un peuple libre doit proscrire toute armée de métier et instaurer une armée de citoyens.

*Les troupes réglées [...] ne sont bonnes qu'à [...] enchaîner et asservir les citoyens.*

*Tout citoyen doit être soldat par devoir, nul ne doit l'être par métier*<sup>319</sup>.

Cette armée sera défensive, l'idée est générale chez Rousseau, les guerres offensives ruinent les pays et asservissent les peuples ; le fait que l'argument ne soit ici que purement tactique (les voisins de la Pologne sont plus forts qu'elle) ne doit pas égarer : un peuple libre est un peuple en paix, il ne doit entrer en guerre que pour défendre sa liberté. Chez Rousseau cet aspect défensif entre en résonance idéologique avec l'armée citoyenne : un patriote défend sa patrie jusqu'à la mort mais ne saurait offenser celle des autres.

De cette armée patriote, Rousseau écarte les paysans en des termes identiques à ceux qu'il avance à propos de leur affranchissement immédiat ; il faut tendre à les armer mais ils ne sont pas actuellement assez libérés pour cela.

*La servitude établie en Pologne ne permet pas, je l'avoue, qu'on arme aussitôt les paysans : les armes dans des mains serviles seront toujours plus dangereuses qu'utiles à l'État, mais en attendant que l'heureux moment de leur affranchissement soit venu [...les] habitants [des villes] enrégimentés pourraient fournir au besoin des troupes nombreuses*<sup>320</sup>.

Les bourgeois seront donc armés en temps de guerre et entraînés en temps de paix, et cette armée sera même utilisée pour déstabiliser les ordres nobles.

*Il importe que le choix des officiers n'ait aucun égard au rang, au crédit ou à la fortune, mais uniquement à l'expérience et au talent*<sup>321</sup>.

Une telle armée est l'inverse symétrique de l'armée de métier. Elle est discontinue et empêche en cela toute manipulation par l'exécutif<sup>322</sup>, elle est défensive, et, enfin et surtout, si l'armée de métier sert les projets tyranniques, l'armée citoyenne aura, à l'inverse, la force de les empêcher.

*La Pologne deviendra guerrière autant pour la défense de sa liberté contre les entreprises du prince que contre celles de ses voisins*<sup>323</sup>.

Instituer une armée citoyenne pour résister à l'exécutif est une hardiesse verbale assez considérable, mais reste verbale faute de dire clairement à partir de quelle réalité polonaise cette résistance pourrait s'effectuer, à moins d'espérer un soulèvement spontané (ce que Rousseau appelle « anarchique ») contre l'exécutif. Or, c'est ici que la politique rousseauiste prend un tour assez radical, voire inattendu. Dans les moments troubles où il rédige ce texte, la Pologne a vu se former des « Confédérations » qui ont tenté d'organiser un contre-pouvoir au Roi jugé trop proche des Russes. Les philosophes pressentis - ainsi que Rousseau - pour élaborer des propositions pour la Pologne se prononcent tous contre le maintien de ces confédérations et proposent leur dissolution comme préalable à tout projet constitutionnel, arguant du danger qu'elles font courir à la paix civile. Or, Rousseau fait tout le contraire et

320 *Id.*, 1016.

321 *Ibid.*

322 « Ce n'est jamais qu'avec des troupes toujours subsistantes que la puissance exécutive peut asservir l'État ». *Ibid.*

323 *Id.*, 1017.

317 Ce qu'on voit notamment dans l'élection du Roi : fractionnement et rapidité interdisent tout projet secret, toute corruption.

318 *Id.*, IX, p 994.

319 *Id.*, XII, 1013 et 1014.

## Peuple et frontières

les soutient, demandant même que le droit de confédération soit inscrit dans la loi. L'argument ne manque pas de clarté: la force violente des confédérations est – le cas échéant – le remède adapté à un abus insupportable.

*Sans contredit, la confédération est un état violent dans la République, mais il est des maux qui rendent les remèdes violents nécessaires*<sup>324</sup>.

Position concrète audacieuse qui confirme ses déclarations sur la liberté et le repos, déclarations qui les oppose,

*Le repos et la liberté me paraissent incompatibles, il faut opter*<sup>325</sup>,

et celles qui rappellent que les peuples doivent conserver leurs forces réunies ; aux Suisses, il déclare:

*Mais surtout réunissez-vous tous. Vous êtes perdus sans ressource si vous restez divisés [...]. Vous ferez toujours ce qu'il faut pourvu que vous le fassiez de concert*<sup>326</sup>,

et aux Corses :

*Quand le péril qui les réunit s'éloignera, les factions [...] renaîtront parmi eux, et au lieu de réunir leurs forces pour le maintien de leur indépendance, ils en useront les uns contre les autres*<sup>327</sup>.

*El pueblo unido, jamás será vencido*, le peuple uni ne sera jamais vaincu, comme disaient les révolutionnaires espagnols.

La question « qu'est-ce qu'un peuple ? », Rousseau répond clairement en disant comment il se constitue hors du temps (par le contrat) et comment il s'institue dans la durée (par la loi). Mais sur la question de la multiplicité des peuples, de ce qui constitue leur distinction en essence et institue leurs frontières dans l'espace, il est muet. Mais, en vérité, ce mutisme est enveloppé de multiples discours : s'il est muet sur la question des frontières, ce n'est pas faute d'en parler.

Aborder la question de la frontière nationale chez Rousseau à partir de l'idée de peuple, est assez cohérent avec la pensée de notre auteur qui – en politique – donne la priorité aux hommes. On commencera donc par là.

## Les deux figures du peuple

Chez Rousseau, le terme *peuple* désigne deux choses. D'une part le peuple est l'unité et la cohésion des individus en un tout qui les dépasse et les englobe, un grand moi dont chaque moi n'est qu'une partie; et d'autre part le peuple désigne un groupe par opposition à un autre, nommé l'« étranger » ou le « voisin » dont il est absolument séparé: le peuple français, italien, anglais, etc.<sup>328</sup>

Ces deux acceptions ne sont pas identiques. Le peuple qui cohère les individus est l'effet d'un acte, nommé pacte social : « il est bon d'examiner l'acte par lequel un peuple est un peuple »<sup>329</sup>, alors que les peuples divers sont des données factuelles, les peuples n'étant fondés sur rien d'autre que sur le fait de leur existence; c'est pourquoi les peuples sont entre eux dans un rapport sauvage, un face-à-face que rien n'a préparé: « De peuple à peuple chacun jouit de la liberté naturelle »<sup>330</sup>. De plus, l'acte qui constitue le peuple a un effet juridique et raisonnable qui fonde le droit, il ne s'agit en rien d'un rapport instinctif, d'un regroupement lié à des forces physiques: après le contrat social, « le devoir [succède] à l'impulsion physique et le droit à l'appétit [...] ». L'homme [consulte] sa raison avant d'écouter ses penchants »<sup>331</sup>. Au contraire la distinction des peuples révèle des seules lois de la nécessité physique et des penchants au point que leurs rapports sont comparables aux mouvements de la matière brute:

*Tous les peuples ont une espèce de force centrifuge par laquelle ils agissent continuellement les uns sur les autres et tendent à s'agrandir aux dépens de leurs voisins comme les tourbillons de Descartes.*<sup>332</sup>

324 *Id.*, IX, p 998.

325 *Id.*, II, p 955.

326 *Lettres de la Montagne*, IX, p 897.

327 *Projet de Constitution pour la Corse*, p 903.

328 Il existe un troisième sens, le peuple par opposition aux riches - les paysans, les femmes de la halle - mais ce sens se confond avec les deux autres pour ce qui concerne notre approche.

329 *Du Contrat Social*, I, V, p 359.

330 *Écrits sur l'Abbé de Saint Pierre*, p 610.

331 *Du Contrat Social*, II, VIII, p. 364.

332 *Du Contrat Social*, II, IX, p 388.

Entre le peuple et les peuples, le rapport semble bien contradictoire, acte contre fait, raison contre matière. Rousseau refuse l'idée de contradiction objective et emploie le terme de « condition mixte » : « Dans les conditions mixtes où nous nous trouvons [...], nous sommes mis dans le pire état où nous puissions nous trouver<sup>333</sup>. »

Que cette mixité soit déplorable et indépassable est une chose, autre chose est de savoir comment la philosophie politique de Rousseau la conçoit, à partir de quelle articulation de notions il est possible que l'acte qui fait un peuple et arrache les hommes à la nature, le plonge en même temps au sein d'une multiplicité sauvage des peuples semblables. Tout peuple est l'effet d'un acte de droit, alors, comment expliquer l'émergence de la sauvagerie parmi ces êtres nés du juridique ? Quel est l'acte de droit qui trace entre deux mondes du droit la frontière qui instaure la sauvagerie de l'état de nature ? Comment un peuple détermine-t-il ses frontières ?

On sait par quel acte un peuple devient un *peuple*, mais on voit mal comment il devient *un* peuple, ce peuple-ci, distinct de son voisin. Cette fermeture du peuple sur lui-même – fermeture qui désigne et exclut l'étranger – devrait être, en toute logique, postérieure à la constitution d'un peuple. Pour qu'on puisse distinguer entre les peuples, ils doivent d'abord exister. Plus précisément, l'acte par lequel un peuple existe doit précéder celui par lequel il exclut ses voisins de son unité. Sinon, nous tomberions dans l'erreur reprochée à Grotius : « Avant [...] d'examiner l'acte par lequel un peuple élit un roi, il serait bon d'examiner l'acte par lequel un peuple devient un peuple<sup>334</sup>. »

Il faut donc supposer que la séparation des peuples est postérieure à l'acte constitutif de chacun d'eux. Mais il n'est pas concevable non plus que l'acte de fermeture soit distinct de l'acte d'unité, puisque l'acte fondateur constitue un moi, un corps social, il doit déterminer ses limites : un tel moi ne saurait être une qualité substantielle indéfinie mais doit être un individu borné. Aussi est-ce au sein de cet acte qu'il faut chercher l'origine des différenciations entre les sociétés. La difficulté ne paraît pas bien grande, on peut supposer qu'il y aura autant de sociétés distinctes qu'il y a eu d'actes fondateurs distincts. Les individus ont fait entre eux des pactes sans tenir compte de leurs voisins, on s'est donc trouvé avec des cadres de vie politique incompatibles : cette idée se trouve dans *Economie Politique*. Dans ce texte, écrit entre le *Discours sur l'Inégalité* et *Du Contrat Social*, Rousseau développe des positions qu'on pourrait qualifier de positivisme juridique et il fait remarquer, à propos de Sparte, que si les enfants spartiates volent leur repas, cela est juste pour les spartiates et ne regarde en rien les étrangers<sup>335</sup>. La voix du peuple

est la voix de Dieu, et il y a autant de Dieux que de peuples. Définir l'étranger est alors juridiquement simple : il est hors la loi, il est toujours injuste, non parce qu'il vit sans justice à la manière d'un sauvage mais parce qu'il reconnaît une justice différente.

Mais ce positivisme sera abandonné dans les textes suivants, et dès le premier brouillon de *Du Contrat Social*, il est établi que l'acte qui fonde un peuple est toujours le même ; autrement dit les peuples sont tous identiques en leur essence, en ce qui les fait être peuple : « Il y a mille manières de rassembler les hommes, il n'y en a qu'une de les unir »<sup>336</sup>, ce que le texte définitif réaffirme avec force : « Les clauses de ce contrat [...] sont partout les mêmes, partout tacitement admises et reconnues »<sup>337</sup>. Si tous les peuples sont fondés sur le même acte qui reconnaît les mêmes clauses du même contrat, on voit mal comment ces clauses pourraient exclure quiconque. La différence des peuples n'est-elle qu'une bévue historique, une monstruosité de plus dans le monde des hommes ? Dans ce cas, seul le cosmopolitisme correspond à la nature humaine socialisée : on sait que Rousseau a flirté avec cette idée dans ses premiers écrits<sup>338</sup> mais qu'il l'a abandonnée ensuite pour son contraire, pour une claire affirmation d'attachement au patriotisme.

S'il n'y a qu'un acte fondateur et plusieurs fondations, c'est que le principe de cette pluralité se trouve ailleurs que dans cet acte. Le peuple procède donc d'un acte constitutif, et, en plus, d'autre chose. On ne doit pas s'étonner de devoir débusquer une autre source à côté de la source principale, le dualisme causal n'est pas fait pour gêner Rousseau : le Vicaire savoyard nous a suffisamment avertis du caractère dualiste de sa philosophie. Mais chez Rousseau, comme chez Descartes – son modèle métaphysique –, la difficulté ne réside pas dans la dualité mais dans le lien entre les causalités divergentes. Chez Descartes, ni l'âme ni le corps ne posent problème, c'est leur union, la glande pinéale, qui en soulève jusqu'au vertige. Pour Rousseau, nous connaissons l'âme du peuple, c'est le contrat, cherchons-en le corps, nous nous occuperons ensuite de la glande pinéale<sup>339</sup>.

## La frontière, du fait au droit

Cette deuxième source, la chair du peuple qui s'impose à côté de la raison et du seul droit, c'est le climat, la nourriture, la familiarité. C'est

336 *Du Contrat Social*, 1<sup>re</sup> version, V, p 297.

337 *Du Contrat Social*, I, VI, p 360.

338 *Le Discours sur l'Inégalité* évoque les « grandes âmes cosmopolites qui franchissent les barrières imaginaires qui séparent les peuples » (p 178), mais déjà *Economie Politique*, quoiqu' évoquant encore « la grande ville du monde [...] dont les États et les peuples ne sont que des membres individuels » (p.245), développe un long chapitre sur l'amour de la patrie et les privilèges que l'État doit accorder aux citoyens.

339 On peut multiplier les analogies entre Descartes et Rousseau. Guy Besse développe un brillant parallèle entre la Volonté générale (âme) et le gouvernement (corps) d'une part, et le *Traité des passions de l'âme*, d'autre part (G. Besse, *Rousseau, l'apprentissage de l'humanité*, p 232). De même, Pierre-François Moreau et Marie-Adeline Lesternin étudient l'espace politique de Rousseau comme une projection du corps cartésien ; « Une politique cartésienne », *La Pensée* n°179, janvier 1975 (repris dans la collection *Penser* « Jean-Jacques Rousseau », éd. Le temps des cerises, 2005).

333 *Ecrits sur l'Abbé de Saint Pierre*, p 610.

334 *Du Contrat Social*, I, V, p 359.

335 « Cette volonté générale [...] est [...] la règle du juste et de l'injuste, vérité qui, pour le dire en passant, montre avec combien de sens tant d'auteurs ont traité de vol la subtilité prescrite aux enfants de Lacédémone pour gagner leur frugal repas, comme si tout ce qu'ordonne la loi pouvait n'être pas légitime » (*Economie Politique*, p 245).

ce que le *Discours sur l'Inégalité* expose sans ambiguïté : une genèse empirique de la société où on la voit lentement naître par une succession de faits myopes et répétés.

*Chaque famille devint un petite société [...]. Les hommes [...] forment dans chaque contrée une nation particulière unie 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 des climats<sup>340</sup>.*

Cette origine anté-juridique du peuple perdure et traverse le contrat sans modification. Si le contrat a le pouvoir de transformer un « animal stupide et borné [en] un être intelligent et un homme »<sup>341</sup>, il est sans force devant les us et coutumes d'un peuple établi de fait : « Les peuples [...] deviennent incorrigibles en vieillissant, quand une fois les coutumes sont établies et les préjugés enracinés, c'est une entreprise [...] vaine de vouloir les transformer.<sup>342</sup> » Finalement il y a donc un peuple avant le peuple, un *peuple de fait*, enraciné dans ses habitudes et ses familiarités, séparé des autres peuples par des coutumes, des mœurs et des manières de manger, et un *peuple de droit*, engendré par son acte, acte qui transforme la nature humaine et chaque individu mais qui respecte la figure de l'ancienne société. Les us et coutumes, s'ils ne déterminent pas le contenu de l'acte en délimitent l'étendue. On pourrait certes dire que les us et coutumes ne sont que des bagatelles face à la sainteté du pacte; on aurait raison, mais à la condition de se rappeler qu'*Émile* affirme que ce sont les bagatelles, les détails intimes du quotidien qui nous font connaître un homme dans sa vérité et non ses actes remarquables<sup>343</sup>. Ce qui est vrai de l'individu l'est du peuple et on voit qu'un peuple qui s'élève à l'unité politique du moi commun s'est d'abord identifié confusément mais solidement à son climat commun, à son alimentation commune, à ses mœurs communes. Hegel, qui n'aime pas payer ses dettes envers Rousseau, portera néanmoins au paroxysme cette valorisation des habitus quotidiens en faisant de la *sitt-lichkeit* – la coutume, l'urbanité – l'expression de l'Esprit Absolu alors que la morale et le droit restent confinés dans le relatif et le particulier, il tranche par là une question que Rousseau avait eu le mérite de poser, ou plutôt de tendre à l'extrême<sup>344</sup>.

Puisque le contrat fondateur ne pénètre ni ne détruit les habitus, nous sommes bien dans le dualisme annoncé: il y a deux sources du peuple, le droit qui unit et le fait qui distingue. Si on veut que la frontière soit de droit, il faut subsumer le peuple empirique sous le peuple juridique. C'est cette subsomption qui *institue* le peuple, c'est-à-dire le conserve dans la durée : « L'acte primitif par lequel un peuple se forme et s'unit ne détermine rien encore de ce qu'il doit faire pour se conserver.<sup>345</sup> » Le lien entre

les deux, la glande pinéale rousseauiste, ce sera la loi, qui instaure un étrange dialogue entre l'universel et le particulier. Cette loi sera l'effet d'un prodige, le législateur tombé du ciel avant d'y retourner: autant dire d'une cause inassignable<sup>346</sup>. Le législateur au regard strabique fixé tout à la fois sur la sainteté du contrat et sur les coutumes quotidiennes, permet de penser la loi comme un mixte du fait et du droit: la loi n'est pas le droit en soi mais sa projection sur les reliefs du fait :

*Le sage instituteur ne commence pas par rédiger de bonnes lois en elles-mêmes, mais il examine auparavant si le peuple auquel il les destine est propre à les supporter<sup>347</sup>.*

On semble être près de la solution: la configuration des mœurs dessine des limites qui deviendront des frontières par leur inscription sous la loi, de la même manière que le premier occupant devient propriétaire quand il est enveloppé par la loi. Le passage de la société anthropologique à la société politique ne crée pas de réalités nouvelles mais retrace la ligne d'un pointillé. La frontière n'est que régularisée au sens où un couple concubin régularise son serment amoureux en le répétant juridiquement à la mairie ce qui ne change rien quant aux choses mêmes: « Toutes les conventions des hommes ne sauraient rien changer dans le physiques des choses. »<sup>348</sup>

## La mobilité des frontières

Mais cette solution suppose une fixité naturelle des frontières. Or, on voit assez aisément que des peuples fondés sur le climat, la cuisine ou la familiarité, loin de fixer des limites stables, amèneraient vite à un saupoudrage de centres villageois incertains, incapables de s'unifier selon un intérêt général quelconque: on sait que les contrées connaissent mieux leurs différences que leurs ressemblances. Faudra-t-il un nouveau prodige pour expliquer aux Bretons du sud qu'ils ne sont pas si différents qu'ils croient de ceux du nord, et de combien de prodiges aura-t-on besoin pour convaincre ces derniers que les Normands sont leurs concitoyens? N'est-ce pas Saint-Preux qui, dans *La Nouvelle Héloïse*, se montrait si sensible aux différences d'accents et de manières des habitants de Lausanne et de ceux de Genève? Et encore, lui, avait fait le tour du monde!<sup>349</sup> Naturellement, les hommes ne sont ni politiques ni patriotes mais régionalistes et chauvins, ce qui est la négation de la politique, car ils ne peuvent recevoir ni une législation unique ni des lois différentes :

340 *Discours sur l'Inégalité*, p 168-169.

341 *Du Contrat Social*, I, VIII, p 363.

342 *Du Contrat Social*, II, VIII, p 385.

343 « Le caractère [ne se montre pas] dans les grandes actions, c'est dans les bagatelles que le naturel se découvre ». *Émile*, L V, p 531.

344 Hegel, *Principes de la Philosophie du Droit*, § 151, additif.

345 *Du Contrat Social*, II, VIII, p 385.

346 Mais ce n'est pas la seule figure énigmatique qui, chez Rousseau, permet de riches moissons de concepts. Le gouverneur d'Émile, le Vicaire savoyard, le « doigt » qui poussa le sommet de la terre n'en sont que les plus spectaculaires.

347 *Du Contrat Social*, II, VIII, p 384.

348 *Écrits sur l'Abbé de Saint Pierre*, p 608.

349 *La Nouvelle Héloïse*, VI, lettre V, p 657-663.

*Les mêmes lois ne peuvent convenir à tant de provinces diverses qui ont des mœurs si différentes, qui vivent sous des climats opposés [...]. Des lois différentes n'engendrent que trouble et confusion parmi des peuples [...] vivant sous les mêmes chefs<sup>350</sup>.*

La frontière politique ne peut donc pas être le décalque politique des spontanéités locales. Il faut que la politique, en tant que telle, trace les frontières, elle ne peut s'en décharger sur l'anthropologie.

Ce traçage peut avoir deux formes, que Rousseau envisage tour à tour : frontières par *enfermement* ou frontière par *épuiement*. La troisième forme, la *guerre*, pose des problèmes particuliers que nous examinerons ensuite.

Cette fois la question ne porte plus sur les hommes et leurs liens mais d'abord sur la géographie.

### Enfermement

La frontière peut être l'enfermement d'un peuple sur un territoire cerné par la force militaire, policière, qui occupe les lieux et qui soumet les habitants aux rigueurs de la même loi. On sait que Rousseau refuse à cette figure le nom de peuple: il parle de regroupement, d'agrégation et avertit qu'une telle unité est illusoire, elle se défait quand se défait la force extérieure qui la maintenait<sup>351</sup>. Ces hommes vivent sous les mêmes lois à la manière d'otages prisonniers qui n'attendent qu'une occasion pour s'enfuir et se disperser dans un beau « chacun pour soi ». Il est remarquable que la vie commune sous les mêmes lois ne produise pas des effets comparables à la vie commune sous les mêmes climats, aliments ou mœurs. Pourquoi un tel peuple, à force d'obéir au même tyran ne finirait-il pas par prendre des manières, des habitus politiques qui empêcheraient sa dispersion après la chute du pouvoir? Rousseau refuse cette possibilité car il craint qu'un pouvoir tyrannique puisse devenir, avec le temps, légitime par simple banalisation, changeant par là même de nature, comme le suggère Machiavel. Pour contrer Machiavel, Rousseau développe une singulière opposition entre, d'une part, les habitudes qui naissent passivement à propos des choses naturelles (climats, etc.) et, d'autre part, la nécessité pour les choses artificielles (lois) d'être acceptées par un acte délibéré et conscient<sup>352</sup>.

Puisque la frontière ne vient pas d'une force externe, elle doit venir d'une force interne: les hommes ont besoin de terre pour vivre et cette terre dessine la terre de la nation. Force majeure. Voyons cela.

350 *Du Contrat Social*, II, IX, p 387.

351 *Du Contrat Social*, I, V, p 359.

352 « Bien loin qu'une longue violence puisse à force du temps se transformer en un gouvernement juste, il incontestable au contraire que, quand un peuple serait assez insensé pour accorder volontairement à son chef un pouvoir arbitraire, ce pouvoir ne saurait être transmis sur d'autres générations et que sa durée seule est capable de la rendre illégitime » (*Du Contrat Social*, 1<sup>re</sup> version, V, 4, p 303).

### Épuiement

Le postulat de base est un matérialisme têtue: les hommes doivent en tout premier lieu se nourrir, et ils tiennent à leur terre parce qu'elle les nourrit quand ils la travaillent. Cette occupation des sols se transforme en propriété lors du basculement dans l'ordre juridique et politique. Les hommes qui s'unissent par l'acte fondamental ont les pieds sur terre et cette terre, faite de toutes les parcelles de ces hommes, constitue l'espace national qui est moins un territoire politique qu'une terre des hommes, une terre des citoyens: « On conçoit comment les terres des particuliers, réunies et contiguës deviennent territoire public<sup>353</sup>. » Ainsi formulé le sol ne passe pas au politique proprement dit, il reste économique. Les idées de stratégie des places, de zones de surveillance, de découpage sécuritaire de l'espace sont parfaitement absentes de la réflexion de Rousseau, et si un espace est alloué à l'État ce ne peut être qu'en terme de domaine public agricole qui assure des revenus au trésor<sup>354</sup>. La terre nourrit les hommes du peuple, elle ne saurait nourrir les ambitions des chefs. Elle ne connaît d'autre loi que celles de l'agriculture.

