

Études | Studies
sur | on
les *Discours* | Rousseau's
de Rousseau | *Discourses*

Actes du Colloque d'Ottawa
(15-17 mai 1985)
publiés et
présentés par

Proceedings of the
Ottawa Symposium
(15-17 May 1985),
edited by

Jean Terrasse

Pensée libre, n° 1

Association nord-américaine des études Jean-Jacques Rousseau
North American Association for the Study of Jean-Jacques Rousseau

Ottawa
1988

Données de catalogage avant publication (Canada)

Vedette principale au titre:

Études sur les discours de Rousseau = Studies on Rousseau's discourses

(Pensée libre ; no 1)

Texte en français et en anglais.

Bibliographie: p.

ISBN 0-9693132-0-9

1. Rousseau, Jean-Jacques, 1712-1778--Pensée politique et sociale--Congrès. 2. Rousseau, Jean-Jacques, 1712-1778--Philosophie--Congrès.
I. Terrasse, Jean, 1940- . II. Association nord-américaine des études Jean-Jacques Rousseau.
III. Title: Studies on Rousseau's discourses.
IV. Collection.

PQ2043.E89 1988 848'.509 C88-090056-3F

Canadian Cataloging in Publication Data

Main entry under title:

Études sur les discours de Rousseau = Studies on Rousseau's discourses

(Pensée libre ; no. 1)

Text in French and English.

Bibliography: p.

ISBN 0-9693132-0-9

1. Rousseau, Jean-Jacques, 1712-1778--Political and social views--Congresses. 2. Rousseau, Jean-Jacques, 1712-1778--Philosophy--Congresses.
I. Terrasse, Jean, 1940- . II. North American Association for the Study of Jean-Jacques Rousseau.
III. Title: Studies on Rousseau's discourses.
IV. Series.

PQ2043.E89 1988 848'.509 C88-090056-3E

Ouvrage publié grâce au concours de l'Association nord-américaine des études Jean-Jacques Rousseau/North American Association for the Study of Jean-Jacques Rousseau et grâce à une subvention du Conseil de recherche en sciences humaines du Canada.

Conseil exécutif, 1983-1985

Président : Jean Terrasse (Université McGill)

Vice-Président : Jean Roy (Université de Montréal)

Secrétaire-trésorier : Denyse Laniel, Montréal, Qué.

Directeur académique : Guy Lafrance (Université d'Ottawa)

Éditeur du bulletin de nouvelles : Howard R. Cell

(Glassboro State College, N.J.)

© Association nord-américaine des études Jean-Jacques Rousseau, 1988

ISBN 0-9693132-0-9

UN SUBSTITUT DE LA THÉODICÉE

Prophète de la décadence, Rousseau prend à rebours ce qui semble être la pente naturelle de la modernité : la croyance au progrès. Bien que le second *Discours* oppose à l'histoire-progrès une histoire déclinante, celle-ci n'en constitue pas moins une authentique philosophie de l'histoire. Or, les philosophies modernes de l'histoire, positives ou négatives, dérivent essentiellement du modèle théorique de la théodicée. Hegel le reconnaît explicitement, la philosophie de l'Esprit comme mouvement de totalisation progressant par la médiation de la négativité vers des synthèses de plus en plus riches et différenciées, n'est qu'une transposition sur le plan de l'histoire de la construction de Leibniz :

Il doit être temps enfin de comprendre aussi cette riche production de la raison créatrice : L'Histoire universelle. Un temps ce fut la mode d'admirer la sagesse divine dans les animaux, les végétaux, certaines destinées. Si l'on admet que la Providence se révèle dans ces objets et ces matières, pourquoi pas aussi dans l'histoire universelle?... Notre méditation est en cette mesure une théodicée, une justification de Dieu que Leibniz a tentée sous forme métaphysique, à sa manière, dans des catégories encore indéterminées, abstraites; le mal dans l'univers devait être compris et l'esprit qui pense réconcilié avec ce mal.¹

Comme on sait, la théodicée répond à un problème nouveau par rapport au théâtre tragique et à la philosophie des Grecs. Ceux-ci, en effet, n'ont jamais senti la nécessité de justifier l'ordre éternel du monde, le cosmos, du fait que le désordre et la corruption affligent le petit monde de la *polis*. En revanche, à partir du moment où le monde est posé comme l'oeuvre contingente d'un Dieu bon en vue d'un homme créé libre, la question surgit, incontournable : d'où vient le mal? La réponse biblique disculpe Dieu et accuse l'homme. Le mal vient de la bonté humaine, opposée à celle de Dieu. Cette compréhension du mal et de la liberté, l'un par l'autre, P. Ricoeur l'appelle «vision éthique du monde»;

1. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. V. Gibelin, Paris, Vrin, 1967, p. 26.

dans la vision tragique, au contraire, l'homme figure comme victime innocente de l'agression transcendante des dieux; la spéculation augustinienne du péché originel, le thème luthérien du serf-arbitre, le mal radical de Kant s'inscrivent dans le sillage du mythe biblique de la chute. Cependant, contre les redoutables objections de Bayle, Leibniz argumente: Dieu ne pouvait poser en dehors de lui qu'un monde imparfait, sinon ce monde eût été Dieu lui-même; mais, malgré tout, assure-t-il, ce monde est encore le meilleur des mondes possibles. Doctrine que Voltaire s'est appliqué à tourner en dérision.

Mais dans la philosophie moderne, le bien et le mal ne se comprennent plus par référence à Dieu ou au monde. Auteur du mal, l'homme peut néanmoins y remédier lui-même sans le recours de la grâce. La question de la théodicée demeure mais la réponse se déplace sur un nouveau terrain. Le dogme du péché originel, raillé de toutes parts, ne peut plus médiatiser le Créateur, bon, et sa créature, mauvaise. Sur ce point, Rousseau ne se dissocie pas des «philosophes». Force est de convenir avec Bayle que, créé bon, «l'homme est incomparablement plus porté au mal qu'au bien». «Les hommes sont méchants; une triste et continuelle expérience dispense de la preuve»². Il y a donc eu déchéance, corruption. La théorie de la corruption par la société va jouer un rôle analogue au péché originel dans le mythe adamique. Une nouvelle théodicée s'élabore, comme le remarque justement Starobinski, qui disculpe à la fois Dieu et l'homme.

Cette conception alternative de l'aliénation croissante de l'homme à partir d'une malencontreuse socialisation à travers l'histoire ne sera pas seulement le noyau spéculatif d'un coup d'éclat littéraire; elle va commander le développement de l'ensemble de sa pensée et, au-delà de son oeuvre, des péripéties philosophiques considérables. Dénaturé, par suite d'une «erreur d'aiguillage»³, l'homme peut être renaturé, régénéré, mais, désormais, la régénération ne sera plus envisagée uniquement dans la perspective d'une conversion

2. Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, note IX; O.C., III, 202.

3. Henri Gouhier, *Les Méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Vrin, 1970, p. 32.

religieuse mais dans le sens d'une «politique de salut» (J. Freund) qui recrée, au sein de la modernité, la vertu chère aux Anciens. En rupture avec la tradition chrétienne, il faut concevoir une *reformatio* qui retourne à la source grecque et romaine. La recherche de la perfection ne s'approfondit plus uniquement dans l'intériorité d'une liberté interpellée par le Tout Autre mais dans le cadre d'une micro-communauté dont le lien est sacralisé par une religion purement civile. Le salut horizontal supplante le salut vertical.

Certes, contre ses détracteurs, Rousseau rappelle qu'il n'a jamais cru à l'impossible retour à la nature primitive : «Son objet ne pouvait être de ramener les peuples nombreux, ni les grands États à leur première simplicité, mais seulement d'arrêter, s'il était possible, le progrès de ceux dont la petitesse et la situation les ont préservés d'une marche aussi rapide vers la perfection de la société et vers la détérioration de l'espèce»⁴. Néanmoins, en ce qui concerne les petits ensembles, il est indéniable qu'il vit la réparation de «l'erreur d'aiguillage» dans une sorte d'inversion de l'évolution historique. Le pseudo-progrès historique étant dénaturation négative, la dénaturation positive ne peut qu'inverser le chemin parcouru jusqu'ici : le radicalisme de sa vision de l'histoire amène logiquement le radicalisme de sa politique. L'homme nouveau, le citoyen accompli ne peut être trouvé, en avant, sur la lancée de la société moderne mais bien plutôt dans un retour délibéré à l'*éthos* public de l'Antiquité, notamment au modèle spartiate et romain.