Du coup, nous voici revenus au début de notre réflexion: si la terre n'est rien d'autre que le socle sur lequel les hommes se tiennent debout, qu'est-ce qui limite un peuple? Tout ce qu'on a dit sur les difficultés à comprendre l'exclusion du voisin revient ici en terme de terres: pourquoi la terre n'est-elle pas cosmopolite puisqu'elle va aussi loin que vont les hommes et puisque toute barrière soldatesque n'est qu'une imposture? Puisque le territoire est d'abord une terre paysanne, la réponse de Rousseau sera toute économique: il y a un équilibre entre l'extension de la zone de travail et d'échange, et sa prospérité. Une terre trop petite est peu viable, trop grande, elle rend moins proportionnellement, il faut donc rechercher la terre qui rend le plus avec le minimum de moyens relatifs :

*Il y a un rapport convenable [entre l'étendue du territoire et la population]. Ce sont les hommes qui font l'État et c'est le terrain qui unit les hommes [...]. S'il y a du terrain en trop, la garde en est onéreuse [...]. S'il n'y en a pas assez, l'État [...] se trouve à la discrétion de ses voisins<sup>355</sup>.*

Cette théorie du *mini-max* bien connue des économistes modernes (qui l'appellent *rendement à la marge*) est inspirée de Leibniz qui en fit son modèle théologique. De même que le Dieu leibnizien produit le maximum de perfections avec le minimum de causes, un peuple bien établi jouit du maximum de richesses avec le minimum d'effort. C'est ce

353 *Du Contrat Social*, I, IX, p 366. De même: « Tous ces objets [la terre, l'argent...] doivent être considérés sous un double rapport, savoir le sol comme territoire public et comme patrimoine particulier » (*Écrits sur l'Abbé de Saint Pierre*, p 608).

354 « Dans le commencement d'un État, il n'y avait de revenu que le domaine public et ce domaine était considérable ». (*Projet pour la Corse*, p 932. Voir aussi *Economie Politique*, p 265).

355 *Du Contrat Social*, II, X, p 389.

qu'on a appelé *la frontière par épuisement*: si l'acquisition de terres nouvelles doit produire plus d'effort pour le même effet (à cause des distances, des développements administratifs, etc.) ces nouvelles acquisitions doivent être abandonnées, et ces terres exclues de la communauté. « Il y a dans tout corps politique un *maximum* de force qu'il ne saurait passer, et duquel souvent il s'éloigne à force de s'agrandir.<sup>356</sup> » Ainsi le modèle pertinent qui permet de penser la frontière – la limite territoriale – est économique et non stratégique. Le territoire national, conçu comme une pure surface qu'il faut agrandir n'est qu'une vue de l'esprit ou une ruse de chefs ambitieux<sup>357</sup>. La nation n'est rien d'autre que les hommes et leur travail. L'étranger est moins un homme indésirable qu'un danger de déséquilibre économique<sup>358</sup>, c'est celui dont on peut se passer, dont on doit se passer absolument. En poussant à la limite, la patrie ne serait rien d'autre que la généralisation de l'amour du paysan pour sa terre<sup>359</sup>.

Il y a donc des hommes qui travaillent la terre et échangent leurs produits ; au fil du temps, la familiarité, le climat, les mœurs les retiennent ensemble et leurs échanges s'équilibrent selon une régulation qui renferme un groupe de paysans dans un circuit autonome, constituant par là un peuple sociologique et économique sans État ni loi<sup>360</sup>. On a bien résolu le problème de l'origine de la frontière, on a écarté la solution du tyran supportable et établi une sorte de frontière par équilibre endogène, mais du coup c'est le contrat social lui-même qui pose problème: dans un monde socio-économique équilibré, à quoi est-il bon? On nous dit qu'il répond à un danger qui menace tous les hommes, à des « obstacles qui nuisent à leur conservation »<sup>361</sup>, certes, mais quel danger, quels obstacles? Les paysans laborieux et économes sont-ils des loups pour eux-mêmes, il ne le semble pas et *La Nouvelle Héloïse* qui nous peint une société hors politique mue par les seules nécessités de l'économie et des bonnes mœurs ne semble pas à la veille de subir quelque menace mortelle.

Si le contrat social suppose un peuple préétabli dans des frontières économiques stables, afin de le légitimer par après, il est probable que ce contrat est inutile. Il n'était pas nécessaire pour fonder un peuple légitime de construire un acte juridique, on pouvait se contenter de raconter une histoire de la pure espèce humaine. Si la terre, le travail et le climat font les peuples, ils peuvent fort bien les légitimer, au sens où ce qui est

356 *Du Contrat Social*, II, IX, p 386.

357 *Écrits sur l'Abbé de Saint Pierre*. « On peut dire en général qu'un prince [...] s'affaiblit en s'agrandissant » (p 582).

358 « Si la Corse avait besoin des étrangers, elle aurait besoin d'argent, mais pouvant se suffire à elle-même, elle n'en a pas besoin; moins il en circule dans l'île plus l'abondance y régnera » (*Projet pour la Corse*, p 921).

359 « Les paysans sont attachés à leur terre beaucoup plus que les citoyens à leur ville [...]. De là l'amour de la patrie qui [les] attache à sa constitution » (*Projet pour la Corse*, p 905).

360 On trouve ce modèle limite dans *Économie Politique* où il est dit que la meilleure politique est la négation de politique (« Le chef d'oeuvre des ses travaux [du prince] serait de pouvoir rester oisif », p. 250), et bien sûr, tout au long de *La Nouvelle Héloïse*.

361 *Du Contrat Social*, I, VI, p 360.

naturel est auto-justifié<sup>362</sup>. Il est certain que le saut de l'anthropologie à la politique n'est pas chose facile dans la théorie de Rousseau.

## La guerre défensive

Reprenons donc la nation par l'autre bout, le patriotisme. Si le paysan est plus aisément patriote que le citoyen, cela ne signifie pas que pour Rousseau, la patrie ne soit que la dimension affective de la société des besoins, loin s'en faut. La patrie est l'effet de la loi, c'est un amour politique lié à la reconnaissance, à la gratitude qu'on a pour les lois. Est-ce à dire que la seule bonté des lois explique l'amour de la patrie? Pas exactement car s'y mêle les sentiments d'habitude, de familiarité, qu'on a déjà rencontrés : « Ce ne sont ni les mœurs ni les hommes qui font la patrie, ce sont les lois, les mœurs, les coutumes, le gouvernement, la constitution, la manière d'être de tout cela. »<sup>363</sup> Bref, non seulement les lois sont déjà un mixte entre le droit pur et les coutumes, mais la patrie est un autre mixte entre la loi et ces mêmes coutumes, un mélange de « tout cela ». Retenons-en que la loi, qui extra-anthropologique, est le ciment nécessaire et que la société civile est incapable de patriotisme<sup>364</sup>, c'est-à-dire de défendre son bien en défendant celui de tous au risque de perdre le sien: l'amour de la patrie transcende l'économique et penche du côté politique car il reproduit les conditions du contrat social, se donner à tous pour recevoir de tous, quand la vie ou les biens de chacun sont menacés.

En avançant dans les présupposés de ces notions on arrive à la situation extrême du danger de mort. Puisque le contrat est né d'une détresse collective dont la cause est mal définie, n'en est-il pas de même pour la nation? Ne serait-elle pas enfantée par la *guerre défensive* qu'un peuple paysan mène contre une invasion? On aurait du coup un concept purement réactif, comme la volonté générale qui ne sait jamais ce qu'elle veut mais qui sait très bien ce qu'elle ne veut pas<sup>365</sup>, comme le contrat qui défend la survie d'un groupe et le transforme en un peuple qu'il n'avait pas projeté d'être. On pourrait imaginer que le contrat social fût le produit d'un état de guerre. Non point à la manière hobbesienne, d'une guerre de chacun contre chacun, d'une guerre des libertés ennemies entre elles, mais d'une attaque extérieure contre un peuplement sociologique qui serait amené, pour se défendre, à s'élever à la discipline politique, à la loi. La nation serait l'enfant de l'indignation patriotique née du besoin de défendre son lot de terres communes. La nation serait enfantée aveuglément par la guerre. Le premier danger avait transformé l'homme

362 *Émile* explique que le mot « nature » ne requiert aucune explication complémentaire, le mot suffit.

363 *Lettre au Colonel Pictet*, 1er mars 1764 (*Correspondance Générale*, t X, p 337).

364 « Ce qu'on appelle amour de la patrie n'est donc pas ce qui se rapporte à nos appétits et aux habitudes qui en naissent, ce n'est pas simplement le lieu, ce ne sont pas simplement les choses » (*Fragments politiques*, p 535).

365 « Comment une multitude aveugle qui souvent ne sait ce qu'elle veut... » (*Du Contrat Social*, II, VI, p 380) ; « Quand on la choque trop ouvertement, elle [la volonté générale] se laisse apercevoir » (*Économie Politique*, p 251).

naturel en homme civil par le contrat, le deuxième en ferait un patriote, un citoyen révélé par la guerre.

Mais cette interprétation exogène de la « menace », si elle est conforme au début du texte, est peu compatible avec la suite car les clauses du contrat n'intègrent nullement les formes de combat qui devraient en découler. Au contraire, l'ennemi disparaît dès que les hommes vivent sous la loi, comme si l'absence de lois seule était le péril. Si cette menace est bien extérieure au peuple, cette extériorité n'est pas une extériorité territoriale mais une extériorité populaire: l'ennemi est plutôt un tyran, ennemi du peuple au milieu du peuple, et non un envahisseur des terres. C'est pourquoi le contrat salvateur engendre le droit populaire et non la frontière nationale. La politique et la nation ne coulent pas de même source.

Pourtant, cette solution guerrière pourrait s'autoriser de nombreuses citations: par sa mort héroïque, Caton est un dieu parmi les hommes<sup>366</sup>, et c'est leur incapacité à gagner les guerres qui font exclure les chrétiens du rang des citoyens<sup>367</sup>. Rousseau n'oublie jamais de magnifier le sacrifice que le patriote fait de sa vie; mais cela suppose – pour le moins – un étayage théorique plus solide que des couronnes de lauriers. Cela suppose une théorie du peuple qui englobe sa combativité guerrière au titre d'une dimension d'essence. Or, c'est tout le contraire, le peuple est pacifique, la guerre vient du désordre des États de fait<sup>368</sup>. De sorte que la patrie magnifie l'espèce humaine en la montrant capable de sacrifices sans désigner avec clarté quel est l'objet de ce sacrifice<sup>369</sup>; elle semble prétexte à exalter la morale en occultant la dimension politique.

Si on appelle « politique » les diverses façons qu'a un peuple d'organiser sa vie sous le contrôle de la loi, alors, il faut bien dire que pour Rousseau, la guerre n'est pas la politique continuée sous d'autres façons, car la politique est le droit quand la guerre est la nature, la politique passe par les hommes et concerne leur bonheur, quand la guerre ne concerne que les États, et engendre leur malheur.

Résumons.

1) Rousseau définit le peuple par les hommes, les lois et les mœurs, sans rapport au territoire, de là son admiration pour les Juifs, peuple éternel sans autre frontière que son hyper-habitus social et juridique:

*Pour empêcher que son peuple ne se fondît parmi les peuples étrangers, [Moïse] lui donna mœurs et des usages inaliénables avec ceux des autres nations. [C'] étaient des barrières qui le tenaient éloigné de ses voisins<sup>370</sup>.*

366 *Économie Politique*, p 255.

367 « Supposez votre République chrétienne vis à vis de Sparte ou de Rome, les pieux chrétiens seront battus, écrasés, détruits » (*Du Contrat Social*, IV, VIII, p 467).

368 « À ces conditions pour instituer un peuple, il faut en ajouter une [...] c'est qu'on jouisse de l'abondance et la paix » (*Du Contrat Social*, II, X, p 390). *Émile* disqualifie l'histoire parce qu'elle ne retient que les guerres et néglige l'essentiel: les peuples heureux vivant en paix.

369 « L'amour de la patrie les élève jusqu'au sacrifice » (*Fragments politiques*, p 536).

370 *Constitution pour la Pologne*, p 956. Voir aussi *Fragments politiques*, p 499.

2) Le territoire est purement économique et se referme selon des principes autarciques, hors de toute politique. De là son intérêt pour la Corse que la nature a pourvue de frontières naturelles et dont les habitants, encore barbares, ignorent la signification des lois. Les Corses sont la symétrie inverse des Juifs, ceux-ci ont des lois sans terre et ceux-là des terres sans lois.

3) Le contrat social ne peut former un peuple que s'il est déjà préformé. Mais cette préformation n'est jamais politique, elle est sociologique, au mieux économique, et ne subit pas de transformation physiques du fait du contrat.

4) Les lois et les mœurs fondent l'amour de la patrie, ce qui écarte Rousseau de toute paternité romantique de type fichtéen<sup>371</sup> mais cet amour révèle des passions vertueuses sans fixer des objectifs. Il est révélateur de l'âme humaine et non indicateur de stratégie politique.

Ces difficultés sont rassemblées dans le paragraphe de *Du Contrat Social* qui s'interroge sur les conditions qui permettraient à un peuple de recevoir un législateur. Le rapport paradoxal de l'anthropologie et de la politique rousseauistes se manifeste alors clairement: après s'être demandé par quel acte un peuple se constitue en peuple, la question de son institution ne concerne plus les actes de ce peuple ou sa volonté mais un ensemble de qualités, ou mieux, de circonstances:

*Quel peuple est donc propre à la législation ? Celui qui, se trouvant déjà lié par quelque union d'origine, d'intérêt ou de convention n'a point encore porté le joug des lois, celui qui n'a ni coutumes ni superstitions bien enracinées [...], celui dont chaque membre peut être connu de tous, etc.<sup>372</sup>*

Ce texte ferait plutôt penser à des pages de Machiavel s'interrogeant sur les caractères d'un prince nouveau ou d'un État religieux. La différence avec Machiavel saute aux yeux: parmi ces circonstances qui rendent un peuple apte à recevoir la loi nouvelle d'un législateur, on ne trouve aucune trace de son passé politique. Les seuls caractères retenus par l'analyse sont de nature sociologique ou psychologique.

Ces difficultés éclatent dans le livre V d'*Émile*, lorsqu'il est question d'aller étudier les peuples d'Europe, dans les pages sous-titrées « Des voyages »<sup>373</sup>. Dans ce passage, *Émile* a déjà rencontré Sophie qui a consenti à l'épouser quand il voudra. *Émile* va donc devenir époux et père, il est temps qu'il devienne citoyen. Il est temps que cet homme,

371 Guy Besse pense autrement: « Qu'est-ce qu'une nation, sinon le peuple citoyen?... La philosophie de Fichte n'est pas loin » (*Op. cit.* p 195).

372 *Du Contrat Social*, II, X, p 390.

373 *Émile*, L V, p 626 sq.

l'homme de la nature, l'homme abstrait, l'homme en général, devienne le citoyen d'une nation, le défenseur d'une patrie. Le cosmopolitisme n'est pas de mise, il faut choisir, il faut se fixer. Comment cet homme abstrait va-t-il trouver une nation? Ses critères ne peuvent qu'être universels, le gouverneur ne dira pas à Émile de rester auprès du peuple qui a les mœurs les plus agréables car Émile est apte à adopter toutes les mœurs honnêtes, ni de choisir celui qui prépare les plats les plus délicieux car Émile n'a d'autre goût que l'appétit qui vient après le travail et l'effort, etc. Le précepteur dira à Émile: voici les principes universels du droit politique, choisis la nation qui les a adoptés, et il résumera en quelques pages les idées de *Du Contrat Social*. Émile va donc chercher son peuple dans l'absolu: celui qui s'est instauré selon l'acte légitime qui seul peut constituer un peuple. On connaît la suite. Aucune nation d'Europe ne répond à ces principes, il faudra donc, vaille que vaille se tourner vers les mœurs. Mais autre déconvenue: tous les peuples d'Europe ont les mêmes mœurs, le mode de vie imposé par les capitales a uniformisé les hommes et il faut aller loin dans les campagnes pour retrouver les traces de mœurs distinctes<sup>374</sup>. Bref, par les lois et par les mœurs l'Europe apparaît comme un vaste peuple vague et mou, sans âme juridique et sans corps sociologique.

Aussi la réponse d'Émile, quand le précepteur lui demande son choix, est assez raisonnable: où je me fixe? Ne trouvant ni gouvernement légitime ni mœurs respectables et distinguables, je me fixe à moi-même, je suis chez moi partout où est Sophie. N'ayant pas le *choix*, Émile refuse la politique et la nation.

Rousseau installe alors son texte dans une formidable régression théorique: le précepteur lui ordonne de vivre là où il est né, parmi ceux qui l'ont nourri et au sein des lois qui – bien que mauvaises – l'ont protégé des violences particulières. Ainsi, après avoir exhibé un Émile orphelin, sans lien ni lieu, qui traitait sa sœur comme sa montre, qui n'avait pas de montre et pas davantage de sœur, bref un Émile attaché à rien, on apprend que pour devenir citoyen il doit s'enliser jusqu'au cou dans un passé empirique encombré de nourrice et de souvenirs d'enfance! C'est la première régression, elle montre que le citoyen n'est pas la conséquence de l'homme en général mais de cet homme-là, qui est né ici et pas ailleurs. Pour connaître l'homme, il faut « écarter tous les faits », mais pour connaître le citoyen, il faut les rassembler.

La deuxième régression est assez notable: en absence de contrat qui justifierait l'amour de la juste loi dans la patrie, Émile devra se contenter d'un « simulacre » de loi<sup>375</sup>. Une loi abusive peut donc tenir lieu de vraie

374 *Émile*, L V: « Les caractères originaux des peuples s'effaçant de jour en jour deviennent en même raison plus difficiles à saisir [...]. On voit peu à peu disparaître [les] différences nationales qui frappaient jadis au premier coup d'oeil » (p 829) ; « Toutes les capitales se ressemblent [...]. C'est dans les provinces reculées qu'il faut aller étudier le génie et les mœurs d'une nation » (p 850).

375 « Il y a toujours un gouvernement et des simulacres de lois sous lesquels [tout homme] a vécu tranquille [...]. Ô Émile! Où est l'homme de bien qui ne doive rien à son pays? [...] La seule apparence de l'ordre porte à la connaître et à l'aimer » (*Émile*, p 858). Dans ce texte délicat, Rousseau distingue d'abord la « patrie » et le « pays » mais ce qu'il dit de l'amour du pays et de la vertu qu'il engendre paraît bien annuler toute fonction théorique à cette distinction.

loi et engendrer des conduites patriotiques vertueuses. Un peuple mal constitué peut donc se trouver bien institué, et la tyrannie pourrait – à la longue – protéger suffisamment les citoyens contre les violences particulières pour qu'ils la chérissent et que leurs enfants lui vouent quelque reconnaissance. À cette loi qui « agrège », on a refusé le pouvoir d'instaurer des peuples, voire des les constituer; pourquoi ce refus, si c'est pour lui donner ensuite le pouvoir de fonder la patrie ?

On le voit, hors des Juifs et des Corses, il est difficile de définir un peuple, une nation, si on refuse l'histoire des États politiques au nom du droit, tout en acceptant l'histoire des peuplements humains au nom de l'anti-cosmopolitisme. Le droit rousseauiste, en refusant tout empirisme tend vers l'universel, et donc le cosmopolitisme; et pour combattre ce danger il faut réinstaller un empirisme qui, à son tour, met le droit en difficulté.

Faute de pouvoir fixer la notion de frontière, Rousseau tente de la désigner en-deçà et au-delà, sautant de part et d'autre sans l'atteindre. Jean-Jacques se plaignait d'avoir toujours été ou trop haut ou trop bas sans jamais être à la bonne place<sup>376</sup>. C'est que Jean-Jacques est lui-même une frontière entre l'*homme de la nature*, le seul qui sent son cœur, et l'*homme de l'homme*, qui connaît les passions et les vices...

376 « Le sort m'a toujours mis en même temps trop haut et trop bas » (*Les Confessions*, L XII, p 629).

## Les révolutions

Rousseau révolutionnaire : l'expression semble relever du lapsus car il n'est pas certain que le citoyen de Genève eût applaudi la Révolution française aussi fort que celle-ci l'a acclamé. Comment qualifier de révolutionnaire celui qui, au cœur du siècle des Lumières, ose féliciter l'obscurantisme religieux d'avoir empêché nombre de révolutions ?

*Quand la religion n'aurait fait que ce bien aux hommes, c'en serait assez pour la chérir et l'adopter, même avec ses abus, puisqu'il épargne encore plus de sang que le fanatisme n'en a fait couler.<sup>377</sup>*

*Nos gouvernements modernes doivent incontestablement au christianisme [...] leurs révolutions moins fréquentes.<sup>378</sup>*

Si Rousseau est le père de la démocratie moderne, il semble qu'il répugne aux douleurs de l'enfantement. À la vérité, ce n'est pas si simple : si Rousseau ne fut en rien un révolutionnaire au sens politique du terme, il a cependant produit une théorie, une sorte de théorème, qui fonde la politique légitime sur la révolution armée. Cette révolution armée porte le nom de « pacte social ». C'est ce qu'on va examiner.

### Les trois premiers sens de révolution

#### *La révolution comme cycle*

Il existe dans les textes de Jean-Jacques Rousseau trois sens du mot « révolution », et un quatrième qui combine les trois premiers.

Le premier, très rare, désigne le mouvement astronomique de rotation des planètes<sup>379</sup>, et aussi le cycle de l'histoire humaine qui commence par l'état sauvage et y retourne à la fin après plusieurs péripiéties.

#### *La révolution comme ordre émergent*

Le deuxième désigne toute forme de bouleversement, toute rupture dans l'ordre des choses, rupture qui ouvre sur un ordre nouveau.

Cette révolution peut être anthropologique. L'histoire de l'humanité s'établit par deux révolutions, la « première révolution » est la propriété et la famille qui arrache l'homme à la sauvagerie solitaire et errante :

*Ce fut là l'époque d'une première révolution qui forma l'établissement et la formation des familles et qui introduisit une sorte de propriété.<sup>380</sup>*

La deuxième révolution est la découverte du fer et la travail agricole : « *La métallurgie et l'agriculture furent les deux arts dont l'invention produisit cette grande révolution.*<sup>381</sup> »

Elle peut être psychologique lorsque l'enfant voit grandir en lui l'appel de la sexualité : « Cette orageuse révolution annoncée par le murmure des passions naissantes.<sup>382</sup> » Elle peut être d'ordre moral quand la vertu vient soudain éclairer notre conduite : « Je crus sentir en moi une révolution subite, une puissance inconnue capable de corriger tout à coup le désordre de mes affections et les rétablir selon la loi du devoir.<sup>383</sup> » Elle peut être sociologique quand les classes et les ordres sociaux ne sont plus assurés et que les individus changent de places et de fonctions : « Cet ordre [social] est sujet à des révolutions inévitables [...]. Le grand devient petit, le riche devient pauvre.<sup>384</sup> » Enfin, la révolution peut se manifester dans l'ordre politique. Il ne s'agit pas ici d'émeutes mais de déplacements des choses et des fonctions. Ces révolutions sont d'abord l'établissement des lois, puis vient l'institution d'un gouvernement, suivi par la substitution de l'arbitraire à la légitimité, etc., jusqu'au degré ultime, la tyrannie qui réduit le peuple à l'esclavage généralisé. Cet enchaînement des révolutions successives est chargé de décrire le processus de l'inégalité croissante qui régit toute histoire politique : « Si nous suivons les progrès de l'inégalité dans ces différentes révolutions, nous trouverons, etc.<sup>385</sup> » Ainsi se présente le tableau des révolutions politiques.

Ce deuxième sens de révolution fait système avec les notions de place, d'ordre, de causalité. En ce sens, la révolution n'est pas un désordre – le désordre s'appelle « crise » – elle est l'émergence d'un ordre nouveau qu'il est impossible d'analyser, c'est-à-dire qu'il est impossible de penser la révolution à partir des causes dont elle serait l'effet, car elle est précisément la rupture d'un enchaînement préalable de causes et d'effets. C'est dire que ce sens de révolution est un concept qui surplombe la pensée rousseauiste de la causalité.

#### *La révolution comme émeute*

Le troisième sens recouvre l'idée d'émeute, de révolte, de guerre civile. Dans ce cas, il s'agit plutôt d'une crise que d'un ordre nouveau. Cette émeute populaire, Rousseau déclare qu'on ne saurait la souhaiter à cause des souffrances qu'elle occasionne. On doit garder à l'esprit le

377 *Discours sur l'Inégalité*, p. 182.

378 *Émile*, IV, p. 654, note.

379 « Le spectacle de la nature lui devient indifférent [...]. C'est toujours le même ordre, toujours les mêmes révolutions » (*Discours sur l'Inégalité*, p. 144); « La révolution du globe détacha [...] quelque portion du continent » (*Ibid.*, p. 168).

380 *Discours sur l'Inégalité*, p. 167.

381 *Discours sur l'Inégalité*, p. 171.

382 *Émile*, IV, p. 490.

383 *La Nouvelle Héloïse*, III, p. 354.

384 *Émile*, III, p. 468.

385 *Discours sur l'Inégalité*, p. 187.

pessimisme de Rousseau, c'est-à-dire qu'il ne faut rien attendre de bien du côté de l'avenir, bien au contraire, le temps humain fait dégénérer la meilleure Des choses, le passé fut toujours meilleur que le présent et l'avenir sera pire. L'idée d'un sacrifice de la génération présente pour assurer des lendemains meilleurs est rigoureusement exclue de la visée rousseauiste qui ne voit dans la révolution présente que la souffrance immédiate. C'est pourquoi une « grande révolution [est] presque aussi à craindre que le mal qu'elle pourrait guérir, et [...] il est blâmable de [la] désirer »<sup>386</sup>. Sa critique de la réforme de l'Abbé de Saint-Pierre porte vivement sur ce point, il repousse ce projet car la Ligue fédérative européenne envisagée nécessiterait une révolution :

*Ce qui est utile au public ne s'introduit guère que par force [...]. On ne voit point de Ligue fédérative s'établir autrement que par des révolutions, et sur ce principe, qui de nous oserait dire si cette Ligue européenne est plus à désirer qu'à craindre ? Elle ferait peut-être plus de mal tout d'un coup qu'elle n'en prévient pour quelques siècles.*<sup>387</sup>

Il ajoute, peu soucieux de rêver à un meilleur avenir :

*Nul n'ignore combien est dangereux dans un grand État le moment d'anarchie et de crise qui précède nécessairement un établissement nouveau.*<sup>388</sup>

Plus encore, il se méfie des peuples et adopte des positions élitistes. Lorsqu'il réfléchit sur des situations concrètes, Rousseau partage le préjugé que le peuple ne peut mener à bien une entreprise politique car il manque des lumières nécessaires. Sans doute, Rousseau aime de tout son cœur les paysans travailleurs et austères, qu'il régale volontiers d'un coup de vin<sup>389</sup>, il les désigne comme la classe fondamentale de la société<sup>390</sup>, pourtant, il se méfie d'eux lorsqu'il s'agit des affaires de l'État, et emploie même à l'égard de ces humbles un langage inattendu :

*Un peuple inquiet, désœuvré, remuant [...], toujours prêt à se mêler [des affaires] de l'État, a besoin d'être contenu. [...] Dans la plupart des États les troubles internes viennent d'une populace*

386 *Discours sur les sciences et les arts*, p. 56.

387 *Écrits sur l'Abbé de Saint Pierre*, p. 599 et 600.

388 *Écrits sur l'Abbé de Saint Pierre*, p. 637.

389 « S'il passait près de nous quelque paysan [...], je lui réjouirais le cœur [...] par quelque coup de bon vin » (*Émile*, IV, p. 688).

390 Dans son *Économie Politique*, et son *Projet de Constitution pour la Corse*, Rousseau fonde toute la richesse nationale sur le travail de la terre et combat les positions mercantilistes favorables au commerce et aux finances.

*abrutie et stupide, échauffée d'abord par d'insupportables vexations, puis ameutée en secret par des brouillons adroits.*<sup>391</sup>

Ce texte tiré des *Lettres de la Montagne* n'est pas isolé, on trouve la même veine dans ses propositions de Constitution adressées aux nationalistes Polonais à propos du sort à réserver aux serfs. Il leur conseille la méfiance et les invite à procéder à leur libération sous condition d'éducation préalable: « N'affranchissez leurs corps qu'après avoir affranchis leur âme », et il précise:

*Je ris de ces peuples avilis, qui se laissant amener par des ligueurs, osent parler de liberté sans même en avoir l'idée, et le cœur plein de tous les vices des esclaves s'imaginent que pour être libres il suffit d'être mutins.*<sup>392</sup>

Ainsi donc, quoique « la voix du peuple soit en effet la voix de Dieu » et que « la clameur publique ne s'élève jamais sans sujet »<sup>393</sup>, il apparaît qu'il y a clameur et clameur, bref que l'émeute ne force pas l'approbation. Non seulement il faut éviter la révolution car c'est là un moindre mal, mais de plus elle n'est pas un bien en soi.

On trouve un éclaircissement théorique à ce refus politique dans un passage bien connu du *Discours sur l'Inégalité*. Dans ce texte, Rousseau médite sur les rapports entre la tyrannie et la révolte, pour conclure que les deux sont équivalents en légitimité, c'est-à-dire qu'ils sont aussi peu légitimes l'un que l'autre pour la raison que dans les deux cas il ne s'agit que d'un choc entre des forces. Or, la force étant une chose naturelle, sauvage, on ne saurait l'analyser en termes de droit. Si le tyran est égorgé il n'a aucun lieu de se plaindre, non plus que les émeutiers s'ils sont massacrés. Le plus fort écrase le plus faible, voilà tout.

*L'émeute qui finit par étrangler ou détrôner un Sultan est un acte aussi juridique que ceux par lesquels il disposait la veille de la vie et des biens de ses sujets. La seule force le maintenait, la seule force le renverse [...], et quel que puisse être l'événement de ces courtes et fréquentes révolutions, nul ne peut se plaindre de l'injustice d'autrui.*<sup>394</sup>

Dans *Du Contrat Social*<sup>395</sup>, Rousseau explique quelques années plus tard que la force ne saurait faire droit, que l'expression « droit du plus fort » est un « galimatias » car « ce mot de droit n'ajoute ici rien à la

391 *Lettres de la Montagne*, p. 881 et 889.

392 *Sur le gouvernement de Pologne*, p. 974.

393 *Économie Politique*, p. 251.

394 *Discours sur l'Inégalité*, p. 191.

395 *Du Contrat Social*, I, 3.

force », autrement dit le droit du plus fort n'est rien d'autre que la force du plus fort, et la force qui est toute physique ne saurait produire aucun effet moral, ni justice ni injustice. On aura compris que les armes du tyran ne sont en rien plus morales que le pistolet du brigand et qu'il en est exactement de même des fourches des paysans ameutés: quand les paysans renversent le tyran, « la seule force le renverse ». L'émeute populaire n'a donc en ce point aucun privilège.

### *La révolution politique non souhaitable mais salutaire*

Pourtant, cette crise sanglante qu'il redoute, il la déclare en même temps salutaire. Que se peut-il passer quand on est parvenu au terme, au « dernier degré de l'inégalité » ? Rousseau avertit qu'il faut s'attendre alors à de « nouvelles révolutions ». Ce terme signifie deux choses. Il peut s'agir d'un retour au départ, un nouveau cycle, une sorte de révolution astronomique appliquée à l'ordre humain: « Le point extrême [...] ferme le cercle d'où nous sommes partis [...], tout se ramène à un nouvel état de nature.<sup>396</sup> » Le gouvernement serait totalement détruit, « dissous ». En un deuxième sens, il s'agit d'un changement politique, une réforme politique qui corrige les vices du gouvernement précédent et le rendent « légitime ». Le texte dit : « jusqu'à ce que de nouvelles révolutions dissolvent tout à fait le gouvernement ou le rapprochent de l'institution légitime.<sup>397</sup> »

Retour à la sauvagerie première ou passage dans un monde nouveau, celui du droit. Rousseau brouille les cartes dans un texte de *Du Contrat social* dans lequel ce moment est présenté à la fois comme un retour à l'origine et comme un salut :

*Les révolutions font sur les peuples ce que certaines crises font sur les individus [...]; l'État [...] renaît pour ainsi dire de ses cendres et reprend la vigueur de la jeunesse en sortant des bras de la mort.<sup>398</sup>*

### **Le quatrième sens, la révolution fondatrice**

La révolution présente le caractère paradoxal d'être la seule solution concevable à la perte de la nature humaine. La seule: quand l'homme est irrémédiablement perdu, quand les peuples sont irrésistiblement corrompus, il n'y rien à attendre, rien « à moins que quelque grande révolution... » Bien sûr, dans ce cas, « révolution » endosse le sens métaphysique de rupture causale, d'établissement imprévisible d'un ordre nouveau; tout est perdu, à moins d'un bouleversement général. Mais on

voit bien que l'énoncé paraît purement tautologique, il consisterait à dire que rien ne peut changer à moins qu'il n'y ait un changement soudain, rien ne change à moins que tout change, ça ne va pas loin! En vérité, ce sens métaphysique abstrait prend ici un contenu très notable, celui d'une révolution politique, d'une insurrection. Les mots qui l'accompagnent ne laissent pas de doute: « guerre civile, époque de crises, anarchie, destruction, émeute »<sup>399</sup>. Pour y voir plus clair, il faut se tourner vers le « système », vers les concepts. Il faut chercher comment Rousseau conçoit le passage qui défait le monde politique sauvage, voué aux seules forces à celui réglé par la légitimité. Cette solution ne s'appelle pas « révolution » mais « pacte social », et sous cette notion d'apparence inoffensive se trouve l'idée d'une révolution fondatrice de l'ordre politique.

### *Le pacte social*

Le chapitre 6 du livre premier de *Du Contrat Social* répond à la question « qu'est-ce qui fait qu'un peuple est un peuple? », autrement dit, comment une multitude d'individus sans lien peut-elle devenir un tout uni, et la réponse est: le contrat (ou pacte) social. Cette solution est conforme aux thèses du Droit naturel. Cette théorie du contrat, héritée de Hobbes et Locke suppose que les hommes ne peuvent survivre dans l'état de nature parce que chacun y menace chacun, parce que l'homme est un loup pour l'homme et qu'il faut sortir de là en limitant la liberté de chacun pour assurer la sécurité de tous.

Chez Rousseau, le paysage est différent.

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

Le danger - les « obstacles qui nuisent à sa conservation » - ne vient pas pour chacun de la présence de l'autre, mais les menace tous de l'extérieur. À la place de *je te menace et tu me menaces* on a cette fois *il me menace et il te menace*. C'est pourquoi il ne s'agira pas de limiter la puissance d'agir de quiconque, mais bien au contraire d'augmenter la puissance d'agir de chacun en lui associant celle des autres:

*Les hommes [...] n'ont plus d'autre moyen pour se conserver que de former par agrégation une somme de forces qui puisse l'emporter sur la résistance.*

399 *Du Contrat Social*, II, p.385; *Abbé de Saint Pierre*, p. 637; *Discours sur l'Inégalité*, p. 191.

396 *Discours sur l'Inégalité*, p. 191.

397 *Discours sur l'Inégalité*, p. 187.

398 *Du Contrat Social*, II, VIII.

Il n'y a pas de face à face mais un côté à côté face à un danger commun qui fait face, collectivement, à tous. Quant à la liberté, il ne saurait être question de la restreindre, mais de la conserver: « Trouver une forme d'association [...] par laquelle chacun [...] reste aussi libre qu'auparavant. »

« Agréger les forces »: on retrouve la question de la force qu'on avait déjà rencontrée quand le peuple étrangle le tyran, mais cette force supérieure, on a vu qu'elle n'a aucune légitimité. D'où qu'elle vienne la force reste sauvage. Or, nous sommes ici, avec le pacte, dans un cas semblable: ce qui menace les hommes, la « résistance » mortifère, peut être identifié à la tyrannie arrivée à son état extrême, au moment où la fureur tyrannique ne permet à personne de se sentir à l'abri, au moment où l'émeute prend forme, quand les forces s'unissent dans l'élan désespéré de ceux qui n'ont guère le choix: « l'agrégation de forces qui l'emporte sur la résistance ». Mais il y a une différence. S'il ne s'agit que d'étrangler ce tyran-là, on connaît la suite: bientôt un autre chef sortira du rang des émeutiers et le remplacera sans qu'on ait fait le moindre progrès: « L'état de nature subsisterait et l'association deviendrait nécessairement tyrannique ou vaine ». Pour que la force soit légitime, il faut donc qu'elle aboutisse à un ordre nouveau.

Cet ordre nouveau, c'est la transformation de la force agrégée en volonté générale; cette transformation passe par l'établissement de l'égalité. En somme, l'émeute brise le cercle de la sauvagerie en installant un ordre qui va plus loin que la sécurité pour laquelle elle avait éclaté, qui pose l'égalité de tous et fonde par là une unité qui dépasse et enveloppe chacun. Cette volonté générale n'est donc pas l'agrégation des volontés particulières, elle est tout autre chose: l'effet non prémédité d'une révolte qui devient ainsi une révolution, l'émergence d'un monde nouveau, à l'instant.

*À l'instant, au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif.*

*Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable [...]. Il devrait bénir sans cesse l'instant heureux qui d'un animal stupide et borné fit un être intelligent et un homme.*

#### *Pacte et révolution*

En quels sens ce pacte est-il une révolution? On peut répondre: en tous sens. S'agit-il d'une émeute? Sans doute puisque l'origine est bien

l'addition des forces de ceux qui se sentent menacés et l'action commune orientée vers un but unique. Mais est-on bien assuré que ce rassemblement a une visée politique? Il faut en juger par ses effets: s'il s'agissait de la construction d'un barrage ou de l'extinction d'un incendie, on voit mal comment cette addition de forces pourrait déboucher sur la constitution d'un peuple souverain. L'idée que la « résistance » pourrait être naturelle est aussi impossible à soutenir que celle qui l'identifie à la guerre de chacun contre chacun: la solution invalide celle-ci et le résultat écarte celle-là. S'agit-il d'une révolution métaphysique? Il ne peut y avoir aucun doute: la nature humaine change, la liberté aussi, en un mot le monde de la force naturelle fait place à celui de la force du droit, entraînant une redistribution générale des places et des fonctions, donc des êtres. Le contrat rousseauiste est la synthèse de toutes les révolutions, quoiqu'il ne soit jamais nommé ainsi. Rousseau mériterait donc sa réputation de révolutionnaire pour avoir montré que la politique légitime ne peut se constituer qu'à partir de la révolte d'un peuple contre son tyran. Ce pacte n'est pas un idéal, c'est plutôt une espèce de théorème qui permet de juger l'éloignement qui sépare les constitutions politiques de la légitimité, comme le théorème qui définit le cercle permet de reconnaître entre les figures rondes, ovales ou brisées.

#### *Imminente et improbable*

Sur la question de savoir si une révolution est possible, Rousseau varie. Il la déclare « impossible à prévoir » dans le *Discours sur les sciences et les arts*, mais il affirme dans *Émile*: « nous approchons l'état de crise et le siècle des révolutions. [...] Je tiens pour impossible que les grandes monarchies de l'Europe aient longtemps à durer.<sup>400</sup> » Ses *Écrits sur l'Abbé de Saint-Pierre* disent tout le contraire:

*Le système de l'Europe a précisément un degré de solidité qui peut la maintenir dans une agitation perpétuelle sans la renverser tout à fait [...]. Toute grande révolution est désormais impossible.<sup>401</sup>*

Comprenez qui pourra. Nous vivons le siècle des révolutions qui sont désormais impossibles, qui sont le seul remède au mal mais qu'on ne doit pas souhaiter. Rousseau est le penseur d'une révolution qu'il n'a jamais osé souhaiter ni même imaginer.

400 *Émile*, III, p. 468.

401 *Écrits sur l'Abbé de Saint Pierre*, p. 570.

## Le « contrat social » : un modèle matérialiste

Rousseau est matérialiste, et même plus matérialiste que ceux qui ont acquis cette ferme réputation : Thomas Hobbes et John Locke. On va tâcher de le montrer. Pour un matérialiste, l'être précède la pensée: de l'avis de tous, c'est là le dogme fondamental. Il faut voir que « précède la pensée » ne désigne pas une simple succession dans le temps mais bien un rapport de causalité. Cela signifie que l'être, le réel, n'est pas seulement là avant, en attente, mais que l'être engendre la pensée tandis que la pensée n'engendre pas l'être. Cette thèse s'applique très concrètement quand il s'agit des rapports entre le corps et l'esprit, et lorsque le sensualisme de Condillac ou de Locke pose que toutes les idées qui sont dans notre esprit ont d'abord été présentes sous formes de sensations, c'est-à-dire dans un rapport entre notre corps et le réel extérieur, le sensualisme s'installe dans une position matérialiste. De même, quand Helvétius explique que les idées morales et esthétiques viennent de l'éducation, c'est-à-dire de la réalité sociale hors de nous, il adopte une position matérialiste, il refuse qu'une pensée toute faite existe indépendamment d'une réalité qui la produit. Pour le matérialisme, quel qu'il soit, nous retrouvons toujours ce refus d'un réel qui se plie à la pensée, qui est engendré par elle, mais au contraire l'affirmation que la pensée en est dépendante. C'est le *b. a. ba.* du matérialisme.

Cette idée que l'être précède la pensée, c'est-à-dire que les choses arrivent par la force des choses, et par un concours de circonstances, et que sans cela elles ne seraient pas arrivées, cette idée obstinément matérialiste, on la trouve chez Rousseau de façon éclatante dans le *Discours sur l'Inégalité*. Cette évidence du matérialisme rousseauiste dans le *Discours sur l'Inégalité*, a eu un effet pervers : on a souvent opposé ce Rousseau-là au Rousseau de *Du Contrat Social*, qui aurait été formaliste, déductiviste. En bref, Rousseau aurait pensé le commencement de la société humaine à partir des turbulences et des accidents de l'être, mais à l'inverse, il aurait pensé le commencement de la politique à partir de la déduction, à partir de la pensée de la politique. La société aurait surgit de la terre, de la forêt, des climats, tandis que la politique serait tombée du haut du ciel des concepts. Cette lecture n'est pas juste, on doit bien considérer, au contraire, que la pensée politique de Rousseau a une assise matérialiste, c'est-à-dire que la théorie de la formation d'un peuple, le passage à la politique qu'on trouve dans *Du Contrat Social*, relève bien d'une causalité matérialiste.

Examinons la causalité dans l'établissement du peuple, c'est-à-dire le « pacte social » décrit dans le chapitre VI du livre premier.

Il est remarquable :

1° Que le pacte est la réalité politique même. Ce réel politique n'est pas précédé d'une pensée, son existence n'est la conséquence ni d'un calcul ni d'un projet.

2° Que le contenu du pacte (les « clauses ») n'est pas un artifice lié à une négociation, une discussion, mais une nécessité liée à sa nature, à la nature de la réalité politique, indépendamment de toute pensée.

3° Que le peuple, moi collectif, vie, n'est pas défini par une conscience collective mais comme un acte pur. Le peuple est, mais il est sans l'avoir voulu, et sans même avoir la connaissance de ce qu'il est. Autrement dit, toute référence à une pensée, à une agrégation de pensées, ou même à une pensée englobante, est exclue par Rousseau de la politique en sa nature.

Voyons ces points successivement.

### 1° Le pacte n'est précédé d'aucune pensée.

Rousseau inscrit explicitement sa réflexion dans la modernité fixée par Hobbes: la politique s'établit par un contrat social qui est la solution à une impasse nommée « état de guerre ». Cet état de guerre est une situation périlleuse, insupportable, dont il faut sortir sous peine de catastrophe générale. C'est donc à la suite de Hobbes, que Locke, puis Rousseau reprennent le schéma.

Hobbes écrit ceci :

*L'état naturel des hommes, avant qu'ils eussent formé des sociétés était une guerre perpétuelle [...]. Or, il est aisé de juger combien la guerre est mal propre à la conservation du genre humain ou même à quelque homme que ce soit en particulier.*<sup>402</sup>

Locke confirme en ces termes:

*Même si l'homme possède tant de droits dans l'état de nature, il n'en a qu'une jouissance très précaire et constamment exposée aux empiètements d'autrui [...]. La jouissance de la propriété qu'il a dans cet état est très dangereuse et très incertaine.*<sup>403</sup>

Et il semble bien que Rousseau recopie ses aînés quand il écrit les lignes bien connues qui présentent le pacte :

402 Hobbes, *De Civ.* section I, ch. I, XIII; p. 99, éd. G-Flammarion.

403 John Locke, *Deuxième Traité du gouvernement civil*, Ch. IX, § 123, p. 205, éd. Vrin (1997).

*Les hommes [sont] parvenus à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature l'emportent par leur résistance sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état. Alors cet état primitif ne peut plus subsister et le genre humain périrait s'il ne changeait sa manière d'être.*<sup>404</sup>

Il semble que les textes se répètent sans nouveauté, au point qu'un lecteur aussi avisé que Louis Althusser a pu les identifier et expliquer que dans ces lignes Rousseau ne faisait que répéter l'état de guerre hobbesien<sup>405</sup>, c'est-à-dire cette « triste condition » et l'urgence « d'en sortir » selon les propres mots de Hobbes.<sup>406</sup>

Cette ressemblance porte sur l'ambiance qui règne parmi les hommes, ambiance faite de tristesse, de peur, d'affolement, mais elle ne doit pas nous détourner de l'analyse. S'il est vrai que chez Rousseau, comme chez Hobbes et Locke, il faut « en sortir », cette sortie vers la politique, cette invention, cette émergence de la politique, s'établit selon des enchaînements de causalité tout à fait différents. Pour le dire d'abord en un mot: chez Hobbes et Locke, le passage à la politique suppose la pensée humaine, alors que chez Rousseau ce préalable n'est pas indiqué, et il est même exclu. Quelques citations vont permettre de voir apparaître le matérialisme de Rousseau, c'est-à-dire de voir que chez Hobbes et Locke la pensée précède le réel politique alors que c'est le réel politique qui, chez Rousseau, engendre la pensée.

Lorsqu'il évoque la « triste condition » où « l'homme est placé par la pure nature », Hobbes ajoute aussitôt que pour « en sortir », il faut en appeler à la fois aux passions de l'homme et à sa raison. Il précise: « La raison suggère des clauses appropriées d'accord pacifique ». La raison, qu'est-ce que cela signifie ? Hobbes l'avait expliqué quelques pages auparavant et il s'agit bien d'une activité de la pensée: « La raison est le calcul (c'est-à-dire l'addition et la soustraction) des conséquences »<sup>407</sup>. Calcul des conséquences, il s'agit bien d'une activité de la pensée, de la conscience, ce qu'il nomme « ratiocination » dans le *De Cive*: « La droite raison nous enseigne de chercher la paix, dès qu'il y a quelque espérance de la rencontrer. [...] Par droite raison [j]'entends l'acte propre et véritable de ratiocination que chacun exerce sur ses actions. »<sup>408</sup> Si on doute que la « raison » soit bien une activité consciente de réflexion, Hobbes nous éclaire un peu plus loin et annonce la fin de l'état de guerre en termes de « cause finale », de « but », de « dessein », c'est-à-dire que la

404 *Du Contrat Social*, Livre I, Ch. VI; p. 360.

405 Althusser écrit: « Les obstacles... sont purement intérieurs aux rapports humains existants... Ce sont les effets de l'état de guerre généralisé... État de guerre doit être entendu au sens fort comme, le premier, Hobbes l'avait défini » (« Sur le Contrat social », dans *Cahiers pour l'Analyse*, n° 8, p. 9).

406 Hobbes, *Léviathan*, Ch. XIII; p. 123-124, éd. Sirey.

407 Hobbes, *Léviathan*, Ch. V; p. 38.

408 Hobbes, *De Cive*, section I, ch. I, XIV; et ch. II, I; p. 100 et 102, éd. G-F.

chose politique est bien précédée par sa représentation, suivant la définition de la cause finale chez Aristote qui explique que l'idée que l'architecte se fait de la maison précède la maison réelle et l'engendre. Voici la phrase de Hobbes: « La cause finale, le but, le dessein [...] que poursuivent les hommes [...] de s'arracher à ce misérable état de guerre. »<sup>409</sup> D'ailleurs, il aurait suffi pour s'en convaincre de rappeler que chez Hobbes, le langage, l'échange de signes convenus, doit impérativement précéder le contrat social.