Les Anciens ne disposant pas de la notion de liberté individuelle comme propriété de la volonté, la perfection objective de la *polis* était, pour reprendre le langage de Hegel, «substantielle», «immédiate»; l'homme moderne, au contraire, a un sens tellement aigu de sa liberté et de son bien-être individuels qu'il n'a même plus la nostalgie de «la belle totalité» organique. Comme l'a bien vu B. Constant, il goûte les bienfaits d'un espace privé protégé par toute la force de la puissance publique, espace de jeu où il peut faire ce qu'il veut; il est peu enclin à cette liberté-indépendance pour retrouver la liberté-participation du citoyen antique. Il est

4. Jean-Jacques Rousseau, *Dialogues*, III, O.C., I, p.35.

pourtant demandé à l'individu de se dépouiller de l'éthos bourgeois, ce que C.B. MacPherson appelle «l'individualisme possessif et acquisitif», et de vouloir délibérément l'état quasi-fusionnel de la *politeia* parfaite. Dans la volonté générale, le pour-soi de la volonté redouble, en l'intériorisant, l'en-soi du bien public. Dans cette optique, la volonté générale pourrait être comprise comme l'équivalent, dans l'ordre pratique, du savoir absolu sur le plan spéculatif. En ce sens, il n'est pas exagéré de voir dans Rousseau «le plus utopique de tous les grands théoriciens politiques»⁵. À défaut de pouvoir retrouver l'homme quasi-animal des origines, Rousseau rêve de créer une sorte de surhomme totalement moral et politique, réconcilié avec lui-même aussi bien qu'avec autrui, en s'inspirant de l'*arété* des Anciens. Le vrai progrès serait un retour, sinon à la situation de l'Antiquité, du moins à l'esprit de la *polis*; ce retour spirituel aux valeurs de notre *archè* politique serait en même temps une nouvelle synthèse, supérieure, à la fois à l'état antique, ignorant la subjectivité et l'émancipation des besoins dans la «société civile», et supérieure, bien entendu, au régime chrétien-bourgeois de l'individualisme «abstrait», a-politique, sinon anti-politique.

Dans la philosophie de l'histoire déployée dans les *Discours*, Rousseau substitue aux théodicées biblique et leibnizienne une nouvelle théodicée; il importe de bien mesurer ici son originalité et sa portée pratique.

Dans la vision morale véhiculée par le mythe adamique, Job incarne «le retour du refoulé», le retour du tragique. Or, le thème du juste souffrant met radicalement en question la théorie de la rétribution. Une brèche est ouverte dans la foi traditionnelle qui risque de l'atteindre jusque dans ses fondements. C'est contre cette dangereuse *Aufklärung* que les amis de Job plaident la cause de Dieu : ils affirment l'inflexible loi de la rétribution en mobilisant les péchés oubliés, les péchés inconnus, les péchés ancestraux, les péchés du peuple en sorte que la souffrance soit rétablie dans son sens de punition. Mais, contre toute attente, Job résiste à cette

5. Patrick Riley, «A Possible Explanation of Rousseau's General Will», dans *American Political Science Review*, March 1970, p. 90.

défense. Bien plus, il passe à l'offensive, met Dieu en accusation, renverse les rôles : l'homme se disculpe, juge son Dieu et le condamne. Au lieu de s'aplatir devant son Maître et Seigneur, il se redresse et lui signifie son congé. Un Dieu bon qui, tout-puissant, ne résiste pas au mal n'est qu'un cruel despote; la dignité de l'homme debout exige la dénonciation d'un tel Dieu car il n'est que la projection fantastique de l'ordre aveugle du monde où le soleil brille également sur les méchants et les bons. C'est pourquoi les puissants de ce monde sauront le reconnaître comme un allié de l'ordre établi. Selon cette interprétation d'Ernst Bloch, hérétique mais fort stimulante, il apparaît qu'un homme peut être meilleur et mieux se conduire que son Dieu⁶. Prométhée hébreu, Job démasque le théisme «démoniste»; la foi authentique exige la «dé-théocratisation» du Dieu créateur, tyran, ennemi et, ultimement l'athéisme même. Un théisme prophétique (qui coïncide avec un humanisme radical) est peut-être possible mais le Dieu de l'ancienne théodicée doit mourir : loin d'être l'ultime recours, Dieu est la suprême imposture, le premier obstacle à surmonter sur la voie de «l'émancipation générale». L'athéisme surgit de l'approfondissement de la foi. D'où la proposition paradoxale placée en exergue de son ouvrage : «Seul un athée peut être un bon chrétien, seul un chrétien peut être un bon athée».

Dans le registre proprement philosophique Leibniz sera l'inventeur de la théodicée. Selon lui, les mystères de la religion ne contredisent pas les conclusions de la raison autonome. Dieu n'a pu créer que ce qui est juste en soi : «Le juste n'est pas juste parce que Dieu l'a voulu, mais parce que Dieu est juste»⁷. On sait que Voltaire ne tarda pas à mettre en doute cette «philosophie de l'Ordre»⁸ encore que, selon Leibniz, nous ne pouvons connaître dans le détail en quoi le mal fait partie d'une harmonie supérieure : il n'y a pas de

6. Ernst Bloch, *L'Athéisme dans le christianisme*, trad. G. Raullet, Paris, Gallimard, 1978, p. 139.

7. «Das Recht is nicht recht weil Gott es gewollt hat, sondern weil Gott recht ist». Cité par Bertrand De Jouvenel.