Locke n'est pas moins explicite et met en scène la sortie de l'état de guerre par une activité qu'il désigne par des verbes clairement associés à l'idée de conscience intentionnelle: « solliciter », « consentir », « projeter », par des mots comme « fins », « en vue de... ».

*Ce n'est pas sans raison que [l'homme] sollicite et consent à prendre pour associés d'autres hommes qui sont déjà réunis ou projettent de se réunir [...]. La fin capitale et principale en vue de laquelle les hommes s'associent dans les républiques, etc.*<sup>410</sup>

Que la présence de la conscience soit nécessaire pour l'invention de la politique chez Hobbes et Locke ne doit pas nous étonner puisque pour eux la politique (la république selon leur terminologie) est la conséquence d'une convention, d'un contrat au sens propre; or un contrat ne peut s'établir qu'entre personnes qui savent parfaitement ce qu'elles font, qui pensent les conséquences du contrat dans le futur. Sans pensée préalable la politique ne saurait donc jamais advenir. Hobbes le déclare clairement quand il dit: « Faire des conventions avec des bêtes brutes est impossible »<sup>411</sup>. On n'a pas assez remarqué qu'à cette conclusion hobbesienne, Rousseau oppose une antithèse terme à terme quand il dit que dans le moment qui a précédé l'« instant heureux » du pacte, les hommes étaient bel et bien des bêtes brutes. Rousseau évoque en effet

*L'instant heureux qui [...] d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme.*<sup>412</sup>

Il est difficile de dire plus clairement que l'instant heureux du pacte, c'est-à-dire l'instant de la naissance de la politique, premièrement, n'est pas la conséquence de l'intelligence humaine, de sa pensée, de ses fins; et deuxièmement, que loin d'être la cause de la politique, l'intelligence humaine en est l'effet: « fit un être intelligent et un homme ». À Hobbes qui déclare que des bêtes brutes ne sauraient passer une convention, Rousseau répond que le pacte social fut l'acte d'animaux stupides et bornés. Ce ne saurait être par hasard.

409 Hobbes, *Léviathan*, Ch. XVII; p. 173.

410 Locke, *Deuxième traité...*, Ch. IX, p. 123-124.

411 Hobbes, *Léviathan*, Ch. XIV.

412 *Du Contrat Social*, I, VIII.

Il faut donc examiner par quel jeu de concepts Rousseau installe l'avènement de la politique indépendamment de toute pensée ou d'intention humaines.

Quand Rousseau énonce les conditions préalables au pacte, il présente un dispositif purement physique. La situation n'est pas liée à la passion ou à la crainte comme chez Hobbes, ni au désir de sécurité ou à la propriété comme chez Locke, mais à un froid équilibre de forces, de sorte qu'au lieu de se trouver confronté à un problème humain, il semble qu'on ait à résoudre un problème de pure mécanique qui pourrait concerner tout autant une machine que la genre humain. Le problème est le suivant : comment résister à une force supérieure à partir d'une multitude de petites forces très inférieures ? La solution s'expose ainsi :

- 1) Une force supérieure s'oppose à une multitude de forces inférieures et il est impossible de créer des forces nouvelles.
- 2) Il est possible de composer les forces, ce qui donne une résultante, dont la direction et la quantité dépend des directions et quantités.
- 3) Si on modifie la direction en l'unifiant la quantité est maximale, et la force obtenue supérieure à la première.

Voici ce texte fort newtonien :

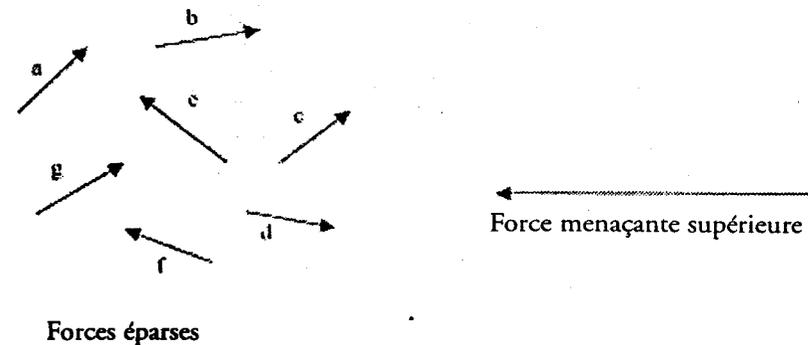
*Or, comme les hommes ne peuvent engendrer de nouvelles forces, mais seulement unir et diriger celles qui existent, ils n'ont pas d'autre moyen [...] que de former [...] une somme de forces [...] de les mettre en jeu par un seul mobile...*

« Mobile » signifie ici « mouvement » et non intention, comme il est évident. La solution globale étant donnée, Rousseau revient à l'énoncé initial du problème qui affirmait que l'événement se déclenche quand chaque individu n'est plus en état de se conserver: « Les obstacles [...] l'emportent [...] sur les forces que chaque individu peut employer ». Il est donc nécessaire d'examiner si cette solution globale répond bien à celle de la conservation des individus. Ce ne semble pas être le cas :

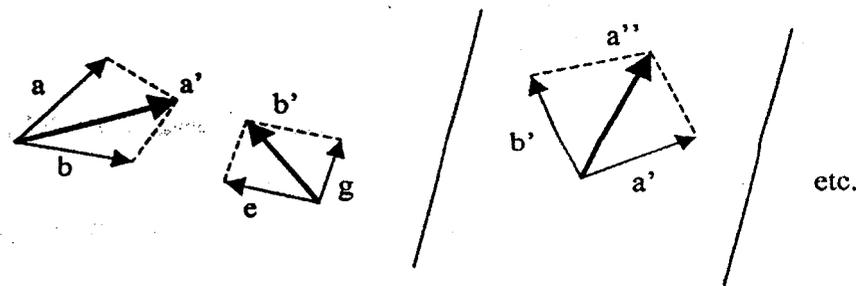
*Mais la force et la liberté de chaque homme étant les premiers instruments de sa conservation, comment les engagera-t-il sans se nuire?*

La notion évoquée ici de « liberté » ne doit pas nous égarer, il ne s'agit pas du libre-arbitre cartésien qui suppose une représentation, il s'agit ici de la notion hobbesienne qui ne désigne rien d'autre que la direction de

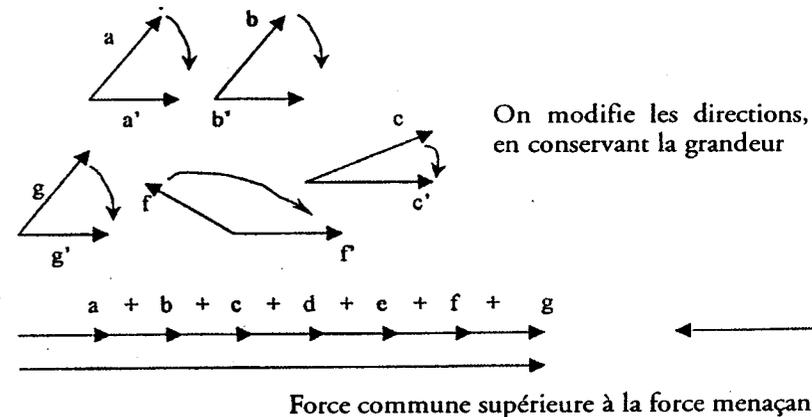
### 1. Une force supérieure s'oppose à une multitude de forces inférieures



### 2. Il est possible de composer les forces, ce qui donne une résultante, dont la direction et la quantité dépend des directions et quantités.



### 3. Si on modifie la direction en l'unifiant la quantité est maximale, et la force obtenue supérieure à la première



la force dont on vient de parler. C'est la liberté au sens où on dit que l'eau est libre quand elle coule sans rencontrer un barrage; la liberté n'est rien de plus que le mouvement spontané et garantir la liberté de chacun, c'est conserver à chacun sa force et la direction de sa force. Aussi, quand les forces s'additionnent, ça ne pose pas de problème, par contre, si elles modifient leur direction pour agir « de concert », surgit le problème: comment affirmer à la fois qu'on veut conserver les forces et leur direction si on commence par faire varier la direction des forces, en d'autres termes, comment conserver la liberté en l'engageant dans un acte unique et collectif. On reste bien dans un problème physique newtonien qui doit concilier le mouvement des forces individuelles et celui de la force générale. Il n'y a, au sens propre, aucun état d'âme, car il n'y a pas d'âmes mais seulement des forces.

## 2° Les « clauses » du contrat

La solution du problème est plus humaine, moins mécanique que le problème initial: on passe de la mécanique à la politique, de l'animal stupide à l'être intelligent. Mais on y passe sans le présupposer. C'est pourquoi le passage du mécanique à l'humain se fait sans arrière-fond humaniste mais selon une sorte de déduction géométrique.

*Trouver une forme d'association qui défende [...] de toute la force commune [...] chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse [...] qu'à lui-même.*

Le problème est résolu de façon géométrique car, comme en géométrie, il n'a qu'une solution et pas deux, toute « modification » apportée à sa solution serait un faux semblant et ne résoudrait rien.

*Les clauses de contrat sont tellement déterminées par la nature de l'acte que la moindre modification les rendrait vaines et de nul effet.*

C'est dire, en termes clairs, que la solution du problème n'est pas le fruit d'une négociation, d'une convention entre les hommes, c'est pourquoi les clauses n'ont probablement jamais été énoncées, jamais formulées par les hommes, jamais pensées: il en va de l'essence de la politique comme des lois du triangle, elles existent par elles-mêmes, indépendamment de leur formulation, puisque, qu'on le dise ou non, la somme des trois angles est égale à deux angles droits :

*Bien qu'elles n'aient peut-être jamais été formellement énoncées, elles sont partout les mêmes, partout tacitement admises.*

On est à l'opposé du contrat hobbesien qui s'établit par un dialogue:

*Les signes du contrat sont [...] des paroles qu'on prononce en comprenant leur signification.<sup>413</sup>*

La sortie de l'état de nature n'est pas la sortie de la nature, elle n'est pas un bond hors des choses naturelles, car il y a une essence, une nature de la politique. Dans sa nature la politique est le pacte d'égalité et de réciprocité des hommes devenus citoyens.

En se réalisant dans sa nature, la politique transforme l'homme, mais elle le transforme selon sa nature: on pourrait dire, en évoquant le *Discours sur l'Inégalité*, que l'homme étant perfectible, il actualise son intelligence politique à l'occasion du pacte, de la même façon qu'il avait actualisé sa mémoire, son imagination, sa raison, à l'occasion des changements climatiques. L'émergence politique est la sortie naturelle hors de la nature, l'entrée dans la nature humaine, qui dépend de « circonstances » mais non de calcul ou de décisions.

C'est pour cette raison que Rousseau élimine le passage de son brouillon qui faisait référence à un acte artificiel. À la place de « le genre humain périrait si l'art ne venait au secours de la nature »<sup>414</sup>, dans la première version, il écrit dans la version définitive : « Le genre humain périrait s'il ne changeait sa manière d'être ». Il est certain que cette notion d'art, d'artifice, pouvait engendrer l'idée d'une pensée construisant son objet selon des humeurs aléatoires. Cet aléa artificiel est clairement exclu du concept de contrat, qui du coup, n'est plus art mais nature lui aussi.

## 3° Le peuple comme acte pur

Dans ces conditions, si le passage à la politique se fait dans un mouvement commandé par la nature de la chose et non par une décision intersubjective, comment faut-il comprendre la notion de volonté générale? Parler de volonté générale, n'est-ce pas introduire après coup l'idée qu'il y avait bien des projets, des calculs, des fins particulières au sein des volontés particulières? Comment la volonté peut-elle devenir générale sans jamais avoir été particulière? La difficulté n'est pas mince: soit cette volonté générale n'est précédée par rien, et alors elle tombe du ciel, soit

413 Hobbes, *Léviathan*, Ch. XIV, p. 133.

414 *Du Contrat Social*, 1<sup>re</sup> version (manuscrit de Genève), ch. III, p. 289.

elle était déjà là sans être désignée, et Rousseau n'est qu'un idéaliste honteux. Ce n'est donc pas sans raison que Vaughan, dans ses très remarquables analyses, avait considéré que cette notion de volonté générale est une pièce rapportée qui ne découle d'aucune nécessité théorique.

Il est pourtant difficile d'imaginer que Rousseau aurait « parachuté » une volonté générale sans fondement, mais en même temps, si on cherche à la fonder, on risque de remettre en cause l'idée d'un matérialisme s'il apparaît que cette volonté est une conscience collective qui découle des consciences particulières. Qu'on se rassure, il est possible de fonder la volonté générale sans détruire la position matérialisme, pour trois raisons.

1° La première est que cette volonté générale, loin d'être « parachutée », était déjà présente sous un autre nom. Rousseau appelle « volonté » ce qu'il nommait « mobile », et appelle « direction de la volonté générale » ce qu'il nommait « un seul mobile ». Aussi, quand il écrit « mettre toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale », il répète la phrase qu'on a déjà analysée: « mettre en jeu [les forces] par un seul mobile et les faire agir de concert ». La volonté générale est la forme humanisée de l'union des forces individuelles; de sorte que si le mot est nouveau, le concept ne l'est pas, il s'agit de la traduction politique d'un concept mécanique.

2° Ainsi donc, cette volonté générale peut être considérée d'un point de vue non mécanique mais humain. Mais, même dans ce cas, il ne s'agit pas d'une forme de conscience, car humainement parlant, la volonté générale est un acte, rien qu'un acte, un acte pur. On peut dire qu'en cela, Rousseau a fait fort, il a fait plus fort que Marx. Car Marx, quand il définit le prolétariat ne parvient jamais à éviter de lui donner des attributs subjectifs et il le définit en partie par une étrange « conscience » collective, une « conscience de classe » qui ouvrira la porte à toutes les dérives idéalistes post-marxiennes, dérives qui opposent le prolétariat « en-soi » (existant objectivement dans la production économique) au prolétariat « pour-soi » (ayant acquis cette fameuse conscience de classe). Rien de tel chez Rousseau, il n'y a pas chez lui de peuple sans conscience condamné à attendre sa deuxième naissance d'une « conscience de soi ». Il n'y a pas de « peuple en-soi » séparé du « peuple pour-soi ». Le peuple est par son acte pur totalement et immédiatement lui-même:

*Cet acte d'association produit un être moral et collectif [...] lequel reçoit de ce même acte son moi commun, sa vie, et sa volonté.*

La volonté du peuple est engendrée par « cet acte » et il n'y a pas un second acte qui vienne compléter le premier, Rousseau insiste, « par ce même acte ». En un seul acte sans arrière-fond mental, le peuple est constitué objectivement comme fait, et subjectivement comme peuple-moi et peuple-volonté. Cet acte n'est donc accompagné d'aucun débat, aucun accord, aucune parole, aucune représentation de la raison ou de l'imagination. Du point de vue humain, donc, la volonté générale n'a d'autre assise, d'autre cause, que la réunion des forces humaines en un seul mouvement de survie ou de révolte. Le peuple de Paris sera totalement dans la prise de la Bastille, non parce qu'il projette de la prendre ou parce qu'il se félicite de l'avoir prise, mais dans son acte de réunion des forces, dans le fleuve qui rassemble chacun pour tous et tous pour chacun.

3° La troisième raison qui enrachine la volonté générale dans un sol radicalement matérialiste, c'est qu'il ne peut y avoir de volonté particulière qu'après l'établissement de la volonté générale. En effet, une volonté de type réflexif (que Rousseau appelle « morale », non au sens éthique mais psychologique, au sens où il oppose l'amour physique à l'amour moral, c'est-à-dire l'instinct et la pensée), une volonté morale, qui soit faite de représentations et non d'impulsions physiques, ne peut exister qu'une fois établie la vie politique, c'est-à-dire après la volonté générale et comme effet de celle-ci. Il n'y a là-dessus aucun doute, car Rousseau est explicite:

*Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable [...] en donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant.*

Ainsi, loin que la volonté générale soit le résultat de l'agglomération des volontés particulières, ces volontés sont au contraire le résultat de la volonté générale qui les précède. Résultat ne signifie pas copie à l'identique, les volontés particulières ne sont pas des détachements de la volonté générale<sup>415</sup> mais bien des effets, ce qui signifie qu'elles sont autonomes, peuvent s'en différencier et même s'y opposer: « Chaque individu peut [...] avoir une volonté particulière contraire ou dissemblable à la volonté générale. »<sup>416</sup>

Il ne serait pas tout à fait scandaleux, même pour un matérialisme scrupuleux, d'accorder que la politique présuppose que les hommes aient quelques pensées et quelques finalités en tête pour se décider à sauter ce pas. On vient de voir que Rousseau est plus scrupuleux que les plus scrupuleux, plus matérialiste que Hobbes lui-même, ce qui n'est pas rien. On comprend mieux le reproche qu'il lui adresse dans le *Discours sur l'Iné-*

415 Si un effet n'est qu'un élément de la cause, il n'est pas un véritable effet, il n'est rien. Ce que Rousseau rappelle à propos de la « loi du plus fort »: « Il n'en résulte qu'un galimatias inexplicable. Car... l'effet change avec la cause... On voit que ce mot de droit... ne signifie rien du tout » (*Du Contrat Social*, Livre I, ch. III; p. 354).

416 *Du Contrat Social*, Livre I, ch. VII, p. 363.

galité : « Les philosophes qui ont examiné les fondements de la société [...] parlent de l'homme sauvage et ils peignent l'homme civil »<sup>417</sup>; or cet homme civil déplacé qu'il faut éliminer des origines, c'est bien l'être pensant, doté d'idées et de passions<sup>418</sup>.

Rousseau, dans le dispositif de naissance de la politique chasse toute espèce de finalité et n'accepte que deux types de causalités: la cause efficiente qui engendre des effets à partir de forces et de structures établies, ce qu'on pourrait appeler l'état des choses en présence et leur dynamique, et la deuxième causalité est une causalité d'essence, les choses ont une nature, une sorte de logique indépendante des opinions qu'on en peut avoir, et le système s'arrête sur un point d'équilibre qui est la réalisation de l'essence. Si ce point d'équilibre n'est pas réalisé, l'état des choses reste inchangé, on revient à l'équilibre précédent. Causalité efficiente et causalité structurelle sont donc ici les deux seules admises, tandis que le finalisme de type représentatif (l'idée que l'architecte se fait de la maison avant de la commencer et qui est la cause finale de ses travaux), ce finalisme est clairement exclu.<sup>419</sup>

## Un problème : la volonté générale

Établir le ciment politique de la volonté générale hors de toute spéculation, de toute représentation, est une position qui coûte cher: il faut payer le prix d'une théorie politique fondée sur le peuple et sur le peuple seul, sans donner à ce même peuple une pensée. Remarquons qu'avant même d'avoir élaboré sa théorie du pacte, Rousseau avait rencontré ce problème dans son article « Économie Politique » écrit pour l'*Encyclopédie* de Diderot. Il y avait déjà insisté: le peuple est volonté générale, mais c'est une volonté sans pensée d'elle-même, sans savoir de soi. Il est inutile de demander au peuple assemblé sur la place ce qu'il veut car son vouloir n'est pas un savoir. La volonté générale est toute en acte, elle est action ou plutôt réaction, réactive à ce qui la blesse et la réveille en même temps.

*Comment connaître la volonté générale? [...] Faudra-t-il assembler toute la nation? [...] Il faudra d'autant moins l'assembler qu'il n'est pas sûr que sa décision fût l'expression de la volonté générale.*

417 *Discours sur l'Inégalité*, p. 132.

418 Rousseau reproche à cet homme des origines d'avoir été doté des notions de justice, de propriété, d'autorité, d'être saisi par des besoins, de l'avidité, de désir, d'orgueil (*ibid.*).

419 Exclusion qui ne doit rien à quelque inconscient : puisque dans son premier projet (appelé « manuscrit de Genève »), Rousseau laissait une place à la pensée humaine et à ses fins, il donnait comme l'une des causes du pacte les besoins et les désirs humains: « Sitôt que les besoins de l'homme passent ses facultés et que les objets de ses désirs s'étendent et se multiplient, il faut... qu'il cherche à se donner un nouvel être... », et il donnait une deuxième cause, « Sitôt que les obstacles qui nuisent à sa conservation... ». Seule cette deuxième cause sera retenue, et il ne sera plus question de la « recherche » d'un nouvel être susceptible de combler des « désirs » nouveaux.

[...]. Souvent, quand on la choque trop ouvertement, elle se laisse apercevoir. [...] La clameur publique ne s'élève jamais sans sujet.<sup>420</sup>

Le peuple ne sait pas ce qu'il veut mais fait savoir ce qu'il ne veut pas ; il ne murmure jamais sans sujet.

Ainsi, nous sommes dans le cas d'un matérialisme radical; une sorte d'anti-intellectualisme politique. Non seulement la pensée ne crée pas l'être, la conscience ne fonde pas la volonté générale, mais elle risque de l'altérer: si la volonté générale se mêle de vouloir penser, elle se perd; en voulant assembler le peuple, en lui donnant la pensée pour force première, ce n'est plus la volonté générale qui s'exprime mais son contraire, les intérêts particuliers qui, eux, sont le fruit de spéculations<sup>421</sup>; vouloir transformer la volonté générale en pensée, en conscience qui s'énonce, c'est donner la voix à la tromperie, c'est réduire la volonté générale à l'impuissance. La politique du peuple n'existe que dans l'acte qui refuse l'injustice, ses mots sont des actes, sa pensée n'est que la conséquence de ses actes<sup>422</sup>. Personne n'a jamais voulu prendre la Bastille, mais tous l'ont voulu dans le moment de le faire. Comme on voit, parce que Rousseau est un penseur politique matérialiste, il donne à penser la révolution sans pour cela la désirer.

## La méthode hypothético-émergente

On a évoqué, au début, la tentation de faire de Rousseau un penseur hypothético-déductif. Dans une méthode hypothético-déductive, on cherche à expliquer un fait, un *fait donné* qui est ce qu'il est, par la construction d'un état antérieur qui doit produire ce fait par un enchaînement causal. Par exemple, on prend le mouvement des planètes tel qu'on le constate, on construit un espace de matière désordonnée, immobile (on nommera cela le *paysage*), on donne à cette matière la densité, la dureté, l'élasticité (ce qu'on nommera *qualités premières*), et on installe dans ce paysage qualifié, de la chaleur, du mouvement, de l'attraction (qu'on nommera *perturbation*). Alors, le *paysage* se modifie selon la façon dont les *qualités* réagissent à la *perturbation* et donnent comme conséquence qu'on retrouve à la fin le *fait donné*, le mouvement des planètes, qu'on voulait expliquer. Comme on voit, la réaction du paysage premier est inscrite tautologiquement sous la forme des *qualités* qu'on lui suppose. Quand Descartes, ou Démocrite, disent que les atomes sont durs, c'est afin que la perturbation qu'ils introduisent, le choc, engendre des déplacements dans l'espace et non de simples changements de formes

420 *Économie Politique*, p. 251.

421 Pour Rousseau, les riches sont des gens qui pensent. On peut voir comme le *Discours sur l'Inégalité* oppose les pauvres, à l'esprit simple et candide, aux riches qui font des plans: « Le riche conçut le projet le plus réfléchi qui soit jamais entré dans l'esprit humain... Il en fallut beaucoup moins pour entraîner des hommes grossiers, faciles à séduire... » (p. 177).

422 On comprend que la confusion entre la volonté générale et « l'intérêt général » menace toute lecture de Rousseau de méprises tenaces.

en absorbant les chocs, ce qui se produirait s'ils étaient supposés mous ou élastiques.

Quand tous les éléments du fait à expliquer sont introduits dans le *paysage qualifié* de sorte que la *perturbation* suffit à tout expliquer par simple remaniement du paysage, on dit que le système est hypothético-déductif. Quand les philosophes (ceux que Rousseau critique) veulent expliquer le fait de la condition sociale et politique des hommes, ils construisent un paysage (l'état de nature), avec des qualités (peuplé d'hommes pensants, passionnés, propriétaires), il y introduisent une perturbation (la peur), et le paysage se trouve automatiquement remanié, la société est *déduite* de l'état de nature par remaniement des éléments. On retrouve une disposition semblable avec Aristote, quand il pose que l'homme cherche le bonheur, et qu'étant par nature social, il ne le trouve qu'en gravissant tous les échelons de la société, la famille, le village, la cité politique.