8. Pierre-Philippe Druet, «La Théodicée comme tribunal de la raison», dans P.-Ph. Druet et alii, *Pour une philosophie chrétienne*, Lethielleux, Le Sycomore, 1983, p. 51.

savoir de la Providence. Il n'est pas certain, en effet, que le Dieu horloger ait agencé le monde aux fins de notre plaisir et de notre bonheur particuliers. Dans l'ordre physique l'enchaînement régulier des causes et des effets s'effectue sans égard à l'ordre de notre désir. Tantôt la nature nous enchante ou nous broie sans égard à notre soi-disant «droit au bonheur». Mais surtout, contre Leibniz, ce qui frappe dans l'ordre moral et politique, c'est le désordre et la violence. Au mal physique, inévitable, les hommes ajoutent par leurs fautes des maux évitables. Les hommes s'entredéchirent le plus souvent au nom de chimères; nous dirions aujourd'hui, au nom d'idéologies creuses. Rien de pire qu'une croyance armée car elle humilie et violente les hommes en toute bonne conscience. Contre la folle prétention des théodicées, «Voltaire apporte la réfutation invincible de toutes les philosophies qui affirment que les événements de l'histoire s'enchaînent en vue d'une fin providentielle : Triomphe de Dieu ou apothéose du genre humain : tels qu'ils défilent, sous la plume de Voltaire, les malheurs ne servent à rien, ne font progresser aucun plan divin, aucune cause humaine»⁹. Comme Rousseau, il aime se présenter comme celui «qui a pris sur lui toute la douleur du monde» (Michelet). Mais il n'échafaude aucune utopie, passéiste ou futuriste. Apprendre à vivre dans la paix et la tolérance est déjà une tâche suffisante.

Chez Rousseau, en revanche, la compassion débouche sur une nouvelle théodicée mais d'une espèce tout à fait singulière puisque dans l'identification de l'origine du mal elle rompt avec l'alternative Dieu/homme. Dieu est disculpé. Dès le début, l'*Émile* affirme, péremptoire : «Tout est bien, sortant des mains de l'Auteur des choses : tout dégénère entre les mains de l'homme». Mais en même temps, et là est la grande nouveauté, l'homme est également disculpé. Le *Contrat social* s'ouvre par la phrase célèbre : «L'homme est né libre et partout il est dans les fers». L'homme est originellement bon. Rousseau ne dispose pas comme ses devanciers du mythe du péché originel ou d'un équivalent; il ne dispose

9. Jean Starobinski, «Voltaire et le malheur des hommes», dans *Comprendre*, 47-48, 1981-83, p. 154.

pas, comme Kant après lui, de la doctrine du mal radical. Les autorités ecclésiastiques ne s'y tromperont pas : le néopélagianisme de Rousseau rompt avec l'orthodoxie.

Ce double rejet des dieux méchants de la tragédie et de l'homme mauvais par nature prépare l'apparition d'un nouveau sujet d'imputabilité, la société. Le mal ne vient pas de l'homme comme tel mais de «l'homme de l'homme». Ce sont les rapports sociaux que les hommes ont historiquement noués entre eux qui ont dévié. Or, comme l'avait bien noté Hobbes, ces rapports sont conventionnels : l'ordre social n'est pas un fait de nature mais résulte de l'artifice des hommes. Ils sont contingents, ajoute Rousseau : ils eussent pu et dû être autres. Bien plus, une humanité sans histoire n'est pas contradictoire mais celle qui s'est effectivement accomplie a dénaturé l'homme. Les *Discours* établissent la généalogie du mal, l'histoire de la déchéance et dessinent en creux l'alternative positive, la voie du salut. Cette véhémence accusation de l'ordre social, la possibilité, de principe en tout cas, de recommencer l'histoire selon les vrais principes du droit, l'exigence d'une régénération éthico-politique de l'humanité, voilà la profonde nouveauté.

Rousseau rejette le surnaturalisme chrétien mais également le progressisme spontané des philosophes qui s'épanouira plus tard chez Comte et Marx. Mais, philosophe, Rousseau ne se contente pas d'une opposition d'humeur. Il s'applique à fonder logiquement le sentiment anti-moderne. Il le fera au nom d'une idée très puissante à son époque : l'idée de Nature, comme le siècle suivant en appellera à l'Histoire. Mais, ce faisant, il prépare encore à sa manière l'émergence de l'historicisme dans la mesure où, dans les *Discours*, l'humanité de l'homme apparaît acquise. L'histoire-décadence tout comme l'histoire-progrès présupposent l'historicité essentielle de l'existence humaine. On mesure par là la profonde novation que représente cette forme d'historicisme par rapport au matérialisme mécaniste d'un Hobbes par exemple.