La méthode hypothético-déductive est donc un scénario tautologique qui transforme un premier paysage en équilibre par le moyen d'une perturbation qui l'amène à un second paysage en équilibre par le jeu des qualités postulées qui permettent ce nouvel état.

Il est certain que Rousseau est hypothétique dans ses modes de pensées, c'est le sens du trop fameux « écartons les faits » qui refuse d'expliquer le présent par une enquête empirique sur l'évolution de l'homme mais préfère travailler sur l'essence des choses et construit un paysage qualifié au départ dans le *Discours sur l'Inégalité*, paysage constitué d'une forêt généreuse et protectrice et d'un homme paresseux qui « pense peu et dort tout le temps qu'il ne pense pas ». Puis il introduit une succession de perturbations qui engendrent des paysages successifs: le changement des climats engendre la société de chasse et les groupes familiaux, la découverte du fer engendre la société d'agriculture, la propriété et la domination. Dans *Du Contrat Social*, le paysage présente des individus séparés mais proches, ayant la qualité de posséder une force et son usage, cet ensemble est perturbé par une menace qui concerne tous et chacun, ce qui produit la naissance de la politique et de l'homme moral.

Il est clair que le système est hypothétique, mais il est non moins clair qu'il n'est pas déductif: les effets dépassent à chaque fois ce qu'on pouvait attendre du paysage qualifié. Il y a émergence de l'effet par rapport à l'hypothèse. Il y a plus dans l'effet que dans la cause, pas seulement en quantité mais surtout en qualité. En regroupant les forces, on ne produit pas une somme supérieure aux forces de départ, mais on produit quelque chose qui dépasse les forces: un être intelligent et moral, un homme. Un

système hypothético-émergent est tel que l'effet déduit est en même temps la cause d'un effet non déduit. Il faut accepter une causalité à double détente, un premier effet détermine un paysage second qui est la solution à la perturbation mais aussitôt ce second paysage, sans avoir le temps d'exister réellement s'équilibre par lui-même de façon non prévue, non tautologique.



C'est ce qui permet une causalité possible, qui ne se réalise que dans des configurations imprévisibles. Cette causalité possible qui permet l'émergence, Rousseau la nomme « perfectibilité », non pas au sens où la perfectibilité est la cause de la société mais au sens où certaines configurations d'existence humaine la mettent partiellement en mouvement; la perfectibilité n'est cause que lorsqu'elle est causée par quelque chose: causée à devenir cause à son tour. La perfectibilité n'a pas arraché à sa torpeur l'animal stupide et borné qui dormait tout le temps qu'il ne pensait pas, mais la perturbation climatique a été la cause du réveil de celle-ci, du réveil, c'est-à-dire de sa mise en action. L'émergence, c'est un credo matérialiste, c'est l'idée que le réel contient plus de possible que la pensée n'en peut prévoir, c'est l'idée que la nature est plus intelligente que l'intelligence. Cette idée que la nature nous apprend ce qu'elle est et que le rôle de l'intelligence n'est pas de construire une nature raisonnable mais de réformer sa raison sur la vie même de la nature, c'est ce que Bachelard nomma le « matérialisme rationnel », et dont il trouvait le lieu dans le travail du chimiste. On ne s'étonnera pas de l'intérêt que Rousseau portait à la chimie, et qu'il commence son ouvrage « Institutions chimiques » par l'énoncé qu'il suffit de penser pour faire de la physique mais que pour la chimie, on doit expérimenter.

Ce système hypothético-émergent apparaît chez Rousseau comme une causalité à étages, à paysages en équilibre successifs, qui engendre l'inouï, à chacun son tour. Le *Discours sur l'Inégalité* et l'*Essai sur l'origine des langues* présentent les étapes de l'humanisation, *Émile* offre les âges de la socialisation individuelle, *La Nouvelle Héloïse* construit le théâtre des actes de la vertu. Ces étapes, ces âges, ces actes s'ouvrent sur une crise, une perturbation, et se ferment sur un apaisement, un équilibre retrouvé provisoirement ou pour toujours.

On a vu, avec *Du Contrat Social*, comment la politique émerge « à l'instant » d'un rapport de forces physiques. Émergence d'autant plus remarquable que les cinq chapitres qui précèdent ce coup d'éclat s'attachent précisément à montrer que rien ne peut sortir de la force, qui est toute physique, si ce n'est la force même. Et soudain, on apprend que cette force, toute physique, dans le cas où elle est la force en acte d'une multitude qui s'unifie, cette force engendre la politique, le peuple, non comme avatar mais comme essence, on apprend que l'individu humain est l'effet d'une force, si cette force est celle d'un peuple en création de soi.

Penser l'imprévisible, penser ce qui dépasse l'entendement et l'informe ensuite, c'est ce que Rousseau a tenté en donnant à l'homme cette qualité d'être « perfectible ». La philosophie matérialiste a été ingrate avec Rousseau et n'a pas reconnu la fécondité de cette théorie de la perfectibilité ; aussi, oubliant cette tentative, d'autres tenteront de penser le problème de la nouveauté radicale en bricolant, en accouplant des positions matérialistes à la dialectique hégélienne, ou à la métastabilité vitaliste, ou à la surdétermination psychanalytique.

Si le matérialisme a négligé Rousseau, c'est parce que celui-ci a été l'objet d'une singulière manipulation, celle de Kant. Kant a reconnu que Rousseau était détenteur d'un secret philosophique, celui d'une causalité présente et absente, mais il a transposé ce modèle dans le domaine de la pure pensée, d'une pensée qui ne pense pas mais qui permet la pensée : le transcendantal. Ce que Rousseau inscrivait en turbulence de l'être, en inquiétude du réel, Kant le traduit en exigence de la pure raison, en principe régulateur. Quand, après Kant, il fallut réinventer une causalité ontologique, on ne songea pas à s'affilier à une théorie rousseauiste si compromise.

Si on vous demande qui a abandonné sans ressources et sans héritage matérialiste les enfants de Rousseau, répondez qu'il s'agit d'un philosophe né et mort à Königsberg, qui répondait au nom de : Kant, Emmanuel.

## Chapitre quatre Quelques problèmes

## Émile, pédagogie ou anthropologie?

Quiconque a été assez patient pour lire *Émile* en son entier – et non à travers les extraits généreusement distribués çà et là – sait que ce livre parle de tout, de tout ce qui intéresse la philosophie du 18<sup>e</sup> siècle, et le lecteur assidu découvre assez vite qu'*Émile* n'est pas ce qu'on a coutume de désigner par les mots « traité d'éducation ». Cependant, *Émile* a la réputation d'être un « traité d'éducation » et il n'est pas facile de se déprendre d'une réputation, d'autant que celle-ci est quelquefois devenu un argument : il n'est pas rare que des « théories pédagogiques » aillent chercher dans Rousseau les fondements philosophiques de telle ou telle intuition, de telle ou telle réforme; de sorte que les pédagogies non-directives, les appels à la créativité de l'enfant, etc., se sont indexés à une tradition rousseauiste, tradition mal fondée sur la philosophie de Rousseau mais bien assise sur sa réputation. Mettre en cause le bien fondé de cette réputation fondatrice, c'est heurter des recherches, des combats souvent généreux, bref, des intérêts et des engagements. Ce qui ne rend la tâche ni facile ni agréable.

### *Émile* et les traités d'éducation

Il n'est évidemment pas question de contester à quiconque le droit d'aller chercher dans *Émile* des aliments pédagogiques: si certains s'en accommodent et les accommodent, c'est qu'ils existent. Engels affirmait: « La vérité du pudding, c'est que je le mange », alors, disons que la vérité pédagogique d'*Émile*, c'est qu'ils sont nombreux à s'en nourrir! Remarquez qu'on pourrait aussi nourrir une agence matrimoniale à partir du Livre V qui s'appesantit sur les règles d'un mariage réussi et donne les principes des fiançailles harmonieuses, on pourrait aussi fournir un restaurant par les bons conseils diététiques à propos des goûts des enfants, des femmes et des hommes concernant les sucreries, les laitages, légumes, viandes et pain. Mais de là à faire d'*Émile* un traité matrimonial ou une livre de recettes culinaires, il y a un gouffre ! Quand on en fait un traité d'éducation, le gouffre est moins large, mais il n'en reste pas moins un écart qui néglige le contenu au profit d'une lecture partielle.

Supposons qu'*Émile* soit un traité d'éducation. Des traités d'éducation, il n'en manque pas, et ils possèdent tous des caractères liés à leur objet: 1/ Ils posent des fins (pourquoi éduquer, dans quel but) ; 2/ Ils proposent des méthodes (comment s'y prendre, quel ordre doit-on observer); 3/ Ils examinent les difficultés et les moyens de les résoudre

(que faire dans tel cas, comment réagir à tel échec). Voyons si *Émile* respecte ce programme.

### *La fin de l'éducation*

Commençons par les fins. Elles varient d'un traité à l'autre mais elles ont toujours un rapport à la société réelle, soit qu'il faille y intégrer les jeunes générations, soit qu'on vise à réformer cette société par le moyen de nouveaux arrivants dont les valeurs et les idées auront été préparées à cet effet. Par exemple, il peut s'agir, avec Platon, de former une société harmonieuse; ou des citoyens tempérants avec Aristote; Xénophon et Plutarque promettent des familles heureuses; Saint Bazile et Fénelon des chrétiens exemplaires; ce sont des élites éclairées que les systèmes de Rabelais, Port Royal ou Locke envisagent, quant à Condillac et Helvétius, ils y voient le moyen de former des savants utiles au progrès. Dans ce concert, *Émile* ne propose aucune fin, il y est question de « faire un homme » : ni chrétien ni musulman, ni marchand ni chevalier, un homme simplement. Toute philosophie de l'éducation vise à qualifier l'homme, à lui donner des qualités (honnête, pieux, savant, patriote...) et non à « faire » ce qui est déjà fait, ce qui est supposé donné avant l'entreprise éducative. Aussi, quand Rousseau insiste: « vivre est le métier que je veux lui apprendre », il faut y lire bien plus qu'un souci de paradoxe à l'intérieur de la pensée éducative mais la déclaration d'un divorce avec cette pensée.

### *Les méthodes*

Voyons le deuxième point, les méthodes. Les réflexions éducatives sont toutes programmatiques, elles réfléchissent sur l'utilité de séparer les enfants de leur famille, d'user plutôt du fouet ou des friandises, de prendre l'instruction au sérieux ou par jeu, de parler français ou latin, d'introduire la géométrie par l'intuition ou par la réflexion, etc. Quand il s'agit, par exemple, des manières d'enseigner la Sainte Trinité à une fillette, Fénelon n'hésite pas à consacrer plusieurs pages et ne fait grâce d'aucun détail. Cette minutie est dans l'ordre des choses, une méthode doit bien peser le pour et le contre, justifier ses choix et exposer minutieusement leur application. Qu'en est-il d'*Émile*? À partir d'*Émile*, on peut trouver des réponses à de nombreuses questions de méthodes pédagogiques, à des questions posées ailleurs, par d'autres et qu'on peut reporter dans les marges. Par exemple, Rousseau veut que son élève soit « orphelin », on peut donc supposer qu'il prône la séparation de l'enfant d'avec sa famille, il refuse le fouet aussi bien que les récompenses puis-

qu'il écarte toute autorité du gouverneur, il repousse l'idée de parler plusieurs langues, et notamment latin, etc. Mais il s'agit à chaque fois de « pêcher » dans *Émile* des éléments hors de la logique même du texte qui n'est pas une logique programmatique. En faisant répondre *Émile* à des questions qu'il ne pose pas, on se risque à une interprétation éducative du texte, ce qui n'a rien de scandaleux: on peut toujours prendre dans un texte des idées propres à enrichir diverses problématiques étrangères et il ne manque pas de morceaux philosophiques qui pourraient être redispuestos en perspective éducative. Le morceau de cire de Descartes, la fabrication de l'outil chez Spinoza, la folie des grammairiens selon Érasme, l'esclave de Platon, peuvent inspirer bien des éducateurs et à bon droit. Autre chose serait de faire des *Méditations* ou de l'*Éthique* des traités pédagogiques.

La question pour nous n'est pas de savoir si les méthodes et les programmes éducatifs peuvent se nourrir d'*Émile*, mais de savoir s'il existe dans ce texte une méthode ou un programme de ce type. De ce point de vue, il est vrai que les livres II et III fourmillent d'exemples concrets qu'on pourrait prendre pour des exemples à suivre, à appliquer. Avec un peu d'entêtement, on peut trouver, avec l'histoire du jardinier Robert, une belle idée pour apprendre à un enfant de huit ans qui ne sait ni lire ni compter, les rudiments du droit commercial et du contrat juridique; avec l'égaré dans la forêt, on saura comment enseigner l'astronomie aux heures de repas; les interminables pages sur le prestidigitateur au canard aimanté serviront à faire découvrir la boussole à un enfant, tout comme la course aux gâteaux lui servira de leçon pour mesurer les distances; quant aux petits billets d'invitation à goûter, nul doute qu'ils soient une puissante méthode d'apprentissage de la lecture! Qu'on pardonne ce ton railleur, mais quiconque veut bien lire *Émile* ne tarde pas à voir que ces petites saynètes ne sont en rien des modèles méthodiques, qu'il est absolument impossible de les imiter ou même de s'en inspirer. Ces multiples petits tableaux sont inapplicables, non par distraction ou rêverie de l'auteur mais parce que la question de leur application ne se pose pas. Si on s'entête à en douter, il n'est qu'à entendre ce que Rousseau dit clairement: ces exemples ne valent rien en eux-mêmes, ils sont destinés à faire comprendre autre chose que leur contenu, lequel contenu est traité avec un certain mépris.

*Le détail des règles n'est point mon sujet.*

*En lui supposant une montre [dans la forêt où il s'est perdu], je me donnais un Émile vulgaire pour être utile et me faire comprendre.*

*Donnez à l'enfant ce désir [de lire] [...] toute méthode lui sera bonne [...]. Parlerais-je à présent de l'écriture? Non, j'ai honte à m'amuser à ces niaiseries.*

*Qu'il réussisse ou non dans les langues mortes, dans les belles lettres, dans la poésie, que m'importe [...]. Ce n'est pas de tous ces badinages qu'il s'agit dans son éducation<sup>423</sup>.*

Un traité d'éducation sans détails, dont les exemples sont superflus, qui donne comme seule méthode de lecture le « désir » de lire, traite de « niaiserie » l'apprentissage de l'écriture et de « badinages » la réussite en éloquence, voilà qui aurait dû faire condamner ce livre au bûcher, non par la Sorbonne mais par tous les pédagogues. Car la désinvolture de Rousseau n'est pas innocente, il sait très bien que ces niaiseries et ces badinages forment l'essentiel des préoccupations et des débats éducatifs, il a lu les traités et s'offre même le plaisir de saluer quelques auteurs avec condescendance: le « bon Rollin », le « savant Fleury » et le « pédant Crouzas » sont cités<sup>424</sup> aux côtés de Locke et de Montaigne à propos des exercices du corps, question qu'ils n'ont précisément que fort peu abordée<sup>425</sup>. Quant à l'exposé du Vicaire savoyard, il ne relève pas d'une grande imagination didactique, et on voit mal comment il pourrait servir de modèle à l'enseignement de la philosophie en classe de terminale (qui correspond à l'âge de l'adolescent). Concernant son programme général, si Rousseau était éducateur, il serait bien le seul qui promet d'apprendre à l'enfant « l'art d'être ignorant »<sup>426</sup>, de façon qu'à douze ans il ne sache pas distinguer sa main droite de sa gauche<sup>427</sup>, qu'il n'ait pas la moindre imagination à quinze, etc. Bref, le métier d'homme s'apprend sans méthode et sans programme, et promet un bel enfant heureux qui portera plutôt les stigmates de la stupidité.

### *Les difficultés et les solutions*

Voyons enfin le troisième caractère qu'on trouve dans tout traité d'éducation: les difficultés et leurs remèdes. L'indocilité, la paresse, l'inattention suggèrent des typologies variées et des solutions diverses (qui vont du châtement à l'amusement), il s'agit en quelque sorte d'éduquer un enfant malgré sa nature. *Émile* ne manque pas de *cas* très concrets d'enfants insupportables, vaniteux, « discoles » et de recettes qui en viennent à bout. On enferme celui-ci dans un placard, puis on le force à garder le lit, on le fait humilier par des passants complices; celui-là dormira dans la chambre glacée dont il a brisé les vitres, etc., mais pour l'essentiel *Émile* prône une « éducation négative », et explique les dangers qu'il faut conjurer. Précisément, ces dangers ne viennent pas de l'enfant, de son caractère ou de son âge, mais de l'extérieur, de l'influence des

hommes (les parents, les domestiques, le langage), ce sont les hommes qui menacent le cœur humain par leur éducation. La difficulté n'est pas d'éduquer un enfant malgré sa nature mais de conserver sa nature malgré l'éducation. Là encore, *Émile* est tout le contraire d'un traité éducatif.

### *L'éducation selon Rousseau*

#### *Éducation et politique*

Il faut noter cependant que la question de l'éducation n'est pas étrangère à la pensée de Rousseau, c'est une question qu'il aborde dans le cadre de sa réflexion politique, et dont la fin est de faire des citoyens, des patriotes vertueux, ce qui est l'affaire de l'État. Il en traite dans son article « Économie Politique » rédigé pour l'*Encyclopédie* et dans son essai *Sur le gouvernement de Pologne*. Son inspiration est spartiate, il s'agit d'éduquer les enfants hors de leur famille, dans le cadre de fêtes publiques, en prévoyant des collèges pour les pauvres, etc. Quand Rousseau dit que *La République* de Platon est un traité d'éducation, c'est bien au sens où le premier rôle de l'État est de former des citoyens.

*Il est certain que les peuples sont à la longue ce que le gouvernement les fait être<sup>428</sup>.*

*C'est ici l'article important. C'est l'éducation qui doit donner aux âmes la force nationale, et diriger tellement leurs opinions et leurs goûts qu'elles soient patriotes par inclination, par passion, par nécessité<sup>429</sup>.*

L'éducation est une intégration, elle déstructure le *moi* individuel et le recompose dans le *moi* collectif de sorte que chacun pense à l'intérêt collectif avant d'envisager le sien propre, ce qui se nomme « vertu ». C'est en ce sens qu'il faut comprendre l'affirmation qui ouvre le livre I :

*Les bonnes institutions sont celles qui savent le mieux dénaturer l'homme [...], transporter le moi dans l'unité commune<sup>430</sup>.*

Ce qui explique que la question de l'éducation soit absente de *Du Contrat Social* : compte tenu que l'intégration du moi est déjà le fait établi par le pacte fondateur.

*A l'instant, au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif<sup>431</sup>.*

423 *Émile*, p. 500, 459, 358, 677.

424 *Émile*, p. 371.

425 Rollin écrivit en 1726 un *Traité des Etudes, manuel utile aux maîtres* que Voltaire qualifia de « livre à jamais utile ». L'Abbé Fleury critiqua la scolastique dans son *Traité du choix et de la méthode des études* paru en 1686; il met l'accent sur l'importance des sens et propose l'usage du français dans les études.

426 *Émile*, p. 370.

427 *Émile*, p. 323.

428 *Économie Politique*, p. 251.

429 *Sur le Gouvernement de Pologne*, p. 966.

430 *Émile*, p. 249.

431 *Du Contrat Social*, p. 361.

*Education et nature humaine*

Examinons à présent la notion d'éducation dans *Émile*, dans la problématique de la nature humaine.

Les premières pages d'*Émile* se présentent comme une suite de définitions, on y traite de la nature, de l'éducation, de l'habitude, de l'homme et du citoyen. En gros, le tableau dressé est celui de la philosophie du 18<sup>e</sup> siècle, philosophie toute tournée vers la distinction du naturel et de l'artifice (appelé quelquefois conventionnel), fascinée par le pouvoir de l'habitude au point de faire de l'âme un réceptacle des sensations habituelles, concentrée depuis Montesquieu sur le rapport entre les passions naturelles de l'homme et ses passions politiques. Tout cela se trouve brossé, comme en passant, par les premières pages d'*Émile*.

Mais, par un raccourci assez brutal, toutes ces questions cristallisent sur la notion d'éducation. D'une part, l'éducation au sens courant du terme est d'abord invalidée au nom de la nature car elle est une fabrique de monstres, un dressage qui viole la nature, puis cette même éducation est validée au nom de la politique, elle adapte l'individu aux mœurs et aux vertus de son peuple, intègre son moi dans le moi collectif.

Après cette mise en marge de l'éducation de fait, Rousseau entreprend de définir l'éducation en son essence. Il le fait selon une trilogie qui est une genèse: éducation de la nature, éducation des choses, éducation des hommes. Le suite de l'ouvrage donne un contenu très précis à cette trilogie: *la nature* fortifie le corps et libère les facultés humaines au fur et à mesure que les forces nouvelles sont aptes à les utiliser; *les choses* disposées autour de l'homme et offertes à ses actions, développent sa mémoire, sa raison, en impressionnant ses sens et en stimulant les comparaisons; *l'éducation des hommes* intervient quand naissent les sentiments relationnels (l'amitié, la pitié, la reconnaissance), à partir de l'éveil sexuel.

Il ne s'agit donc pas d'une éducation naturaliste qui ferait de bons petits sauvages par simple croissance spontanée de l'enfant vers l'homme mais d'un ordre naturel par lequel l'individu accède à la sociabilité et même à la politique. Ainsi par cette trilogie « éducative », Rousseau met en place une anthropologie sociale à base naturelle. Il peut ainsi tout à la fois repousser l'idée d'une sociabilité naturelle qui ferait de l'homme dans la cité une sorte d'abeille dans sa ruche, et l'idée d'une sociabilité conventionnelle qui fait de la cité une décision du calcul humain. On n'a pas besoin de bousculer la nature pour rendre l'homme social, c'est sa nature que de le devenir, mais cette sociabilité ne peut se passer de l'action des hommes, un solitaire ne se socialisera jamais; cette action des hommes sur les hommes n'a rien d'artificiel, elle est exigée par la nature, une nature qui fait faire aux hommes ce qu'elle veut qu'ils fassent sans qu'elle puisse le faire elle-même.

Ce que Rousseau appelle « éducation » n'est alors rien d'autre qu'une philosophie de la causalité: par quels mécanismes, selon l'ordre du temps, la nature humaine se développe-t-elle dans le sens de la société, et - par conséquent - par quels mécanismes cette nature peut-elle se corrompre et produire à la place de la sociabilité naturelle des conduites qui détruisent les vrais liens de l'humanité ?

L'objet d'*Émile* est « le cœur humain », c'est-à-dire la nature humaine et son histoire; Rousseau peut, grâce à la mise en scène éducative, jouer sur tous les tableaux, tant ceux de la pure nature que ceux de la société établie. Il peut établir une théorie sensualiste de la connaissance, avec Condillac et souvent contre lui, en reprenant l'hypothèse d'une statue insensible qui reçoit des sens, cette statue s'appelle, cette fois, un enfant, et le don des sens prend la forme d'un apprentissage par les jeux. Mais cette ontogenèse est en même temps une phylogenèse, à travers la vie d'*Émile* c'est la vie de l'humanité qui est aussi présente: l'enfant solitaire et sans imagination a tous les traits du sauvage dont parle le *Discours sur l'Inégalité*, le pré-adolescent qui se prend pour Robinson Crusoé est en vérité le double du barbare établi dans une forme de vie pré-sociale, côtoyant les autres sans établir pour autant un vrai rapport humain; le pubère est l'homme sociable qui entre en relations humaines et éprouve les sentiments de la moralité; enfin le jeune homme est l'homme politique, respectueux des lois et de la propriété, qui aime sa patrie et ses compatriotes. L'éducation d'*Émile*, c'est l'éducation de l'humanité: il a bien fallu que l'humanité s'éduque par elle-même, c'est donc qu'il y a en chaque homme les principes de son auto-éducation, de son passage de la nature sauvage à la nature sociale. Le cœur humain est le même dans l'espèce et dans l'individu, c'est à le décrire que s'attache *Émile*, qui est, en ce sens un livre d'anthropologie.