Dans la partie strictement philosophique du *Léviathan*, la raison, autonome, élabore une anthropologie et une politique qui font abstraction d'un Dieu transcendant, créateur du cosmos et législateur du monde éthique. Nulle

allusion non plus à une histoire gouvernée par un dessein divin. L'autorité civile ne dépend pas de la religion. La peur de la mort violente éclairée par la raison calculatrice, pragmatique, suffisent à «l'établissement humain» du *Commonwealth*. De même, il n'est pas question de jouer un souverain contre un autre, le souverain dans les cieux contre le souverain sur la terre : dans l'État Chrétien, «il n'y a pas de répugnance entre les commandements de Dieu et ceux de l'État.» De même, dans sa théologie politique, conscient de la charge potentiellement subversive de la tradition prophétique, Hobbes a vite fait de clore la liste des prophètes authentiques : Abraham, Moïse, Jésus. Tout autre individu qui se prétend directement inspiré de Dieu n'est qu'un imposteur, que le prince peut, à bon droit, considérer comme un rebelle et un séditionnaire. Galilée de la politique, Hobbes s'attache à dégager la structure permanente du politique : la seule chose qui peut arriver est ce qui s'est toujours produit. Il existe une nature humaine inaltérable à travers l'histoire et c'est sur elle que repose l'éternelle politique. Par conséquent, l'histoire humaine ne saurait être le théâtre d'aucune dénaturation non plus que d'aucun accomplissement eschatologique. Le hobbisme n'est d'aucune manière une philosophie de l'histoire. Histoire critique de la révolution anglaise, son *Behemoth* n'appartient pas à proprement parler au champ de la philosophie. Cependant, la nature de Hobbes n'est pas en parfaite continuité avec la *physis*. Chez lui, l'ordre naturel cesse d'être un Bien objectif, une perfection téléologique abstraite; il désigne l'état originel de l'homme. Comme l'observe justement L. Strauss, Hobbes conserve l'idée de loi naturelle mais en la dissociant de celle de perfection humaine : «ce n'est que si l'on peut déduire la loi naturelle du comportement de fait des hommes que celle-ci peut être efficace ou avoir une valeur pratique. Il faut rechercher le fondement de loi naturelle non pas dans la fin de l'homme mais dans ses origines, dans la *prima natura* ou plutôt dans le *primum naturae*»¹⁰. Le politique a un but propre, réalisable, l'ordre et la paix civils, qui prend appui sur la passion la plus forte de la nature humaine. La visée

10. Léo Strauss, *Droit naturel et histoire*, Paris, Plon, 1954, p. 195.

utopique du *summum bonum* ne fait que diviser les esprits et semer le trouble dans la république; en revanche, il existe une sorte d'unanimité spontanée, passionnelle face au *summum malum* de la mort violente. L'office du politique ne sera donc pas la quête asymptotique de l'excellence humaine mais, plus modestement, l'évitement du pire. L'idéal de régénération transcende le politique qui doit se contenter de conserver l'humanité. Le désir d'auto-destruction n'est pas seulement la passion fondamentale du vivant et l'intérêt de chacun, il constitue également le droit premier et inaliénable de chacun, antérieurement pour ainsi dire à toute appartenance sociale. C'est ce droit que l'État doit protéger en même temps que son propre droit à la conservation de son être en tant qu'individu politique car les États demeurent toujours dans l'état de nature.

Rousseau va conserver cette idée «réaliste» de l'état de nature comme état originaire de l'homme ainsi que la primauté du droit subjectif par rapport à l'exigence de vertu ou du devoir. Le devoir-être n'est pas «transcendant», «objectif», mais dérivé d'un droit enraciné dans la nature et garanti par la reconnaissance mutuelle, chacun étant naturellement intéressé à respecter un droit qu'il sait universel. Mais paradoxalement, en radicalisant les prémisses de Hobbes, il va historiciser la nature humaine. L'homme de l'état de nature n'est pas seulement insociable, il est encore irrationnel. La raison et la civilisation ne se développent que lorsque «par quelque funeste hasard»¹¹, l'homme cessa d'être immédiatement adapté à son milieu physique. Le propre de la nature est, pour ainsi dire, de n'en pas avoir. Préraisonnable, prémoral, il est tout compte fait pré-humain. Son humanité est acquise, donc historique. Il ne dispose au départ que de la perfectibilité et du sentiment de pitié. N'étant pas emmuré dans des déterminations substantielles, il est disponible pour une évaluation positive ou négative. Ainsi, l'anthropologie positive de Hobbes débouche sur une sorte de politique négative cependant que la mince anthropologie de Rousseau débouche partiellement sur une ambitieuse politique de régénération après la traversée d'une histoire dénaturante.

11. Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, O.C., III, 171.

La socialisation de l'homme eût pu être différente : la déchéance n'était nullement fatale. À partir de «la fiction cosmique» de l'état de nature (H. Gouhier), quel développement était possible? À vrai dire, aucun. Dans cette hypothèse d'une nature prodigue, les besoins trouvent sans efforts la voie de la satisfaction. Dans cet état de plénitude, aucun événement, aucune aventure ne peuvent survenir : on ne peut progresser dans la perfection; le temps immobile du mythe ne peut que reproduire indéfiniment l'harmonie immédiatement donnée de l'homme et de la nature. La perfectibilité ne trouvant rien à perfectionner ne peut s'actualiser dans une croissance : «la perfectibilité dans la vie de l'individu n'implique pas nécessairement un progrès dans l'histoire de l'humanité»¹². Pour que quelque chose se passe il faut faire intervenir des modifications accidentelles dans le milieu, une série de hasards qui socialisent l'homme sans nécessairement le dénaturer. Dans la société primitive chacun se suffisant à lui-même ne dépend de personne. Cette société idyllique définit aux yeux de Rousseau le meilleur état qui fut jamais, «la véritable jeunesse du monde»¹³. H. Gouhier propose d'appeler «préhistorique» cet état de vie sociale élémentaire intermédiaire entre l'état de nature proprement dit et l'avènement des sociétés historiques. Ce n'est qu'au «dernier terme de l'état de nature»¹⁴ que surgit «par quelque funeste hasard» la propriété ou plus exactement le propriétaire. Malheureusement, le planteur de pieux n'a trouvé personne devant lui pour répondre en arrachant les pieux. En fait, l'état de nature n'a jamais existé; l'écart entre le milieu physique et la sphère des besoins condamne l'homme à l'existence historique¹⁵. Avec le fait primitif de la

12. Henri Gouhier, «Civilisation et progrès, J.-J. Rousseau et A. Comte», dans *Le temps de la réflexion*, IV, 1983, p. 134.

13. Jean-Jacques Rousseau, *id.*, *ibid.*

14. O.C., III, 164.

15. L'observation de Rousseau anticipe le point de vue de Marx qui, lui-même, assume celui d'économistes «bourgeois» : «Une nature trop prodigue retient l'homme par la main comme un enfant en lisière»; elle l'empêche de se développer en ne faisant pas de son développement une nécessité de nature. La patrie du capital ne se trouve pas sous le climat des tropiques, au milieu d'une végétation luxuriante, mais dans la zone

propriété, le mal entre dans le monde. Comme le déclarera le précepteur d'*Émile* : «Le démon de la propriété infecte tout ce qu'il touche»¹⁶.

Le mal est venu à l'homme de l'extérieur, à partir d'un concours de circonstances, à partir d'une fausse prétention à la propriété devenue pseudo-droit. Rousseau ne distingue pas comme Kant le désir légitime d'avoir du délire personnel et coupable qui, souvent, dans l'expérience, le défigure. Il note le caractère avant tout *social* des passions mauvaises et impute à la société la corruption des hommes. Dans le crescendo dramatique du mal, la pathologie de l'avoir s'enfle jusqu'à la domination universelle du tyran, ce tyran que l'émeute finit par renverser d'une manière aussi juridique que celle par laquelle il disposait la veille des vies et des biens de ses sujets¹⁷. Avouons-le, Rousseau annonce ici davantage Marx que Kant¹⁸. En revanche, le mode d'argumentation est déjà d'esprit criticiste. On ne peut juger du fait que par l'idée. La description de l'état de nature n'est pas une fantaisie littéraire mais une nécessité logique de la démonstration, le fondement même d'un vrai discours. En effet, comment porter un jugement philosophique sur le cours de l'histoire sans un critère idéal qui serve d'étalon de mesure? Puisque l'état de nature est sous-humain et l'humanité le fruit de l'histoire ne faut-il pas trouver dans l'histoire elle-même la norme de l'humain? Mais alors par quelle procédure justiciable en raison peut-on idéaliser en quelque sorte un moment transitoire de l'histoire? En vertu de quel principe peut-on ériger un épisode de l'aventure humaine au statut de degré zéro de l'histoire à partir duquel on puisse mesurer les écarts en plus ou en moins? L'état de nature et l'histoire sont donc, à vrai dire, également impropres à fournir un

tempérée» (*Le Capital*, L.I., trad. Joseph Roy, Paris, Éditions sociales, t. II, 1948, p. 187).