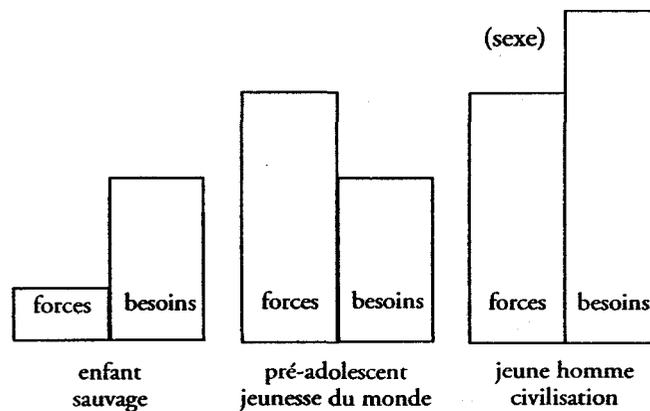
**Les principes de l'anthropologie naturelle et sociale**

En parlant de « l'homme » on désignera par ce terme tout aussi bien l'individu de sa naissance à l'âge adulte, que l'humanité en général de l'état de nature à celui de société. En lisant *Émile*, on apprend que l'homme connaît deux grandes étapes dans le cours de son existence, il fait « deux pas », le premier est son existence physique et le second son existence morale.

*Nous venons d'entrer dans l'ordre moral, nous venons de faire un second pas dans l'homme*<sup>432</sup>.

Entre ces deux pas, il faut noter la présence d'une période intermédiaire, qu'on pourrait nommer l'époque du « presque » : « presque un être physique. »<sup>433</sup>

Le premier pas correspond aux livres I et II, la période intermédiaire au livre III, et le second pas dessine son empreinte au livre IV pour finir sa course à la fin du livre V. Comment se font les passages du physique au presque physique, et de là au moral ? Ce passage s'effectue par une progression dans les *forces physiques* ou dans les *besoins physiques*. Plus précisément, l'homme passe de la phase physique à la phase presque physique par un accroissement de sa force, puis de la phase presque physique à la phase morale par un accroissement de ses besoins. Dans la première phase, l'homme a plus de besoins que de force, dans la deuxième (intermédiaire) il a plus de forces que de besoin. Dans la phase morale, il y a un réajustement car un nouveau besoin apparaît, le besoin sexuel qui est en même temps une force. C'est ainsi que les choses se présentent si on s'en tient à un aspect totalement quantitatif.



### L'être physique

Cette dynamique de la force et du besoin est la base sur laquelle se construit le cœur humain, c'est de cela que le cœur parle et c'est par cela qu'il parle, car ces équilibres et ces déséquilibres entraînent la naissance de telle ou telle fonction (la sensibilité, la raison, des passions) et il dit quelque chose sur le monde, il le qualifie. Dans la première période, le cœur s'exprime sous la forme de la sensibilité, et considère le monde

comme un monde régi par la nécessité: la faiblesse écrasée par une nature trop lourde à porter juge que cette nature est intraitable, qu'elle est un joug pesant et que tout ce qui est, est incontestable, nécessaire. Dans la présentation éducative, cette situation de l'homme est présentée comme une attitude du gouverneur qui ne doit jamais discuter, qui doit tout imposer par un *oui* ou un *non* sans appel et n'user que de la seule force.

*Employez la force avec les enfants [...] tel est l'ordre naturel [...], qu'il sache seulement qu'il est faible [...], qu'il sente [...] le dur joug que la nature impose à l'homme, le pesant joug de la nécessité*<sup>434</sup>.

Le cœur, c'est-à-dire la nature humaine, offre ainsi un tableau assez complexe: sa *constitution physique* se caractérise par la supériorité des besoins sur les forces, sa *faculté* est la sensation, sa *loi*, c'est-à-dire sa vision générale du monde est la nécessité. A cette phase l'homme est un être physique.

Dans la phase suivante les choses changent car la nature (l'éducation de la nature) accroît les forces et celles-ci deviennent supérieures aux besoins. Ce surplus n'est pas une perte, il permet de réveiller une nouvelle faculté, la raison et de lui donner son activité. Ainsi l'homme devient curieux et laborieux, la nature ne l'écrase plus, au contraire, il la domine et l'utilise: à la nécessité qui lui imposait son joug succède l'utilité.

*Que fera-t-il de cet excédent de facultés et de forces [...] ; il jettera, pour ainsi dire, dans l'avenir le superflu de son être actuel. [...] Voici donc le temps des travaux, des instructions, des études. [...] Jusqu'ici nous n'avons connu de loi que celle de la nécessité; maintenant nous avons égard à ce qui est utile*<sup>435</sup>.

### L'être presque physique

La nouvelle situation, celle de l'être presque physique se définit donc par la supériorité des forces sur les besoins, la raison pour faculté principale, l'utilité pour loi du monde. Du point de vue de l'histoire humaine, cela signifie que la technique et la science précèdent la société, que l'homme s'est occupé de transformer et de comprendre le monde quand il a su dominer les choses par un accroissement de ses forces à une époque où il n'avait pas encore atteint la conscience sociale.

Cette anthropologie naturelle obéit à un mécanisme qui est celui de l'équilibre. On peut voir que ce que Rousseau appelle *la loi* est une vision subjective du monde qui correspond à une situation objective de

l'homme, c'est un rééquilibrage par le subjectif du déséquilibre objectif. Dans la phase physique l'excès de besoins insatisfaits se mue en nécessité, dans la phase suivante l'excès de force se transforme en utilité.

Pour employer un vocabulaire d'époque, on peut dire que les « préjugés » ne viennent pas d'une manipulation sociale mais de la nature de l'homme: par sa nature l'homme est amené à penser, à qualifier idéalement le monde. A côté des « préjugés » nocifs fabriqués par les hommes (les riches, les religions, les pouvoirs) pour les soumettre au caprice et à l'injustice, il y a une place pour des idées spontanées venues de la nature elle-même. Pour parler en termes du 19<sup>e</sup> siècle, on pourrait dire que Rousseau avance l'idée d'une *idéologie naturelle* antérieure aux idéologies sociales.

### *L'être moral*

L'étape suivante, le deuxième pas de l'homme, qui s'annonce avec l'éveil sexuel, est assez complexe, car les choses sont différentes selon que l'homme reste sauvage ou qu'il soit en voie de socialisation. L'éveil sexuel dans la pure nature n'apporte pas grand chose, il se réduit à l'instinct aveugle qui reproduit l'espèce, c'est un simple besoin. Mais quand les hommes commencent à vivre en regroupements familiaux et prennent de nouvelles habitudes, les femmes et les hommes se mettent à vivre différemment et à se distinguer<sup>436</sup>. À ce moment l'instinct ne joue plus, il est remplacé par l'amour qui suppose des choix, des préférences, des conduites de séduction, car à ce moment les femmes ne sont plus errantes et disponibles, elles sont retenues dans les familles. Cette indisponibilité des femmes a des conséquences considérables: l'appel du sexe ne trouvant pas son objet naturel, il se tourne vers d'autres objets, vers les proches, les familiers, et ainsi naît l'amitié, la pitié, la reconnaissance, c'est-à-dire les sentiments sociaux, relationnels. En l'absence des femmes, l'homme ignore la signification de son trouble, de sorte que cette double absence des femmes, réelle et idéale, engendre une vision nouvelle du monde; le monde n'est plus celui des choses mais celui des hommes. Le besoin non satisfait de la sexualité engendre le mouvement de la nature vers la société. On retrouve la même idée dans l'*Essai sur l'origine des langues* où Rousseau traite de l'espèce humaine et de son histoire: il y affirme que c'est l'amour, succédant à l'instinct, qui a engendré la société<sup>437</sup>. Avec le sens social, l'ouverture à tout ce qui est humain, s'établit la conscience du bien et du mal: c'est pourquoi l'existence de Dieu ne peut toucher le cœur humain dans les époques barbares où les femmes étaient offertes comme des fruits, ni dans la prépuberté quand le moi est replié sur lui-même. Sans amour, pas de religion, pas de goûts, de manières, pas de morale, et enfin pas d'État car

c'est la famille qui transforme naturellement les hommes en pères, et les pères en citoyens. On voit comment le déséquilibre pré-social (désir sans objet présent) engendre la société par le mécanisme naturel du rééquilibrage (sentiments sociaux).

On en a assez dit pour constater que les concepts qui dirigent *Émile* sont loin de viser des opérations utiles à l'éducation; à moins que sous ce terme on désigne l'auto-éducation de l'humanité par elle-même dans le cadre de la nature, mais cela n'a rien de commun avec les activités pédagogiques.

436 *Discours sur l'Inégalité*, p. 168.

437 *Essai sur l'origine des langues*, ch. IX p. 406.

## La paresse, pathologie politique

Traiter de la paresse dans le cadre d'une réflexion sur la pathologie politique, est un sujet plutôt facile car les textes ne sont pas rares et sont concordants. L'oisiveté des riches qui gangrène l'économie, celle des femmes du monde qui corrompt les mœurs, la paresse des Corses qui les pousse aux vols... Il semble bien établi que Rousseau n'accorde à la paresse aucune vertu et qu'elle soit à la racine de nombreux vices ; bref, elle est une sorte de maladie sociale :

*Riche ou pauvre, puissant ou faible, tout citoyen oisif est un fripon.*<sup>438</sup>

Il incombe donc de dresser le tableau de cette friponnerie, et de ses effets pathogènes. Si on devait traiter quelqu'autre sujet, par exemple « l'argent », « les secrets d'État », « l'armée mercenaire », la tâche serait la même : décrire les effets, établir les cohérences, dessiner la causalité de la corruption politique.

Concernant la paresse, la tâche est plus étendue pour la raison suivante. L'argent, par exemple, est une maladie économique, et donc politique, mais c'est quelque chose qui n'existe pas avant l'économie politique. Avant l'existence de l'économie politique, la nature humaine n'était pas embarrassée de questions monétaires, car l'homme en sa nature n'est pas un négociant, il ne marchande ni ne vend, il n'échange rien et se contente de prendre et manger le fruit qui se présente. L'argent, qui rend la société malade, n'existait pas à l'état libre avant cette même société. Il en va de même pour d'autres exemples : les secrets de cabinet, les mercenaires, les privilèges de rang, le pouvoir héréditaire, etc., rendent malade le corps politique qui est en même temps le responsable de leur naissance, et nulle trace ne se manifeste, dans l'anthropologie naturelle, de telles questions.

Il en va autrement de la paresse : car si « tout oisif est un fripon », que penser des hommes sauvages qui « pensant peu dorment [...] tout le temps qu'ils ne pensent pas »<sup>439</sup> ? et que penser de ce sauvage paradoxal qui se nomme *Jean-Jacques*, ainsi décrit par lui-même : « Il est incroyable à quel point cette paresse [...] le subjugué »<sup>440</sup> ?

La paresse qui corrompt la société politique n'est pas née avec elle ; parler de la paresse comme pathologie politique, machine à fabriquer des fripons, oblige donc à une sorte de dyslexie puisqu'il faut en même temps écrire cette paresse sur la page anthropologique, et tenter de comprendre comment cette bonne nature paresseuse, ou si on préfère, cette paresse

naturellement bonne, en restant elle-même, se trouve embarrassée d'elle-même : comment le bien peut être cause du mal sans changer de nature. Pourquoi est-elle devenue un vice pour le citoyen sans cesser d'être une vertu pour l'homme ? Nous allons évoquer ce double registre contrasté, puis nous tenterons quelques hypothèses concernant le caractère pathologique de la paresse.

### I. Description

Observons d'abord le tableau des vices liés à la paresse dans la cité. On peut noter que le texte de Rousseau qui utilise le plus souvent le mot « paresse » est celui sur la *Constitution de la Corse*, car il semble qu'à l'époque les Corses eussent la réputation d'être incorrigiblement paresseux, voleurs et tueurs :

*Le penchant au vol et au meurtre les a rendus odieux. La source de ces deux vices est la paresse et l'impunité.*<sup>441</sup>

Rousseau se penchera donc plusieurs fois sur ce caractère paresseux<sup>442</sup> qui risque d'être funeste à ses efforts de doter l'île d'une constitution républicaine. Dans les autres textes, il parle souvent de « fainéantise », d'« oisiveté », d'activités « oiseuses », de « mollesse ».

En mettant un peu d'ordre dans ces divers textes, on peut présenter les choses ainsi.

#### 1/ Le riche fainéant

En premier lieu, l'oisif est le riche.

*La mollesse [...] dangereuse à laquelle les riches s'abandonnent*<sup>443</sup>.  
*Plus on pouvait compter de fainéants dans une famille, plus elle devenait illustre*<sup>444</sup>.

*On enrichit les fainéants de la dépouille des gens utiles*<sup>445</sup>.  
*Toute la nation se trouve [...] divisée en riches fainéants [...] et en malheureux paysans*<sup>446</sup>.

On trouvera facilement d'autres citations, il est rare que le riche ne soit affublé de cette tare d'oisiveté, le seul riche qui y échappe assurément est le riche hypothétique (« si j'étais riche ») à la fin du livre quatre d'*Émile*.

441 *Projet de Constitution pour la Corse*, p. 907.

442 « [À cause des Génois] la vie laborieuse fit place à la paresse, au désœuvrement, à toutes sortes de vices, le vol procurant l'argent » (*Projet de Constitution pour la Corse*, p. 918).

443 *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 203, note IX.

444 *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 188.

445 *Économie politique*, p. 268.

446 *Projet de Constitution pour la Corse*, p. 920.

438 *Émile*, III, p. 470.

439 *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 140.

440 *Dialogues, Rousseau juge de Jean-Jacques*, III, p. 846.

Si le riche est oisif c'est assurément parce qu'il a acquis les moyens de l'être : sa richesse consiste à faire travailler les autres sur sa propriété sans travailler lui-même. La propriété ainsi conçue est assimilée à un vol :

*Celui qui mange dans l'oisiveté ce qu'il n'a pas gagné lui-même le vole*<sup>447</sup>.

Mais la paresse du riche n'est peut-être pas qu'une jouissance après-coup, un bénéfice imprévisible qui apparaît une fois la richesse acquise, elle est présente au cœur même du projet de s'enrichir : vouloir être riche, c'est déjà vouloir être paresseux, sous la forme de l'utilité d'avoir un surplus :

*Dès l'instant [...] qu'on s'aperçut qu'il était utile à un seul d'avoir des provisions pour deux [...], la propriété s'introduisit, le travail devint nécessaire, et les vastes forêts se changèrent en campagnes riantes qu'il fallut arroser de la sueur des hommes*<sup>448</sup>.

Dans le projet de richesse il y a le projet de faire travailler les autres en faisant peu de chose soi-même :

*Il est agréable d'agir par les mains d'autrui, et n'avoir besoin que de remuer la langue pour faire mouvoir l'univers*<sup>449</sup>.

La langue ou les yeux : « Le chef ne voit presque rien que par les yeux d'autrui »<sup>450</sup>.

Ainsi, la paresse est inscrite au plus profond de la nature humaine sous la figure du moindre effort, « personne n'aime à prendre une peine inutile, pas même les enfants »<sup>451</sup>, et l'effort est évidemment moindre quand il est supporté par les bras d'un autre (ou par ses yeux, ou par son intelligence). Ainsi rendre le travail rendu « nécessaire » afin d'avoir « des provisions pour deux » répond bien à cette loi universelle du moindre effort qui fonde la paresse.

## 2/ La ville et les femmes

En second lieu, la paresse s'établit dans les villes : les villes et « les fainéants qui les peuplent »<sup>452</sup>. La ville est à la campagne ce que le riche fainéant est au paysan, elle consomme oisivement ce que la campagne produit.

*Le goût des villes naît de l'oisiveté et la nourrit*<sup>453</sup>.  
*Il faut prévenir [...] la multiplicité des gens oisifs dans les villes et la désertion des campagnes*<sup>454</sup>.

L'oisiveté s'installe en ville, ou plutôt, quand les travailleurs s'y établissent et désertent les campagnes, c'est dans l'intention de n'y point travailler. La ville attire et pourrit la campagne par son oisiveté. Cette oisiveté, sous peine de devenir vacuité, ennui, trouve dans les occupations « oiseuses » son expédient : ainsi fleurissent les lettres, les spectacles, les arts de toutes sortes.

Cette orientation de l'oisiveté vers ce type d'occupation n'est pas un hasard, elle a une cause occasionnelle : la présence des femmes au centre de la vie citadine. Aussi, cette oisiveté est à son acmé dans les salons ; les femmes y tiennent la place principale et y répandent la contagion jusqu'au mimétisme, comme le « petit agréable [...] changé de même en femme oisive »<sup>455</sup>. Les femmes sont les gestionnaires de l'oisiveté et trompent leur ennui : « L'abus de la toilette [...] vient plus de l'ennui que de la vanité [...]. Sans la toilette, que ferait-on depuis midi jusqu'à neuf heures ? »<sup>456</sup> Elles trompent leur ennui et le transforment en art de vivre : « S'ils [les modernes] ont des usages, c'est pour savoir amuser l'oisiveté des femmes galantes. »<sup>457</sup>

Pourquoi les femmes ? De nouveau cette question nous entraîne dans un système circulaire. Pourquoi les femmes sont-elles le vecteur de l'oisiveté corruptrice ? Pour la raison que, pour elles, l'oisiveté est en quelque sorte naturelle. Par nature les femmes sont immobiles, dépendantes des bras d'autrui :

*Les femmes dépendent des hommes par leurs désirs et leurs besoins. Pour qu'elles aient le nécessaire [...] il faut que nous le leur donnions*<sup>458</sup>.

Il est utile de rappeler que la différence première des sexes s'établit par la différence des travaux : l'homme va chercher de quoi nourrir tout le monde tandis que la femme reste sur place et se nourrit de son labeur : « Les femmes devinrent plus sédentaires et s'accoutumèrent à garder la cabane et les enfants tandis que l'homme allait chercher la subsistance commune. »<sup>459</sup>

L'homme travaille pour deux et la femme s'en nourrit, la femme est le riche de l'homme, elle a des provisions pour deux. Mais ne nous trompons pas, et n'y voyons pas là l'amorce d'un reproche : « ce serait un défaut pour vous, c'est une qualité pour elles »<sup>460</sup> ; cette molle disposition

453 *Fragments politiques*, p. 556.

454 *Economie politique*, p. 276.

455 *Émile*, IV, p. 686.

456 *Émile*, V, p. 714.

457 *Sur le gouvernement de Pologne*, p. 958.

458 *Émile*, V, p. 702.

459 *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 168.

460 *Émile*, V, p. 700.

447 *Émile*, III, p. 470.

448 *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 171.

449 *Émile*, I, p. 289.

450 *Economie politique*, p. 241.

451 *Émile*, I, p. 291.

452 *Projet de Constitution pour la Corse*, p. 911.

est voulue par la nature : « Il faut du repos dans les couches, il faut une vie molle et sédentaire pour allaiter ses enfants. »<sup>461</sup> Julie, dans *La Nouvelle Héloïse*, ne change jamais de place, reste sur place comme immobile alors que tout et tous changent autour d'elle, voyagent, bougent, vont et viennent, ne tiennent pas en place<sup>462</sup>. C'est que Julie est la femme en sa vertu de femme, en son concept réalisé. Julie sait, en se donnant la peine de remuer la langue, faire tourner le monde autour d'elle ; si elle faisait plus, elle ferait trop, elle ferait mal.

La femme instaure la mollesse, l'oisiveté comme ferment culturel et social, mais c'est la conséquence de sa nature. Elle impose à la société sa marque, et en la féminisant elle la corrompt : « En devenant sociable [...] il devient faible [...], et sa manière de vivre molle et efféminée, etc. »<sup>463</sup> ; ainsi, la même difficulté revient, la paresse est la persistance dénaturante de la nature.

### 3/ Mollesse et habitude

La troisième forme vicieuse de la paresse est celle de la mollesse. La paresse, ce goût inné du moindre effort trouve son règne dans la société où chacun se trouve dispensé de faire effort à proportion de l'effort commun des autres et des commodités que la vie en société lui offre.

*Livrés à la mollesse [...] ; la fainéantise les rend inquiets*<sup>464</sup>.

*Les hommes jouissant d'un fort grand loisir l'employèrent à se procurer plusieurs sortes de commodités inconnues de leurs pères [...], ils continuèrent ainsi à s'amollir le corps et l'esprit*<sup>465</sup>.

Cette mollesse est renforcée par l'habitude, l'accoutumance, qui la pérennise :

*Déjà accoutumés à mille commodités qui les forçaient à se tenir ensemble, la dispersion n'était plus si facile que dans les premiers temps*<sup>466</sup>.

*Le peuple déjà accoutumé à la dépendance, au repos, aux commodités de la vie [...], consentit à laisser augmenter sa servitude pour affermir sa tranquillité*<sup>467</sup>.

L'habitude, donc : au siècle de Rousseau l'habitude est un concept central, sensé expliquer bien des choses. C'est le concept qui rend compte de l'humanisation de l'homme, de ses facultés de pensée, de ses raisonnements même ; c'est un concept totalement positif, c'est-à-dire causal, producteur d'effets. Ainsi l'habitude n'a pas besoin d'explication,

461 *Émile*, V, p. 697.

462 Comme l'a si bien noté Jean-Luc Guichet dans sa communication « Le jardin de Julie », (« équipe Rousseau » du CNRS le 7 décembre 2003), à paraître.

463 *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 139.

464 *Projet de Constitution pour la Corse*, p. 911.

465 *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 168.

466 *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 222, note XVII.

467 *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 187.

elle est expliquante, on a besoin d'elle pour expliquer. Chez Rousseau, ce n'est pas le cas, l'habitude n'est pas le concept fondamental de la nature humaine, loin d'être expliquant il doit être expliqué, loin d'être causant il est causé<sup>468</sup>. Comment Rousseau rend-il compte de l'habitude ? Eh bien, par la paresse, de sorte que l'habitude explique la persistance de la paresse et la paresse explique l'existence de l'habitude. Si l'homme est un être voué à l'habitude c'est parce que l'habitude lui permet d'agir à moindre effort.

*L'habitude vient de la paresse naturelle à l'homme, et cette paresse augmente en s'y livrant : on fait plus aisément ce qu'on a déjà fait, la route étant frayée devient plus facile à suivre. Ce régime n'est bon qu'aux âmes faibles*<sup>469</sup>.

Les âmes faibles ? Jean-Jacques en est un bel exemple :

*Ce n'est pas sa raison qui l'empêche de l'être [capricieux], c'est sa paresse [...]. Jamais homme ne porta plus pleinement et dès sa jeunesse le joug propre des âmes faibles et des vieillards, celui de l'habitude. C'est par elle qu'il aime à faire encore aujourd'hui ce qu'il fit hier, sans autre motif si ce n'est qu'il le fit hier. La route étant déjà frayée, il a moins de mal à la suivre qu'à l'effort d'une nouvelle direction. Il est incroyable à quel point cette paresse de vouloir le subjugué*<sup>470</sup>.

Tout comme celle de Jean-Jacques, l'âme de l'humanité est faible, et chacun de ses progrès lui apporte des commodités, l'incite à s'y livrer mollement. On voit comment la perfectibilité et la paresse se joignent ici, s'épaulent et se trahissent. Car la perfectibilité donne à l'homme des « machines »<sup>471</sup> dont il s'entoure et le dispensent d'efforts continus pour lesquels il a une « haine mortelle »<sup>472</sup>, et en même temps, ce mouvement de perfectionnements commodes, tout porté qu'il est par la paresse fondatrice, débouche sur un système fondé sur le travail, de sorte que la paresse, de naturelle qu'elle était, devient corruption quand elle perdure par delà les effets qu'elle produit continûment.

*Les hommes sont naturellement paresseux, mais l'ardeur au travail est le premier fruit d'une société bien réglée, et quand un peuple retombe dans la paresse [...], c'est toujours par l'abus de cette même société*<sup>473</sup>.

468 « La nature n'est qu'une habitude: que signifie cela? » (*Émile*, I, p. 248).

469 *Émile*, II, p. 421, note.

470 *Dialogues, Rousseau juge de Jean-Jacques*, II, p. 846.

471 « Laissez à l'homme civilisé le temps d'assembler tous ces machines autour de lui, on ne peut douter qu'il surmonte facilement l'homme sauvage » (*Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 248).

472 « Supposant [...] que les hommes eussent vaincu la haine mortelle qu'ils ont tous pur un travail continu... » (*Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 145).

473 *Projet de Constitution pour la Corse* (fragments), p. 941.

On le voit, à chaque voyage dans la paresse sociale, nous nous retrouvons au rouet, ramenés à une origine naturelle à la fois fondement et menace. Il faut donc examiner ce cerce. Voyons d'abord rapidement quelques effets pathologique de la paresse.

#### 4/ Dénatalité, malformation

Parmi les méfaits que la paresse et l'oisiveté entraînent, le premier est la dégénérescence physique de l'espèce et de l'individu. L'oisiveté entraîne la dénatalité, fléau de l'espèce puisque la croissance démographique est pour Rousseau le critère et l'assurance d'une vie publique bien réglée, d'une économie saine, d'une nation forte et prospère. Or, l'oisiveté rend les hommes impropres à la génération car l'oisif est souvent un débauché, qui, épuisé par ses excès, est un piètre reproducteur :

*Les hommes éternés par la débauche, fruit certain de l'oisiveté sont moins propres à la génération que ceux qu'un état laborieux rend plus tempérants*<sup>474</sup>.

Les enfants, une fois nés, sont encore menacés par la paresse, non plus celle de leurs pères puisque l'œuvre est accomplie, mais celle de leur nourrices. Celles-ci, par tentation du moindre effort, les estropient en les entourant de bandages qui les paralysent et gênent leur développement ; car ces bandages ont l'avantage de leur donner moins de travail.

*Il a fallu les confier à des mercenaires qui [...] n'ont cherché qu'à s'épargner de la peine. [...] L'enfant bien garrotté donne moins de peine que celui qu'il faut veiller incessamment*<sup>475</sup>.

Cet âge dangereux étant franchi, la paresse menace les hommes, elles les rend malades, les exténue tout autant qu'un travail forcé : « À l'égard des maladies [...], l'excès d'oisiveté dans les uns, l'excès de travail dans les autres [...] montrent que] la plupart de nos maux sont notre propre ouvrage. »<sup>476</sup>

Pis encore, l'oisiveté menace notre vie en ce qu'elle ouvre grand la porte à la médecine : « La médecine [...] est l'amusement des gens oisifs et désœuvrés qui ne sachant que faire de leur temps le passent à se conserver. »<sup>477</sup>

Rappelons que si la médecine sauve quelques uns, les médecins en tuent bien davantage, c'est dire si la paresse est mortifère<sup>478</sup>.

#### 5/ Economie, éducation

Du point de vue de l'économie politique, Rousseau, défenseur des paysans, insiste sur le fait que la misère n'est pas un stimulant propre à combattre la paresse, rendre le paysan misérable dans l'intention de le forcer à travailler est une erreur, c'est mal connaître la nature humaine :

*Nous ne voyons pas que la crainte de la misère rende les fainéants laborieux [...]. Deux états contraires jettent les hommes dans [...] la paresse. L'un est [...] qu'on est content de ce qu'on possède, l'autre est la convoitise insatiable [et] l'impossibilité de la contenter*<sup>479</sup>.

Aussi, l'argument qui soutient les fortes taxes sur les récoltes ne tient pas ; et, si on veut stimuler le travail, il faut l'encourager par de bons revenus : « On a même osé dire qu'il fallait charger le paysan pour éveiller sa paresse [...], mettre le travail à l'amende est un moyen fort singulier de bannir la paresse. »<sup>480</sup>

Concernant l'éducation, on sait que le précepteur bannira toute habitude, la seule bonne habitude est de n'en contracter aucune. On a vu que l'habitude est le pur produit de la paresse naturelle. Cependant, Rousseau affirme qu'il n'y a pas d'enfant paresseux, car ils bougent tout le temps et ne tiennent pas en place : « [II] est rare que quelque enfant ait du penchant à croupir dans la paresse. »<sup>481</sup>

Cette affirmation est surprenante, car l'enfant est le double du sauvage ; il en a tous les caractères : borné à l'instant présent, sans prévoyance, sans mémoire, sans imagination, sans raison. Dans ces conditions, pourquoi échapperait-il à l'indolence et au sommeil qui caractérisait le sauvage « qui aime dormir et dort tout le temps » ? Rousseau répond à cette objection en distinguant le corps et l'esprit : comme le sauvage, l'enfant est bien engourdi, voire endormi, mais ce sommeil ne touche pas au corps, il concerne l'esprit. Si le corps enfantin est remuant, son esprit n'en croupit pas moins dans la paresse naturelle de l'homme :

*Exercez son corps, ses organes, ses sens, ses forces, mais tenez son âme oisive aussi longtemps qu'il se pourra  
L'enfance est le sommeil de la raison*<sup>482</sup>.

#### 6/ Citoyens, militaires

D'un point de vue politique, la paresse est l'ennemie de la vertu. Elle pousse les peuples à se défaire de leur souveraineté pour laisser à d'autres le soin des affaires publiques ; et elle n'est pas propre à former des armées vaillantes et patriotiques.

479 *Projet de Constitution pour la Corse*, p. 937 et 938.

480 *Economie politique*, p. 273.

481 *Émile*, II, p. 377.

482 *Émile*, II, p. 324 et 344.

474 *Projet de Constitution pour la Corse*, p. 905.

475 *Émile*, I, p. 255 et 279.

476 *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 138.

477 *Émile*, I, p. 264.

478 *Émile*, I, p. 270.

Aux Polonais tout prêts à déposer les armes après avoir chassé leurs occupants, et à remettre le pouvoir entre les mains de l'aristocratie monarchique, Rousseau prévient que le danger est grand : « Le repos et la liberté me paraissent incompatibles ; il faut opter. »<sup>483</sup>

Cet avertissement n'est pas de circonstance, il reprend et applique l'analyse développée dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité* qui dénonçait le peuple résolu « à acheter un repos en idée au prix d'une félicité réelle », consentant « à laisser augmenter sa servitude pour affermir sa tranquillité. »<sup>484</sup>

Aux Corses, il explique que la nation a besoin d'une armée qui puisse affronter les exigences de la guerre, et qu'on ne trouvera pas ces soldats parmi les gens de la ville :

*Ceux qu'on tire des villes sont mutins et mous, ils ne peuvent supporter les fatigues de la guerre [...]. La véritable éducation du soldat est d'être laboureur.*<sup>485</sup>

Encore une fois, l'argument n'est pas nouveau, on le retrouve tout au long du *Discours sur les sciences et les arts*.

*La culture des sciences est nuisible aux qualités guerrières [...]. Nées dans l'oisiveté, [les sciences] la nourrissent à leur tour [...]. Avec quel courage des soldats supporteront-ils des travaux excessif dont ils n'ont aucune habitude ?*<sup>486</sup>

## Réflexions

Au cours de ces descriptions, nous avons rencontré la question suivante : comment comprendre que la pathologie civile soit l'effet de la normalité naturelle ? L'homme est naturellement paresseux, comme les animaux et même les enfants le sont, il ne fait jamais aucun effort sans nécessité et cherche toujours à s'épargner d'en faire. C'est cette paresse inscrite dans l'essence humaine qui fonde l'hypothèse de la pure nature, cet état d'abondance facile et de sécurité générale qui laissent l'homme en état d'inertie. Si l'homme n'était pas paresseux par nature, il aurait pu, en dépit de sa vie facile, se donner quelque exercice, inventer quelque chose pour passer le temps. Mais non : il passe son temps à dormir, et c'est bien ainsi car « tout est bien au sortir des mains de la nature »<sup>487</sup>.

On connaît la suite : « tout dégénère entre les mains de l'homme ». La paresse, donc, dégénère entre les mains de l'homme. Soit ; mais pourquoi les mains de l'homme font-elles tout dégénérer ? Pourquoi la paresse et toutes choses dégèrent-elles en ses mains ? Question embarrassante

puisque parmi les mécanismes de cette dégénérescence nous retrouvons la paresse elle-même. L'homme rend la paresse vicieuse, mais il le fait par paresse, par paresse naturelle. Objet et sujet, la paresse est cause de sa propre dégénérescence en quelque sorte.

### 1/ Théorie des « âges »

On peut trouver une issue à ce cercle que nous avons plusieurs fois noté : en appliquant au cours historique de l'humanité une structure discontinuée, une logique mutante selon les âges, les époques, les moments. C'est une issue souvent indiquée par Rousseau :

*Le genre humain d'un âge n'étant pas le genre humain d'un autre âge [...], ce qui fait le bonheur de l'un réduirait l'autre au désespoir. Le premier ne respire que le repos et la liberté, il ne veut que vivre et rester oisif [...]. Au contraire le citoyen [...] se tourmente sans cesse pour chercher des occupations encore plus laborieuses [...]. Combien de morts cruelles ne préféreraient pas cet indolent sauvagement à l'horreur d'une pareille vie*<sup>488</sup>.

On dira donc, avec Rousseau, ce qui est bon pour une époque est mauvais pour une autre. La paresse est bonne pour le sauvage, mauvaise pour le civil, et dans l'époque intermédiaire, celle de « la jeunesse du monde » on trouvera un état d'équilibre où le travail modéré s'accommode d'une oisiveté passagère, « un juste milieu entre l'indolence [...] et la pétulante activité »<sup>489</sup>. Cette logique par époque, par âge, on la retrouve dans *Émile* : faites ceci à tel âge, ne le faites pas à tel autre, faites tout le contraire au suivant..., la fable pédagogique épouse les contours de l'âme humaine qui avance par blocs discontinus.

Si on s'en tient à cette forme, on peut penser que chaque âge effacera les traits saillants de l'âge précédent et modèlera un être nouveau. Le sauvage était indolent, le citoyen sera pétulant, chacun trouve son bonheur dans la réalisation d'une essence toujours renouvelée. Il en va de même au niveau de l'individu : l'enfant était gourmand, le pré-adolescent est curieux, le jeune homme sera désirant ; chaque âge est mené par un principe qui efface les autres, c'est pourquoi les friandises ne sauront distraire le jeune homme amoureux, il a bien d'autres soucis. On retrouve ici « la statue de Glaucus que le temps, la marée et les vagues avaient [...] défigurée [...]. L'âme humaine, altérée au sein de la société [...] change] d'apparence au point d'être presque méconnaissable. »<sup>490</sup>

De même que l'enfant gourmand a disparu dans le tableau de l'adolescence désirante, de même la sauvage paisible disparaît dans le tableau de l'homme actuel.

483 *Sur le gouvernement de Pologne*, p. 955.

484 *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 132 et 187.

485 *Projet de Constitution pour la Corse*, p. 905.

486 *Discours sur les sciences et les arts*, p. 24, 18 et 23.

487 C'est par cette phrase que commence *Émile*.

488 *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 192.

489 *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 171.

490 *Discours sur l'origine de l'inégalité*, préface, p. 122.

## 2/ Le retour de la nature

L'oisiveté, dans ce cas, serait le retour pathologique du passé, et l'oisiveté civile du fripon serait le simulacre de la paresse heureuse du sauvage. Il n'y a pas de retour à la nature mais un retour de la nature.

Cette figure du retour vicieux se rencontre en plusieurs moments chez Rousseau. La tyrannie en son état extrême est un retour de l'état de nature où tous sont égaux car chacun n'est rien<sup>491</sup>. Les mœurs parisiennes sont un retour à la forêt primitive où toute est femme bonne, la première venue fait l'affaire, et est sitôt oubliée l'affaire faite. Saint-Preux décrivant les Parisiens retrouve les mots de la vie sauvage innocente, mais le retour de l'innocence est désormais frappé d'interdit et se change en vice<sup>492</sup>. Bref, en un mot comme en cent, le retour de la nature est le symptôme d'un mal dans la vie civile.

*Celui qui dans la société civile veut conserver la primauté des sentiments de la nature [...], toujours en contradiction avec lui-même [...], ne sera bon ni pour lui ni pour les autres*<sup>493</sup>.

L'affaire semble entendue, le retour du passé dans la société est fauteur de discorde, de vices, propres à multiplier femmes galantes, faquins oisifs, artistes et philosophes, riches fripons, et, en Corse, voleurs et assassins. La paresse doit donc rester où elle est, dans cet âge qui n'est plus le nôtre et qui a été dépassé grâce aux circonstances qui ont éveillé le processus de la perfectibilité.

On ne peut, cependant, s'arrêter là, car la paresse est un élément dynamique de ce même processus de la perfectibilité, loin d'en être, comme il semblerait, un simple résidu.

## 3/ La perfectibilité

Précisons les choses. Quand on parle du rôle de la paresse dans le perfectionnement de l'espèce humaine, il ne s'agit pas d'affirmer que la paresse est elle-même le moteur de ce processus. Au contraire, quand tout change et que de nouveaux besoins se font sentir, la paresse est un frein qui retient le processus d'adaptation et ne répond que paresseusement, au coup par coup à chaque besoin immédiat ; réponse suivie d'un nouvel assoupissement, d'un nouvel oubli jusqu'au prochain réveil qui exigera une réponse immédiate, etc. Face à un monde qui change, l'homme qui n'est que paresseux n'est pas capable de progrès mais seulement de sursauts.

*Tous les hommes sont naturellement paresseux [...], les plus pressants besoins ne le font agir que par secousses*<sup>494</sup>.

Mais une fois que les facultés de penser s'installent dans l'âme humaine, les choses changent, la raison engendre une notion jusque là inexistante, la notion d'utilité<sup>495</sup>. Cette utilité qui accompagne les premiers pas de la civilisation (et ceux de l'enfant de dix ans), a la raison pour mère et la paresse pour nourrice, elle se nourrit du souci du moindre effort. Ce qui est utile, c'est ce qui permet de faire quelque chose à moindre effort, plus commodément. « L'astronomie est bonne à quelque chose », s'écrit Émile, parce qu'elle permet de retrouver sans peine le chemin du dîner à Montmorency<sup>496</sup>. Et si « les plus ingénieux trouvaient le moyen d'abrèger le travail »<sup>497</sup>, ils remarqueraient finalement que le travail le plus utile est celui qu'on impose aux autres car il est « utile à un seul d'avoir des provisions pour deux ».

La vie familiale manifeste aussi son utilité : l'union au sein de la famille permet de s'amollir et d'acquérir cependant des forces nouvelles, car il est plus aisé de résister aux bêtes quand on est assemblé : « Par une vie un peu plus molle [...], chacun devenant moins propre à combattre les bêtes sauvages, en revanche, il fut plus aisé de s'assembler pour leur résister en commun. »<sup>498</sup>

Dans l'établissement de la loi anthropologique de l'utilité, la paresse ne joue pas la partie principale, elle reste dominée par la raison. La raison travaille à inventer des raccourcis qui épargnent de la peine, la raison modifie le monde en accord avec la paresse, qui n'a encore qu'une place seconde, régulatrice. Mais la paresse va vite retourner la situation à son avantage en opérant le glissement de l'utilité à la commodité. La commodité est un cadre de vie, une modalité d'être, une sorte de paysage social installé pour durer et pour éviter en permanence certains efforts avant même qu'ils ne s'annoncent. L'utile vise des effets particuliers dans un monde qui s'impose ; le commode ne vise rien, il installe un mode de vie. La paresse ainsi se glisse au premier rang aux côtés de la raison, elle n'est plus régulatrice, elle est ordonnatrice.

*Dans ce nouvel état, avec une vie simple et solitaire, des besoins très bornés et les instruments qu'ils avaient inventés pour y pourvoir, les hommes jouissaient d'un grand loisir qu'ils employèrent à se procurer plusieurs sortes de commodités inconnues de leurs pères ; et ce fut là le premier joug qu'ils s'imposèrent sans y songer [...]. Ces commodités ayant par l'habitude [...] dégénéré en de vrais besoins, la privation en devint [...] cruelle*<sup>499</sup>.

Il faudrait commenter ce texte mot à mot pour saisir le processus causal de la civilisation. Voici quelques indications.

495 Émile, III, p. 444-445.

496 Émile, III, p. 450.

497 Discours sur l'origine de l'inégalité, p. 171 et 172.

498 Discours sur l'origine de l'inégalité, p. 168.

499 Discours sur l'origine de l'inégalité, p. 168.

491 « Le cercle se referme au point d'où nous sommes partis. C'est ici que tous les particuliers redevennent égaux parce qu'ils ne sont rien » (Discours sur l'origine de l'inégalité, p. 191).

492 « Toute femme est bonne pour lui » (Discours sur l'origine de l'inégalité, p. 158). « La première venue [...] toutes les femmes sont la même femme [...], il n'y a guère d'autre chose à faire que prendre ce qui se trouve aisément sous la main » (La Nouvelle Héloïse, lettre XXI, p. 272).

493 Émile, I, p. 249.

494 Dialogues, II, p. 846.

Dans un premier temps, nous sommes dans la stricte utilité, l'homme a peu de besoins et sa raison naissante lui a permis d'inventer des outils adaptés à ses besoins : « avec une vie simple, des besoins très bornés, et des instruments pour y pourvoir. » Ses forces et ses besoins sont donc en équilibre. Or, selon la doctrine rousseauiste, quand les forces et les besoins se compensent on reste dans le même « état », la même « époque », le même « âge », seul un déséquilibre entre la force et les besoins est susceptible d'entraîner l'homme dans un autre monde que celui dans lequel il vit, et vit bien. Ici, les besoins sont non seulement comblés mais ils sont peu nombreux, et donc vite comblés ; l'homme a donc tout le temps libre pour ne rien faire : « les hommes jouissent d'un fort grand loisir ». On peut penser que l'homme peut alors s'endormir comme dans le passé, dormir tout le temps qu'il n'a rien à faire. Ce serait mal lire les textes ; dans le texte du *Discours sur l'origine de l'inégalité* auquel nous faisons allusion, Rousseau écrit exactement : « pensant peu, il dort tout le temps qu'il ne pense pas », ce qui signifie que sa paresse s'exprime dans le sommeil parce que l'homme ne pense pas, le sommeil est donc l'effet de deux causes : la paresse et l'absence de pensée. Si cette deuxième cause change, on peut attendre que la paresse, combinée à une autre cause, produira un autre effet ; c'est le cas ici. Nous sommes à l'époque de la raison naissante, l'époque de l'utilité, la pensée est à présent active, et quand les besoins sont comblés, la pensée s'active encore, elle continue à produire, et elle produit la seule chose qu'elle sache pour l'instant produire, c'est-à-dire de l'utilité. Mais comme les besoins sont absents car satisfaits, elle produit de l'utile gratuit, de l'utile inutile, elle fabrique un petit monde d'utilités creuses, des commodités : « jouissant d'un fort grand loisir, les hommes l'employèrent à se procurer toutes sortes de commodités ». La commodité, c'est l'action de l'intelligence dans le loisir, c'est-à-dire dans le moment où l'intelligence se soumet à la paresse. Dernier acte : ces commodités s'installent dans l'habitude, « ces commodités ayant par l'habitude dégénéré en vrais besoins », l'habitude est une figure de la paresse, elle en est à la fois le produit et la cause. Ici l'habitude transforme le commode en nécessaire, en besoins nouveaux : le cercle est fermé, les besoins étaient rares, ils sont devenus légions ; ils avaient été réduits par l'utilité, fondée sur les forces de la paresse et de la raison, ces forces engendrent du même coup des besoins qu'elles ne peuvent plus réduire. En poursuivant la pente du moindre effort, la paresse a rendu l'homme faible.

Ces nouveaux besoins, sont de « vrais » besoins, Rousseau insiste : « dégénérer en vrais besoins », c'est-à-dire qu'on ne peut pas s'en débarrasser, il faut les satisfaire. On ne pourra les satisfaire que dans un autre cadre que celui de l'utilité, il faudra un nouvel âge, celui qui verra l'hu-

manité se scinder en deux, ceux qui jouissent et ceux qui peinent, ceux qui possèdent et ceux qui travaillent. Dans ce nouvel état tous les besoins seront satisfaits, mais pas pour tout le monde.

Dans cette scission entre riches et pauvres, la paresse joue encore une fois un rôle. Le pauvre est d'abord celui qui ne fait rien quand tout s'agite autour de lui : « [Ceux] que la faiblesse ou l'indolence avaient empêché d'en acquérir [des terres] à leur tour, devenus pauvres sans avoir rien perdu, parce que tout chang[eait] autour d'eux, eux seuls n'avaient pas changé. »<sup>500</sup> La pauvreté est d'abord un résidu naturel dans le monde social, un reste de faiblesse et de paresse oubliés là par une nature disparue.

Quant au riche, il a certes été moins indolent, mais voici qu'il se transforme totalement, il devient dominateur des hommes, lui qui n'était jusqu'alors que possesseur des biens : « Les riches [...] conurent à peine le plaisir de dominer qu'ils dédaignèrent bientôt tous les autres. »<sup>501</sup>

Or, la domination a encore un rapport à la paresse, elle consiste à faire mouvoir tout l'univers en se donnant la peine de remuer la langue : le nourrisson qui pleure est un tyran, et le deviendra vite si on satisfait ses caprices. Ainsi le riche fort et industriel est devenu aussitôt (« à peine ») puissant et paresseux, tandis que le pauvre, faible et paresseux est devenu soumis et forcé au travail. La nature, en sa figure de la paresse, joue dans ce processus des rôles contradictoires : la nature avait rendu le paresseux misérable et récompensé le travail par la richesse, à présent, elle rend le laborieux oisif et l'indolent laborieux, mais ce nouveau oisif est riche alors que ce nouveau travail enfonce dans la misère. Cela finira par la guerre, suivie d'un contrat frauduleux, et finira par l'habitude paresseuse d'obéir plutôt que de faire l'effort d'être libre.

## Conclusion

La paresse, dans le procès de civilisation n'est jamais absente, elle est là à tous les moments car elle est un élément de la nature humaine, et à ce titre indestructible.

La paresse ne fait pas un retour car elle n'est jamais partie, elle n'a jamais cessé d'exister car elle est un fait fondamental de la vie, de l'être vivant, homme ou animal. Elle est comme le sauvageon qui pousse malgré les greffes, comme les jeunes pousses de l'arbre qu'on veut contraindre et qui toujours montent vers le ciel<sup>502</sup>. Mais il ne suffit pas de dire que la paresse existe, à la manière d'une pierre au fond de l'eau ; Rousseau a retenu la leçon matérialiste qui pose que rien n'existe sans produire d'effets, ou inversement, ce qui ne produit aucun effet n'existe

<sup>500</sup> *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 175.

<sup>501</sup> *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 175.

<sup>502</sup> « La plante dont on gêne la direction verticale [...] garde la direction qu'on l'a forcée à prendre, mais la sève n'a point changé pour cela sa direction primitive, et, si la plante continue à végéter, son prolongement redevient vertical » (*Émile*, I, p. 248).

pas<sup>503</sup>. Donc, dire que la paresse existe par delà toutes les modifications de l'humanité, c'est dire qu'elle produit des effets constants.

La paresse est un élément fondamental de la nature humaine, mais il reste que l'homme est destiné à vivre en société. On voit que la difficulté (et la solution) est là : **la nature de l'homme ne correspond pas à sa destinée**. L'homme n'est pas fait pour devenir ce qu'il doit devenir : c'est peut-être la clef de la pensée de Rousseau. Il a certes les moyens de le devenir (ce qui se nomme perfectibilité), mais il n'en a pas les capacités d'accueil ; aussi, quand la nature humaine surgit au sein de la marche civilisatrice, elle corrompt cette marche. La civilisation serait plus vertueuse si l'homme avait réellement perdu sa nature. C'est l'avertissement si souvent répété : entre nature et civilisation, il faut choisir, il faut opter. Instituer la vie civile, c'est donc vouloir changer la nature de l'homme, car l'homme empêche le citoyen. Si on veut une politique vertueuse, il faut fabriquer des hommes que la nature n'a pas produits, et au sein desquels elle ne produira plus aucun effet, comme si on inventait un arbre dont les jeunes pousses suivraient docilement et spontanément la forme du portail qu'elles doivent encadrer. De sorte que ce n'est pas de la société que vient le mal, c'est de la nature, cette nature qui empêche la société d'être ce qu'elle doit être, si tout dégénère entre les mains de l'homme c'est parce que ces mains sont toujours naturelles.

Les mauvais procès qu'on fait à Rousseau tournent autour de cette question de la causalité. On lui demande : comment peut-on dire que la nature humaine est bonne si elle produit elle-même les vices ? Une cause n'est pas séparée de ses effets, il faut bien que la nature humaine soit viciée. Ou bien on se demande si la Providence qui a voulu que l'homme fût sociable ne s'est pas trompée dans ce choix, si la perfectibilité n'est pas l'autre nom du vice, et dans ce cas le bon sauvage n'est qu'un méchant virtuel. Dans tous ces cas on pense en termes déductifs, à chaque cause son effet, les mêmes causes produisent toujours les mêmes effets. C'est là l'erreur, car c'est sur ce point que Rousseau installe une forme très originale de causalité.