16. Jean-Jacques Rousseau, *Émile*, I. IV; O.C., IV, 690.

17. Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, note IX; O.C., III, 191.

18. Raymond Aron se plaisait à répéter que «le secret de la fortune historique de Marx était qu'il nous promet l'accès à la communauté rationnelle et transparente de Rousseau par le moyen du saint-simonisme du développement économique» («Le Marxisme de Marx», dans *Le Débat*, n° 28, janvier 1984, p. 29).

point de vue transcendant, critiquement fondé, d'où il soit valide de juger l'ensemble de l'évolution de l'humanité.

Rousseau appartient à ce courant de pensée qui considère l'homme bon et accuse la société de tous les maux; bien qu'il fût lui-même anti-révolutionnaire, son œuvre a été un ferment d'action révolutionnaire¹⁹; 93 n'était pas la seule dérive possible mais les Jacobins, imprégnés de sa pensée, agirent d'une manière conséquente avec les principes du système : le manichéisme intrinsèque des régimes totalitaires procède de l'intolérance essentielle de l'idéologie révolutionnaire²⁰. Machiavel, Hobbes, Kant appartiennent, au contraire, à cette lignée de théoriciens qui voient l'homme méchant et la société bonne en dépit de ses inévitables imperfections; bien plus, elle ne peut apporter ordre, paix, prospérité, sans la menace de la contrainte et de la punition. En aucun cas, elle ne peut régénérer l'homme. La renaturation de l'homme est une finalité eschatologique que nulle activité politique ne peut accomplir. L. Moulin loge dans cette double appréciation la pierre de touche de la distinction gauche/droite (RESS n° 54-55, 1981). Le plus troublant est que la «sensibilité de gauche» et la «sensibilité de droite» reposent sur des convictions également indémonstrables, invérifiables.

Chez Rousseau la charge contre la société, contre la société moderne en particulier, est totale. Les *Discours*, la Préface de *Narcisse*, l'article *Économie politique*, la *Lettre à d'Alembert* ainsi que les œuvres que Starobinski appelle

19. Voir Iring Fetscher, «Rousseau, auteur d'intention conservatrice et d'action révolutionnaire» dans Pierre Arnaud, Hans Barth et alii, *Rousseau et la philosophie politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1965, pp. 51-75.

20. La terreur n'est pas une bavure accidentelle, l'effet des circonstances; elle fait partie de l'idéologie révolutionnaire elle-même comme ne cesse de le redire Robespierre : «Le gouvernement révolutionnaire doit aux bons citoyens toute la protection nationale; il ne doit aux ennemis du peuple que la mort» («Sur les principes du gouvernement révolutionnaire», dans *Textes choisis*, Paris, Éditions sociales, t. III, 1958, p. 99). «La première maxime de votre politique doit être qu'on conduit le peuple par la raison, et les ennemis du peuple par la terreur. Si le ressort du gouvernement populaire dans la paix est la vertu, le ressort du gouvernement populaire en révolution est à la fois la vertu et la terreur : la vertu, sans laquelle la terreur est funeste, la terreur sans laquelle la vertu est impuissante. La terreur n'est autre chose que la justice prompte, sévère, inflexible» («Sur les principes de morale politique qui doivent guider la convention nationale dans l'administration intérieure de la république», dans *op. cit.*, p. 118).

«critériologiques» (*La Nouvelle Héloïse*, *l'Émile*, *le Contrat social*) en ce qu'elles développent systématiquement les principes et les valeurs au nom desquelles l'acte d'accusation a été prononcé, ne font qu'épeler dialectiquement cette hostilité existentielle immédiate. Dans cette optique tout se passe comme si Rousseau cassait la notion de *droit naturel* pour mettre la société de son temps en accusation, en amont autant qu'en aval. Dans les *Discours*, l'accusation est menée au nom de la *nature*; dans le *Contrat social*, au nom des principes du *droit*. La société actuelle, issue d'un long processus de dégénérescence, est coincée entre deux référents idéaux. Que l'on aborde les puissances maléfiques de l'argent et de l'opinion à partir du passé ou à partir d'une alternative positive encore à venir, elles sont également convaincues de corruption. Certes, il y a d'un côté une pointe de nostalgie impuissante : l'innocence de l'homme primitif (qui est une vue quasi-transcendantale de l'esprit) et la Vertu des Anciens (qui a réellement existé) ne peuvent être reproduits. En revanche, l'idéal d'une société juste au devant de nous peut, en principe, être réalisé. En effet, Rousseau oppose sans cesse les «préjugés» aux «chimères» : l'idéal pédagogique et politique esquissé n'est pas chimérique. Il s'insurge vigoureusement quand on veut «reléguer le *Contrat social*, avec la *République* de Platon, l'*Utopie* et les *Sévarambes* dans le pays des chimères»²¹. Anti-moderne, il est également anti-utopique. «J'avance attiré par la force des choses, sans m'en imposer sur les jugements des lecteurs. Depuis longtemps, ils me voient dans le pays des chimères; moi, je les vois dans le pays des préjugés»²². «Les bornes du possible dans les choses morales sont moins étroites que nous ne pensons; ce sont nos faiblesses, nos vices, nos préjugés qui les rétrécissent»²³. On ne peut retourner à un état de nature qui n'a jamais existé; on ne peut recréer tel quel le monde antique; le monde est ouvert vers l'avenir et cette ouverture est une espérance

21. Jean-Jacques Rousseau, *O.C.*, III, 810.

22. Jean-Jacques Rousseau, *O.C.*, IV, 548-9.

23. Jean-Jacques Rousseau, *Contrat social*, 1.III, chap. XII, *O.C.*, III, 425.

sensée. La seule issue est de ce côté comme le note justement P. Bénichou : «C'est le *Contrat social* qui établit la liaison entre l'état premier de l'homme et les conditions de légitimité d'une société civile. Le *Contrat social* est la véritable suite du *Discours sur l'inégalité* dont il parachève la dialectique dans le sens d'une réforme de l'ordre civilisé»²⁴. C'est donc vers un avenir à construire qu'il nous tourne finalement. Mais entre l'humanité des origines et celle de l'avenir le progrès n'est pas global et continu. Contre «la tourbe philosophesque» il montre que le progrès dans les sciences et les arts n'induit pas nécessairement un progrès proportionné sur le plan moral et politique; de même, entre la nature et la tâche de la régénération, il y a eu la catastrophe d'une histoire-dénaturation. Cette chute, absente de la vision progressiste, dramatise singulièrement le schéma ternaire de Rousseau : état de nature — histoire — état de droit mais un état de droit qui ne serait pas simplement un état de paix mais la totale réappropriation de l'homme par lui-même, par l'effet de sa seule volonté.

On ne peut rompre le mouvement *spirituel* qui lie en profondeur les moments de cette dialectique sans manquer l'unité du rousseauisme et le secret de sa séduction. Mais en même temps, il faut reconnaître le caractère paradoxal de cette logique qui, manifestement, transcende une sagesse purement philosophique. Comment concevoir, en effet, le passage abrupt «du néant juridique de l'état de nature à une totale emprise du droit dans l'état de société. La non-sociabilité que Rousseau attribuait à l'état de nature était conçue pour aboutir, par un entier renversement, à un absolu de l'engagement social»²⁵. Ne nous y trompons pas : Rousseau «participe, sur le plan laïque et terrestre, de l'esprit de totalité des religions de salut»²⁶. Sous la double utopie de la solitude rêveuse ou de la politique rédemptrice brûle la flamme d'une aspiration religieuse. Rousseau a

24. Paul Bénichou, «Réflexions sur l'idée de nature chez Jean-Jacques Rousseau», dans *Annales J.-J. Rousseau*, t. XXXIX, 1972-77, p. 30.

25. *ID.*, pp. 32-33.

26. *ID.*, p. 29.

admirablement senti la crise du sacré à son époque. Mais l'affaiblissement de la foi traditionnelle n'a pas tari l'exigence religieuse qui est dans l'homme. L'aspiration à un dépassement total du mal, retirée de l'au-delà, a été captée et réinvestie sur la société qui, aujourd'hui corruptrice, peut devenir le lieu même du salut. Entre l'abîme de la dégénérescence et la régénération possible, Rousseau est le prophète de la transition. Dans un magistral article, J. Starobinski l'a bien vu :

When one answers in political terms a religious question, almost inevitably the political answer is likely to keep a religious undertone. The element of moral guilt which the religious accusation awakened finds its atonement in the imagination of another social order, thus conferring on political schemes an irrational guilt-suppressing function. Even though we have passed from an injunction religious in character (salvation) to a political ideal (hence secular), it can be said, nevertheless, that civism has become a substitutive sacred value; it breathes an intensity of regret or promise without which it would not match the vehemence of the accusation. What has often been described as a secularization of the hope of salvation must also be perceived as a sacralization of the idealized forms of political life.²⁷

Jean Roy
Université de Montréal

27. Jean Starobinski, «The Accuser and the Accused», dans *Daedalus*, Summer 1978, pp. 45-46.