1. Rousseau installe une causalité sans transcendance. Toutes les causes sont données au départ, et la nature étant donnée à l'origine, aucune cause ne viendra s'ajouter de l'extérieur à celle-ci. Il n'y a rien hors de la nature qui puisse expliquer le réel. Si donc l'homme dégénère et se dénature, ce ne peut être que par des causes naturelles. Nous sommes dans un matérialisme strict.

2. Rousseau établit que les mêmes causes ne produisent pas toujours les mêmes effets. Les accidents ne sont pas des causes nouvelles, ils sont les conditions qui produisent des nouveaux effets à partir des mêmes causes. « Les mêmes causes produisent toujours les mêmes effets » est une conception idéaliste de la causalité, une conception géométrique, déduc-

tive, qui considère la causalité sans le lieu concret de son exercice. Rousseau n'en finit pas de montrer, dans chacun de ses livres, que les mêmes causes produisent des effets contraires dans des conditions différentes<sup>504</sup>.

3. Ce matérialisme intransigeant se heurte à la question de la « destinée » de l'homme. S'agit-il d'un finalisme spiritualiste ? Il ne semble pas, car cette « destinée » est une possibilité, non une fatalité. C'est une étrange « destinée » qui pourrait ne pas se produire. Elle ne renvoie donc pas à une grande intelligence ordonnatrice du monde futur mais à un état du monde chargé de possibles. Il suffit pour s'en convaincre de constater le silence du Vicaire sur ce point : à aucun moment son Dieu n'est désigné comme l'origine de la sociabilité humaine. Le Dieu du Vicaire n'est pas « celui qui voulut que l'homme fût sociable », dont parle l'*Essai sur l'origine des langues*. Cette forme providentielle que prend ici cette « destinée » doit être mise en parallèle avec l'état de l'humanité sur lequel cette « destinée » opère. La Providence (« celui qui voulut ») met fin à un état de l'humanité qui n'a jamais existé et qui n'existera jamais. Loin d'être une forme causale, elle est la figure jumelle d'une fiction. Le texte où la « destinée » sociale de l'homme n'est pas fictive est *Émile*. Dans ce texte, où il dit qu'Émile n'est pas un sauvage destiné à vivre dans les déserts, on voit que les modifications de l'homme ne sont rien d'autre qu'un accroissement de ses forces et leur adaptation aux circonstances. Émile n'est destiné à rien qu'à devenir homme, c'est-à-dire à rien de particulier, et il n'est conduit par personne, il n'y a pas d'autre plan que cette nature qui accroît les forces. Dire que l'homme est destiné à devenir sociable c'est une façon de dire qu'il l'est, qu'il faut bien constater que s'il ne l'a pas toujours été il l'est devenu. Ce constat, joint à la fiction méthodologique de l'état de pure nature se présente comme une finalité. Disant cela, on n'a pas dit le dernier mot sur la cause finale chez Rousseau, mais il faut au moins écarter les interprétations qui font passer un constat pour un oracle récurrent.

La difficulté à jongler sur tous ces registres apparemment disparates de la causalité n'est pas mince. Dans *Émile*, Rousseau tâchera de construire un chemin qui va de l'homme naturel à l'homme social sans contradiction, « un sauvage qui vivra dans les villes », quitte à condenser toutes les contradictions dans la figure causale qui accompagne ce processus : le précepteur, lieu d'une causalité impensable. Le précepteur, cet homme paresseux puisqu'il ne fait rien (« éducation négative ») et qui ne cesse, jour et nuit, de s'agiter à ne rien faire jusqu'au moment où il pourra enfin se reposer : « Reposez-vous » sont les derniers mots qu'Émile adresse à la cause qui l'a produit.

Mais, on l'a vu, la paresse ne prend jamais de repos.

504 Par exemple, si la force ne fait pas droit au début de *Du Contrat social*, elle fait droit quand elle est la force du peuple, si le langage est vecteur de dénaturation au début de la vie infantile, il est le moteur de la nature humaine après la puberté (*Émile*), si la vertu réside dans l'amour sincère contre toute convention, elle se loge ensuite dans l'institution matrimoniale (*La Nouvelle Héloïse*), le récit des *Confessions* montre comment les causes habituelles du vice protègent Rousseau contre ces mêmes vices.

503 « Où il n'y a point d'effet, il n'y a point de cause à rechercher » (*Discours sur les sciences et les arts*, I, p. 9.)

## « Ne me lisez point »

Rousseau raille son ennemi juré en trouvant singulier qu'il soit célèbre sans être lu, « M. Rameau dont les écrits ont ceci de singulier qu'ils ont fait grande fortune sans avoir été lus de personne<sup>505</sup> », mais on peut trouver encore plus singulière la façon dont lui-même s'attache à décourager son lecteur, voire à le congédier brutalement sitôt que celui-ci ne comprend pas assez vite, ne comprend pas sitôt qu'il l'a lu.

*Ceux qui ne veulent qu'une lecture agréable [...] feront bien de s'épargner l'ennui de cette lecture<sup>506</sup>;*

*J'en ai assez dit pour qui voudra m'entendre<sup>507</sup>;*

*C'en est assez pour ceux qui savent entendre, je n'ai jamais voulu parler aux autres<sup>508</sup>;*

*J'en ai dit assez pour ceux qui veulent m'entendre, je n'en dirai jamais assez aux autres<sup>509</sup>;*

*Ce livre convient à très peu de lecteurs. [...] Ceux qui n'achèveront pas ce livre ne perdront rien puisqu'il ne leur est pas propre<sup>510</sup>;*

*Si quelqu'un n'aperçoit là que des mots, je n'ai plus rien à dire<sup>511</sup>;*

*Lecteurs, dispensez-vous de lire cette préface<sup>512</sup>;*

*S'il faut tout vous dire, ne me lisez point<sup>513</sup>.*

À prendre les choses littéralement, il est permis de supposer que Rousseau partage ses lecteurs en deux catégories, ceux qu'il inclut dans la lecture et ceux qu'il en exclut. Si vous ne comprenez pas ceci ou cela, ne me lisez pas, doit signifier: si vous me comprenez, alors, lisez-moi. Inclure dans son écriture même l'exclusion de quelques lecteurs suppose un critère préalable qui trace la frontière entre le dehors et le dedans du livre, entre l'accueil et l'exclusion. Si on examine les premiers textes, notamment les lettres qui suivent le *Discours sur les sciences et les arts*, il apparaît que Rousseau songe à des lecteurs assez philosophes, assez accoutumés aux déductions à partir de prémisses et qu'il chasse les amateurs paresseux, ceux qui ne savent pas reconstruire le tronc à partir des branches, ceux à qui il faut tout dire. C'est la mort dans l'âme qu'il promet à De Bordes d'écrire enfin pour les autres:

505 *Dictionnaire de musique*, art. « musique », p. 926.

506 *Dialogues*, p. 666.

507 *Dialogues*, p. 842.

508 *Deuxième lettre à de Bordes*, p. 106.

509 *Dictionnaire de musique*, art. « Basse fondamentale », p. 653.

510 *La Nouvelle Héloïse*, p. 5 et 387.

511 *Réponse à l'Abbé Raynal*, p. 33.

512 *Mon portrait*, p. 1120.

513 *Émile*, p. 387.

*Je vais donc tâcher de m'expliquer mieux, et puisqu'il est temps de parler à découvert<sup>514</sup>.*

Promesse non tenue, la lettre s'interrompt sitôt après, mais on retrouve cette idée didactique dans sa *Lettre à D'Alembert*: « Pour me faire entendre à tout le monde, j'ai dit moins de choses avec plus de mots. »<sup>515</sup> Rousseau semble donc rejeter « le peuple » et accueillir une sorte d'élite capable de comprendre beaucoup de choses en peu de mots. Ce choix d'une élite intellectuelle peut surprendre chez cet auteur peu soucieux de plaire aux lettrés et aux doctes ; de plus, un tel choix cadre mal avec l'irritation manifeste qu'il éprouve à n'être pas compris, puisqu'il est normal que même les plus intelligents et les plus lettrés aient besoin de temps et de travail pour comprendre; aussi, les chasser à l'instant ne paraît pas cohérent. Ce soupçon se confirme dans les textes ultérieurs, où Rousseau ne partage plus ses lecteurs parmi les hommes mais parmi les siècles, et exclut tout le siècle présent.

*J'en ai dit [...] beaucoup trop pour le siècle où j'ai eu le malheur de vivre<sup>516</sup>;*

*J'ai publié ces lettres, que n'ai-je vécu dans un siècle où je dusse les mettre au feu<sup>517</sup>.*

Les *Dialogues* le confirment : ses contemporains ne le lisent pas et ne sauraient l'entendre car ce siècle est corrompu; il faudra donc écrire pour la postérité. Il évoque alors « des générations meilleures » où les « honnêtes gens [...] béniront [sa] mémoire »<sup>518</sup>. Mais cet optimisme historique semble à son tour bien singulier chez cet adversaire de la philosophie des lumières, et quoiqu'il en soit de ses métaphores végétales qui comparent l'humanité à une plante greffée dont le germe est intact et repoussera un jour selon sa nature<sup>519</sup>, on ne saurait oublier tous les textes qui rappellent que le temps véritablement humain est derrière nous et qu'il n'y a rien à attendre du futur. C'est pourquoi il est très logique de constater que cette exclusion du lecteur n'est pas un partage entre les lecteurs mais plutôt une exclusion universelle de tous les lecteurs, de sorte qu'il n'en reste qu'un et que Rousseau est celui-là.

514 *Deuxième lettre à De Bordes*, p. 107.

515 *Lettre à D'Alembert*, p. 6.

516 *Dialogues*, p. 842.

517 *La Nouvelle Héloïse*, p. 5.

518 *Dialogues*, p. 970 et 954. Dans sa *Lettre à Malesherbes*, il écrit que « la postérité est toujours juste » (p. 1145).

519 « Ces sentiments innés... ramèneront toujours l'homme à ses dispositions primitives comme la semence d'un arbre donne toujours le sauvageon » (*Dialogues*, p. 972); cette métaphore justifie aussi l'entreprise d'*Émile*. « La plante... garde l'inclinaison qu'on l'a forcée à prendre mais la sève n'a point changé pour cela sa direction primitive et si la plante continue à végéter son prolongement redevient vertical » (p. 248).

*Ce livre convient à très peu de lecteurs [...]. À qui plaira-t-il donc ? Peut-être à moi seul<sup>520</sup>;*

*C'est un recueil que j'ai fait pour mon seul usage<sup>521</sup>;  
Suis-je donc [...] seul éclairé parmi les mortels<sup>522</sup>?*

Rousseau serait donc le seul lecteur acceptable de ses propres écrits, ce qui signifie que la mise en scène des *Dialogues* devrait être prise au sérieux, et qu'elle constitue bien une explication de texte de Jean-Jacques Rousseau : de Jean-Jacques par Rousseau. Reste à savoir à quel lecteur cette explication s'adresse, puisqu'elle désespère à son tour d'en trouver.

L'exclusion radicale de tout lecteur vivant ou à vivre n'est pas un mouvement d'humeur, c'est un geste inscrit au sein même de la logique de son écrit. Rousseau rejette la lecture spéculative de ses textes et en appelle à un dialogue des cœurs, un dialogue sans intermédiaire qui suppose entre ces cœurs une communion, c'est-à-dire une identité.

*Si parmi ceux qui le liront [...] il est encore un cœur d'homme, cela me suffit<sup>523</sup>;*

*Le cœur sait parler au cœur<sup>524</sup>;*

*Consultez la disposition de cœur où ces lectures vous mettent, c'est cette disposition qui vous éclairera sur leur véritable sens<sup>525</sup>.*

Un dialogue des cœurs : fort bien, mais pour dialoguer il faut être deux, et Rousseau annonce qu'il est le seul et unique humain, aujourd'hui et pour toujours, qui possède son cœur intact et qui le sente.

*Cet homme ce sera moi. Moi seul. Je sens mon cœur. [...] Je suis fait comme aucun de ceux que j'ai vu. Je suis autre<sup>526</sup>;*

*Cet homme [J.-J., Rousseau] ne ressemble à nul autre [...] il demande une analyse faite uniquement pour lui<sup>527</sup>.*

En affirmant qu'il est totalement autre par le cœur et que c'est par le cœur qu'il s'adresse au même, il ferme son livre sitôt qu'on ose l'ouvrir.

Il est utile de se souvenir ce qu'il en est du cœur, car cette affaire théorique n'est pas du tout une conséquence tardive du « complot ». Dès le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Rousseau présente le tableau de la dénaturation comme un espace sans issue. L'homme est comparable à la statue de Glaucus, défiguré et monstrueux à jamais, décourageant tout espoir d'en reconstituer les traits. Pire, à cette méconnaissance de fait

520 *La Nouvelle Héloïse*, p. 5.

521 *Chronologie universelle*, p. 489.

522 *Réveries*, p. 1020.

523 *Dialogues*, p. 666.

524 *La Nouvelle Héloïse*, p. 15.

525 *Dialogues*, p. 695.

526 *Les Confessions*, p. 7.

527 *Dialogues*, p. 774.

s'ajoute une méconnaissance de principe tout aussi pessimiste, à savoir que tous les outils intellectuels dont nous disposons pour comprendre l'homme participent aussi à ce système de dénaturation et nous éloignent de notre objet à mesure qu'ils tentent de l'approcher.

*Semblable à la statue de Glaucus [... qui] ressemblait moins à un Dieu qu'à une bête féroce [...] l'âme humaine [...] a pour ainsi dire changé d'apparence au point d'être presque méconnaissable, et l'on n'y retrouve plus [...] que le difforme contraste de la passion qui croit raisonner et de l'entendement en délire. [...] À force d'étudier l'homme nous nous sommes mis hors d'état de le connaître.<sup>528</sup>*

L'homme n'est ni vu ni connu, ni visible ni connaissable : c'est la clôture de la dénaturation, son enfermement circulaire. Rousseau propose de sortir de ce cercle sans issue, non par une faille qu'il aurait repérée mais en s'enfermant au centre même du cercle pour en sortir par l'intérieur : en sondant son cœur, il trouve des opérations de l'âme antérieures à la raison qui parlent directement de l'homme en sa nature : « Méditant sur les premières et plus simples opérations de l'âme humaine, j'y crois apercevoir deux opérations antérieures à la raison... »<sup>529</sup> Rousseau déclarait à Malesherbes : « J'étouffais dans l'univers, j'aurais voulu m'élaner dans l'infini »<sup>530</sup>, le voici donc qui s'élançait vers l'infini, qui sort de notre univers en s'en excluant, en écartant les faits qui ne sont que des contre-faits, il s'échappe en s'enfermant au plus profond de son cœur, au centre de ce cœur unique au monde.

On voit alors que Rousseau ne peut espérer trouver un cœur qui le comprenne qu'au plus profond de son propre cœur et que l'exclusion du lecteur est le principe interne à l'écriture de la vérité. Ce cœur perdu, il sait le reconstituer pièce à pièce dans *Émile*, il sait l'animer dans *La Nouvelle Héloïse*, mais il sait aussi qu'il ne le rencontrera pas parmi les hommes. La vérité humaine est tout le contraire de la vérité des hommes, il les en écarte et il se réfugie en lui-même.

*Je reconnaissais dans ses écrits [c'est-à-dire dans mes écrits] l'homme que je retrouvais en moi<sup>531</sup> :*

*Je suis bien sûr que personne ne sent mieux que moi les beautés de cet ouvrage<sup>532</sup>.*

528 *Discours sur l'inégalité*, préface, p. 122.

529 *Discours sur l'inégalité*, préface, p. 126.

530 *Lettre à Malesherbes*, p. 1141.

531 *Dialogues*, p. 728.

532 *Dialogues*, p. 682.

Son attitude théorique est symétrique à la situation vécue qu'il nomme « le complot ». Ce « complot » ne l'éloigne pas des hommes, ne le rejette pas dans un désert, mais l'exclut par un enfermement au milieu des hommes, ce qui le condamne à être seul, mais seul au centre d'une foule, exclu dans l'inclusion la plus étroite.

*Ils ont élevé autour de lui des murs de ténèbres impénétrables<sup>533</sup>;  
[Les] triples murs de ténèbres qu'on élève autour de lui<sup>534</sup> ;  
On m'a séquestré<sup>535</sup>.*

De cette exclusion par inclusion, de cette Bastille invisible qui ressemble à son acte philosophique, Rousseau se sort de la même manière, par l'intérieur et y transforme sa Bastille en un jardin.

*J'ai souvent pensé qu'à la Bastille [...] j'aurais pu encore rêver agréablement<sup>536</sup>.*

De la même manière qu'il avait dû écarter les faits pour rentrer en lui-même afin d'y découvrir la nature humaine, son enfermement obligé l'amène à poursuivre cette auto-consommation de ses propres ressources:

*Je me nourris [...] de ma propre substance mais elle ne s'épuise pas et je me suffis à moi-même<sup>537</sup>.*

Finalement, le « complot » n'est que la représentation concrète de la situation philosophique de Rousseau, c'est le grand théâtre de la philosophie rousseauiste: exclusion des faits et des hommes, intériorisation absolue auto-centrée, libération de la vérité naturelle au sein de l'enfermement sur soi.

Comprendre que cet exclu n'en finit pas d'exclure les autres par un discours qui les inclut puisque c'est d'eux qu'on y parle, pose le vieux problème, aussi vieux que le premier *Discours*, : pourquoi écrire, si ce n'est pour personne? Écrire un livre pour condamner les livres, philosopher pour dénigrer la raison, s'adresser au lecteur pour le congédier, c'est tout un, c'est la même attitude d'exclusion au sein de l'inclusion.

## Simulacre et artifice

Pour répondre à cette interrogation, il faut voir comment on met les choses à leur place. On commence par écarter les faits parce que ces faits ont pris la place de la nature, ce sont des contrefaits contre-nature, dénaturés. Mais cette corruption n'est pas une création, c'est une déviation, une déformation qui indique en même temps la nature qu'elle exclut. La politesse, les manières indiquent la vertu qu'elles remplacent : « [Les sciences] détruisent la vertu mais en laissent le simulacre public. [...] Elles introduisent à sa place la politesse et les bienséances »<sup>538</sup>, les lois injustes sont quand même des lois, elles indiquent en cela la volonté générale populaire qu'elles font taire en même temps : « Il y a toujours un gouvernement et des simulacres de lois sous lesquels il a vécu tranquille »<sup>539</sup>; il n'est pas jusqu'aux brigands, qui au fond des cavernes, respectent la loi du milieu, montrant ainsi que les hommes ne peuvent se passer d'une certaine respectabilité : « Les brigands mêmes, qui sont les ennemis de la vertu en adorent le simulacre dans leurs cavernes »<sup>540</sup>. Cette façon dont le vice désigne la vertu, et en prend le masque afin d'être supportable, s'appelle donc un *simulacre*. Le simulacre n'est pas un mal absolu, c'est le mal relatif qui tempère le mal, le retient dans les formes de la nature. Faire de la philosophie, est peut être, en l'état des choses corrompues, un moindre mal : « Ce simulacre est [...] le vice qui prend le masque de la vertu [...] pour s'ôter [...] l'horreur de lui-même quand il se voit à découvert »<sup>541</sup>, c'est conserver un rapport à l'idéal de vérité qui habite la nature humaine<sup>542</sup>.

Symétriquement au simulacre, on trouve l'*artifice*. Le simulacre part de la nature et la déforme en l'imitant, alors que l'artifice utilise les ressources de la dénature pour reconstruire la nature, comme on prend l'arme d'un bandit pour s'en défendre<sup>543</sup>. Le jardin de Julie est un artifice qui utilise toutes les ressources de la flore et toutes les ruses de l'apparence pour donner au promeneur une image de la nature vierge<sup>544</sup>. La ville entière complice du précepteur, qui fait la leçon au garçon capricieux, à force de simagrées agencées et ordonnées, est un artifice qui rétablit la nature dans l'esprit de ce petit tyran domestique et le remet à sa place d'enfant<sup>545</sup>.

En ce sens, si la philosophie est un simulacre de la vérité, le discours de Rousseau est un artifice philosophique; il utilise les formes de la philosophie pour dire une vérité perdue qui ne peut se dire directement pas

538 *Narcisse*, préface, p. 972.

539 *Emile*, p. 858.

540 *Economie Politique*, p. 247. Le simulacre de la vertu par les brigands a fait l'objet d'une courte et stimulante étude : Jean-Luc Guichet, « Brigands et brigandage » (Revue « Cités » n°21, 2005).

541 *Narcisse*, préface, p. 972, note.

542 Ce qui explique l'estime que Rousseau manifeste pour la plupart des philosophes qu'il combat.

543 *Discours sur les sciences et les arts*, Observations..., p. 39.

544 *La Nouvelle Héloïse*, p. 474 et suivantes.

545 *Emile*, II, p. 364-369.

533 *Dialogues*, p. 706.

534 *Dialogues*, p. 752.

535 *Rêveries*, p. 1004.

536 *Rêveries*, p. 1048.

537 *Rêveries*, p. 1095.

plus que la nature vierge ne peut retrouver son sol, pas plus que l'homme ne peut retrouver sa nature. Julie use de l'art des jardins pour oublier les jardins, le précepteur use des ruses de l'éducation pour annuler l'éducation, et Rousseau imite les romans, les traités pédagogiques, les dissertations, pour en finir avec la philosophie. L'écriture de Rousseau est une exclusion de la philosophie par son imitation, ce qui explique qu'il puisse dire, à propos de son *Émile*, tout à la fois que c'est « un assez beau roman » et accuser ses lecteurs de l'avoir falsifié et d'en faire un roman : « c'est vous qui faites un roman de mon livre »; toute la préface de *La Nouvelle Héloïse* joue sur cette ambiguïté à propos du statut des lettres publiées. Dire qu'elles sont d'authentiques lettres écrites par des cœurs purs et dire qu'elles sont un artifice de Jean-Jacques Rousseau, c'est la même chose.

Par un retournement des choses, la philosophie lui renvoie l'artifice, car le « complot » n'est rien d'autre que la complicité de la société toute entière qui enveloppe Rousseau pour le maintenir à sa place, c'est-à-dire en dehors et à l'intérieur de l'humanité, là où il s'est placé lui-même en chassant tout lecteur qui ne fût pas à son image. Il est remarquable combien la ville sournoise gagnée par le « complot » ressemble à cette autre ville payée par le précepteur pour guérir le petit insupportable.

Voyez la ville achetée par le précepteur pour ramener le petit tyran à sa nature: « Tout était préparé d'avance [...]. À peine avait-il fait quelques pas qu'il entend à droite et à gauche différents propos sur son compte [...]. Un peu plus loin, il rencontre des polissons qui l'agacent et se moquent de lui<sup>546</sup> », et voyez la ville achetée par le « complot » pour réduire Jean-Jacques au silence: « [ils font] des dépenses infinies pour l'entourer de tant de pièges [...] de façon qu'il ne puisse ni dire un mot ni faire un pas ni mouvoir un doigt qu'ils ne le sachent [...]. S'il entre dans un lieu public, tout le monde l'entoure et le fixe.<sup>547</sup> »

Rousseau s'était conceptuellement exclu des hommes et les avait exclus sous la forme théorique du lecteur congédié, et voici que ces lecteurs, philosophes mis à la porte, rassemblent les hommes pour exclure Rousseau, non dans les concepts mais dans la réalité, en le prenant au mot et en recommandant aux hommes de ne point le lire: on sait que le premier reproche que Rousseau fait au « Français », c'est de n'avoir pas lu Jean-Jacques. Rousseau leur avait claqué sa porte, ils l'ont verrouillée de l'extérieur, mais la situation reste la même. Le simulacre a eu raison de l'artifice. Rousseau excluait ses lecteurs par l'artifice de la lecture, ils l'ont exclu par le simulacre de leur bonté et leur fausse prévenance.

Rousseau l'exclu en appellera alors au lecteur qui pourrait le sortir de sa forteresse, tout en se faisant un éden de sa prison, et attendant de Dieu lui-même qu'il soit son premier lecteur, c'est-à-dire le deuxième après Rousseau<sup>548</sup>.

Achévé d'imprimer sur rotative numérique par Book It !  
dans les ateliers de l'Imprimerie Nouvelle Firmin Didot  
Le Mesnil-sur-l'Estrée

N° d'impression : 74862  
Dépôt légal : Juillet 2005

*Imprimé en France*